



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Éthiques *de* l'environnement *et* politique internationale

Sous la direction de Henk A. M. J. ten Have

Emmanuel Agius

Robin Attfield

Johan Hattingh

Henk A. M. J. ten Have

Alan Holland

Teresa Kwiatkowska

Holmes Rolston

Mark Sagoff

Tongjin Yang

Collection Éthiques
Éditions UNESCO

Éthiques de l'environnement et politique internationale

Les idées et opinions exprimées dans cette publication sont celles des auteurs ; elles ne reflètent pas nécessairement les points de vue de l'UNESCO et n'engagent en aucune façon l'Organisation.

Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Publié par l'Organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

Traduction : CLD/Claudine Brelet
Mise en page : Éditions UNESCO/Gérard Prosper
Imprimé par Imprimerie Laballery, 58500 Clamecy

ISBN 978-92-3-204039-8

© UNESCO 2007

Tous droits réservés

Imprimé en France

ÉTHIQUES DE L'ENVIRONNEMENT ET POLITIQUE INTERNATIONALE

Sous la direction de Henk A. M. J. ten Have

Collection « Éthiques »

Éditions UNESCO

Table des matières

Préface	7
Auteurs	9
Introduction : environnement, éthique et politique <i>Henk A. M. J. ten Have</i>	11
Vers une éthique mondiale égalitaire de l'environnement <i>Tongjin Yang</i>	25
La Terre et ses valeurs intrinsèques : la nature et les nations <i>Holmes Rolston</i>	51
Éthique de l'environnement et développement durable <i>Robin Attfield</i>	77
Éthique de l'environnement : vers une perspective intergénérationnelle <i>Emmanuel Agius</i>	99
Faut-il renoncer à une éthique de l'environnement ? <i>Alan Holland</i>	129
Éthique de l'environnement et sciences de l'environnement <i>Mark Sagoff</i>	157
Éthique de l'environnement : une pratique pour la survie de notre planète <i>Teresa Kwiatkowska</i>	179
Mise en place d'une éthique de l'environnement à partir des documents de Johannesburg <i>Johan Hattinb</i>	209
Index	237

Préface

Dans cet ouvrage, fruit d'une initiative conjointe de la Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies (COMEST) et de la Division de l'éthique des sciences et des technologies de l'UNESCO, huit éminents spécialistes de l'éthique environnementale examinent l'état de cette discipline. Après avoir exploré les problèmes pratiques concernant l'eau douce, il nous a semblé opportun d'analyser de quelle manière cette discipline relativement neuve qu'est l'éthique de l'environnement pourrait contribuer aux débats actuels sur les questions environnementales, les enrichir et améliorer les mesures politiques envisagées.

Les contributions présentées ici visent à mettre au centre de ces débats des considérations morales et axiologiques. Dans leur ensemble, ces contributions montrent que les questions concernant la gestion et les politiques de l'environnement ne peuvent être résolues de manière efficace s'il n'est pas tenu compte des valeurs et principes qui les sous-tendent. À cet égard, ces analyses de l'éthique environnementale implicitement présente dans la politique internationale actuelle sont particulièrement bienvenues.

Cet ouvrage propose également un certain nombre de propositions qui pourraient inspirer des actions internationales. Il revient à l'UNESCO et à la COMEST d'étudier ces propositions, d'en évaluer l'opportunité politique, la faisabilité et la cohérence et de présenter aux décideurs un éventail d'options soigneusement analysées. C'est pourquoi l'UNESCO et la COMEST ont choisi d'entreprendre un processus de consultation systématique dont cet ouvrage constitue ainsi le point de départ.

Transformer des idées et propositions en actions concrètes requiert un dialogue interdisciplinaire, en particulier entre sciences de l'environnement et éthique environnementale. À cet égard, les structures interdisciplinaires et interculturelles de l'UNESCO et de la COMEST présentent un net avantage. Les membres de la COMEST venant d'horizons professionnels et culturels différents, et la COMEST s'intéressant par essence aux relations entre les sciences et l'éthique, il leur incombe d'introduire tout d'abord des considérations éthiques dans les sciences environnementales, puis, réciproquement, de s'assurer que les exigences éthiques sont compatibles avec l'état actuel des connaissances scientifiques. Ainsi, l'UNESCO et la COMEST pourront offrir des fondations solides nécessaires à l'élaboration de propositions de politique internationale. Les auteurs de cet ouvrage se sont efforcés de s'exprimer de manière aussi claire et concise que possible afin que leurs idées soient accessibles aux lecteurs ne disposant pas d'une formation éthique ou philosophique spécifique.

Je remercie ces huit auteurs de ce vaste tour d'horizon sur les considérations éthiques concernant l'environnement et de leur effort pour adapter leur propos aux objectifs et aux lecteurs de ce livre. Je les félicite également pour la qualité de leurs travaux qui, j'en suis certaine, contribueront de façon significative à sensibiliser l'opinion aux dimensions morales des problèmes environnementaux.

Pilar Armanet

Présidente

*Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques
et des technologies (COMEST)*

Auteurs

Emmanuel Agius

Département de théologie morale et département de philosophie, Université de Malte, Msida (Malte)

Robin Attfield

Section de philosophie, Université de Cardiff (Royaume-Uni)

Johan Hattingh

Département de philosophie, Université de Stellenbosch, Stellenbosch (Afrique du Sud)

Henk A. M. J. ten Have

Division de l'éthique des sciences et des technologies, UNESCO, Paris (France)

Alan Holland

Institut d'environnement, de philosophie et de politique publique, Université de Lancaster, Lancaster (Royaume-Uni)

Teresa Kwiatkowska

Département de philosophie, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Mexico (Mexique)

Holmes Rolston

Département de philosophie, Université d'État du Colorado, Fort Collins, Colorado (Etats-Unis d'Amérique)

Mark Sagoff

Institut de philosophie et de politique publique, Université du Maryland, Baltimore, Maryland (Etats-Unis d'Amérique)

Tongjin Yang

Institut de philosophie, Académie chinoise des sciences sociales, Beijing (Chine)

INTRODUCTION: ENVIRONNEMENT, ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Henk A. M. J. ten Have

Cet ouvrage vise à sensibiliser les décideurs et le grand public aux dimensions morales des questions environnementales. Ses analyses concernant l'état de l'éthique de l'environnement examinent comment cette discipline relativement nouvelle peut permettre la formulation de politiques. À cet effet, il fut décidé, en 2003, d'inviter huit éminents spécialistes de l'éthique de l'environnement à présenter leurs idées et recommandations sur les questions les plus importantes soulevées par ce secteur de l'éthique appliquée. Les auteurs ont échangé leurs points de vue et débattu de leurs diverses propositions lors de réunions tenues à Paris, en juin 2004, et à la Nouvelle-Orléans, en novembre de la même année. Les différents chapitres de cet ouvrage sont le fruit de cette analyse critique des relations entre environnement, éthique et politique internationale.

Malgré l'intérêt croissant soulevé par les questions environnementales à tous les niveaux de la société partout dans le monde, la dimension éthique des problèmes environnementaux n'apparaît pas toujours très clairement dans les décisions politiques. Il existe une certaine tendance à passer directement du constat de problèmes environnementaux à l'action environnementale, sans réflexion approfondie sur les buts, la portée et la justification des politiques dans ce domaine.

Plusieurs questions fondamentales peuvent et même doivent être posées. Doit-on ne protéger l'environnement qu'en fonction de nos intérêts? Quelles espèces, quels individus et quels écosystèmes convient-il de protéger? Comment évaluer les besoins ou les droits des

générations futures ? Que signifie la notion de durabilité ? Ces questions restent souvent sans réponse et, parfois, ne sont même pas posées lors de la formulation puis de la mise en œuvre des politiques et actions environnementales. Afin de concevoir et de mener à bien des politiques rationnelles, cohérentes et efficaces, il est essentiel de savoir ce qu'il convient de soutenir en matière de développement, ce que nous voulons préserver dans la nature et à quelle fin.

La stratégie de l'UNESCO en matière d'éthique environnementale

A l'instar des autres institutions spécialisées des Nations Unies, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) consacre une part importante de ses activités aux questions environnementales. Toutefois, les dimensions morales des sciences et politiques environnementales sont au centre de ses préoccupations puisque l'éthique de la science et des technologies constitue l'un des cinq secteurs prioritaires de l'UNESCO. La Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies (COMEST) a été créée en 1998 pour conseiller l'UNESCO en matière d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies. La COMEST se compose de 18 membres choisis parmi d'éminentes personnalités scientifiques indépendantes et d'autres spécialistes appartenant à différentes régions du monde et à diverses disciplines. Ses membres sont nommés par le Directeur général de l'UNESCO pour une durée de quatre ans. Le secrétariat de la COMEST est assuré par la Division de l'éthique des sciences et des technologies au Siège de l'UNESCO, à Paris. La COMEST a pour mandat exprès de servir d'organe consultatif international, de forum intellectuel permettant d'échanger idées et expériences et d'encourager la communauté scientifique à examiner les questions éthiques fondamentales et à détecter les signes précurseurs de situations à risques. Elle formule des principes éthiques destinés à éclairer les divers choix offerts par de nouvelles découvertes et leurs effets éventuels. Elle conseille les décideurs dans le choix des politiques scientifiques et technologiques tout en favorisant le dialogue entre la communauté scientifique internationale, les pouvoirs publics et le grand public sur des domaines sensibles tels que le développement durable, l'utilisation et la gestion des ressources en eau douce, la production, la distribution et l'utilisation de l'énergie, l'exploration et les technologies spatiales, ainsi que sur les questions des droits, des réglementations

et de l'équité que pose le rapide développement de la société de l'information.

Lors de la première réunion de la COMEST, à Oslo (Norvège) en 1999, il fut décidé d'accorder la priorité à l'éthique de l'utilisation de l'eau douce. Une sous-commission sur l'éthique de l'eau douce fut créée, sous la présidence de Lord John Selborne. En étroite collaboration avec le Programme hydrologique international (PHI) de l'UNESCO, elle a étudié un large éventail de questions concernant la gestion éthique des ressources en eau, choisissant de se concentrer sur la promotion des meilleures pratiques éthiques plutôt que sur l'analyse des questions éthiques elles-mêmes. Des exemples de bonnes pratiques peuvent stimuler la coordination de la science, de la technologie et de l'action pour la gestion des ressources en eau. Ces exemples peuvent également servir de base à un dialogue ouvert entre diverses disciplines concernées par les questions éthiques les plus menacées. Les activités de la sous-commission concernant l'éthique de l'eau douce se sont conclues par la publication d'un livret, *L'eau et la gouvernance : meilleures pratiques éthiques* (2004). Cet ouvrage a été très largement diffusé dans les États membres de l'UNESCO. La question de l'éthique de l'eau a également fait l'objet de nombreux débats lors de réunions internationales. La COMEST organise tous les deux ans une réunion publique rassemblant des scientifiques, éthiciens, juristes et responsables politiques afin de discuter des questions éthiques importantes soulevées par la science et la technologie. Ces conférences attirent de nombreux participants et se tiennent dans différentes régions du monde non seulement afin que puissent s'y exprimer les préoccupations concernant notre planète et l'humanité dans son ensemble, mais encore afin de stimuler le débat éthique et la création de réseaux d'experts. Les plus récentes conférences se sont tenues à Rio de Janeiro (2003) et à Bangkok (2005).

Après une première phase consacrée à définir les meilleures pratiques en matière d'utilisation de l'eau, la COMEST a décidé de développer une stratégie plus vaste. En effet, les questions éthiques concernant l'utilisation de l'eau font partie intégrante d'autres préoccupations plus larges concernant l'environnement. À la différence de la bioéthique, discipline reconnue de l'éthique appliquée depuis une trentaine d'années, l'éthique environnementale est relativement récente. Toutefois, comme dans d'autres disciplines scientifiques nouvelles et émergentes, des méthodes et théories sont en train de s'élaborer et de s'affiner; des concepts sont proposés et testés, déclenchant parfois des controverses qui

finissent par s'apaiser. Un tronc commun de connaissances se développe progressivement tandis qu'émergent des terrains d'accord. Le moment est venu de dresser l'état actuel de l'éthique environnementale, de recenser les points d'accord et de désaccord, et de s'interroger sur la possibilité de définir un ensemble de principes éthiques d'un point de vue mondial. Les États membres ressentent le besoin croissant d'être conseillés dans ce domaine et il est donc nécessaire d'adopter à présent une approche plus large. En tant qu'organisme consultatif de l'UNESCO, la COMEST est censée aider non seulement à définir diverses questions éthiques fondamentales et à promouvoir le dialogue, mais encore à proposer des politiques internationales destinées à traiter ces questions de manière constructive.

Toutes ces raisons ont conduit l'UNESCO à se concentrer sur l'éthique environnementale afin de découvrir si un accord sur des principes éthiques fondamentaux concernant cette sous-discipline est possible et, si oui, à identifier ces principes. Il s'agit aussi d'identifier les points sur lesquels peuvent surgir divergences et désaccords. La COMEST a fait un premier pas en ce sens en consultant la communauté des éthiciens et des philosophes sur ces questions. Cet ouvrage en présente les résultats. Sur cette base fondatrice, l'étape suivante consiste à poursuivre ces consultations et à demander aux spécialistes de l'environnement d'enrichir les propositions et idées examinées lors de la première phase. La troisième phase consistera à impliquer les décideurs politiques afin qu'ils examinent les possibilités de parvenir à un consensus international sur les propositions et idées résultant des deux premières phases.

Cette approche en trois phases vise à faire en sorte que les questions éthiques bénéficient de l'attention critique qu'elles méritent. Le contexte interdisciplinaire dans lequel l'éthique environnementale a émergé constitue non seulement un déficit auquel doit répondre le besoin d'instaurer une puissante interaction avec la science et la technologie, mais encore entraîne le risque que des considérations scientifiques et technologiques l'emportent sur les considérations morales. En effet, l'expérience issue du travail en groupes multidisciplinaires a montré que les perspectives éthiques tendent à se diluer lorsqu'elles sont confrontées à d'autres points de vue, notamment ceux des sciences naturelles et environnementales. Ce problème étant précisément celui à partir duquel nous avons commencé nos travaux (fondés sur le principe selon lequel les aspects éthiques des problèmes environnementaux ne bénéficient

souvent pas d'une attention suffisante), nous les avons orientés au cours de la première phase suivant un point de vue purement éthique. En effet, un débat valide du point de vue moral sur la formulation des politiques oblige à cerner et à comprendre ce que l'éthique environnementale a à dire au sujet de l'action internationale. De nombreux compromis et adaptations seront très probablement nécessaires afin d'intégrer l'éthique aux futures mises en œuvre de politiques susceptibles de recueillir un accord international, mais compromis et réalisme ne peuvent être compris que si ce qui *devrait* être fait est parfaitement clair du point de vue éthique. Ces recommandations morales une fois définies et rationnellement justifiées, la communauté scientifique pourra en débattre en usant d'une meilleure compréhension des rôles des diverses disciplines impliquées. C'est alors que la troisième phase pourra être entamée et que les décideurs pourront être associés au débat éthique visant à définir les politiques internationales les plus conformes aux idéaux d'une éthique environnementale.

En tant qu'institution internationale, l'UNESCO participe à différents types d'activités chez ses États membres. Tout d'abord, il y a des activités normatives : l'UNESCO contribue à définir et à élaborer des principes éthiques de portée générale qui aident les États membres à résoudre des problèmes dans un secteur spécifique de la science et de la technologie. Ensuite, il existe des activités de renforcement des capacités : l'UNESCO aide les États membres à se doter de capacités nécessaires pour résoudre des problèmes éthiques, notamment, par exemple, en leur apportant un soutien à la création ou au renforcement des comités des organismes, des réseaux ou des institutions éducatives consacrés à l'éthique, ou encore en les aidant à élaborer une législation nationale. Enfin, l'UNESCO s'attache à promouvoir des campagnes de sensibilisation de l'opinion encourageant soit les comportements éthiques, soit le dialogue concernant les questions éthiques sur lesquelles il ne semble pas y avoir consensus. Au cours de leurs rencontres, les auteurs de cet ouvrage ont passé en revue ces trois types d'action et ont proposé diverses activités susceptibles d'être lancées sous les auspices de l'UNESCO.

Les études réunies dans cet ouvrage

L'éthique environnementale est une discipline récente et diverse, comme le reconnaît Tongjin Yang dans sa synthèse intitulée « Vers une éthique mondiale égalitaire de l'environnement ». Ouvrant ainsi

aux chapitres suivants, Yang démontre de manière claire que les spécialistes de l'éthique environnementale, contrairement à une idée reçue, peuvent s'accorder sur un très grand nombre de questions et faire des propositions substantielles bénéficiant de l'accord et du soutien de tous. Qu'un consensus en matière d'éthique environnementale ne soit pas impossible est une précieuse découverte ; nous y reviendrons ultérieurement. Les nombreuses propositions de Yang témoignent de l'importance de l'éthique environnementale et de sa pertinence pour la politique de l'environnement.

La question de la valeur morale constitue l'un des problèmes fondamentaux de l'éthique environnementale. C'est aussi l'un des points sur lesquels les avis divergent de manière considérable. Cette question est essentielle à double titre. Tout d'abord, elle est fondamentale en elle-même, car savoir ce qu'il convient de protéger et à de la valeur fait partie des fondements des activités et des décisions humaines. Ensuite, elle est cruciale en tant que discipline sur le plan de l'éthique environnementale, car c'est la question même de la valeur morale qui distingue cette discipline des autres, en particulier des sciences environnementales. Dans le chapitre « La Terre et ses valeurs intrinsèques : la nature et les nations », Holmes Rolston traite ce problème complexe en détail. Rolston pose la question de savoir ce qui, dans la nature, est digne d'être préservé. Selon certains, la nature doit être respectée uniquement parce qu'elle est utile aux êtres humains ; selon d'autres, parce que la nature possède une valeur morale en elle-même. Tandis que chacun de ces deux arguments, l'un anthropocentrique et l'autre non, repose sur des justifications nombreuses et très élaborées. Ce sont ces dernières que Rolston développe en détail. Si les formes de vie non humaines doivent être respectées, faut-il pour autant étendre ce respect à tout organisme vivant, ou le limiter aux êtres sensibles ? Est-ce la plante ou l'animal à titre individuel qui compte, ou plutôt l'espèce, ou encore l'écosystème dans son ensemble ? Une perspective vraiment holistique ne devrait-elle pas tenir compte de toutes les formes de vie, si l'on respecte l'intégrité de la planète en elle-même ? Rolston examine et intègre ces différentes positions, tout en démontrant que toutes comportent un élément de vérité. Elles ne devraient donc pas être considérées comme des dogmes, mais être associées aux raisons qui les justifient et à d'autres points de vue. En donnant à ces valeurs une justification rationnelle, Rolston suggère en fait comment régler les inévitables conflits de valeurs et de principes risquant de survenir dans la pratique. Enfin, selon lui, préserver la planète et, en particulier,

élaborer une véritable éthique de la Terre, devrait constituer un objectif des Nations Unies au même titre que le maintien de la paix.

L'éthique environnementale doit répondre de manière pertinente à la façon dont les humains font face aux problèmes environnementaux. L'étude de Robin Attfield, « Éthique de l'environnement et développement durable », se fonde sur ce principe dont il souligne les trois conséquences théoriques. Tout d'abord, les générations futures (aussi bien les êtres humains que les autres espèces, le point de vue d'Attfield étant décidément non anthropocentrique) doivent faire partie des sujets dont l'éthique se préoccupe. Ensuite, ce que l'on entend par durabilité doit être précisé (Attfield en distingue plusieurs interprétations, depuis la préservation utilitaire de la nature jusqu'à la « durabilité forte », notion selon laquelle tout dans la nature doit être préservé). Enfin, Attfield soutient non seulement que le principe de précaution est un élément nécessaire de l'éthique environnementale, mais encore que ce principe peut s'appliquer de manière objective. Cette dernière affirmation est significative. En effet, récemment (mars 2005), la COMEST a publié un rapport sur le principe de précaution, en proposant une définition claire et examinant ses applications possibles à l'éthique des sciences et de la technologie. Ce rapport visait à offrir une plate-forme éthique à partir de laquelle pourraient être développées des pratiques efficaces de la gestion des risques et une information exacte du public et des décideurs.

Emmanuel Agius reprend et développe le concept de durabilité et celui de générations futures. Analysant les textes internationaux sur les politiques environnementales dans sa contribution intitulée « Éthique de l'environnement : vers une perspective intergénérationnelle », Agius démontre que plusieurs principes éthiques sous-tendent la conception politique actuelle du développement durable. Il insiste particulièrement sur la préoccupation croissante à l'égard des générations futures. Selon lui, la réalisation de nombreux objectifs environnementaux dépendra dans une large mesure des efforts accomplis afin d'éduquer les jeunes générations. Ce souci des générations futures conduit à renforcer et transformer le concept de justice. Il est significatif que la « protection des générations futures » désigne l'un des quinze principes inscrits dans la Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme adoptée à l'unanimité en octobre 2005 par les États membres de l'UNESCO. Agius propose qu'une institution spécialisée, un « gardien », soit créée afin de défendre les intérêts des générations futures.

Diverses disciplines scientifiques, autres que l'éthique environnementale, offrent, elles aussi, des principes normatifs destinés à guider les activités humaines dans le domaine de l'environnement. L'approche anthropocentrique, en particulier lorsque ses partisans emploient des arguments utilitaires, insiste sur le rôle de l'économie en tant que force normative majeure. Alan Holland en discute les limites et soulève certaines questions, notamment : « Quelle est la nature exacte des intérêts des êtres humains ? » et « Comment arbitrer entre des besoins et des intérêts opposés ? ». Il examine également les divergences entre l'éthique et l'économie en tant que disciplines. Selon lui, les difficultés caractérisant la conception anthropocentrique et, en particulier, l'importance qu'elle accorde au rôle de l'économie sont d'ordre à la fois interne et externe. Se référant à ce qu'il nomme la « réponse éthiciste », Holland analyse de quelles façons les éthiciens pourraient gagner sur les deux tableaux à l'aide de ce qu'il appelle des « relations ayant du sens ».

L'éthique de l'environnement est aussi étroitement reliée aux sciences écologiques ou environnementales. Mark Sagoff, dans son étude intitulée « Éthique de l'environnement et sciences de l'environnement » analyse les interrelations et les différences entre l'éthique et la science. Sagoff reconnaît que la science et l'éthique sont des disciplines fondamentalement différentes et que les principes éthiques ne peuvent trouver leur source dans les sciences écologiques. Toutefois, il souligne que l'éthique ne peut ignorer des faits ni se référer à de pseudo-faits dépourvus d'une base scientifique. Dans la catégorie des pseudo-faits, Sagoff classe, par exemple, la référence de Rolston à la « Grande Chaîne de l'Être » (ou l'interdépendance de toutes les formes de vie), la notion d'espèces exotiques et l'idée selon laquelle la nature, laissée intacte, atteindrait d'elle-même un équilibre stable et moralement satisfaisant. Pareilles illusions, souligne-t-il, ne sauraient servir de fondement à des politiques de l'environnement ou à l'éthique environnementale. Sagoff soutient que le point de vue moral est différent du point de vue scientifique parce que l'éthique s'intéresse à ce qui devrait être (plutôt qu'à ce qui est) et à ce qui est souhaitable (par opposition à ce qui est faisable) : les valeurs éthiques sont de celles qui ne dépendent ni de faits, ni de données empiriques.

La relation entre l'éthique environnementale et l'action politique est au centre de l'étude de Teresa Kwiatkowska, « Éthique de l'environnement : une pratique pour la survie de la planète », centrée

sur les conditions nécessaires pour que l'éthique environnementale soit efficace et capable d'améliorer la situation écologique. Les décisions éthiques, estime-t-elle, sont aussi difficiles à prendre qu'à mettre en œuvre. Les comportements éthiques ne résultent pas uniquement de la validité de théories et Kwiatkowska accorde une attention particulière aux conditions culturelles et sociales devant être réunies pour encourager les comportements éthiques. Comme Agius, elle insiste sur l'importance de l'éducation en tant que lien entre politique publique et comportements privés. Comme Sagoff, elle souligne l'importance et les limites de notre connaissance scientifique de la nature. Kwiatkowska insiste également sur la nécessité de résoudre les contradictions qui peuvent exister entre les préoccupations de l'éthique environnementale et les intérêts des populations concernées.

Dans la dernière étude de cet ouvrage, intitulée « L'éthique de l'environnement comme entreprise pratique : état des lieux à partir des documents de Johannesburg », Johan Hattingh, également membre de la COMEST, partage les préoccupations de Kwiatkowska lorsqu'il distingue entre les tâches pratiques et théoriques de l'éthique environnementale, se référant à cette dernière comme à une pratique. Partant des documents résultant du Sommet mondial pour le développement durable de Johannesburg (2002), Hattingh recense les principes d'éthique de l'environnement sur lesquels se fondent les politiques environnementales internationales actuelles. Cet examen le conduit à faire du modèle dominant du développement durable un objectif explicite de l'analyse morale. Il démontre que ce modèle n'est pas optimum pour préserver l'environnement de manière plus efficace, ni pour atteindre les buts vers lesquels tend la communauté internationale. Comme Attfield, Hattingh souligne combien la redéfinition de la durabilité pourrait contribuer à renforcer les politiques environnementales.

Éthique et politique

Dans leur majorité, les auteurs de cet ouvrage proposent des recommandations concernant les politiques et actions internationales. Forts de leur expérience en tant que spécialistes de l'éthique environnementale, ils indiquent non seulement les secteurs où une action future est nécessaire, mais encore ceux où celle-ci est possible, compte tenu des actuelles divergences dans l'éthique, la science et la politique internationale. L'un des concepts clés de l'éthique environnementale est la « valeur intrinsèque », c'est-à-dire l'idée selon laquelle les

animaux, plantes, espèces, écosystèmes et la nature elle-même ont une valeur indépendante de leur simple utilité pour les humains. L'une des principales controverses théoriques dans le domaine de l'éthique environnementale porte précisément sur cette notion de valeur. Chacun convient qu'il faut attacher du prix à la nature; encore faut-il dire pourquoi. Est-ce parce que, en tant qu'êtres humains (seules entités dotées de valeur), nous avons une responsabilité particulière envers la nature, ou bien la nature possède-t-elle une valeur propre, indépendante de celle que lui attribue l'être humain? Une conclusion déterminante ressort des divers travaux composant cet ouvrage: un consensus pratique sur la validité politique de ce concept est possible, même s'il n'existe pas de consensus aux niveaux théorique et philosophique. Certains éthiciens maintiennent que seuls les êtres humains ont une valeur morale, bien que d'autres (voir, notamment, Attfield ou Rolston) soutiennent que la théorie de l'intendance de notre planète (*stewardship theory*), qui ne considère la nature que comme moyen ou instrument de satisfaction de l'être humain, est maintenant dépassée. Toute valeur que l'on pourrait accorder à des créatures non humaines trouve simplement son origine dans la valeur donnée aux êtres humains. Ne possédant donc pas de valeur intrinsèque, la nature et les entités naturelles n'ont qu'une valeur extrinsèque. Dans une perspective utilitaire, la nature et les entités naturelles sont précieuses parce qu'elles sont utiles à l'être humain. Mais la nature et les entités naturelles peuvent avoir une valeur, même d'un point de vue non utilitaire et conséquentialiste: non en elles-mêmes, mais parce qu'elles représentent une valeur (par exemple, la beauté) pour les êtres humains. Si, par exemple, les fleurs doivent être protégées, est-ce en raison de leur rôle dans des écosystèmes qui contribuent à notre bien-être, ou parce qu'elles peuvent être utilisées par l'industrie chimique et pharmaceutique, ou encore parce que nous éprouvons du plaisir à les regarder et qu'elles nous inspirent des idées poétiques qui embellissent notre vie? La raison en est peut-être même que nous ne savons pas exactement quelles seraient les conséquences de leur extinction. Toutes ces possibilités relient la valeur des fleurs aux intérêts, à leur l'utilité et au bien-être des humains.

Selon la théorie anthropocentrique de l'intendance de notre planète (*stewardship*), ceux qui soutiennent que les entités de la nature ont une valeur, voire des droits, commettent une erreur anthropomorphiste, ou encore projettent leur humanité sur une entité (un animal, par exemple) qui ne possède pas en elle-même de valeur

morale. Ce point de vue anthropocentrique est souvent associé, en particulier par ses adversaires, à la vision cartésienne de la nature conçue comme un mécanisme complexe et selon laquelle les animaux doivent être traités comme des machines parce qu'ils n'ont pas d'âme, encore moins de volonté propre, et qu'enfin, une connaissance approfondie de la mécanique suffirait à expliquer leur comportement. Comme le relèvent Hattingh et Kwiatkowska, c'est cette conception anthropocentrique qui prédomine implicitement dans la plupart des textes internationaux sur le développement durable. Les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) et les documents de Johannesburg ne voient dans la protection de l'environnement qu'un moyen de lutter contre la pauvreté, même si une référence à la « valeur intrinsèque » figure dans le Préambule de la Convention sur la diversité biologique de 1992. L'argument de Rolston ou Holland, selon lequel les entités naturelles ont une valeur intrinsèque et devraient être considérées essentiellement d'un point de vue moral, n'a pas trouvé sa place dans les politiques.

Toutefois, comme l'affirme Hattingh, l'approche anthropocentrique semble avoir pour résultat pratique que les choses restent finalement inchangées. Si la nature n'est valorisée qu'en raison de son utilité pour les êtres humains ou des bénéfices qu'ils en retirent, la motivation morale pour préserver la biodiversité ou protéger les ressources en eau reste apparemment insuffisante. En théorie, l'anthropocentrisme devrait déboucher, au nom de l'intérêt personnel bien compris, sur une politique de conservation environnementale. Or, dans la pratique, ce n'est pas le cas. L'approche anthropocentrique pourrait être utile dans l'élaboration des politiques environnementales à condition, selon Holland, d'apporter au moins deux sortes de clarifications. Tout d'abord, une clarification éthique est nécessaire au sujet des intérêts dont il faut tenir compte. Comment évaluer ce qui est utile et comparer entre elles les différentes utilités ? Ensuite, une clarification scientifique est nécessaire. En effet, comme le soulignent Sagoff et Kwiatkowska, les conséquences réelles de l'action humaine sur l'environnement, les capacités de résilience des systèmes naturels et la définition du taux supportable de destruction (de forêts et d'espèces, par exemple) ne sont pas scientifiquement certaines. L'on peut rétorquer qu'étant donné cette incertitude scientifique, protéger les biens naturels en eux-mêmes (parce qu'ils ont une « valeur intrinsèque ») constitue une sage application du principe de précaution. Les faiblesses de l'approche anthropocentrique dans le domaine des politiques de l'environnement sont l'une des principales

raisons pour lesquelles, dans la pratique, la notion de « valeur intrinsèque », même si elle est théoriquement discutable, pourrait constituer une incitation morale plus efficace pour mettre en œuvre des politiques environnementales. C'est aussi pourquoi les huit auteurs de cet ouvrage se sont accordés à reconnaître qu'il serait judicieux, indépendamment de leurs propres conceptions philosophiques, de prendre pour principe d'action politique une forme de valeur intrinsèque.

Proclamer la « valeur intrinsèque » comme principe éthique de l'action internationale reste cependant problématique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elle est associée à certaines théories éthiques qui ne font pas l'unanimité. Ensuite, cette expression est à la fois vague et technique. L'expérience de la Convention sur la diversité biologique montre qu'avoir recours à « la valeur intrinsèque de la diversité biologique » n'est pas vraiment d'une grande efficacité. Cette notion donne aussi à penser que les êtres vivants partagent tous un même droit de vivre. Afin d'éviter ces difficultés, Attfield propose d'utiliser l'énoncé de la Charte de la Terre (Principe 1.a : « Reconnaître le lien d'interdépendance entre tous les êtres vivants, ainsi que la valeur de toute forme de vie, quelle que soit son utilité pour l'être humain »). Toutefois, comme le remarque Sagoff, l'interdépendance de tous les êtres est sans fondement scientifique ou philosophique et a donc peu de chance de trouver un consensus international.

Pour ces raisons, lors de leur réunion à la Nouvelle-Orléans en 2004, les spécialistes de l'éthique environnementale ayant contribué à cet ouvrage en sont venus à reformuler la notion de valeur intrinsèque en des termes moins sujets à controverse : « chaque forme de vie devrait être respectée quelle que soit son utilité pour l'être humain ». Cette nouvelle formulation est quelque peu différente de ce qui a été décrit ci-dessus comme une raison majeure de l'inadéquation pratique des politiques environnementales : le fait de privilégier l'utilité à l'égard de l'être humain. Autre avantage, l'idée de « respect » évite d'ouvrir un débat sur les droits. Respecter une forme de vie n'implique pas qu'elle possède un droit de vivre, ni que tous les êtres vivants possèdent un droit égal à la vie. Cette dernière formulation n'implique pas que la valeur d'une forme de vie soit indépendante de toute référence aux êtres humains, mais seulement que toute forme de vie possède une valeur indépendante de son utilité humaine. Expliquer de manière plus détaillée les implications du principe de respect de la vie peut

néanmoins s'avérer nécessaire, car cette formulation n'est peut-être pas suffisamment claire.

Nous espérons que les lecteurs trouveront, eux aussi, matière à réflexion dans les différents articles composant cet ouvrage et dans les recommandations des auteurs. L'urgence et la gravité des problèmes environnementaux rendent impératif l'analyse, l'amélioration et le renforcement des arguments moraux si l'on veut pouvoir avoir ainsi une chance de s'entendre sur un ensemble de principes éthiques sur lesquels fonder une politique internationale de l'environnement. Si l'éthique environnementale est importante c'est parce qu'elle peut fournir des motivations morales fortes si nécessaires pour rendre efficace une politique environnementale. Les activités de l'UNESCO dans ce domaine et dans celui de l'éthique de la science et de la technologie en général peuvent être suivies sur notre site Web : <http://www.unesco.org/shs/ethics>.

VERS UNE ÉTHIQUE MONDIALE ÉGALITAIRE DE L'ENVIRONNEMENT

Tongjin Yang

A. PRINCIPAUX ENJEUX DE L'ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

Le cadre de l'éthique de l'environnement

Ajuster la relation entre les humains et la nature est devenu un enjeu primordial auquel nous devons faire face et que nous devons résoudre aujourd'hui. La dégradation croissante des systèmes écologiques dont dépend la vie humaine et l'aggravation de la crise de l'environnement ont conduit l'humanité à prendre conscience que les seules méthodes économiques et judiciaires ne suffisent plus pour résoudre le problème de la pollution environnementale, ni celui des déséquilibres écologiques. Nous devons aussi en appeler aux ressources éthiques intérieures illimitées de l'être humain. Ce n'est qu'après avoir adopté une attitude adéquate envers la nature et instauré une nouvelle relation éthique entre celle-ci et les humains que nous pourrons l'aimer et la respecter de manière spontanée. Et ce n'est que guidés par cet amour et ce respect que nous parviendrons à résoudre les problèmes de la pollution environnementale et ceux des déséquilibres écologiques.

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

L'éthique de l'environnement est une nouvelle sous-discipline de la philosophie traitant des problèmes éthiques liés à la protection de l'environnement. Elle a pour objet de fournir une justification éthique

et une motivation morale à la cause de la protection mondiale de l'environnement.

L'éthique de l'environnement présente plusieurs caractéristiques qui méritent notre attention. Tout d'abord, elle élargit le concept d'éthique. L'éthique traditionnelle concerne surtout les devoirs entre humains et, plus particulièrement, les devoirs entre contemporains. L'éthique environnementale étend le champ des préoccupations éthiques au-delà de la communauté et de la nation pour y inclure non seulement toutes les populations du monde, mais encore les animaux et l'ensemble de la nature (la biosphère), à la fois aujourd'hui et dans un proche avenir, qui inclut les générations futures.

Ensuite, l'éthique de l'environnement est interdisciplinaire. De nombreux sujets communs de préoccupation et consensus existent entre l'éthique environnementale et, par exemple, la politique de l'environnement, l'économie de l'environnement, les sciences de l'environnement et la littérature environnementale. Les différentes perspectives et méthodologies de ces disciplines inspirent utilement l'éthique de l'environnement et cette dernière leur offre un fondement axiologique. Toutes se renforcent, s'influencent et se soutiennent mutuellement.

De plus, l'éthique de l'environnement est plurielle. Plusieurs idées et points de vue n'ont cessé de s'affronter dans ce domaine dès son apparition. L'anthropocentrisme, la théorie de la libération ou des droits des animaux, le biocentrisme et l'écocentrisme offrent tous des justifications qui leur sont spécifiques et, en un certain sens, raisonnables, concernant la protection de l'environnement. Leurs approches diffèrent, mais leurs buts demeurent plus ou moins les mêmes et ont abouti au consensus suivant : la protection de l'environnement est le devoir de tous. L'éthique environnementale y trouve aussi l'un de ses fondements et ses idées s'incarnent dans diverses traditions culturelles bien établies. Ce pluralisme des théories et cette perspective multiculturelle sont essentiels pour que l'éthique de l'environnement maintienne sa vitalité.

Enfin, l'éthique de l'environnement est de dimension mondiale. La crise de l'écologie est un problème planétaire. La pollution environnementale ne respecte pas les frontières. Aucun pays ne peut résoudre seul ce problème. Pour surmonter la crise mondiale de l'environnement, les êtres humains doivent s'entendre sur certaines valeurs et coopérer entre eux aux niveaux personnel, national, régional, multinational et mondial. La protection de notre environnement

suppose une gouvernance mondiale. Toute éthique de l'environnement est donc par essence une éthique mondiale, s'inscrivant dans une perspective planétaire.

Finalement, l'éthique de l'environnement est révolutionnaire. Sur le plan des idées, c'est un défi lancé à l'anthropocentrisme dominant, bien enraciné dans l'éthique conventionnelle moderne. L'éthique de l'environnement étend nos devoirs aux générations futures et aux êtres non humains. Sur le plan pratique, elle critique sévèrement le matérialisme, l'hédonisme et le consumérisme accompagnant le capitalisme moderne et réclame, au contraire, un style de vie « vert » en harmonie avec la nature. Elle est en quête d'une organisation économique sensible aux limites de la Terre et se préoccupe de la qualité de la vie. Dans les arènes politiques, elle plaide en faveur d'un ordre international économique et politique plus équitable, fondé sur les principes de démocratie, de justice mondiale et d'universalité des droits de la personne. Elle prône le pacifisme et s'oppose à la course aux armements.

En bref, représentation théorique d'une nouvelle orientation morale des idées et des valeurs, l'éthique de l'environnement tend à développer l'éthique humaine dans toute sa plénitude. Elle nous appelle à agir et à réfléchir aussi bien globalement que localement. Elle réclame une conscience morale nouvelle et plus profonde.

La construction moderne de l'éthique de l'environnement

Les années 1960 et 1970 ont assisté à la venue d'une crise écologique provoquée par la civilisation industrielle. Cette crise a des causes multiples : la pollution environnementale (notamment la pollution de l'atmosphère, de l'eau et des sols, la pollution toxique et chimique et celle due aux déchets solides), la pénurie des ressources (en énergie, terres cultivables, minéraux et eau douce) et les déséquilibres écologiques (déforestation rapide et diminution de la biodiversité, expansion démographique rapide et désertification à l'échelle mondiale).

Les perspectives inquiétantes dues à cette situation soulevèrent alors beaucoup d'émotion. Dans son ouvrage intitulé *Silent Spring* (1962) ou *Le Printemps silencieux*, Rachel Carson révéla combien les pesticides chimiques constituaient une menace pour la vie, remettant ainsi en question la notion dominante de conquête de la nature. Le livre de Paul Ehrlich, *La Bombe P*, mit en lumière les pressions que l'explosion démographique faisait subir à la nature. La série de rapports commandés par le Club de Rome et, surtout, le premier d'entre eux,

Halte à la croissance, lançait un cri d'alarme contre le mythe de la croissance illimitée. Lorsque la Journée de la Terre fut instituée en 1971, plus de deux millions de personnes manifestèrent aux États-Unis contre la pollution et pour la défense de la Terre. La même année, Greenpeace lança sa campagne contre les armes nucléaires et en faveur de l'environnement. La Première Conférence des Nations Unies sur l'environnement se tint à Stockholm en 1972, symbolisant depuis l'éveil universel de la conscience écologique partout dans le monde. Au cours des années suivantes, la promulgation de lois nationales et internationales concernant la protection de l'environnement connut une accélération spectaculaire.

Ces événements ouvrirent la voie à l'éthique de l'environnement.

Trois articles parus en 1973 furent à l'avant-garde de l'éthique de l'environnement. Celui du philosophe australien Richard Routley, « Is there a need for a new, an environmental ethic? », fut à l'origine du projet moderne visant à créer une éthique de l'environnement. L'article de Peter Singer, « Animal liberation », ouvrit un nouveau chapitre de l'éthique animale et du mouvement des droits des animaux. Enfin, l'article de l'écologiste radical (ou *deep ecologist*) norvégien Arne Naess, « The shallow and the deep, long-range ecology movement », élargit le champ de l'éthique environnementale. En 1975, la publication de l'article phare du philosophe américain Holmes Rolston, « Is there an ecological ethic? », dans la revue spécialisée *Ethics* et le lancement en 1979 de la revue *Environmental Ethics* allaient fermement établir l'éthique environnementale comme sous-discipline de la philosophie.

Pour répondre aux défis de l'éthique environnementale non anthropocentrique, de nombreux philosophes tentèrent de redéfinir et d'affiner les implications de l'éthique traditionnelle concernant la protection de l'environnement. Paru en 1974, l'ouvrage du philosophe australien John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, réaffirma la valeur de la morale traditionnelle occidentale, puis en 1984, l'article de Bryan Norton, « Environmental ethics and weak anthropocentrism », souligna la différence entre préférence ressentie et préférence raisonnée. Le livre de Mark Sagoff, *Economy of the Earth*, publié en 1988, souligna la valeur non économique de la nature. Enfin, en 1989, celui d'Eugene Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, fit de la valeur esthétique de la nature le fondement de la protection

de l'environnement. Tous ces travaux contribuèrent à approfondir l'éthique de l'environnement.

Au début des années 1980, la recherche de solutions aux problèmes écologiques de la plupart des pays développés était en bonne voie. Toutefois, la pollution environnementale et la crise écologique allaient rapidement s'étendre au monde entier. Depuis, la situation écologique des pays en développement n'a cessé de s'aggraver tandis que la menace de pénurie des ressources et celle venant des déchets nucléaires planent sur le monde. L'essor démographique risque de dépasser la capacité d'accueil de la Terre. La disparition rapide des espèces et des forêts détruit la vie, à la fois humaine et non humaine. Le trou de la couche d'ozone et le réchauffement planétaire virent au cauchemar.

Devant une situation aussi préoccupante, divers groupes internationaux ont lancé une série de campagnes de défense de l'environnement. En témoignent la *Stratégie de conservation du monde* (UICN, 1980), *Notre avenir à tous* (CMED, 1987), *Protégeons la Terre* (UICN *et al.*, 1991), puis le Sommet de la Terre de Rio en 1992 et le programme qui en est issu, *Agenda 21* (ONU, 1994). Aujourd'hui, l'Organisation des Nations Unies s'attaque avec encore plus de vigueur aux problèmes environnementaux de la planète. Dans le monde entier, les ONG concernées par ces questions jouent un rôle de plus en plus actif dans la protection de l'environnement. Des réglementations ont été instaurées à cet effet aux niveaux national, régional et international, et la plupart des pays ont adopté une politique de développement durable. Protéger l'environnement est devenu une cause commune de l'humanité.

Soucieux de rester en phase avec le mouvement de protection mondiale de l'environnement et d'y participer plus efficacement, les éthiciens de l'environnement ont, depuis le début des années 1990, remarquablement affiné et élargi leurs travaux. Quelques tendances se dégagent.

Tout d'abord, les éthiciens de l'environnement se concentrent désormais plus que jamais sur les applications pratiques de l'éthique environnementale au niveau des politiques publiques. Ils manifestent le désir de prendre une part active à la résolution des problèmes écologiques et font résolument intervenir l'éthique environnementale dans le dialogue en cours sur l'environnement, au-delà du monde académique. Ces spécialistes cherchent donc à donner à l'éthique de

l'environnement un caractère plus concret, plus centré sur l'action, et à l'orienter vers la résolution des problèmes. Ils s'attachent avant tout à fournir à la communauté environnementaliste des arguments éthiques plus forts en faveur de politiques de protection de l'environnement.

Ensuite, les éthiciens environnementaux appartenant à différents courants de pensée s'efforcent de communiquer plus efficacement les uns avec les autres afin de coordonner leurs actions, tout en continuant de développer leur capital théorique. La quasi-totalité des manuels et des anthologies d'éthique environnementale publiée depuis les années 1990 témoigne d'une attitude plurielle sans exclusive à l'égard des enseignements apportés par d'autres disciplines ou par des courants de pensée différents.

En effet, de nombreux éthiciens de l'environnement essaient d'aborder leur discipline sous des angles nouveaux et d'explorer de nouvelles voies pour approfondir leurs recherches. Beaucoup se tournent vers le post-modernisme, le féminisme, le pragmatisme, la phénoménologie et l'éthique de la vertu, qui semblent tous offrir les perspectives les plus prometteuses à cet égard.

De plus, de grands efforts ont été déployés pour reconnaître et comprendre les ressources que diverses traditions culturelles (notamment le christianisme, l'islam, le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme) peuvent offrir à l'éthique de l'environnement dont la construction se poursuit actuellement dans une perspective mondiale et multiculturelle.

Enfin, la justice environnementale est en train de devenir l'un des thèmes majeurs de l'éthique de l'environnement. Les problèmes de justice environnementale ont été mis en lumière à la fin des années 1980, lorsque des chercheurs ont démontré qu'aux États-Unis, les populations qui vivaient près des décharges et des incinérateurs de déchets étaient toujours des personnes de couleur. D'autres études ont permis de découvrir que les groupes défavorisés économiquement ou ethniquement subissent souvent de façon disproportionnée les conséquences de la dégradation de l'environnement, et cela se produit partout dans le monde. Les pays développés délocalisant de plus en plus leurs industries très polluantes et expédiant des milliards de tonnes de déchets toxiques dans les pays en développement, un grand nombre d'éthiciens environnementaux, notamment dans les pays en développement, privilégient l'étude de l'impérialisme environnemental et de l'impérialisme toxique.

Un discours diversifié

L'éthique de l'environnement offre un discours diversifié qui, dans les sociétés modernes, reflète quatre courants : l'anthropocentrisme éclairé (ou « faible »), la théorie de la libération ou des droits des animaux, le biocentrisme et l'écocentrisme (comprenant l'éthique de la terre, l'écologie profonde et la théorie de la valeur de la nature). La diversité suppose des divergences et des différences.

Les différentes conceptions de l'éthique de l'environnement

Ces quatre courants divergent tout d'abord sur l'étendue des devoirs des humains les uns envers les autres.

Du point de vue anthropocentrique, l'être humain n'a de devoir moral qu'envers les autres humains. Tout devoir qu'il peut sembler avoir envers d'autres espèces ou entités n'est donc, en réalité, qu'un devoir indirect envers des êtres humains. La relation entre l'homme et la nature n'a pas d'implications éthiques. Toutefois, l'anthropocentrisme moderne tente de redéfinir quels sont les véritables intérêts humains. Bryan Norton (1984) établit une distinction entre préférence raisonnée et préférence ressentie. Selon lui, toute théorie éthique n'envisageant pas la nécessité d'imposer des limites à la préférence ressentie est fautive, car toute préférence n'étant pas moralement justifiée, seule est acceptable une théorie de l'éthique environnementale qui justifie et soumet à un examen critique la préférence raisonnée selon une vision du monde raisonnable. Tim Hayward (1998) n'est pas favorable, lui non plus, au fait de privilégier les intérêts de l'être humain à l'exclusion ou au détriment de ceux d'autres espèces. De nombreux anthropocentristes éclairés vont jusqu'à reconnaître la valeur intrinsèque de la nature.

La théorie de la libération ou des droits des animaux étend le champ de nos devoirs à tous les animaux (du moins tous les animaux doués de sensibilité). Tout le monde s'accorde à penser que la cruauté envers les animaux est immorale. La raison, soutiennent les adeptes du mouvement de libération des animaux, n'en est pas que la cruauté envers les animaux conduit à la cruauté envers les humains, mais le fait que les animaux souffrent. Ils affirment que le plaisir et la douleur ressentis par les animaux sont pertinents sur le plan moral et que la sensibilité est la condition nécessaire et suffisante pour accorder à toute créature de la considération morale (Singer, 1975). Selon la théorie des droits des animaux, la seule manière juste de traiter les animaux est de les traiter comme des fins en soi et non comme de simples moyens,

parce que les animaux, comme nous, ont des droits prévalant sur les intérêts d'autres êtres. Ces droits sont fondés soit sur leurs propres intérêts (théorie « faible » des droits des animaux, Warren, 1983), soit sur le fait qu'ils sont des sujets de vie (théorie « forte » des droits des animaux, Regan, 1983). Les animaux méritent notre respect en tant que titulaires de droits.

Pour le biocentrisme, toutes les formes de vie sont des « patients moraux », c'est-à-dire des entités auxquelles nous devons accorder une considération morale. Nous avons donc un devoir envers toute forme de vie. Comme l'a écrit Albert Schweitzer (1923) :

« Le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver. Tous les êtres vivants ont la volonté de vivre, et tous les êtres vivants ayant la volonté de vivre sont sacrés, reliés entre eux et de valeur égale. Nous avons donc l'impératif éthique de respecter et d'aider toutes les formes de vie. »

Paul Taylor soutient, lui aussi, que tous les organismes sont des centres de vie téléologiques, chacun recherchant son propre bien à sa façon (Taylor, 1986). Il affirme que c'est leur *telos* (mot grec signifiant « fin, but, objectif ») qui confère à chaque organisme individuel une valeur intrinsèque et que cette valeur est partagée également par tous les organismes vivants parce que tous possèdent un *telos* et un bien qui leur sont propres, un bien aussi vital pour eux que le bien humain l'est pour l'homme. Cette valeur intrinsèque égale leur garantit à tous un statut moral égal et c'est pourquoi nous devons respecter tous les organismes vivants. Robin Attfield parvient à la même conclusion à partir du conséquentialisme (Attfield, 1983). Il soutient que l'aptitude des organismes à prospérer et à exercer leurs capacités naturelles leur confère une valeur intrinsèque à laquelle nous devons accorder une considération morale. Selon lui, un organisme capable de prospérer et de se développer a un intérêt à le faire et nous avons le devoir de maximiser les intérêts ou les utilités de tout organisme, quelle que soit l'espèce à laquelle il appartient (Attfield, 1983 ; voir aussi p. 80). Nous avons donc l'obligation de nous préoccuper du bien-être de tous les organismes vivants.

L'écocentrisme élargit considérablement la définition du « patient moral » pour y inclure la nature tout entière. L'éthique de la terre d'Aldo Leopold, écologiste, forestier et environnementaliste américain, tente de faire de l'*Homo sapiens*, conquérant de la communauté des êtres

vivant sur notre planète, l'un de ses simples membres et citoyens. Cela implique de respecter les autres membres de cette communauté et de respecter cette dernière. Il résume ainsi l'éthique de la terre : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse. » (1966, p. 262).

L'écologie profonde (*deep ecology*) repose sur deux principes fondamentaux remarquables. Selon le principe d'égalitarisme dans l'écosphère, tous les organismes et entités de celle-ci ont une valeur intrinsèque égale en tant que composantes d'un tout en interrelation. De plus, toutes les formes de vie de l'écosphère ont, à égalité, le droit de vivre et de s'épanouir pour parvenir chacune à leur propre forme d'épanouissement et de réalisation. Le principe de réalisation du Soi affirme que, pour toute personne moralement mature, le Soi authentique est celui qui fait un avec la nature, et non le Soi isolé attaché à une satisfaction égoïste. Le processus de réalisation du Soi consiste à élargir la conscience que nous avons de nous-mêmes pour y inclure celle de notre identité avec la nature. Nuire à la nature, c'est nous nuire à nous-mêmes et défendre la Terre est de l'autodéfense (Naess, 1989).

La théorie de la nature de Rolston fonde nos *devoirs envers* la nature sur la *valeur présente dans* la nature. Ainsi, la nature est une sorte de sujet téléologique doué de créativité, d'intelligence et de capacité axiologique. La valeur est une propriété inhérente à la nature évolutive. Les valeurs instrumentale, intrinsèque et systémique existent objectivement dans la nature. Elles nous imposent de protéger la Terre. Cette nouveauté consistant en l'émergence de l'homme apporte un élément nouveau : la coexistence possible de l'intérêt de classe avec un altruisme de classe, c'est-à-dire des sentiments applicables non seulement à sa propre espèce mais aussi à d'autres. Les humains devraient donc être les surveillants moraux de la Terre (Rolston, 1989).

Les différentes approches de l'éthique de l'environnement

Les différents courants de l'éthique de l'environnement utilisent différentes méthodologies éthiques. L'anthropocentrisme applique directement l'éthique occidentale moderne, dominante, aux problèmes de l'éthique environnementale. De manière caractéristique, il justifie ses normes éthiques en termes d'utilitarisme et de déontologie.

Naturellement, des liens implicites existent entre l'éthique occidentale moderne et le non-anthropocentrisme. Toutefois, au niveau

méta-éthique, ce dernier affine certaines prémisses de la première. La théorie de la libération des animaux repose sur l'utilitarisme, mais elle considère comme des utilités le plaisir et l'absence de souffrance de l'animal. Le biocentrisme conséquentialiste de Robin Attfield adhère aussi à la méthodologie du conséquentialisme moderne (1983). La théorie « faible » des droits des animaux essaie de concilier l'utilitarisme et la déontologie et de faire découler les droits des animaux de leurs intérêts, alors que la théorie « forte » des droits des animaux de Tom Regan et l'égalitarisme biocentrique de Paul Taylor suivent la tradition déontologique de Kant. La théorie « forte » élargit « la sphère des fins » kantienne aux animaux, tandis que l'égalitarisme biocentrique l'étend à toutes les formes de vie.

L'éthique de la terre de Leopold est une sorte de communautarisme soulignant les liens éthiques entre la communauté terrestre et ses membres. Du point de vue philosophique, elle se fonde sur l'éthique des sentiments de Hume. La conception de la réalisation du Soi de l'écologie profonde semble proche du néo-hégélianisme de Thomas H. Green et de Francis H. Bradley. Le trait distinctif de l'écologie profonde est la transformation qu'elle opère du « Soi social » néo-hégélien en « Soi écologique ». Elle s'inspire également de l'éthique de Spinoza et de celle du bouddhisme. La théorie de la valeur de la nature de Rolston se présente comme une éthique axiologique, selon laquelle nos devoirs envers la nature dérivent de la réalité ontologique de sa valeur intrinsèque.

Enfin, l'anthropocentrisme, la théorie de la libération ou des droits des animaux et le biocentrisme mettent davantage l'accent sur la valeur et le bien-être de la vie individuelle. Ils sont axés sur l'individualisme. L'écocentrisme, lui, se focalise sur l'intégrité de l'écosystème et la valeur des espèces. Il tend vers le holisme.

Différents perspectives sur l'éthique de l'environnement

Du point de vue culturel, l'*anthropocentrisme* entretient des liens spirituels étroits avec la culture occidentale actuelle, car il privilégie la valeur économique de la nature. Il est conservateur dans le sens où il tend à maintenir (et, en un sens, réformer) l'ordre politico-économique du monde et à défendre les valeurs dominantes de la civilisation industrielle moderne.

Le *non-anthropomorphisme* semble plus raisonnable du point de vue des traditions culturelles non-occidentales (notamment le

taoïsme, le bouddhisme et les religions des Amérindiens) et des valeurs marginalisées de la civilisation moderne (le romantisme, l'organicisme et le transcendentalisme). Il s'intéresse davantage aux valeurs non-économiques dont la nature est porteuse. Il critique et conteste aussi le système politico-économique inégalitaire actuel et les valeurs modernes dominantes (le consumérisme, le modernisme et l'environnementalisme du libre marché). Il vise à établir une civilisation verte postmoderne.

Alors que pour la majorité des éthiciens environnementaux des pays développés la crise moderne de l'environnement trouve son origine idéologique dans l'anthropocentrisme, pour leurs homologues des pays en développement, c'est l'égoïsme (y compris l'impérialisme) environnemental qui est la principale source des problèmes écologiques modernes (Guha, 1989).

Le consensus en matière d'éthique de l'environnement

Bien que les débats sur les fondements philosophiques de l'éthique de l'environnement soient nombreux un assez large consensus sur les plans pratique et normatif existe parmi les éthiciens environnementaux (Yang, 1989).

Trois principes normatifs d'éthique de l'environnement

(1) Le principe de justice environnementale

La justice environnementale est la revendication éthique minimale de l'éthique de l'environnement. Elle comporte deux aspects. La justice environnementale distributive a trait à l'égalité de la répartition des bénéfices et des charges environnementaux, alors que la justice environnementale participative concerne les opportunités de participer à la prise de décision. Tandis que l'idée de justice environnementale nationale est facilement comprise et acceptée, instituer une justice environnementale mondiale (internationale) demeure un défi pour la société mondiale. Les dix-sept principes de justice environnementale énoncés lors du *First National People of Color Environmental Leadership Summit* (Premier Sommet des groupes environnementaux des personnes de couleur), tenu à Washington en 1991, constituent un bon point de départ pour l'éthique de l'environnement (*voir* annexe, p. 47-50).

(2) Le principe de l'égalité intergénérationnelle

Le principe de l'égalité intergénérationnelle est une extension du principe d'égalité, au centre duquel se trouve l'égalité des droits. Les droits à la vie, à la liberté et au bonheur sont des droits humains fondamentaux partagés par tous, y compris par les générations futures. Chaque génération devrait léguer à ses descendants des chances égales de vivre une vie heureuse. Toute génération a donc le devoir de laisser à ses descendants non seulement un système politico-économique juste, mais aussi une terre saine et productive.

(3) Le principe de respect de la nature

Quel que soit le courant de pensée auquel ils se rattachent, la plupart des éthiciens de l'environnement s'accordent à penser que nous avons le devoir de conserver et de protéger l'intégrité de l'écosystème et sa biodiversité. Personne ne doute que la prospérité des êtres humains dépende de celle de la nature. Les humains font partie de la nature et l'économie humaine est un sous-système de l'économie de la nature : la première doit s'insérer dans la seconde et se conformer à ses lois. La Terre est la planète où nous demeurons. Cette planète-demeure est actuellement en crise. Nous devons remplir notre devoir : la protéger.

Consensus sur les questions pratiques

L'éthique environnementale est un exemple caractéristique de l'éthique pratique. Les éthiciens de l'environnement s'entendent plus facilement sur les questions pratiques que sur les questions de philosophie morale.

(1) La crise de l'environnement est la pathologie de la civilisation industrielle moderne

La crise de l'environnement n'est pas une simple affaire de technologie. Elle n'est pas non plus due au fait que notre technologie ne peut pas produire des ressources suffisantes pour notre consommation, ou que nous sommes incapables d'inventer des technologies plus sophistiquées pour traiter les déchets toxiques que nous produisons. La crise écologique est, par essence, liée à notre civilisation moderne et à ses valeurs sous-jacentes. Elle est le résultat inévitable de l'insensibilité de l'économie moderne à la vulnérabilité et aux limites de la nature, de la lutte insensée de la politique moderne pour le pouvoir, de l'équivalence

que l'homme moderne établit entre bonheur et satisfaction matérielle et de l'acception générale d'une conception mécanique et dualiste de la nature. C'est la civilisation industrielle elle-même, et non telle ou telle de ses composantes, qui est inadaptée aux limites de notre planète. Nous devons donc transformer en douceur notre civilisation industrielle en une civilisation verte (ou post-industrielle) respectueuse de l'environnement, en réformant le système économique inégalitaire, en rectifiant l'ordre politique injuste, en modifiant le style de vie consumériste qui prédomine et en rebâtissant une philosophie de la vie raisonnable qui institue une responsabilité morale envers autrui et envers la nature.

(2) La Terre est notre bien commun

La Terre appartient à tous. Aucun pays ni aucun groupe n'a le droit de menacer l'équilibre écologique. Les intérêts communs de l'humanité prévalent sur les intérêts particuliers des États. Pour protéger notre Terre commune, les pays en développement devraient maintenir l'équilibre nécessaire entre croissance économique et protection de l'environnement, et les pays développés ont le devoir de réduire les quantités d'énergie et de ressources qu'ils consomment. Il nous faut répartir la richesse mondiale de façon plus équitable entre les nations et instituer un ordre international plus juste, compatible avec la protection de l'environnement mondial. Les humains doivent apprendre à vivre en tant que communauté globale sur la Terre.

(3) La pauvreté est une forme de pollution

Bien que l'opulence excessive constitue une pression écologique pour la Terre, la pauvreté demeure un facteur essentiel de la dégradation de l'environnement, particulièrement au niveau des États-nations. Les pays pauvres s'engagent souvent dans des processus de croissance rapide préjudiciables à l'environnement. Ils sont obligés d'exporter leur capital naturel à bas prix et en quantités excessives en échange de devises avec lesquelles ils puissent payer leurs dettes. Ils ne sont pas à même de se doter de technologies de protection de l'environnement et les moyens financiers qu'exige une telle protection leur manquent. Les personnes aux revenus les plus faibles, surtout en ville, sont exposées aux déchets toxiques et à des produits chimiques dangereux. Elles doivent travailler dans des conditions de forte pollution. Elles sont les plus vulnérables en cas de catastrophe écologique. De plus, l'énorme

fossé qui sépare les riches des pauvres est incompatible avec la morale humaine. Nous devons donc intégrer la lutte contre la pauvreté à la protection de l'environnement et au développement économique. Nous devons briser le cercle vicieux de la pauvreté et de la destruction de l'environnement.

(4) Le militarisme est une des plus grandes menaces contre la vie sur terre

La guerre détruit la vie humaine, la vie non humaine et l'environnement. Une guerre nucléaire mettrait fin à toute vie sur Terre. Les destructions massives de l'environnement causées par les actions militaires dans le monde sont les plus difficiles à réparer. L'industrie militaire est l'une des industries les plus polluantes. La course aux armements ne représente pas seulement un gaspillage des ressources limitées de la Terre, elle instaure aussi la méfiance entre les nations. Certains pays ont un budget de défense annuel dépassant 40 milliards de dollars, alors que 30 milliards suffiraient pour sauver les régions tropicales où vivent 70 % des espèces non humaines de notre planète (Wilson, 2002). Une résistance farouche doit être opposée à l'apparition délibérée de menaces contre la sécurité, par quelque pays que ce soit, sous l'influence de groupes militaro-industriels. Militarisme et environnementalisme s'excluent mutuellement. Un écologiste doit donc être un pacifiste.

(5) La justice environnementale est la question prioritaire de l'éthique de l'environnement

La justice environnementale est la nouvelle frontière de la justice. L'injustice environnementale est entretenue et renforcée par des structures sociales injustes, les riches jouissant en permanence des bienfaits de l'environnement tandis que les défavorisés en supportent les charges de façon disproportionnée. Chacun a droit à un environnement vivable. Le droit à l'environnement est l'un des droits humains fondamentaux que chaque personne et chaque pays a le devoir de protéger. L'injustice environnementale internationale est particulièrement inquiétante à l'heure actuelle. Les pays développés devraient modifier leurs politiques de transfert d'industries hautement polluantes vers les pays en développement, cesser d'y exporter des déchets dangereux et adapter le mode de vie fortement consommateur de leur population. Un consensus sur la justice environnementale à l'échelle mondiale s'impose d'urgence.

(6) L'éthique de l'environnement devrait jouer un rôle actif dans la prise des décisions sur l'environnement.

La plupart des politiques ont des implications écologiques et normatives. Or, les décideurs ignorent souvent les éléments éthiques que leurs décisions devraient prendre en compte, ou ils n'en ont qu'une idée imprécise, ou bien encore ils sont incapables d'y faire face. L'évaluation des politiques concernant la prévention et la maîtrise de la pollution, ou la préservation et la restauration des espaces naturels, se fait en termes économiques, politiques et éthiques. C'est pourquoi l'éthique de l'environnement joue un rôle important dans les prises de décision. Il faudrait systématiquement étudier les questions d'éthique environnementale impliquées par tout projet politique, pousser les pouvoirs publics à légiférer en faveur de l'environnement et encourager les individus à s'engager dans des campagnes de protection de l'environnement.

Vers une éthique de l'environnement inclusive

Du point de vue de la protection de l'environnement, les quatre courants de l'éthique environnementale ne s'excluent pas mutuellement mais se complètent. Ils remplissent des fonctions de protection de l'environnement différentes et irremplaçables, chacun avec une intensité et une orientation qui lui sont propres. Ce sont les expressions théoriques de quatre devoirs moraux, nos devoirs envers les humains, envers les animaux, envers toute forme de vie et envers la nature dans son ensemble et où l'on peut cerner quatre horizons moraux ou idées morales : anthropocentrique, protectrice des animaux, biocentrique et écocentrique. L'idée anthropocentrique est le niveau inférieur de l'éthique de la protection de l'environnement. Les devoirs qu'elle implique constituent pour nous des impératifs. Les trois autres idées, non anthropocentriques, représentent un niveau supérieur de l'éthique de la protection de l'environnement et elles peuvent offrir une motivation supplémentaire pour respecter la législation environnementale. Ces idées appartiennent à la catégorie des devoirs qui sont les nôtres.

Seule, une éthique environnementale fondée sur une synergie impliquant ces quatre idées dans leur totalité, peut être porteuse d'avenir. Il lui faudrait, tout en préservant leur intensité, maintenir l'équilibre nécessaire entre l'anthropocentrisme, la théorie de la libération ou des droits des animaux, le biocentrisme et l'écocentrisme et tenir

suffisamment compte des enseignements et des limites de chacun de ces courants.

B. ACTIONS INTERNATIONALES

Les conséquences de la crise de l'environnement à l'échelle de notre planète nous imposent d'instaurer d'urgence une coopération internationale si nous voulons parvenir à la surmonter. Dans cette perspective mondiale, l'ONU joue un rôle essentiel en lançant des actions internationales de ce type.

Mesures visant à encourager la recherche en éthique environnementale

Réunir une conférence internationale

Bien que le développement de l'éthique environnementale se poursuive depuis près de trente ans, il reste asymétrique. Dans les pays développés, cette discipline maintenant parvenue à une relative maturité constitue une composante obligatoire du programme d'études de nombreux étudiants en foresterie, agriculture ou gestion de l'environnement. Dans les pays en développement, l'éthique environnementale reste cependant une nouveauté qui, pour la plupart des gens, représente un véritable défi et dont l'institutionnalisation demandera beaucoup de temps. De plus, l'éthique environnementale occidentale domine cette discipline. La voix des pays en développement se fait difficilement entendre. Il est donc nécessaire d'organiser un forum international ouvert afin de réunir les spécialistes de divers pays en vue d'instaurer un véritable dialogue entre points de vue différents. Une conférence internationale d'éthique environnementale, parrainée et organisée par l'UNESCO et réunissant les représentants des divers courants, serait extrêmement utile pour le développement de cette discipline et la propagation de ses idées.

Élaborer une déclaration internationale

À l'issue de cette conférence internationale, plusieurs groupes de travail composés d'experts pourraient être constitués afin de présenter les résultats de leurs travaux dans une série de documents comprenant :

1. une déclaration générale sur l'éthique environnementale ;
2. une déclaration relative à une éthique environnementale de la gestion de l'environnement ;
3. une déclaration relative à une éthique environnementale de l'agriculture ;

4. une déclaration relative à une éthique environnementale de la foresterie;
5. une déclaration relative à une éthique environnementale de l'ingénierie; et
6. une déclaration relative à une éthique de la protection des animaux.

Créer un comité d'éthique environnementale

Il est nécessaire d'instituer au sein de l'UNESCO un Comité mondial d'éthique environnementale qui soit doublé dans les États membres de l'Organisation de comités nationaux chargés d'évaluer les politiques et les grands projets pouvant avoir un impact important sur l'environnement et sur la situation écologique de leur pays du point de vue de l'éthique environnementale. Ces comités nationaux d'éthique environnementale se composeraient de spécialistes, de professeurs d'université et autres enseignants, d'administrateurs, de citoyens, d'autochtones et de représentants d'ONG de défense de l'environnement. Ces comités exerceraient leur activité en tant qu'ONG indépendantes, ou bien en tant que subdivisions de l'agence de protection de l'environnement du pays.

Élaborer un rapport sur l'éthique environnementale

Sous l'égide de l'UNESCO, un rapport mondial sur l'éthique environnementale devrait être produit tous les cinq ans. Ce rapport aurait pour but d'évaluer les progrès mondiaux de l'éducation en matière d'éthique environnementale et de son étude pendant les cinq années précédentes afin d'orienter l'enseignement et l'étude de cette discipline pour les cinq années à venir. Il devrait être publié dans les six langues officielles des Nations Unies.

Créer un prix d'éthique environnementale

Les Nations Unies devraient instituer un prix d'éthique environnementale pour encourager et récompenser ceux qui se consacrent à sa pratique, à son enseignement et à son étude. Ce prix pourrait être décerné à dix lauréats tous les trois ans.

Éducation

Surmonter la crise mondiale de l'environnement dépend finalement de l'évolution des valeurs, des attitudes et des comportements de l'humanité.

L'éducation est déterminante pour transformer la structure de la société industrielle. L'UNESCO joue un rôle essentiel en encourageant ses États membres, en particulier les pays en développement, à promouvoir l'éducation environnementale et à intégrer l'éthique de l'environnement dans leur système éducatif.

Élaborer un programme d'études d'éthique environnementale

Afin de diriger et d'orienter l'enseignement de l'éthique environnementale, l'UNESCO pourrait élaborer un programme d'études souple destiné aux étudiants de premier cycle, en recommandant à ses États membres deux ou trois manuels et en les encourageant à les traduire dans leurs propres langues.

Coopérer avec les services éducatifs des États membres

Les personnels éducatifs doivent reconnaître l'importance des valeurs et s'employer à promouvoir l'éthique environnementale. Pour favoriser l'enseignement de cette discipline, l'UNESCO devrait mettre en place un mécanisme stable de dialogue et de partage de l'information entre les secteurs de l'éducation de ses différents États membres.

Former des enseignants en éthique environnementale

Les enseignants d'éthique environnementale ont la responsabilité d'en diffuser les idées. Il est extrêmement important qu'ils approfondissent leur compréhension des enjeux environnementaux et qu'ils améliorent leurs compétences pédagogiques concernant l'enseignement de leur discipline. Ceux qui ont la possibilité de bénéficier d'une formation avancée devraient dispenser des cours d'éthique environnementale dans leurs universités, supervisés par l'UNESCO.

Actions de renforcement des capacités des États membres

La capacité des pays à gérer la crise de l'environnement reste inégale. Comparée à la situation des pays développés, celle des pays en développement est préoccupante. L'éducation est le moyen le plus important de les autonomiser. Les mesures suivantes seraient utiles :

1. instituer dans les pays en développement un programme d'éducation à l'environnement (et, en particulier, à l'éthique de l'environnement);

2. exhorter et aider les médias (des pays en développement comme des pays développés) à prêter davantage attention aux questions liées à l'environnement;
3. mettre en place un plus grand nombre de programmes de formation internationaux, tels que le programme LEAD (*Leadership in Environment and Development*) à Londres;
4. aider les pays en développement à trouver des modes plus rentables d'utilisation de leurs ressources énergétiques et autres, et effacer une partie de leur dette;
5. inviter les populations des pays développés et en développement à adopter des styles de vie respectueux de l'environnement; une éthique de la consommation fondée sur les principes de réduction, de réutilisation et de recyclage devrait être universellement acceptée et pratiquée;
6. instaurer un ordre international plus sûr pour permettre à la plupart des pays de consacrer moins de dépenses aux programmes militaires.

Quelques questions complexes

Justice environnementale internationale et réchauffement global

Le réchauffement de notre planète est le défi le plus grave auquel l'humanité se trouve confrontée au XXI^e siècle. La réduction des émissions de gaz à effet de serre, la restauration des forêts et la transformation structurelle du système énergétique peuvent apporter des solutions efficaces à ces problèmes. Les débats d'éthique environnementale les plus vifs portent sur les principes de la répartition des quotas d'émission de gaz à effet de serre, bien que le principe de « pollueur-payeur » soit généralement admis. Les principes utilitaristes d'aide à autrui de Peter Singer (Singer, 1972) et les trois principes d'équité de Henry Shue (Shue, 1999) ont également reçu un accueil favorable partout dans le monde. Des désaccords existent néanmoins sur leur signification exacte et leurs implications pratiques. Le cadre général d'une justice environnementale internationale reste encore à définir. Un consensus sur certains points fondamentaux dans ce domaine doit être trouvé car, sans lui, des négociations internationales sur la répartition des quotas d'émission de gaz à effet de serre ne pourront être menées à bien.

Biodiversité et valeur de la nature

La rapide disparition de la biodiversité menace les fondements mêmes de la vie. L'extinction accélérée des espèces n'est plus supportable pour les humains. La société internationale doit prendre de nouvelles mesures pour sauver les espèces menacées et préserver la biodiversité. La majorité de ces espèces vit dans les pays en développement, qui n'ont pas la capacité de les sauver par eux-mêmes. Les Nations Unies doivent demander aux autres pays d'assumer leurs responsabilités et de sauver ces biens communs de l'humanité en offrant aux pays concernés le soutien nécessaire. L'éthique environnementale peut aider les populations à comprendre de manière plus complète et plus claire la valeur économique et non économique de la biodiversité. L'UNESCO peut nourrir un consensus entre ses États membres sur les valeurs de la biodiversité et de la nature, ainsi que concevoir et lancer un plan Marshall mondial pour sauver et protéger la biodiversité dans le monde.

Éthique environnementale et développement durable

La plupart des pays ont adopté le principe du développement durable comme fondement de leur action, même s'ils ne sont pas toujours d'accord sur le sens à lui donner. Le développement durable et l'éthique environnementale présentent des points communs sur lesquels le consensus est évident : nécessité d'une justice environnementale pour la génération actuelle (surtout pour éliminer l'extrême pauvreté), nécessité de se soucier des générations futures et nécessité de vivre en harmonie avec la nature. Ce n'est que lorsque l'humanité sera engagée sur la voie du développement durable que nous serons en mesure de relever les défis liés au réchauffement planétaire, à la réduction de la biodiversité et de la faim dans le monde. Les Nations Unies doivent continuer d'inciter leurs États membres à trouver les moyens de parvenir à un développement durable conforme à la fois à leurs exigences particulières et à l'éthique environnementale. De même que le rapport *Notre avenir commun* (CMED, 1987) explorait de façon exhaustive les implications politiques, économiques et pratiques du développement durable, l'UNESCO doit exposer clairement l'engagement moral que requiert le développement durable et élaborer un indice économique et social pour le mesurer.

Écologie et pacifisme

Rien n'est plus vain pour les êtres humains que de consacrer des ressources considérables à la mise au point et à la fabrication d'armes

de destruction massive. La sécurité et, en particulier, la sécurité environnementale, ne résultent pas d'un pouvoir hégémonique agressif, mais dépendent d'un ordre international juste et pacifique. Toute guerre est une violation massive du droit à la vie de tout être humain et une cause de destruction tout aussi massive de l'environnement. C'est pourquoi éviter la guerre devrait être la première préoccupation de l'éthique environnementale. Les pays démocratiques devraient appliquer leurs principes politiques internes à leurs relations avec les autres pays et se soumettre à l'autorité des Nations Unies. La politique de la raison du plus fort qui prévalait à l'époque coloniale doit être condamnée et abandonnée. L'Organisation des Nations Unies et ses États membres doivent se donner pour objectif de construire et de renforcer le système juridique et judiciaire international, ainsi que de l'utiliser pour arbitrer tout différend entre États membres afin d'éviter les conflits armés. Seul un ordre international pacifique peut générer la coopération nécessaire entre les pays pour résoudre la crise mondiale de l'environnement. Le lien étroit qui existe entre la protection de l'environnement et la paix doit être reconnu. Tous les pays ont pour responsabilité de consacrer une part plus importante de leur budget aux programmes de protection de l'environnement qu'aux programmes militaires.

BIBLIOGRAPHIE

- Attfield, R. 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford, Royaume-Uni, Basil Blackwell.
- Callicott, J. B. 1989. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY, State University of New York Press.
- Carson, R. 1962. *Silent Spring*. Boston, Mass. (trad.: *Le Printemps silencieux*. Paris, Plon, 1968).
- CMED (Commission mondiale sur l'environnement et le développement) 1987. *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press (*Notre avenir à tous*. Montréal, Édition du Fleuve, 1988).
- Ehrlich, P. R. 1968. *The Population Bomb*. Cutchogue, NY (réimpression: 1997) (trad.: *La Bombe P*. Paris, Fayard, 1972).
- Guha, R. 1989. "Radical American environmentalism and wilderness preservation: a third world critique", dans *Environmental Ethics*, vol. 11, p. 71-83.

- Hargrove, E. 1989. *The Foundations of Environmental Ethics*. New Jersey, Prentice-Hall.
- Hayward, T. 1998. *Political Theory and Ecological Values*. Cambridge, Royaume-Uni, Polity Press.
- Leopold, A. 1966. *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. New York, Ballantine Books (première édition : 1949 : New York, Oxford University Press).
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., and Behrens, W. W. III. 1972. *The Limits to Growth*. New York, Potomac Associates (commandé par le Club de Rome) (trad.: *Halte à la croissance*. Paris, Fayard, 1972).
- Naess, A. 1973. "The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary", dans *Inquiry*, vol. 16, p. 95-99.
- . 1989. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. D. Rothenberg (dir. publ.), Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- Norton, B. 1984. "Environmental ethics and weak anthropocentrism", dans *Environmental Ethics*, vol. 6, p. 133-38.
- ONU. 1994. *Agenda 21. Programme d'action pour un développement durable*. New York, Nations Unies.
- Passmore, J. 1974. *Man's Responsibility for Nature*. London, Duckworth.
- Pojman, L. P. 2000. *Global Environmental Ethics*. Mountain View, Calif., Mayfield Publishing Company.
- Regan, T. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, University of California Press.
- Rolston, H. 1975. "Is there an ecological ethic?", dans *Ethics*, vol. 85, p. 93-109.
- . 1989. *Environmental Ethics: Duties to and Values dans the Natural World*. Philadelphia, PA, Prometheus Books.
- Routley, R. 1973. "Is there a need for a new, an environmental ethic?", dans *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy*, vol. 1, Sofia, Bulgarie, Sophia Press, p. 205-210.
- Sagoff, M. 1988. *The Economy of the Earth*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- Schweitzer, A. 1923. *Kultur und Ethik*, Munich, Éd. Oscar Beck (Trad.: *Civilisation et éthique*, Colmar, Alsatia, 1976).
- Shue, H. 1999. "Global environment and international inequality", dans *International Affairs*, vol. 75, n° 3.

- Singer, P. 1972. "Famine, affluence and morality", dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n° 3.
- . 1973. "Animal liberation", dans *New York Review of Books*, 5 avril.
- . 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Random House (réédité avec une nouvelle préface, Ecco, 2001).
- Taylor, P. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- UICN. 1980. *Stratégie de conservation du monde*. UICN, Gland, Suisse.
- UICN, PNUE et WWF. 1991. *Sauver la planète. Stratégie pour l'avenir de la vie*, Gland, Suisse, UICN, PNUE, WWF.
- Warren, M. A. 1983. "The rights of the nonhuman world", dans R. Elliot and A. Gare (dir. publ.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*. St Lucia, Australie, University of Queensland Press.
- Wilson, E. O. 2002. *The Future of Life*. New York, Alfred A. Knopf.
- Yang, T. 2000. *Toward a Deep Environmentalism: The Basic Ideas of Environmental Ethics*. Chengdu, Sichuan People's Press.

ANNEXE

Principes de justice environnementale

(Proclamés lors du *First National People of Color Environmental Leaders Summit* en 1991. Adoptés le 27 octobre 1991, à Washington)

« Nous, les personnes de couleur, réunies à ce Premier Sommet multinational des groupes environnementaux de personnes de couleur afin de commencer à construire un mouvement national et international de tous les peuples de couleur pour lutter contre la destruction de nos terres et de nos communautés, réaffirmons par la présente notre interdépendance spirituelle à l'égard du caractère sacré de notre Mère la Terre, pour respecter et célébrer chacune de nos cultures, chacune de nos langues et chacune de nos croyances concernant le monde naturel et notre rôle dans notre propre guérison, pour assurer la justice environnementale, pour promouvoir des solutions économiques nouvelles qui contribuent à la création de moyens d'existence sans danger pour l'environnement, et pour obtenir notre libération politique, économique et culturelle, qui nous a été refusée pendant plus de cinq siècles de colonisation et

d'oppression, avec pour résultat l'empoisonnement de nos communautés et de nos terres et le génocide de nos peuples, affirmons et adoptons les présents Principes de justice environnementale :

1. La justice environnementale affirme le caractère sacré de notre Mère la Terre, l'unité écologique et l'interdépendance de toutes les espèces, et le droit à ne pas être menacées de destruction écologique.
2. La justice environnementale exige que la conduite des affaires publiques soit fondée sur le respect mutuel et la justice pour tous les peuples et qu'elle soit exempte de toute forme de discrimination ou de parti pris.
3. La justice environnementale commande le droit à ce que l'utilisation de la terre et des ressources renouvelables soit fondée sur l'éthique, la responsabilité et la mesure afin de garantir une planète durablement viable aux humains et aux autres formes de vie.
4. La justice environnementale exige une protection universelle contre les essais nucléaires et l'extraction, la production et l'élimination de déchets et poisons toxiques ou dangereux qui menacent le droit fondamental à la pureté de l'air, de la terre, de l'eau et des aliments.
5. La justice environnementale affirme le droit fondamental de tous les peuples à l'autodétermination politique, économique, culturelle et environnementale.
6. La justice environnementale exige que cesse la production de tous produits toxiques, déchets dangereux et matières radioactives de toute sorte et que leurs producteurs passés et actuels soient pleinement responsables envers les populations de leur détoxification et de leur confinement sur les lieux de production.
7. La justice environnementale impose le droit pour tous de participer en tant que partenaires égaux à la prise des décisions à tous les niveaux, y compris la définition des besoins, la planification, la mise en œuvre, l'exécution et l'évaluation.
8. La justice environnementale affirme le droit de tous les travailleurs à un environnement de travail sûr et salubre, ne les obligeant pas à choisir entre des moyens d'existence malsains et le chômage. Elle affirme également le droit de ceux qui travaillent à domicile d'être à l'abri de tous risques environnementaux.
9. La justice environnementale protège le droit des victimes d'une injustice environnementale et celui de recevoir une complète

- indemnisation et réparation pour les préjudices subis, ainsi que des soins médicaux de qualité.
10. La justice environnementale considère les actes d'injustice environnementale commis par les gouvernements comme des violations du droit international, de la Déclaration universelle des droits de l'homme et de la Convention des Nations Unies sur le génocide.
 11. La justice environnementale doit reconnaître la relation juridique et naturelle particulière existant entre les peuples autochtones et le Gouvernement des États-Unis par le moyen de traités, d'accords, de conventions et de pactes affirmant leur souveraineté et leur autodétermination.
 12. La justice environnementale affirme la nécessité d'adopter des politiques écologiques urbaines et rurales visant à assainir et à reconstruire nos villes et nos campagnes dans une relation d'équilibre avec la nature, en honorant l'intégrité culturelle de toutes nos communautés et en donnant à tous un juste accès à la totalité des ressources.
 13. La justice environnementale exige une application rigoureuse des principes du consentement éclairé, et l'arrêt des expérimentations sur la reproduction humaine et autres procédures médicales, ainsi que des vaccinations expérimentales sur les personnes de couleur.
 14. La justice environnementale s'oppose aux activités destructrices des entreprises multinationales.
 15. La justice environnementale s'oppose aux occupations militaires, à la répression et à l'exploitation des terres, des peuples et des cultures.
 16. La justice environnementale réclame une éducation des générations présentes et futures qui mette l'accent sur les questions sociales et environnementales et soit fondée sur notre expérience et la diversité de nos points de vue culturels.
 17. La justice environnementale exige que nous choisissons, en tant qu'individus et en tant que consommateurs, de consommer aussi peu que possible les ressources de notre Mère la Terre et de produire le moins de déchets possible; et que nous prenions la décision, en connaissance de cause, de remettre en question nos styles de vie et d'en modifier les priorités afin de permettre aux générations présentes et futures de vivre dans un monde naturel sain. »

LA TERRE ET SES VALEURS INTRINSÈQUES: LA NATURE ET LES NATIONS

Holmes Rolston, III

INTRODUCTION

En dernière analyse, les humains deviennent de plus en plus responsables de la Terre en tant que planète et biosphère. Les populations sont et devraient être unies sur une seule et même Terre, et pratiquer une éthique qui prenne en compte non seulement les êtres humains, mais encore la nature. Seuls les humains possèdent une éthique, mais cela ne signifie pas pour autant que l'éthique s'applique uniquement aux hommes. Au contraire, notre humanité ne prend tout son sens que lorsque nous respectons de façon adéquate la vie sur la Terre dans toute sa riche diversité.

L'urgence de préserver cette biodiversité est liée en grande partie à nos devoirs envers les autres êtres humains, la nature étant l'instrument des intérêts humains tributaires de leur environnement. Ces intérêts se conjuguent directement en intérêts nationaux et nécessitent une coopération internationale. Toutefois, selon une éthique environnementale plus profonde, la nature est porteuse de valeurs intrinsèques et nous avons des devoirs à son égard. Ces devoirs découlent des valeurs qui, dans la nature, existent tant au niveau des animaux, des organismes vivants, des espèces menacées et des écosystèmes en tant que communautés biotiques qu'au niveau de la vie humaine. Maintenir la viabilité de la biosphère sous-tend le développement durable et a priorité sur celui-ci. C'est pourquoi il est nécessaire d'élaborer une éthique de la Terre, ce qui représente pour les Nations Unies une mission d'importance croissante.

LES HUMAINS ET LA PLANÈTE

Lorsqu'ils regardent la Terre depuis l'espace, les astronautes ne voient qu'une planète, et non un ensemble de nations. Evidemment, peut-on rétorquer. Ils la voient de trop loin et les États-nations, unis ou divisés, n'apparaissent pas sur les photos de notre planète. Mais revenons sur Terre. Au sol, les nations affirment leur souveraineté sur un territoire dont elles fixent les limites, parfois, mais en fait assez rarement, en fonction de particularités topographiques telles que les fleuves ou les montagnes. Au sol, les nations habitent leurs paysages. Nos nations sont néanmoins inéluctablement unies du fait qu'elles se partagent l'air, l'eau, les océans, le climat, les ressources naturelles, les oiseaux migrateurs, ainsi que la faune et la flore sauvages, cette inéluctable interdépendance pouvant également les diviser. Nous n'avons qu'une seule Terre qui recèle près de deux cents nations souveraines. Superposé sur la planète, se trouve le monde politiquement fragmenté de la culture humaine. « La Terre est une : le monde, lui, ne l'est pas » (CMED, 1987, p. 27).

Vue de l'espace, la Terre nous rappelle que les destins des peuples dans leurs nations sont non seulement étroitement liés entre eux, mais encore en interdépendance avec cette planète où nous vivons. M. Boutros-Ghali, alors Secrétaire général de l'ONU, avait clôturé le Sommet de la Terre par cet impératif : « ... l'esprit de Rio doit créer un nouveau comportement du citoyen. Il ne suffit plus d'aimer son prochain (...), l'homme (...) doit aussi aimer le monde... » (1992a). « Il faut maintenant conclure un contrat éthique et politique avec la nature, avec cette Terre à laquelle nous devons notre existence et qui nous fait vivre » (1992b).

Les photos de la Terre depuis l'espace nous ont offert une nouvelle vision de notre planète et de la place qu'y occupe la vie humaine. « Lorsqu'une photo de la Terre, prise *de l'extérieur*, sera publiée (...), une idée nouvelle, plus puissante que toutes celles connues dans l'histoire de l'humanité, verra le jour (Fred Hoyle, astronome, cité dans Kelley, 1988, page 2 de la couverture). Cette idée est celle d'un seul monde ou rien, celle de l'unité et de la communauté de la vie sur cette planète où nous demeurons, celle de notre responsabilité mondiale. Ce n'est que lorsque nous quittons notre maison que nous découvrons notre attachement envers elle. Si voyager nous enchante, cela nous fait aussi revenir à la maison. La distance nous aide à prendre conscience de notre réalité. Elle nous met à notre place.

À cette échelle, réfléchir en tant que Terriens au lieu d'agir en tant qu'Américains, Brésiliens ou Allemands est bien plus important. À cette échelle également, les ressources naturelles communes sont plus fondamentales que les ressources nationales ou privées. La santé et l'intégrité de l'environnement mondial sont des valeurs qui ne devraient pas soulever des rivalités entre personnes ou nations, car il ne s'agit pas de ressources nationales ou privées. Nous devons les considérer comme des ressources mondiales nous appartenant à tous, même si des nations et des personnes peuvent légitimement contrôler l'accès à certaines ressources naturelles. À l'échelle mondiale, les nations sont presque aussi éphémères que les personnes. Le patrimoine naturel commun ne peut faire l'objet d'une appropriation nationale que de manière temporaire et sous réserve d'être préservé dans l'intérêt de cette planète tout entière. Fondamentalement, la Terre et ses richesses n'appartiennent à personne parce qu'elles appartiennent à tous.

Oui, répondra-t-on peut-être, mais cela revient simplement à souligner que la Terre est le patrimoine commun de l'humanité. Sans doute la Terre est riche en biodiversité, mais nous, les humains, sommes les héritiers de cette richesse ou plutôt, hélas, nous risquons de la perdre parce que nous dégradons l'environnement. Les humains sont aidés ou pénalisés par l'état de leur environnement. Pour beaucoup, c'est précisément toute la raison d'être de l'éthique environnementale : préserver dans les systèmes soutenant la vie des humains, dans leurs paysages et leurs ressources naturelles ce qui, autrement, mettrait leur survie en péril. L'éthique est destinée aux personnes, à la fois sujets et objets. Seuls les humains sont des agents moraux capables de délibération et les humains n'ont de devoirs qu'à l'égard des autres humains. Seules des personnes peuvent être tenues responsables et elles ne peuvent l'être que par et envers d'autres personnes.

Les êtres humains peuvent et devraient être tenus pour responsables de ce qu'ils font à leur Terre, c'est indéniable. Seuls les humains sont des êtres responsables et non les animaux sauvages, les plantes, les espèces ou encore les écosystèmes. La nature est amoral. Bien sûr, nous ne sommes pas responsables de l'état de la Terre, passé et présent. Nous sommes arrivés tard dans l'histoire de l'évolution. Il n'empêche que la responsabilité des humains envers l'avenir de la Terre est de plus en plus importante. En un sens, tout ce à quoi nous, les humains, accordons de la valeur est en danger, alors que nous voulons un développement durable, une biosphère vivable. Si nous avons le

moindre devoir, c'est bien de prendre soin du monde qui nous entoure parce que c'est notre maison à tous. Mais alors, ce sont les devoirs de chacun envers tous les autres (y compris soi-même) et prendre soin de notre planète en est le seul moyen.

Pour une bonne part, le travail de l'éthique environnementale peut évidemment s'envisager dans la perspective de nos devoirs à l'égard des autres êtres humains. Par exemple, les humains ont besoin d'être en bonne santé. La santé n'est pas simplement affaire de biologie humaine, interne ou externe. La santé environnementale, depuis la surface de notre peau vers l'extérieur, est tout aussi importante. À l'instar des animaux et des plantes, les humains ont besoin d'air et d'eau relativement propres. En agriculture, ils doivent cultiver leurs aliments dans un sol relativement non pollué (même s'ils utilisent des pesticides et des herbicides) et fertile (éventuellement à l'aide d'engrais). Il est difficile d'obtenir des cultures saines dans un environnement qui ne l'est pas.

La santé environnementale ne se définit pas, non plus, en termes de minima, mais plutôt de qualité de l'environnement. Les humains ont besoin des produits de la nature : bois, eau, sol, ressources naturelles. Ils apprécient les agréments qu'elle leur offre : faune et flore sauvages, panoramas, lieux de loisirs, solitude. Dans cette optique, l'éthique environnementale se fonde sur ce que nous pourrions appeler un droit de l'homme à la nature. Certains devoirs envers les personnes peuvent concerner la nature, mais ce ne sont pas directement des devoirs envers les animaux, les plantes, les espèces ou les écosystèmes. La nature est un instrument au service du bien humain.

À ce raisonnement, je répondrai qu'il s'agit là d'une demi-vérité qui, prise pour une vérité absolue, devient une dangereuse contre-vérité. L'éthique environnementale concerne aussi nos devoirs envers le monde naturel et ses valeurs intrinsèques. De manière générale, nous nous posons deux questions à propos d'une entité x : « À quoi x est-il/elle utile ? » et « En quoi x est-il/elle bien ? ». La première question concerne le bénéfice que l'on peut tirer de x et la seconde, quel bien x recèle en soi. La première question concerne la valeur instrumentale de x pour les personnes, tandis que la seconde concerne sa valeur intrinsèque, que des humains soient ou non en cause. La nature est-elle porteuse de valeurs intrinsèques, de valeurs qui nous commandent un respect approprié, de valeurs pouvant compter moralement ?

L'éthique environnementale applique l'éthique à l'environnement, de la même manière que l'on l'applique aux affaires, à la médecine, à

l'ingénierie, au droit ou à la technologie. Ces applications humanistes lancent parfois de véritables défis : limiter la croissance de la population ou le développement, remettre en question le consumérisme et la répartition des richesses, défendre la participation des femmes ou des peuples autochtones ou mobiliser l'opinion contre le réchauffement de la planète. En réalité, c'est en « appliquant l'éthique » sans que cela concerne les intérêts des humains que l'éthique environnementale se montre plus radicale. L'éthique contemporaine s'est efforcée d'être inclusive, se préoccupant des pauvres comme des riches, des femmes comme des hommes, des générations futures comme des générations actuelles. L'éthique environnementale est encore plus inclusive. Les baleines massacrées, les loups éradiqués, les grues blanches et leurs habitats perturbés, les forêts anciennes rasées, la Terre menacée de réchauffement, ce sont là aussi bien des questions intrinsèquement éthiques, car il s'agit de la destruction de valeurs présentes dans la nature, que de questions fondées sur un point de vue utilitaire instrumental, car cette destruction menace les ressources des humains. L'humanité doit inclure la nature dans son éthique et s'inclure elle-même dans la nature.

Il peut être utile de reformuler les questions précédentes sous l'angle de la conservation de la nature. Tout d'abord, « En quoi est-il bon de conserver x ? », puis « De quel bien x est-il porteur ? ». La première question est maintenant directement posée au sujet de la biodiversité. Elle demande pourquoi, d'un point de vue instrumental, nous voulons conserver x , à quelles fins utiles pour nous-mêmes. Toutefois, peut-être est-il impossible d'y répondre correctement sans poser auparavant la seconde question, d'une portée plus profonde, car il s'agit d'une question biologique plus fondamentale concernant sa conservation intrinsèque.

Dans le sens de cette vérité profonde, la conservation biologique a commencé avec le début de la vie, il y a 3,5 milliards d'années. Ce processus est inné, car tout organisme préserve et valorise sa propre vie. Un être vivant d'où serait absent le processus de conservation biologique est chose impossible ; c'est même une contradiction, une situation qui ne peut exister dans le monde réel que temporairement, car cette absence est autodestructrice et vouée à disparaître sous l'effet de la sélection. La biologie sans conservation, c'est la mort, l'extinction. La stratégie de conservation dont nous avons besoin consiste en un respect approprié de la vie qui permette à la biologie de la conservation humaine de s'adapter à cette biologie de conservation pérenne.

Existe-t-il des valeurs dans la nature non humaine que les humains peuvent et devraient respecter de façon appropriée? L'éthique est certes faite pour les hommes, mais a-t-elle pour seul objet les hommes? Qu'a-t-elle à nous dire sur les autres formes de vie sur notre planète? Pour la philosophie environnementale, le défi consiste à inciter les humains, les seuls êtres sur cette planète capables d'avoir une pensée éthique, à prendre soin de ce monde, de cette Terre qui est notre demeure à tous, y compris celle des autres créatures qui y vivent également.

LES ANIMAUX

Rien ne démontre mieux l'existence de valeurs et de capacités axiologiques non humaines que la faune sauvage spontanée, née libre et indépendante. Les animaux chassent et poussent des cris, s'abritent, cherchent des habitats et des partenaires pour se reproduire, élèvent leurs petits, fuient le danger, ont faim, soif, chaud, sommeil et sont fatigués ou plein d'entrain. Ils se blessent et lèchent les plaies qui les font souffrir. Cela suffit pour nous convaincre que la valeur est non anthropocentrique. Ces animaux sauvages défendent leur vie parce que c'est dans leur intérêt. Quelqu'un existe derrière une fourrure ou des plumes. L'animal que nous regardons paraît lui-même concerné et nous renvoie notre regard. Sous nos yeux, derrière ces yeux, il y a une valeur. Les animaux sont capables d'attribuer de la valeur à ce qui fait partie de leur monde. Ils maintiennent la valeur de leur propre identité lorsqu'ils affrontent les difficultés de l'existence. Un animal accorde une valeur intrinsèque à sa propre vie et une valeur instrumentale à ses ressources.

Une partie au moins de ce qui compte dans l'éthique dépend de notre lien de parenté avec les animaux et n'est donc pas spécifique à notre espèce. Le bon sens, d'abord, et la science, ensuite, nous enseignent que nous autres, animaux humains, avons beaucoup en commun avec les animaux non humains. Personne ne doute que ces derniers ressentent la faim et la fatigue, et éprouvent souffrance et plaisir. Les séquences protéiques codantes de l'ADN des gènes de structure sont à plus de 95-98 % identiques chez les chimpanzés et chez les humains. Ces faits doivent nous inciter à une réflexion philosophique. Il semble qu'il faille en conclure que, quelles que soient nos différences spécifiques en tant qu'*Homo sapiens*, nous avons un lien de parenté avec d'autres espèces.

Dans le même ordre d'idées, il semble que les êtres humains devraient accorder la même valeur à ce qu'ils retrouvent d'eux-mêmes

dans le monde non humain. Nous accordons de la valeur à ce qui, sans procéder directement de notre lignée, reste néanmoins suffisamment proche de nous pour que, par transfert, nous nous sentions attirés par des phénomènes communs se manifestant chez d'autres. Le principe d'« universalité » demande à l'éthicien de reconnaître des correspondances de valeurs chez ses semblables. La sensibilité éthique ou la vertu progressant ont souvent impliqué d'élargir le cercle de nos voisins pour y inclure les autres ethnies, nations et cultures. Toutefois, élargir ces cercles ne doit pas s'arrêter aux agents moraux qui nous rendent la pareille. Une éthique encore plus inclusive pose que toute souffrance et tout plaisir ont une dimension morale, chez les animaux comme chez les humains. Un élan du Canada ne souffre pas du froid hivernal comme nous (l'évolution humaine s'est faite sous les tropiques). Le pinson n'éprouve peut-être pas de joie quand il chante. Il ne faut cependant pas commettre l'erreur anthropocentriste de supposer que ce à quoi les êtres humains accordent de la valeur n'a pas d'équivalent dans la nature. Nous avons toutes les raisons logiques, biologiques et psychologiques de supposer l'existence de degrés de parenté axiologique.

D'aucuns jugeront impossible, logiquement ou psychologiquement, d'attribuer une valeur à des types d'expériences qui nous sont inaccessibles (celle des écureuils, par exemple). Il est vrai que la vie des animaux ne coïncide pas avec la nôtre, que certaines expériences nous sont impossibles ou difficiles à évaluer. Mais il ne faut pas non plus sous-estimer le génie de l'homme pour apprécier de manière réfléchie d'autres formes de vie et leur accorder le respect qu'elles méritent. En attendant, l'éthique de l'environnement devrait prendre en compte les droits des animaux qui nous sont proches.

Aussi loin que l'on remonte dans le temps, les humains ont toujours utilisé les animaux de façon instrumentale, pratique, et la plupart des morales traditionnelles assignent à l'homme des devoirs envers les animaux dont il a la responsabilité (les animaux domestiques) ou des animaux sauvages qu'il chasse. L'humanité moderne serait mal avisée de penser que l'éthique ne s'applique qu'aux humains. La valeur intrinsèque de toute vie animale commande notre respect.

Evidemment, il s'agit là d'une éthique concernant les mammifères et, peut-être, les vertébrés qui, tous, ne représentent qu'un pourcentage infime des êtres vivants.

LES AUTRES ORGANISMES VIVANTS

Tout cela, dira-t-on, vaut pour les animaux supérieurs, doués de sensibilité. Qu'en est-il des autres êtres vivants? La plus grande partie du monde biologique n'est toujours pas prise en compte: animaux inférieurs, insectes, microbes, plantes. Les invertébrés et les plantes représentent plus de 96 % des espèces. Les animaux doués de sensibilité ne constituent qu'une part infime des organismes vivants. Les autres peuvent-ils défendre en eux-mêmes leur propre valeur? Comptent-ils, moralement?

Une plante n'est pas un sujet, mais ce n'est pas non plus un objet inanimé comme une pierre. Les plantes ne tendent pas à des fins et, dans le sens où on l'entend couramment, elles n'ont pas de buts. Mais les plantes sont bien vivantes et, si notre éthique respecte la vie, nous devons les y inclure. Les plantes sont des entités unifiées de type botanique et non zoologique, c'est-à-dire que ce ne sont pas des organismes unitaires hautement intégrés à contrôle neuronal central, mais des organismes modulaires dotés d'un méristème produisant indéfiniment et de façon répétée de nouveaux éléments végétatifs (des nodules de tige et des feuilles supplémentaires), lorsqu'ils disposent de l'espace et des ressources nécessaires, ainsi que de nouveaux éléments reproducteurs (fruits et graines).

Les plantes se fabriquent elles-mêmes et réparent elles-mêmes leurs lésions. Elles transportent l'eau, les nutriments et le photosynthétat de cellule en cellule. Elles emmagasinent des sucres, fabriquent des toxines et en régulent le niveau pour se défendre contre les herbivores. Elles produisent des nectars et émettent des phéromones pour influencer le comportement des insectes pollinisateurs et les réactions d'autres plantes. Elles émettent des agents allélopathiques pour repousser des envahisseurs, fabriquent des épines et capturent des insectes. D'un certain point de vue, tout cela n'est que biochimie, une agitation frénétique de molécules organiques, d'enzymes, de protéines. C'est d'ailleurs aussi le cas des humains si l'on se place dans cette perspective. Mais d'un autre point de vue tout aussi valable, et objectif, la morphologie et le métabolisme que projette l'organisme correspondent à un état auquel s'attache une valeur. Le terme *vital* est ainsi plus adéquat que celui de *biologique*.

Comme les organismes doués ou non de sensibilité, une plante est un système spontané, autonome, qui se perpétue et se reproduit, exécute son programme, se fraie un chemin dans le monde et utilise ses capacités de

réaction pour fonctionner de façon optimale. Fondés sur leur information génétique, les organismes distinguent ce qui *est* de ce qui *devrait être*. Un organisme est un système axiologique, même s'il n'est pas un système moral. C'est ainsi que l'arbre croît, se reproduit, guérit ses blessures et résiste à la mort. Une vie est défendue pour sa valeur intrinsèque. Tout organisme possède un bien, celui de son espèce. Il défend sa propre espèce comme une *bonne espèce*. La plante, nous l'avons dit, participe à la biologie de la conservation. Cela ne signifie-t-il pas qu'elle possède une valeur, qu'elle est capable de reconnaître sa propre valeur ?

Certains répondront que, même si les plantes possèdent un bien qui leur est propre, elles sont incapables de l'apprécier dû à leur absence totale de sensibilité. Une plante ne ressent rien. Il existe un bien de la plante, mais non une valeur. Elle ne peut évaluer quoi que ce soit. Les plantes peuvent faire des choses qui nous intéressent, mais elles ne s'intéressent pas à ce qu'elles font. Elles n'ont que des intérêts simplement fonctionnels.

Mais même si rien n'importe *aux* plantes, certaines choses sont importantes *pour* elles. Nous nous demandons à propos d'une plante mal portante : « Qu' *a-t-elle* donc, cette plante ? ». Lorsqu'un arbre manque de soleil et d'engrais et que nous y remédions, nous disons : « Le soleil et les engrais lui sont bénéfiques » et ce mot *bénéfique*, partout où nous le rencontrons ailleurs, exprime une valeur. Objectivement, il est difficile de dissocier l'idée de valeur de la sélection naturelle. Les biologistes parlent régulièrement de la « valeur de survie » des activités des plantes ; les épines, par exemple, ont une valeur de survie. Ces caractères de survie, bien qu'issus de la sélection naturelle, sont innés (ou intrinsèques) à l'organisme : ils sont stockés dans ses gènes et exprimés dans sa structure et son comportement.

Certains objecteront cependant que tout philosophe sérieux devrait utiliser des guillemets pour évoquer ce type de « valeur ». Il ne s'agit pas vraiment de valeur, car il n'existe pas de choix conscient entre plusieurs options, ni de manifestation d'une préférence. Cette prétendue valeur n'est pas une valeur présentant un intérêt pour ceux qui attachent du prix à la nature parce qu'il ne s'agit pas d'une valeur avec un intérêt envers soi-même. Un organisme n'accorde-t-il donc pas de valeur à ce dont il tire ses ressources ? Pas consciemment, mais nous nous refusons à présumer qu'il n'y ait de valeur ou d'évaluation que consciente. C'est précisément ce dont nous sommes en train de débattre, et non une hypothèse de départ.

Lorsqu'un arbre défend le bien de son espèce, une valeur se manifeste dans la nature, de même que le métabolisme de l'arbre en question est un fait biologique certain. Les arbres paraissent verts, mais peut-être ne voulons-nous pas parler de « verdure » à propos des ondes électromagnétiques qui constituent cette réalité. Quoiqu'il en soit, ces arbres font leur travail de photosynthèse, et cela que des êtres humains les regardent ou non. Les choses peuvent aller plus ou moins bien pour un arbre, ce qui revient à dire que cet arbre vit de ce qui est bon ou mauvais pour lui.

D'autres objections encore se font entendre. Peut-être ce qui est bon pour x est mauvais pour l'homme. C'est le cas du sumac ou chêne vénéneux, ou du putois. Le fait qu'il s'agisse d'un bien pour x n'implique pas qu'il faille promouvoir cette valeur. N'oublions pas notre distinction initiale entre les deux questions : « Quel est le bien de x ? » et « À quoi x est-il bon ? ». Les germes pathogènes ont leur propre bien, mais nous ne souhaitons pas le promouvoir parce que la maladie n'est pas bonne pour nous. La première proposition énonce un fait biologique et la seconde, un jugement normatif. Certaines espèces végétales ou animales peuvent s'avérer nuisibles pour l'homme. Personne ne le nie.

La question plus importante qu'il faut se poser ici est plus globale et plus objective. Ces espèces nuisibles existeraient-elles dans un autre environnement ? Faisons abstraction des humains. Se pourrait-il que ce qui est une valeur positive pour x ait un effet négatif pour les écosystèmes ? C'est, par exemple, le cas des adventices ou des parasites. Si nous en revenons maintenant aux fondements du darwinisme, les biologistes découvrent dans la nature sauvage des « niches » où chaque organisme présent peut être considéré comme « bien adapté ». Cela nous invite à réfléchir à l'interdépendance des organismes et à la communauté dont ils font partie. En ce cas, nous devons passer de la proposition « x a une valeur en soi » à « x a une valeur dans ce système ». Si x joue un rôle par sa capacité d'adaptation, nous serons peut-être amenés à constater qu'il exprime souvent une certaine valeur autrement absente du système qu'il enrichit de sa seule présence. Des valeurs individuelles existent donc, mais elles doivent s'inscrire dans une valeur adaptée aux écosystèmes. Si l'on se réfère à une série de données plus systémique, il n'existe pas de « mauvaises » herbes dans la nature sauvage. En trouver la preuve incombe à ceux pour qui les putois, les belettes et le sumac vénéneux sont « mauvais ».

Certes, les parasites existent, mais le parasitisme constitue un sous-programme à l'intérieur d'un système plus vaste de capture de valeur. L'idée même de parasitisme va conceptuellement parasiter des valeurs présentes ailleurs et suffisamment florissantes pour être parasitées. Le parasite qui perd des compétences en emprunte d'autres qui subsistent chez l'hôte. Cette valeur négative, le parasitisme, exerce son effet privatif sur une valeur, la vie autonome. Or, toutes les formes de vie sont interdépendantes. Les parasites jouent un rôle important dans la stabilité des écosystèmes, la régulation des populations qui y vivent et le métabolisme de ces dernières. Les parasites ont des niches et des rôles comme tous les autres organismes.

Il est rare qu'un système dégénère dans sa totalité. Cela se produit parfois, notamment lorsque le climat devient plus froid ou plus sec, mais quand bien même de nouvelles compétences apparaissent. À l'échelle planétaire, l'accroissement global de la diversité et de la complexité dont il a été question précédemment se vérifie. Si l'on accorde la moindre valeur à la vie, il faut lui accorder une valeur générique, collective, comme le sous-entend le terme « biodiversité ». Chaque organisme individuel supplémentaire est un accroissement du bien collectif, du moins en principe.

Depuis quelques siècles, l'éthique et la biologie entretiennent des relations floues. Un argument assez répandu interdit de passer de ce qui *est* (la description de faits biologiques) à ce qui *devrait être* (la prescription d'un devoir). En effet, pour certains, cela relève de l'illusion naturaliste. Nous constatons ce qui *est* biologiquement présent dans la nature et en concluons qu'il existe là quelque chose de valeur, quelque chose que nous *devrions* apparemment protéger. Toutefois, ne semble-t-il pas plutôt que ces faits ont un caractère axiologique, notamment lorsque nous parlons de ce qui est bénéfique pour l'arbre ? Il s'agit bien là essentiellement de valeur. Refuser de reconnaître la présence objective de telles valeurs, n'est-ce pas commettre une erreur ? Le danger n'est-il pas plutôt inverse ? Nous tombons dans l'erreur subjectiviste si nous pensons que toutes les valeurs procèdent de l'expérience subjective et, pis encore, dans l'erreur anthropocentriste si nous estimons que toutes les valeurs correspondent à des choix et préférences humaines.

Si des vies naturelles spontanées ont une valeur en soi et si les êtres humains qui rencontrent cette valeur la menacent, il semblerait que ces derniers ne doivent pas détruire les valeurs existant dans la nature, du moins lorsque produire impérativement une valeur supérieure ne le

justifie pas. Certaines espèces végétales (le sumac ou chêne vénéneux) sont mauvaises pour l'homme mais, là où elles se trouvent, elles sont le résultat d'une adaptation et se prêtent probablement bien à la vie dans leur niche. À l'inverse, le risque est de ne pas situer la valeur où il le faut, de tomber dans l'erreur anthropocentriste consistant à n'accorder de valeur qu'à ce qui peut satisfaire nos propres préférences humaines.

L'éthique consiste essentiellement à respecter les autres pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, indépendamment de nos propres intérêts. C'est l'altruisme. Toutefois, l'éthique humaniste n'est pas encore véritablement « altruiste » à l'égard de tous les êtres non humains : même l'éthique du droit des animaux ne reconnaît de valeur qu'à nos cousins les animaux. La plus altruiste des éthiques, l'éthique de l'environnement, prend en compte tous les autres organismes vivants. Cela ne signifie en rien qu'il faille refuser de faire des choix et d'établir des degrés d'importance et de valeur. Compte-tenu de leurs propres besoins biologiques, les êtres humains doivent eux-mêmes se frayer un chemin dans le monde. C'est pourquoi ils doivent se défendre (par exemple, contre le sumac vénéneux) et s'approprier les valeurs présentes dans les plantes et les animaux pour se nourrir et s'abriter. Les humains agissent ainsi en tant qu'agents non seulement biologiques mais également moraux. En d'autres termes, nous avons le droit de manger, mais nous avons aussi la responsabilité de respecter la vie présente chez les animaux et les plantes qui nous entourent. Une éthique véritablement complète n'exclut aucun organisme vivant.

LES ESPÈCES

Au niveau des espèces, les responsabilités augmentent et nous reconnaître des devoirs à leur égard constitue un défi intellectuel de plus vaste portée. Que sont les espèces ? C'est là une question scientifique qui s'adresse aux biologistes. Les êtres humains ont-ils des devoirs envers elles ? C'est là une question éthique à laquelle les philosophes doivent répondre. Au niveau biologique, les espèces sont des lignées historiques. *Ursus arctos* (le grizzly) est une séquence dynamique continue ours-ours-ours, une forme de vie spécifique qui, historiquement, s'est maintenue de génération en génération pendant des milliers d'années. La truie est programmée pour se reproduire et s'occuper de ses petits. L'individu représente (re-présente) une espèce à chaque nouvelle génération. Il est le spécimen d'un type, et le type est plus important que le spécimen.

Les éthiciens classiques constatent que les espèces, comme il en est des plantes, sont souvent (mais pas toujours) des ressources naturelles utiles. Ils pensent néanmoins que les espèces font perdre de vue les objets impliquant plus directement des préoccupations morales. Les espèces, même menacées, ne peuvent se « soucier » de quoi que ce soit ; c'est une objection déjà entendue. Elles apparaissent et disparaissent, tout simplement. Quelque 98 % des espèces ayant existé sur la Terre sont éteintes. La plupart des éthiciens pensent qu'il ne faut pas détruire inutilement les espèces menacées : les personnes vertueuses ne sont pas des vandales. Nombre d'entre eux se contentent d'invoquer des motifs humanistes et considèrent que cela suffit. Les humains sont, sans aucun doute, capables d'apprécier la valeur utilitaire de la biodiversité, car elle peut être employée à des fins médicales, agricoles et industrielles. Une valeur intrinsèque au niveau des espèces existe-t-elle cependant ? Une espèce est-elle en soi capable de valeur ? Cette question peut paraître déroutante. Une espèce n'a pas de Soi qui défende sa propre vie. On n'y trouve pas d'analogie avec les connexions nerveuses ou les métabolismes caractérisant les organismes individuels. Nous devons donc nous demander si la conservation d'une identité somatique singulière est l'unique processus qui ait une valeur.

Les plantes et les animaux ne défendent pas seulement leur propre vie, mais encore l'espèce à laquelle ils appartiennent. Ces espèces constituent le dynamisme même de la vie. Une interruption du flux vital sur la Terre constituerait l'événement le plus destructeur qui soit. En menaçant la biodiversité de la Terre, les humains interrompent aussi l'élan historique de la vie elle-même. Chaque extinction d'une espèce nous rapproche un peu plus du risque de voir la vie disparaître de notre planète. Lorsque nous demandons : « L'espèce x devrait-elle exister ? », nous risquons de provoquer une autre question : « La vie sur Terre devrait-elle exister ? ». La vie sur Terre étant un agrégat de nombreuses espèces, lorsque les humains en mettent une en danger, cette responsabilité incombe à ceux qui voudraient délibérément à la fois l'éradiquer et prendre soin de la vie sur Terre.

L'espèce constitue, elle aussi, un niveau d'identité biologique réaffirmé génétiquement au fil du temps. L'identité ne s'attache pas seulement à l'organisme centré ou modulaire : elle peut persister comme un schéma vital discret au fil du temps. La séquence génétique dans laquelle le *telos* (mot grec signifiant « fin », « dessein » ou « but »)

est codé possède les propriétés de l'espèce tout autant que celles de l'individu par lequel il est transmis. La valeur est l'élément dynamique d'une forme de vie spécifique. L'espèce est un phénomène qui dépasse l'individu, ses intérêts ou sa sensibilité. L'unité de survie adéquate se situe au niveau adéquat de la valeur persistante, celui où la défense de la vie ne cesse de la régénérer sous la forme de membres individuels d'une espèce qui peuvent s'effacer pour en assurer la survie.

Les écosystèmes élaborent des organismes qui s'occupent de satisfaire leurs besoins somatiques immédiats (nourriture, habitat, métabolisme) et se reproduisent pour former la génération suivante. Le système naissance-mort-naissance-mort implique une série de remplacements. La reproduction est généralement considérée comme un besoin individuel, mais tout individu peut prospérer somatiquement sans jamais se reproduire, et même s'expose à subir des contraintes, courir des risques ou dépenser beaucoup d'énergie quand il se reproduit. Selon une autre logique, nous pouvons interpréter la reproduction comme étant la perpétuation d'une espèce par remplacements successifs. Dans cette optique, un jaguar femelle ne met pas ses petits au monde pour sa propre santé : ses petits témoignent de la perpétuation de *Panthera onca* par re-création continue.

Une femelle n'est pas dotée de glandes mammaires, ou un mâle de testicules, pour préserver sa propre vie : ces organes ont pour fonction de perpétuer la lignée, plus importante que l'individu somatique. La valeur défendue au fil des générations se situe tout autant au niveau de la forme de vie, car les individus sont génétiquement enclins à se sacrifier dans l'intérêt de leur espèce. L'individu est un réceptacle de la forme, et les réceptacles meurent tandis que la forme survit, car, autrement, elle s'éteindrait.

La lignée est le système vivant *vital*, l'ensemble dont les organismes individuels sont les éléments constitutifs essentiels. L'espèce défend une forme de vie particulière, poursuivant sa voie dans le monde, résistant à la mort (l'extinction), maintenant une identité normative dans la durée en se régénérant au fil du temps. Nous avons dit précédemment que la sélection naturelle retient dans les organismes les caractéristiques de cette valeur de survie. Si, cependant, nous nous interrogeons sur ces caractéristiques, il ne s'agit pas de la survie somatique de l'individu organique : cette capacité axiologique, c'est la capacité de se reproduire. Cette valeur innée ou intrinsèque de l'organisme est aussi la capacité de re-produire une nouvelle génération, et ainsi de suite. En fait, la

sélection naturelle se soucie assez peu des individus. Elle teste leur capacité de perpétuer leur lignée.

En tant que lignée historique, les espèces défendent une identité biologique bien qu'elles n'en aient aucune expérience subjective. Les espèces sont tout à fait réelles : l'existence réelle d'une séquence jaguar-jaguar-jaguar est à peu près aussi certaine que tout ce que nous croyons au sujet du monde empirique. La lignée d'une espèce est pleine de vitalité et de vie. C'est un processus possédant une certaine unité et une sorte d'intégrité qui lui sont propres. La lignée d'une espèce est également porteuse de valeur, capable de conserver une identité biologique. De fait, elle est plus réelle et plus porteuse de valeur que l'individu, si indispensables les individus soient-ils pour perpétuer cette lignée. S'il est raisonnable de soutenir qu'il ne faut pas tuer d'individus sans que cela ne soit justifié, ce l'est encore plus de ne pas faire disparaître des espèces sans avoir une raison extraordinaire de le faire, car il s'agirait alors d'une sorte de super-massacre.

LES ÉCOSYSTÈMES

Les individus n'existent que comme membres d'une espèce qui, elle-même, n'existe que dans les niches des écosystèmes. La vie s'inscrit dans un cadre communautaire. C'est pourquoi notre interrogation sur la valeur de la vie doit se situer à l'échelle des écosystèmes. « Une chose est bonne », a conclu Aldo Leopold, « quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise dans le cas contraire » (1968, p. 24-25). Les humains accordent une valeur instrumentale, utilitaire, aux communautés écosystémiques ; ils ont besoin d'écosystèmes viables. La valeur intrinsèque de ces derniers en fait-elle pour autant l'objet d'un devoir ?

Il s'agit là, une fois encore, d'une préoccupation plus importante, en partie scientifique et en partie philosophique. Peut-être les écosystèmes ont-ils une existence trop mal définie pour être porteurs de valeur. Ils ne sont rien d'autre que la somme des membres plus visibles qui les composent, de même qu'une forêt n'est, selon certains, qu'une collection d'arbres. Nous pouvons accorder de la valeur à des collections, de timbres par exemple, mais ces dernières n'ont pas d'autre valeur que celle des timbres qui les composent. Toutefois, un écosystème est assez différent. Une collection de timbres n'a rien de vivant : ce n'est pas une communauté. Elle n'est ni auto-générée, ni auto-entretenu.

Nous avons besoin que l'écologie découvre ce que signifie la communauté biotique en tant que mode d'organisation. Nous pourrions ensuite nous livrer à une réflexion philosophique pour découvrir les valeurs qu'elle recèle. Un écosystème ne possède ni cerveau, ni génome, ni peau, ni auto-identification, ni *telos*, ni programme unifié. Il ne se défend pas contre les atteintes à son intégrité ou contre la mort. Il n'est pas irritable. Aussi peut-il parfois sembler que l'écosystème représente un degré d'organisation trop peu évolué pour focaliser notre attention. Les écosystèmes sont indifférents et il ne saurait en être autrement : ils n'ont pas d'intérêts dont se soucier – ni eux, ni nous.

C'est néanmoins mal comprendre les écosystèmes et se tromper de catégorie. Reprocher à des *communautés* de ne pas se comporter comme des *individus* biologiques revient à attribuer à un niveau ce qui ne se rapporte qu'à un autre. Ce qui est en cause, ce sont les pressions de la sélection et les capacités d'adaptation, non l'irritabilité ou la réparation de dommages ; ce sont la spéciation (ou processus évolutif permettant à de nouvelles espèces d'émerger) et le maintien de la vie, non la résistance à la mort. Nous devons raisonner en termes plus systémiques et moins biologiques.

Les écosystèmes génèrent un ordre spontané qui comprend et produit la richesse, la beauté, l'intégrité et la stabilité dynamique des parties qui les composent. Bien que ces interdépendances organisées soient peu structurées, comparées aux étroites connexions existant au sein d'un organisme, tous ces métabolismes sont liés entre eux de façon aussi vitale que le foie et le cœur. L'écosystème équilibrant ne se réduit pas simplement à une masse de forces contraires. C'est un système d'équilibrage de valeurs. Les forces sélectives qui y sont à l'œuvre transcendent et produisent les vies individuelles des plantes et des animaux.

L'évolution des écosystèmes au cours du temps géologique a augmenté le nombre d'espèces vivant sur la Terre de zéro à cinq millions, voire davantage. Il faut ajouter à cela l'élévation de la qualité de la vie individuelle aux échelons trophiques supérieurs des pyramides écologiques. Des organismes unicellulaires se sont transformés en organismes multicellulaires hautement intégrés. La photosynthèse a évolué pour finalement soutenir la locomotion – la nage, la marche, la course, le vol. Des mécanismes de réponse aux stimuli sont devenus des actes instinctifs complexes. Aux animaux à sang froid ont succédé des animaux à sang chaud. La complexité neuronale, le comportement et

l'apprentissage conditionnés ont vu le jour. Les sens – la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût, les sensations de plaisir et de douleur – ont fait leur apparition. Le cerveau a évolué en relation avec la libération des mains et la progression de la station verticale. La conscience, notamment la conscience de soi, s'est développée. L'être humain est apparu, caractérisé par une unité concentrée intense. Les produits ont une valeur et peuvent être appréciés par les humains, mais pourquoi ne pas dire que c'est le processus qui est véritablement porteur de valeur et peut produire ces valeurs ?

Un système est un ensemble doté de caractéristiques aussi indispensables à la vie que toute propriété d'un organisme particulier. Parfois, certains philosophes, encouragés par des biologistes, ne voient dans les écosystèmes que de simples agrégats épiphénoménaux. Il y a là une confusion. Tout niveau est réel s'il détermine en aval une chaîne causale significative. Ainsi, l'atome est réel parce que le modèle qui est le sien détermine le comportement des électrons. Il en va de même pour celui de la cellule parce qu'il détermine le comportement des acides aminés, pour celui de l'organisme parce qu'il coordonne le fonctionnement du cœur et des poumons, et pour la communauté biotique parce que la niche détermine la morphologie et le comportement des jaguars qui en font partie. Être réel nécessite une organisation qui détermine l'existence et le comportement des membres ou parties qui composent un tout.

Du point de vue axiologique, il nous faut maintenant examiner de manière plus holistique comment élargir ce que nous comprenons par les termes « instrumental, utilitaire » et « intrinsèque ». Les écosystèmes ont une « valeur systémique ». Si, toutefois, nous voulons savoir ce qui est porteur de valeur, ce qui est capable de créer de la valeur, pourquoi ne pas dire que c'est la productivité des écosystèmes ? C'est elle, en effet, qui est à l'origine des phénomènes auxquels nous, les humains, sommes capables, depuis notre arrivée, d'accorder de la valeur, en tant que biodiversité de notre planète. Les valeurs sont intrinsèques, instrumentales et systémiques, les trois étant reliées entre elles. Il serait stupide de n'accorder de valeur qu'aux œufs d'or et de la refuser à la poule qui les pond. Mais ce serait une erreur de n'accorder à la poule qu'une valeur instrumentale : la poule aux œufs d'or a une valeur systémique. Que dire alors d'un écosystème qui génère une myriade d'espèces, comme nous allons en discuter, d'une Terre qui en produit des milliards, dont l'espèce humaine ?

LA TERRE

Enthousiasmé par le spectacle d'un « lever de Terre », le spationaute Edgar Mitchell écrit : « Soudain, surgissant à l'horizon de la Lune, avec une lenteur majestueuse indicible, est apparu un joyau bleu et blanc scintillant, une sphère d'un bleu ciel délicat et léger nimbée de voiles blancs en lentes volutes, telle une petite perle émergeant des profondeurs d'un océan sombre et mystérieux. Il faut un certain temps pour réaliser que c'est la Terre... notre Terre » (Kelley, 1988, légende des photographies 42-45). Un autre spationaute, Michael Collins, s'est, lui aussi, émerveillé en regardant la Terre depuis l'espace : « Au cours de notre voyage vers la Lune, ce n'est pas le fait d'être tout près de ce sol couvert de mauvais cailloux qui m'a laissé le souvenir le plus marquant, mais plutôt ce que j'ai vu en me retournant pour regarder notre Terre si fragile, sorte de bouée brillante et attirante, d'un bleu et blanc délicat, minuscule avant-poste suspendu dans l'obscurité des espaces infinis. Il faut chérir la Terre et prendre soin d'elle; c'est un trésor qu'il faut préserver » (1980, p. 6).

Regarder la Terre depuis l'espace est un instant de vérité. La Terre est la seule biosphère, la seule planète que nous connaissons dotée d'une écologie. Autrefois, la valeur à accorder aux personnes, aux animaux, aux plantes, aux espèces, aux écosystèmes, constituait notre défi, mais la reconnaissance de la valeur de l'environnement n'est pas achevée tant que nous ne l'aurons pas élevée au niveau de la planète. La Terre est vraiment la seule unité de survie qui compte. La biologie de la conservation exige de conserver la biosphère. Apprécier la valeur de la Terre dans son ensemble est, cependant, une démarche qui nous est peu familière et qui nécessite une analyse philosophique. Avons-nous des devoirs envers notre planète ?

Ce n'est que depuis le siècle de Darwin que nous avons compris toute l'étendue de l'évolution historique, de la continuité de la vie qu'a connue cette planète depuis des milliards d'années. À l'orée d'un nouveau siècle, nous, les humains, possédons maintenant les connaissances et les capacités nécessaires pour modifier le cours de l'histoire de notre planète à une échelle écologique globale. L'avenir ne peut ressembler au passé, pas plus que les dix mille prochaines années ne ressembleront aux dix mille écoulées, ni même aux cinq siècles prochains. Tout cela nous impose des devoirs nouveaux et urgents. Au cours de la majeure partie du siècle passé, le premier siècle de guerres mondiales, nous avons craint que les conflits interhumains ne se terminent par

l'autodestruction de l'humanité. Cette crainte, heureusement, s'est quelque peu estompée, mais une autre, malheureusement, la remplace rapidement. En ce nouveau siècle, cette crainte est de détruire notre planète et nous avec.

Un nouveau millénaire commence. L'enjeu du précédent a été le passage du monde médiéval au monde moderne, la constitution des cultures et des nations modernes, puis l'explosion du développement culturel. Le défi du nouveau millénaire consiste à concilier ces cultures avec la capacité biotique de notre planète. Si nous ne changeons pas de cap, il suffira d'un siècle pour que soit détruite une grande partie du milieu naturel. Poursuivre le développement au rythme du siècle dernier pendant un autre millénaire serait catastrophique. Si notre espèce reste fidèle à la définition qui la qualifie de « sage » (*Homo sapiens*), il nous faut accorder à la vie le respect qu'elle mérite. Cela implique une éthique interhumaine, une éthique inter-espèce, grâce à laquelle la seule espèce douée de sens moral découvrira que toutes les autres espèces, même si elles en sont dépourvues, comptent, elles aussi, du point de vue moral. Enfin, cela implique en dernière analyse une éthique de la Terre qui se traduise par un sentiment global d'obligation envers l'ensemble de cette biosphère où nous vivons.

Cette position peut paraître extrême. La Terre n'est, après tout, que de la terre. Du point de vue de la philosophie de l'environnement, croire que de la poussière puisse avoir une valeur intrinsèque peut être compris comme une réduction poussée à l'absurde. Cette poussière, cette terre, est d'importance vitale pour nous, mais n'a pas de valeur en soi. Formulée ainsi, nous acceptons cette proposition. Un tas de terre isolé ne défend aucune valeur intrinsèque et l'on peut difficilement prétendre qu'il ait une grande valeur en lui-même. Mais les choses ne sont pas aussi simples, car un tas de terre fait partie d'un écosystème. La terre n'est qu'une partie de la Terre qui constitue un tout. Dans le sens systémique, la terre est à la fois un produit et un processus. Nous devrions nous efforcer d'avoir une vue d'ensemble et de passer du tas de terre au système Terre au sein duquel la terre a été créée.

La Terre, insisteront certains, n'est, comme la Lune, qu'un gros tas de cailloux, à ceci près que ces cailloux sont arrosés d'eau et éclairés de telle façon qu'ils permettent ici la vie. Il se peut donc qu'en réalité, nous accordions de la valeur à la vie et non à la Terre, si ce n'est qu'elle permet la vie. Nous n'avons pas de devoirs envers les pierres, l'air, les océans, la terre ou la Terre, mais envers les personnes, ou les êtres

vivants. Nous ne devons pas confondre nos devoirs envers les habitants avec ceux que nous avons envers leur demeure. La conservation est au service des humains, et non une fin en soi.

Ce n'est cependant pas là une vue systémique de ce qui se passe. Nous devons retracer de façon systématique l'histoire de cette Terre qui nous paraît aujourd'hui si précieuse, de la Terre telle qu'elle était avant que nous la regardions depuis l'espace, et ne pas nous arrêter seulement à la valeur que lui attribue maintenant ce regard. Découvrir la valeur qui lui est propre générera un sentiment général d'obligation envers elle. L'évolution des rochers en terre, puis en faune et en flore, est l'une des grandes surprises de l'histoire naturelle, un événement des plus rares dans l'univers astronomique. La Terre n'est que de la terre, de l'humus dont nous aussi, les humains, sommes issus et nous découvrons ce que de la poussière peut faire lorsqu'elle s'auto-organise dans des conditions appropriées. Le résultat est spectaculaire.

En vérité, l'histoire de la Terre apparaît quasiment comme une série de « miracles », d'événements aussi merveilleux que fortuits, de potentialités qui se réalisent et, lorsque ce produit le plus complexe de la Terre qu'est l'*Homo sapiens* devient suffisamment intelligent pour réfléchir à ce « pays des merveilles » cosmique, il reste stupéfait devant cette combinaison de hasard et de nécessité dont il est issu. Pour certains, ce sombre mystère sera numineux et signe d'une transcendance. Pour d'autres, il resterait impénétrable. Nous n'avons peut-être pas besoin de connaître toutes les réponses cosmologiques. Personne ne doute vraiment que cette planète soit un lieu précieux, une perle dans un océan d'obscur mystère.

Nous ne pourrions apprécier objectivement la Terre que lorsque nous saurons apprécier sa merveilleuse histoire naturelle. C'est vraiment une superbe planète, l'entité la plus précieuse de toutes, car c'est cette entité qui peut produire toutes les valeurs terrestres. À cette échelle, si nous demandons à quoi attribuer de la valeur, la valeur la plus essentielle, la meilleure réponse et la plus complète semble être à la vie en tant que processus créatif sur la Terre.

Les humains n'accordent-ils pas parfois de la valeur aux systèmes soutenant la vie sur Terre parce qu'ils leur sont utiles, et non l'inverse ? Cette valeur tient-elle seulement aux intérêts humains, apparus tardivement ? Ou bien la Terre n'est-elle pas historiquement un lieu remarquable et précieux, capable de produire de la valeur avant l'arrivée de l'homme et qui, même aujourd'hui, est porteuse d'une valeur

antérieure aux usages que l'homme en fait ? Dire que seul notre rôle dans l'histoire de notre planète lui confère sa valeur est plutôt réducteur. La production de valeur pendant des millénaires d'histoire naturelle n'est pas le fait d'une subjectivité de l'esprit humain : la valeur de la Terre est la valeur fondatrice. La créativité présente dans le système naturel dont nous héritons et les valeurs qu'elle génère ne concernent pas seulement le sol que nous foulons. Elle est le fondement même de notre être. La Terre pourrait bien être l'ultime objet de nos devoirs, excepté Dieu, si Dieu existe.

LES ÊTRES HUMAINS

Cependant, objecterez-vous, les humains ne sont guère présents dans ce tableau global. Après tout, même s'il existe des valeurs jusque dans la nature non humaine, ce sont les humains qui sont au sommet de la pyramide des valeurs et ils comptent par-dessus tout. Comparées à celles de ces derniers, les valeurs intrinsèques dont sont porteurs les animaux sauvages, les plantes, les lignées des espèces, voire les écosystèmes, sont relativement insignifiantes. Les humains sont les seuls évaluateurs capables de réfléchir à ce qui se passe, de délibérer sur les mesures de conservation qu'ils devraient prendre. C'est ainsi que les humains conçoivent des échelles de valeurs. Ce qui compte donc vraiment, ce sont les hommes et ce qui est menacé dans leurs milieux.

En pratique comme en principe, nous devons mettre les humains au cœur de la conservation. Voyons les choses en face : aucune politique de conservation ne pourra réussir tant que les humains ne seront pas convaincus qu'elle sert au mieux leurs propres intérêts. La valeur intrinsèque présente dans la nature ne pèsera jamais plus que notre magnanimité intéressée. Les accords internationaux ne fonctionnent que lorsque les nations signataires pensent que leur coopération sert au mieux leurs intérêts nationaux. A fortiori, les nations prises collectivement ne vont pas coopérer pour conserver la nature si elles ne comprennent pas que cela sert au mieux les intérêts de l'humanité. Les humains s'occupent d'abord d'eux-mêmes et il y a très peu de chance pour que, en l'absence d'incitation, ils accordent beaucoup d'attention aux valeurs intrinsèques dont la nature est porteuse.

Ce bien commun est désormais nommé « patrimoine commun de l'humanité ». Ces dernières années, cependant, ce que recouvrait auparavant tacitement ce riche patrimoine naturel est devenu en grande partie explicite, à cause des nouveaux moyens que nous avons de modifier

et de dégrader la biosphère. En même temps, nous commençons à nous rendre compte que ce patrimoine est, en dernière analyse, ce système créatif et prolifique que nous habitons. Lorsque nous possédons un hectare ou deux, voire des centaines ou des milliers d'hectares, nous pouvons, en tant que propriétaires, penser que la terre nous appartient. Dans le cas d'un paysage, nous pouvons, en tant que citoyens du pays où se trouve ce paysage, penser de même que la terre nous appartient.

À l'échelle planétaire, il en est autrement. Nous ne pouvons pas posséder la Terre. La Terre ne nous appartient pas, nous lui appartenons. Nous en faisons partie. Ce n'est pas une question de propriété, mais de communauté. C'est pourquoi passer de la terre à la Terre n'est pas une question d'addition de mottes de terre, ni de propriété foncière au service de nos préférences : c'est un changement qualitatif du sol que nous foulons, au fondement de notre être. Nous commettons une erreur axiologique en ne considérant notre sol commun qu'en termes de ressources nationales.

Au-delà des intérêts nationaux, ou même internationaux, insister pour mettre « notre patrimoine humain commun » au centre de nos préoccupations constitue peut-être une autre de ces demi-vérités qui faussent toutes les réponses. La surprise du siècle dernier, et la leçon qu'il nous reste à en tirer à l'orée de ce nouveau millénaire, c'est que la nature est toujours là. La nature est le milieu où se développe la culture, sa mère nourricière, mais une mère que les humains ne quittent jamais tout à fait.

Les quatre questions cruciales à l'ordre du jour de l'humanité sont la population, le développement, la paix et l'environnement. Toutes sont de portée planétaire aussi bien que locale ; toutes sont interdépendantes et nous, les humains modernes, n'avons pas encore réussi, pour y répondre à établir une relation viable avec notre Terre. La combinaison de la croissance démographique, du consumérisme effréné, des luttes de pouvoir entre et au sein des nations, ainsi que la dégradation de l'environnement qui en résulte, menacent aujourd'hui gravement les pauvres et demain, de plus en plus, les riches. Nos moyens de modifier notre planète sont déjà plus performants que nos capacités à reconnaître les conséquences de nos activités et les moyens d'y remédier de manière collective et internationale.

Aujourd'hui, l'ONU a pour mission de transformer en coopération les conflits entre et au sein des nations. Depuis la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, tenue en

1992 (CNUED), l'ONU a pour autre mission de promouvoir le développement durable. La vision (la ré-vision) que je propose est que la mission des Nations Unies de demain soit de donner à toutes les nations la possibilité de coopérer au soutien et au respect de la biosphère.

Les affaires étrangères deviennent des affaires intérieures du point de vue d'une éthique globale de la Terre. S'il s'agit de sauver la Terre, l'on ne peut parler de politique étrangère, car la Terre n'est pas un pays étranger. S'il s'agit d'un problème concernant l'Amazonie, cela relève de la politique intérieure du Brésil, mais ne peut être dissocié de la politique intérieure des huit autres pays du bassin de l'Amazone. Et parce que ce fleuve draine près d'un quart des eaux douces de ruissellement de la Terre, que la photosynthèse dans la forêt amazonienne est d'importance planétaire et que cette région du monde recèle une énorme part de la richesse biologique de la Terre, ce qui s'y passe intéresse aussi les Terriens de tous les autres pays.

Une grande partie des ressources naturelles de la Terre, inégalement et inéquitablement réparties, doit pouvoir franchir les frontières nationales si l'on veut assurer la stabilité de la communauté des nations. Les hommes ont droit à l'eau ; cela semble raisonnable et juste. Mais si l'on établit une relation entre les nations et l'hydrologie de la planète, l'on s'aperçoit que 214 bassins fluviaux au moins sont multinationaux. La superficie totale d'une cinquantaine de pays se trouve à 75 % au moins à l'intérieur d'un bassin fluvial international. L'on estime que 35 à 40 % de la population mondiale vit dans des bassins fluviaux multinationaux. En Afrique et en Europe, la plupart des bassins fluviaux sont multinationaux. Le mot « rival » vient de *rivus*, mot latin signifiant rivière se référant à ceux qui se partagent des eaux courantes. Avec la croissance démographique et l'aggravation de la pollution, le partage de l'eau devient un enjeu international de plus en plus important.

Dans une éthique prônant le partage du bien commun, le tissu international devra être suffisamment stable et dynamique pour qu'un pays qui ne se suffit pas à lui-même puisse trouver la satisfaction de ses besoins à l'intérieur du réseau d'échanges internationaux. Cela suppose de vivre dans un système dynamique comprenant une communauté de nations où l'accès aux ressources permette leur redistribution de façon suffisante pour que les pays puissent combler leur manque de ressources grâce au commerce international. Si des mécanismes commerciaux de ce type ne sont pas mis en place, l'environnement s'en ressentira.

Les droits humains à un environnement décent, à une juste part des ressources et des biens de la planète lui seront déniés. L'insécurité, la faim et un sentiment d'injustice engendreront le désespoir et la révolte, lesquels s'exprimeront par la violence, la guerre et le terrorisme.

Toutefois, exiger le respect de nos droits et une juste part des ressources n'est, une fois encore, que la moitié de la vérité. Vouloir en faire toute la vérité est un élément du problème autant que de la solution. Peut-être le problème le plus ardu tient-il à cette insistance que nous avons à toujours nous mettre en avant, à ne jamais nous tenir à notre véritable place dans la communauté biosphérique fondamentale dont nous faisons partie. Lorsque nous nous demandons ce qui se passe, le fond du problème est peut-être notre conviction qu'il ne se passe rien d'important si cela ne nous concerne pas. Cette attitude produit d'abord des dérèglements dans nos nations et nos cultures, puis des dérèglements et des dommages dans les systèmes dont notre vie dépend sur Terre. Notre prospérité et notre bien-être supposent que nous vivions au sein de communautés viables, humaines et naturelles. C'est pourquoi nous devons adopter des politiques et des comportements qui maintiennent la population et le développement en harmonie avec les paysages, avec la nature. Il nous sera difficile de faire régner la paix entre nous si nous ne sommes pas en paix avec notre environnement.

Nous ne voulons pas simplement des « richesses », mais une « vie riche ». Or, le respect approprié de la biodiversité de la Terre enrichit la vie humaine. Il existe quelque chose de subjectif, de philosophiquement naïf, voire de dangereux, en cette époque de crise écologique, à vivre dans un cadre de référence où une seule espèce se pose en absolu et n'attribue de valeur au reste de la nature qu'en fonction de sa capacité à produire de la valeur à son usage.

Les êtres humains font partie de la planète et ils la domineront de plus en plus. Si dominants que nous soyons, nous désirons néanmoins faire partie d'un ensemble plus vaste. Nous n'y parviendrons qu'en nous mettant parfois en retrait pour reconnaître les valeurs intrinsèques présentes dans la nature. Tant que nous n'effectuerons pas cette démarche, nous ne saurons pas vraiment qui, ni où, nous sommes. Le caractère d'une société ne se révèle pas seulement dans la façon dont elle traite ses pauvres, les femmes ou les enfants, ses immigrés et ses minorités, les handicapés physiques ou mentaux, les esclaves ou les générations futures, mais aussi dans la façon dont elle traite sa faune, sa flore, ses espèces, ses écosystèmes et ses paysages. Nous nous

sommes baptisés *Homo sapiens*, l'espèce sage, mais aucun de nous ne saurait vraiment prétendre à la sagesse s'il ignore les valeurs intrinsèques présentes dans la nature.

L'ONU devrait réunir toutes les nations afin de trouver les moyens de vivre, au niveau local comme au niveau mondial, sur notre unique Terre. La durabilité de la biosphère conditionne le développement durable et doit avoir priorité sur celui-ci. L'UNESCO peut montrer la voie à suivre et indiquer la relation à établir entre les nations et la nature, réclamant une réorganisation radicale de notre éducation, de nos sciences et de nos cultures. Cela doit être l'essentiel de notre programme d'action pour le nouveau siècle, le nouveau millénaire.

BIBLIOGRAPHIE

- Boutros-Ghali, B. 1992a. Extraits du discours de clôture, Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, Rio de Janeiro, 14 juin. *Réunion finale et conférence de clôture*. Document des Nations Unies ENV/DEV/RIO/29, p. 1 [du texte anglais].
- . 1992b. Texte intégral des déclarations finales, Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, Rio de Janeiro. *Rapport de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement*. Document des Nations Unies A/CONF.151.26, vol. IV, p. 66-69 [du texte anglais].
- CMED (Commission mondiale sur l'environnement et le développement). 1987. *Notre avenir à tous*. (Texte français : 1988, Montréal, Éditions du Fleuve).
- Collins, M. 1980. Foreword. R. A. Gallant (dir. publ.), *Our Universe*. Washington, DC, National Geographic Society.
- Kelley, K. W. (dir. publ.). 1988. *The Home Planet*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Leopold, A. 1968. *A Sand Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. New York, Oxford University Press. (Première publication : 1949).

ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT ET DÉVELOPPEMENT DURABLE

Robin Attfield

DÉFINITIONS ET CONCEPTS CLÉS

L'éthique de l'environnement consiste en l'étude des questions et principes normatifs relatifs aux interactions de l'homme avec son milieu naturel, au contexte dans lequel elles s'inscrivent et à leurs conséquences. C'est une branche très importante de l'éthique appliquée dont les particuliers, les entreprises et les gouvernements doivent implicitement s'inspirer pour déterminer et évaluer les principes influant sur leurs politiques, leurs modes de vie, et leurs actions concernant l'ensemble des problèmes environnementaux et écologiques.

Les problèmes écologiques résultent des relations de l'homme avec les systèmes du milieu naturel. Les plus connus comprennent la pollution, l'épuisement des ressources naturelles, la destruction d'espèces de la faune et de la flore sauvages et la désertification. Lorsque, dans les années 1960 et 1970, l'expression « problèmes écologiques » est apparue, ces problèmes semblaient souvent assez limités et localisés. Aujourd'hui, il est difficile de nier que leur nombre et leur progression ont pris une ampleur qui a gagné toute la planète et que rien de moins que son avenir est menacé. Evidemment, ces problèmes relèvent en partie de la science, mais la science et la technologie ne sauraient les résoudre à elles seules. En effet, ils concernent ce qu'il *faudrait* faire et ils ne peuvent être résolus à moins d'avoir recours à des valeurs et à des principes éthiques, et donc à une éthique de l'environnement.

IMPLICATIONS DE LA THÉORIE ÉTHIQUE

Résoudre ces problèmes écologiques et remédier aux nombreuses pratiques humaines qui les perpétuent ou les facilitent, oblige à repenser sérieusement la théorie éthique classique. Il nous faut en envisager les résultats prévisibles, positifs et négatifs, en nous projetant beaucoup plus loin dans l'avenir que nous ne l'avons fait jusqu'à présent, car nos actions risquent de saper l'environnement des générations futures pour au moins un million d'années (notamment dans le cas des déchets radioactifs). Cela entraîne déjà des conséquences pour l'économie fondée habituellement sur une actualisation géométrique des coûts et des avantages futurs au moyen d'un taux d'actualisation sociale. Chaque fois que ce taux correspond à un pourcentage non négligeable, les intérêts à venir dans plus de 30 ans sont sous-estimés, tandis que ceux projetés dans un avenir plus lointain sont tout simplement omis ; néanmoins, toute pratique générant ces profits est inacceptable (Parfit, 1983). Il existe une autre implication qui, importante au niveau théorique, concerne l'ensemble des « patients moraux » (les entités auxquelles nous devons accorder notre considération morale) dont les responsables devraient tenir compte. En effet, l'ensemble de ces « patients moraux » ne doit pas se limiter aux êtres actuellement vivants ou déjà conçus, mais comprendre aussi tous ceux qui vont nous succéder, aussi loin dans l'avenir que les effets de nos activités actuelles permettent de le prévoir. Différents philosophes ont chacun une théorie sur l'étendue de « patients moraux » (y compris les futurs). Ainsi, les communautaristes n'y incluent que ceux qui partageront les traditions ou relations actuelles, tandis que les tenants de l'universalisme ou du cosmopolitisme refusent ce type de limite (Dower, 1998). Les effets futurs de nos activités présentes ne connaissant pas de frontières, la position universaliste, plus ouverte et incluant tous ceux qui en sont affectés, semble ici préférable.

Une autre implication importante sur le plan théorique, déjà implicitement mentionnée à propos des générations futures, concerne les membres (présents et futurs) des espèces autres qu'humaine, car ils ont qualité de sujets moraux. C'est pourquoi, en d'autres termes, leurs intérêts doivent être respectés lorsque des décisions doivent être prises. Sinon, notre compréhension des problèmes écologiques se limitera nécessairement à leurs effets sur les intérêts humains, comme si la destruction d'espèces ne les affectant pas ne posait aucun problème. Tandis que l'extinction de la plupart des espèces aurait, d'une manière ou d'une autre, un effet sur l'humanité, des exceptions sont possibles. Il est de

plus en plus largement admis que ceci serait regrettable, sinon effrayant. L'opinion des philosophes de l'environnement, selon qui l'extinction d'une espèce est inacceptable pour des raisons indépendantes des intérêts humains, diverge lorsqu'il s'agit d'admettre ou non qu'une espèce possède la qualité de sujet moral en tant qu'individu. Tous, néanmoins, reconnaissent probablement cette qualité au moins à l'ensemble des membres présents et futurs d'une espèce (position biocentrique). D'autres philosophes s'y refusent, préfèrent relier finalement toutes les préoccupations environnementales aux intérêts des humains et, parfois, ajoutent que les politiques issues de l'anthropocentrisme ne divergent aucunement de celles découlant implicitement du biocentrisme (Norton, 1991). Pour ma part, je fais au contraire valoir, ici et ailleurs (Attfield, 2003), qu'elles peuvent diverger. Aussi paraît-il sage de considérer que les créatures ou êtres vivants non humains possèdent, eux aussi, cette qualité morale, ne serait-ce qu'au cas où tous ces divers arguments contiendraient une parcelle de vérité.

Adopter cette démarche de manière consciente permet, de plus, de résoudre le problème plus important consistant à s'attarder sous l'ombre d'une métaphysique anthropocentrique dépassée. Peu de personnes croient encore aujourd'hui que le monde a été créé au service exclusif de l'humanité, maintenant qu'il est très généralement admis que les textes sacrés juifs et chrétiens expriment un message tout à fait opposé (voir, notamment, Glacken, 1967). Néanmoins, les implications de cette croyance persistent dans l'idée très répandue selon laquelle tout dans la nature terrestre n'est que ressources naturelles dont l'homme peut disposer de manière illimitée et à ses propres fins, ou encore que ce tout représente, selon les économistes, un capital naturel ayant implicitement soit une valeur d'échange, soit au mieux une valeur utilitaire. Ceux qui s'efforcent de nuancer cette position en déclarant qu'une partie de ce capital est un « capital naturel critique », admettent qu'il n'existe aucune raison pour que la biosphère fasse l'objet d'un quelconque échange, mais leur démarche n'en reste pas moins instrumentale ou utilitaire. Il est donc nécessaire de reconnaître aux créatures vivantes la qualité de sujets moraux. S'il est possible de comprendre que la nature n'est nullement synonyme de ressources, peut ceci également devenir la source d'une autre confusion. En effet, comment l'humanité pourrait-elle vivre et prospérer sans utiliser le milieu naturel et interagir avec lui? En réalité, ce qu'il faut reconnaître, ce sont les diverses fonctions de la nature, à la fois garde-manger et laboratoire, mais aussi sanctuaire, trésor et habitat.

Il n'est donc pas surprenant que le concept de valeur intrinsèque ait joué un rôle central dans l'éthique environnementale, dans la mesure où il s'applique à tout ce qui mérite d'être valorisé ou préservé en raison de sa propre nature, qu'elle ait aussi ou non une valeur utilitaire et que les humains y perçoivent ou non une source de valeur esthétique. Les pragmatistes ont contesté la cohérence de cette notion et la clarté de cette distinction entre ces diverses valeurs. Toute théorie de l'éthique doit néanmoins tenir compte de ce qui possède une valeur intrinsèque, car, autrement, rien ne pourrait conférer de valeur à quoi que ce soit, et rien ne pourrait être reconnu comme possédant une valeur dans le cadre de cette théorie. Pouvoir attribuer une valeur à une chose à la fois pour elle-même et pour ses effets, ou encore pour le plaisir qu'elle donne, ne doit pas empêcher de reconnaître qu'une raison de lui accorder une valeur intrinsèque puisse exister. De plus, les théories de l'éthique ont sans doute besoin de tenir compte de différents degrés de valeur intrinsèque, mais cela n'entre pas dans notre propos ici. Le fait qu'une valeur intrinsèque existe à divers degrés d'intensité et de concentration explique pourquoi recourir à cette notion n'est pas inutile. Lorsqu'il existe une raison de reconnaître une valeur intrinsèque, d'autres raisons d'agir et d'adopter des politiques et des pratiques allant dans le même sens existent aussi. C'est pourquoi tenir compte de la valeur intrinsèque offre aussi des raisons et des motivations pour agir (lorsque les attitudes des gens coïncident avec ces raisons). En ce cas, nous pouvons alors tenir compte de la valeur intrinsèque pour mieux la connaître (tout en reconnaissant que des raisons peuvent expliquer sa présence et le fait de la reconnaître), sans avoir à concéder aux critiques que, d'une certaine façon, la conscience de cette valeur ne pousse pas pour autant les particuliers, les entreprises et les gouvernements à l'action. Selon moi, ce sont l'épanouissement ou le bien-être des créatures vivantes (présentes et futures) qui possèdent une valeur intrinsèque qu'il n'est donc pas absurde de reconnaître, promouvoir et préserver. Cette position biocentrique offre aussi la possibilité de s'efforcer d'assurer la conservation des espèces et des habitats et de chercher à éviter de perturber des écosystèmes sans raison valable, ce que l'on serait en droit d'attendre d'une éthique de l'environnement. Elle fournit également des raisons de conserver les espèces modifiées par l'homme. Protéger de nombreux écosystèmes d'origine culturelle ne pose alors pas de problème, mais témoigne plutôt de l'ingéniosité humaine.

Un essai récent de David Carr (2004) offre quelques sages suggestions concernant le besoin et les moyens de mieux apprécier la valeur intrinsèque. Les attitudes et les postulats anthropocentriques nous ont détournés d'apprécier la beauté de la nature et de la voir telle qu'elle est. C'est pourquoi les enseignants devraient ajouter aux cours destinés à faire apprécier à leurs élèves l'art, la musique et la poésie, des moyens de les sensibiliser à l'esthétique de la nature, ainsi qu'aux œuvres sculpturales et poétiques qui la célèbrent. Ce serait peut-être le moyen d'apprendre aux gens à ne pas rester aveugles à la beauté d'une perle rare lorsqu'elle se présente à leurs yeux.

Il convient d'ajouter ici que, telle une perle, la valeur intrinsèque peut et doit être reconnue et appréciée et, du moins si les considérations précédentes sont exactes, qu'elle existe indépendamment de l'appréciation et du jugement des hommes. Ceux qui inclinent à penser que la valeur est nécessairement fonction d'un jugement humain et donc en dépend, doivent accepter la conséquence peu plausible qu'implique cette position, à savoir que rien, ni la santé ni la douleur, n'avait de valeur positive ou négative avant que des êtres humains ne leur en accordent une. J'en conclus, avec Rolston (1997) que nous ne pouvons qu'adopter un point de vue objectiviste de la valeur, intrinsèque ou autre (voir aussi Attfield, 2001). Certes, les avis divergent sur le point de savoir où réside la valeur intrinsèque, mais cela ne doit pas pour autant nous conduire à adopter une vision relativiste, ou constructiviste, de la valeur elle-même. De plus, malgré les nombreux écueils à éviter lorsqu'on raisonne à partir des faits pour déterminer des valeurs, nous ne devons pas renoncer à affirmer que la nature n'est pas dépourvue de valeur, et que sa valeur est un fait.

Au sujet de la valeur intrinsèque et des questions qui s'y rattachent, je tiens à saluer la manière dont est formulée la Charte de la Terre proposée par l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), désormais connue sous le nom d'Union mondiale pour la nature. L'expression « valeur intrinsèque » n'apparaît pas explicitement dans ce texte, probablement parce qu'elle est trop controversée pour être acceptée au plan international. Toutefois, dans l'énoncé de son premier principe, figure une formule qui revient effectivement au même : « Respecter la Terre et toute forme de vie » (UICN, p. 2). Le voici :

« Reconnaître le lien d'interdépendance entre tous les êtres vivants ainsi que la valeur de toute forme de vie... »

Rien d'anti-humain n'existe dans cette Charte qui se poursuit ainsi :

« Reconnaître la dignité propre à chaque personne et le potentiel intellectuel, artistique, éthique et spirituel de tout être humain. »

J'aimerais suggérer que la Division de l'éthique des sciences et des technologies envisage d'adopter, dans son document de politique générale, au moins cette partie de la Charte de la Terre dont le texte est si soigneusement rédigé, notamment dans la partie consacrée aux questions épineuses que soulèvent la valeur intrinsèque et les rapports de l'humanité avec la nature.

DÉVELOPPEMENT DURABLE ET PRÉSERVATION DE LA BIODIVERSITÉ

Bien qu'il soit impossible d'éviter de voir en la nature une ressource, certains problèmes se posent, on l'a vu, lorsqu'elle est traitée uniquement comme telle. Une politique pourrait théoriquement permettre de préserver à jamais nos forêts actuelles, tout en continuant d'en récolter la production : c'est celle du rendement maximum soutenable. Au titre de cette politique, les hommes conviennent de ne pas prélever, sur une ressource renouvelable telle qu'une forêt, plus que sa capacité de régénération naturelle ne recréera avant la prochaine récolte. C'est ainsi, en respectant un certain plafond, que les générations présentes et futures pourront obtenir des rendements durables. Cette politique des rendements maximum soutenables, on le sait, peut également s'appliquer aux troupeaux de rennes et aux réserves mondiales de poissons, encore que, dans ce dernier cas, la plupart des tentatives ont, semble-t-il, échoué, que ce soit autour des Grands Bancs de Terre-Neuve, dans les zones de pêche à l'anchois du courant de Humboldt au large de la côte ouest de l'Amérique du Sud, ou dans l'ancienne zone de pêche à la morue en mer du Nord.

Ces politiques ont naturellement leurs défauts particuliers. Evidemment, je vais en mentionner certains plus loin. Ces politiques indiquent aussi qu'il est possible de trouver les moyens de vivre avec la nature en la ménageant durablement et d'en tirer les fruits qui permettent de satisfaire les besoins humains actuels et d'être investis pour financer les écoles, hôpitaux et autres institutions dont les pays ont besoin pour se développer, et se développer durablement. En effet, de telles approches peuvent constituer des éléments ou des volets de politiques générales de développement durable, même là où l'on

sait que cela implique que le développement soit viable du point de vue aussi bien économique et social qu'écologique. Les éthiciens de l'environnement ne peuvent pas se permettre de rester aveugles à la dimension éthique du développement lorsque celui-ci met en jeu les processus participatifs grâce auxquels la pauvreté, la malnutrition, les maladies endémiques, l'analphabétisme et autres fléaux s'éloignent des populations. Il ne s'agit pas de résister au développement, mais de le concilier avec des objectifs environnementaux tels que la durabilité. De plus, la quasi totalité des pays ayant souscrit au principe du développement durable lors du Sommet de Rio de 1992 et restant attachés à des formes de développement durable qui, nous allons le voir, sont cohérentes au plan international, il est important que, dans des secteurs clés tels que la foresterie, des pratiques viables deviennent possibles, du moins théoriquement.

Examinons maintenant les faiblesses particulières des politiques visant au rendement maximum durable. Une série de problèmes provient d'erreurs de calculs concernant le rendement obtenu sans risques et, même si ces calculs sont exacts, ils ne prévoient pas une marge de sécurité suffisante. Lorsque s'y ajoute une réticence générale à s'imposer la retenue nécessaire et à se plier aux mesures prises d'un commun accord, notamment lorsqu'il s'agit de la pêche où il est extrêmement difficile de veiller à leur application, il est facile de comprendre comment le plus rationnel des accords peut aboutir à un fiasco et à l'épuisement des ressources halieutiques des océans ou, plus précisément, des zones de pêche traditionnelle. Sous l'effet conjugué de calculs erronés, du manque de précaution et du refus de la discipline, il apparaît que ces politiques exigent de nombreuses réglementations et d'être renforcées à niveau national et aux niveaux internationaux correspondants. De même, ces réglementations doivent être conçues par des planificateurs tenant sérieusement compte du principe de précaution et toujours conscients que certains seuils risquent d'être franchis, laissant ainsi la porte ouverte à des changements irréversibles. (Nous reviendrons sur le principe de précaution.)

Les politiques visant au développement durable se heurtent en général à une seconde série de problèmes. Pour assurer un développement durable, certaines pratiques pouvant être théoriquement pérennisées se fondent sur des facteurs contextuels qui restent inchangés. Dans certains cas, notamment selon le postulat de l'immuabilité des lois naturelles, ces facteurs peuvent réellement être considérés comme allant de soi :

par exemple, les constantes de la gravitation ne fluctuent heureusement pas, ou seulement en cas d'extrême catastrophe cosmique. En revanche, d'autres facteurs contextuels, tels que la stabilité politique, se modifient constamment : les guerres entre États, les révolutions et les guerres civiles se produisent fréquemment. Ainsi, la République démocratique du Congo possédait autrefois des réserves naturelles potentiellement stables et durables, mais il est presque certain qu'il en reste très peu aujourd'hui. De même, les pratiques de gestion durable des forêts y sont probablement abandonnées. Même dans les pays qui échappent aux conflits militaires, le marasme économique a parfois des effets tout aussi graves. De plus, d'après les données disponibles, il y a tout lieu de penser que l'endettement prédispose fréquemment certains pays à surexploiter leurs forêts primaires (George, 1992, p. 10). Ce problème ne se limite d'ailleurs pas aux pays en développement. Dans le cadre de la course à la privatisation des biens d'État, les forêts sibériennes sont exploitées de manière intensive, en partie afin de rembourser la dette de la Fédération de Russie. La stabilité du climat constitue un autre facteur contextuel figurant parmi les présupposés des politiques de la durabilité, mais il apparaît de plus en plus clairement qu'en réalité cette stabilité cède la place à un changement climatique généralisé, lui-même presque certainement provoqué par des pratiques humaines incompatibles avec un développement durable et, souvent, dans des parties très reculées du globe. C'est pourquoi préserver les forêts dépend à la fois de l'instauration de la paix et des solutions apportées au problème des changements climatiques anthropiques. L'UNESCO pourrait envisager de reprendre en partie ces considérations dans ses déclarations sur les actions et les politiques à mener. Je reviendrai un peu plus loin sur l'aspect éthique du réchauffement planétaire.

Il existe encore une troisième série de problèmes auxquels se heurtent les politiques du rendement maximum durable. En effet, celles-ci sont aussi fondées, j'y ai fait allusion plus haut, sur le fait que la forêt constitue une ressource, soit au sens d'un bien de consommation, soit d'un bien à l'abri d'une consommation immédiate, mais disponible pour d'autres usages (comme réserves pour l'avenir). Or, si les forêts sont en principe des biens de consommation, il ne reste guère d'espoir pour de nombreuses espèces dont c'est l'habitat, car celui-ci risque d'être sacrifié pour satisfaire les besoins de la consommation humaine. Même si l'on reconnaît certaines limites à cette consommation, concernant aussi bien les essences que le volume des coupes de bois, limites

imposées peut-être pour des raisons esthétiques (pour les besoins de l'écotourisme, par exemple), il reste probable que les caractéristiques des forêts changeront et que les écosystèmes seront perturbés. En d'autres termes, si les créatures vivant dans les forêts ont une valeur indépendante des avantages qu'elles procurent à l'humanité, il faut imposer des limites aux politiques du rendement maximum soutenable, même lorsque celles-ci ne se heurtent qu'à des problèmes insignifiants. Et si l'un de nos objectifs consiste à préserver la plupart des espèces vivantes et à perturber le moins possible leurs écosystèmes et leurs habitats, cela signifie donc que le bien de l'humanité n'est pas l'unique critère de la durabilité écologique, ni celui de politiques et pratiques de développement durable dignes de ce nom.

Dans un diagramme intéressant, Andrew Dobson présente les diverses manières de concevoir le développement durable (2001, p. 529). Présenté sous la forme de quatre colonnes, ce diagramme illustre différentes réponses à des questions telles que « Que faut-il préserver ? » Les partisans des arguments qui viennent d'être exposés ne répondront probablement pas à cette question par « capital total, créé par l'homme et naturel » (ce qui implique une substituabilité illimitée) ou bien par « capital naturel critique », qui se trouvent dans les deux premières colonnes. La réponse figurant dans la troisième colonne, « capital naturel non renouvelable », est peut-être plus tentante, mais elle implique toujours que la nature soit considérée comme une quelconque forme de capital. Reste la réponse proposée dans la quatrième colonne et conçue de manière à faire une place à la valeur intrinsèque : « éléments revêtant de l'importance ». Cette dernière réponse présente aussi l'avantage, nous le verrons plus loin, de placer au premier plan des préoccupations, au même titre que les intérêts humains, tous les autres intérêts et d'« éviter le débat sur la substituabilité ». L'UNESCO devrait s'inspirer de ce test en l'accompagnant de commentaires appropriés afin de souligner l'importance de la quatrième réponse, voire de la troisième dans le cas où certains responsables politiques préféreraient un « capital humain » au « capital naturel » (première réponse), et des arbres en plastique plutôt que de vrais arbres.

En 1994 et 1995, la revue *Environmental Values* a publié un intéressant débat sur les avantages respectifs d'une durabilité faible et d'une durabilité forte, la première n'imposant aucune contrainte à ce genre de substitution tant que le stock de capital total augmente, tandis que la seconde impose des limites lorsque le capital naturel ou celui créé

par l'homme se raréfient. Wilfred Beckerman avait ouvert ce débat en soutenant que si la durabilité faible était superflue, car produisant dans l'immédiat les mêmes effets que l'économie classique, la durabilité forte était, elle, immorale, car elle aurait pour résultat de préférer la préservation de toutes les espèces sans exception aux mesures de réduction de la pauvreté (Beckerman, 1994). Répondant à Beckerman, Herman Daly et Michael Jacobs se sont déclarés d'accord avec lui sur la durabilité faible, encore que les partisans de cette dernière puissent, à mon sens, faire valoir qu'ils s'écartent de l'économie classique en demeurant libres de reconnaître ce qu'ils appellent une « valeur d'existence ». Or, la « valeur d'existence » étant fondée sur ce que les humains souhaiteraient dépenser ou recevoir en compensation, elle ne permet en tout cas pas de mesurer la valeur intrinsèque, ce qui rend cet argument très difficile à défendre. De plus, selon Daly et Jacobs, la description que Beckerman donne de la durabilité forte lui permet de renforcer de manière absurde la position des critiques de la durabilité faible : la durabilité forte n'implique pas de s'engager à préserver chaque espèce de coléoptère (l'exemple de Beckerman) pour résister au remplacement de produits naturels rares par des produits artificiels (Daly, 1995 ; Jacobs, 1995). Cette démarche, elle aussi, prêtait le flanc à la critique. En effet, ni Daly ni Jacobs ne reconnaissent de valeur intrinsèque à la nature, alors même que leur position était tout à fait compatible avec cette reconnaissance. De fait, la valeur intrinsèque de la nature pourrait constituer l'une des raisons de résister à la substitution, les autres seraient d'éviter d'endommager des systèmes naturels de manière irréversible et, une fois encore, la raréfaction économique. J'estime donc, pour ma part, que nous pouvons accepter sur ces bases la théorie de la durabilité forte, sans pour autant considérer qu'elle présente les meilleurs arguments concernant la valeur de la nature.

Alan Holland a, cependant, entrepris de défendre le type de durabilité forte que Daly repoussait, une durabilité forte jusqu'à l'absurde, en soutenant que la plus infime présence de la nature devrait être célébrée et respectée, y compris celle de toutes les espèces (Holland, 1997). Cette position pourrait constituer une base très solide pour préserver la biodiversité (que Holland l'approuve ou non), mais il est possible de défendre des politiques de préservation de la biodiversité fondées sur des principes beaucoup moins radicaux. Ainsi, dans les forêts tropicales humides, les espèces sont souvent si localisées que cette position pourrait y empêcher toute forme de développement (notamment la construction de dispensaires destinés à soigner les

enfants atteints de paludisme ou à les en protéger), parce qu'une seule espèce (d'arbres, d'épiphytes ou d'insectes) pourrait s'en trouver éradiquée. Or, il faut aussi tenir compte de la valeur intrinsèque de la santé des enfants, car elle devrait avoir plus d'importance que celle de l'espèce non humaine considérée. Il est donc préférable de construire un dispensaire là où il se révélera utile, même si une espèce locale s'en trouve menacée. C'est pourquoi j'estime, avec Daly, qu'une durabilité forte jusqu'à l'absurde est réellement absurde, mais que des politiques de durabilité forte s'imposent pour préserver les systèmes naturels et, de manière générale, les espèces et sous-espèces, pour éviter de bouleverser les habitats et pour conserver les ressources naturelles dont les humains pourraient un jour avoir l'usage.

Cette conception de la durabilité soutient les différentes politiques de préservation de la biodiversité et, notamment, les programmes visant à protéger des espèces menacées contre les activités commerciales ou le braconnage. Comme je l'ai déjà fait valoir ailleurs (Attfield, 1999) le rythme auquel une multitude d'espèces disparaît actuellement est catastrophique alors que certaines n'ont même pas encore identifiées. Les actions destinées à agrandir les réserves naturelles existantes, zones réglementées où les espèces, sous-espèces et habitats sont protégés, sont également justifiées. Cela n'entraîne pas pour autant d'interdire aux habitants de la forêt d'y pénétrer ou d'y vivre. En effet, certaines méthodes respectueuses de l'environnement permettent de faire d'eux les gardiens de la forêt ou de la zone protégée. En revanche, les formes excessives de la conservation environnementale se révèlent souvent, à l'usage, contraires au but recherché.

Alors, comment interpréter l'expression « développement durable » ? Certaines définitions prônant (non sans raison) d'améliorer la qualité de vie, encouragent ainsi l'idée que le développement durable implique une progression continue du bien-être humain, chaque génération bénéficiant théoriquement d'une meilleure qualité de vie que la précédente. C'est même cette interprétation qui a conduit Wilfred Beckerman (1999) à rejeter le développement durable à cause de son parti pris inadéquat en faveur des générations futures au détriment des présentes. Il est assez facile de saisir comment interpréter cette notion si le terme de « développement » doit être compris comme connotant ce perpétuel processus d'enrichissement « durable ». Or, ce n'était manifestement ni l'intention de la Commission mondiale de l'environnement et du développement qui rédigea le Rapport Brundtland

(CMED) en 1987, ni celle du Sommet de Rio de 1992, ni des sommets qui l'ont suivi en 1997 et 2002. Ce ne sont pas les processus de croissance qui doivent devenir durables, même lorsqu'il est reconnu que la durabilité doit être aussi bien sociale et écologique qu'économique. Nous devrions plutôt faire nôtre l'interprétation d'Alan Carter pour qui il s'agit de rendre durable le développement à travers des processus mettant fin à des fléaux tels que la pauvreté et la malnutrition afin d'atteindre une qualité de vie convenable. L'expression de « développement durable » peut et doit désigner le fait d'atteindre certains degrés de satisfaction des besoins humains (développement) qui existent déjà et sont souvent considérés comme la condition préalable de pratiques ou modes de vie fondés sur la durabilité sociale, économique et écologique (Carter, 2000). Ce type de développement implique la satisfaction des besoins humains essentiels par des moyens mettant en jeu des processus durablement viables de production, de consommation, de préservation de la biodiversité et de vie sociale. Malgré mon désaccord avec Carter sur d'autres questions, j'ai plaisir à me déclarer de son avis sur celle-ci.

L'éthique de l'environnement peut, cependant, contribuer de manière plus directe à rendre le monde viable dans la durée en recommandant des approches équitables pour s'attaquer au réchauffement de la planète. Les rapports successifs du GIEC confirment que ce phénomène est en partie d'origine humaine, que de nombreuses zones de très faible altitude vont probablement devenir inhabitables, que de nombreuses espèces devront migrer ou périr, que des phénomènes météorologiques autrefois exceptionnels le seront sans doute de moins en moins et que les principales victimes humaines se trouveront dans les pays pauvres, là où des maladies telles que le paludisme, la dysenterie et la salmonelle se répandent et, comme il en est déjà le cas dans bien des régions, ne peuvent être maîtrisées (Brown, 2002). Un accord international plus contraignant que le Protocole de Kyoto de 1997 sera sous peu nécessaire et des pays en développement, notamment la Chine et l'Inde, devront finir par s'y associer. Le seul moyen vraiment équitable de partager les charges destinées à réduire les émissions de gaz à effet de serre consiste à en répartir également le volume total admissible « par tête » et à attribuer une fraction appropriée de ce total aux gouvernements concernés, tout en ramenant progressivement le total autorisé au niveau correspondant à la réduction de 60 % préconisée par le GIEC. Cette approche est connue sous le nom de « contraction et convergence », parce qu'elle ne se limite pas qu'à réduire les émissions

totales des pays en développement dont on ne pouvait escompter la participation aux conditions prévues par le Protocole de Kyoto sur la base de quotas proportionnés aux émissions de 1990, mais facilite en outre leur accès à un régime international. L'appui de l'UNESCO aux principes évoqués ici pourrait se révéler décisif pour faciliter la conclusion d'un accord international d'une importance aussi vitale. L'UNESCO devrait aussi envisager de soutenir la recherche éthique concernant diverses questions connexes, notamment les niveaux acceptables de concentration de gaz à effet de serre dans l'atmosphère et les arrangements internationaux acceptables pour faciliter le passage à une économie mondiale moins polluante. Donald A. Brown (2002) a dressé une liste de plusieurs de ces questions.

LES OBLIGATIONS ENVERS LES GÉNÉRATIONS FUTURES

Pour passer à un thème plus philosophique, j'aimerais évoquer brièvement nos obligations envers les générations futures (humaines ou non). Il y a quelques temps, Thomas Schwartz a soutenu que la plupart de ces générations futures ne sauraient être lésées parce que chacune n'existe que dans un seul futur et que leur sort ne peut être ni amélioré ni aggravé. En conséquence, nous n'avons aucune obligation envers qui que ce soit appartenant à ces générations (Schwartz, 1978, 1979). Ce problème, qualifié par Derek Parfit de « problème de la non-identité », a entraîné ce qu'il a appelé plus tard le « principe de l'absence de préjudice à une non-personne », un principe proposé initialement par Jan Narveson et selon lequel seules les personnes existant réellement (et, aurait-il pu ajouter, les autres créatures) doivent être prises en considération, et non les personnes potentiellement à venir. Cela signifie que les personnes (ou autres créatures) réelles englobent les individus (ou autres créatures) futurs déjà conçus, mais non ceux qui pourraient ou non être un jour mis au monde (Parfit, 1984). (Ce principe est supposé résoudre le problème selon lequel existerait, autrement, l'obligation d'engendrer trop de gens au nom de la maximisation du bonheur ou de tout ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue.) Parfit fait cependant appel à d'hypothétiques scénarios pour contredire ce principe et maintient que nous devons tenir compte de la qualité de la vie de tous ceux qui nous succéderont, quels qu'ils soient, car sinon, nous risquons, à l'instar de Schwartz, de refuser toute obligation envers quiconque vivra au-delà du siècle actuel. Ainsi, au lieu de nous en tenir à une obligation fondamentale d'éviter tout préjudice, nous sommes

aussi tenus d'empêcher que la qualité de la vie de n'importe quel être vivant ne devienne inférieure à ce qu'elle aurait pu être. Appliquée aux membres de toutes les espèces, au lieu de la seule espèce humaine, cette conception me paraît aussi convaincante qu'importante. En d'autres termes, pour utiliser un vocabulaire différent de celui de Parfit, les personnes et autres créatures qui pourraient exister à l'avenir possèdent la qualité de sujets moraux, et l'on peut concevoir des obligations non pas tant envers elles (car cela n'a pas de sens) qu'envers ce qui concerne la qualité de leur vie et/ou leur bien-être. C'est là, selon moi, l'un des apports majeurs de l'éthique de l'environnement.

Le principe de l'existence d'obligations par rapport à l'avenir a inspiré d'autres analyses, mais la plupart sont mises à mal par le problème de la non-identité. Les analyses kantienne, par exemple, sont fondées sur la possibilité de respecter ou non des entités telles que les personnes. Toutefois, lorsqu'il s'agit de personnes pouvant exister à l'avenir, tandis que leurs contemporains pourront choisir de les respecter ou non, nous, leurs prédécesseurs, ne sommes pas dans cette position, car c'est soit à elles, ou bien à un autre ensemble de personnes aux perspectives différentes, que nous donnons le jour. Des problèmes similaires soulèvent des questions concernant les droits. Or, des droits n'ont de sens que s'il est possible de les respecter ou non, mais nous n'avons pas cette possibilité de choix à l'égard des personnes qui nous succéderont. De plus, comme nous l'avons déjà vu, les principes relatifs au préjudice se heurtent au même problème.

Quelques philosophes hésitent, cependant, à reconnaître l'existence de responsabilités envers de futures personnes et autres créatures. Alan Carter est de cette opinion. Entre autres solutions, il en appelle aux principes concernant l'absence de préjudice, car les êtres humains du futur peuvent être considérés comme ceux qui vivraient dans plus d'un monde possible et leur sort pourrait donc être meilleur ou pire (Carter, 2001). Techniquement, je pense qu'Alan Carter a raison, mais que cette démarche ne mène pas loin. En effet, il est inconcevable que nos obligations se limitent à éviter de nuire à de futurs êtres humains quand nous pourrions influencer sur la qualité de vie d'une multitude d'êtres humains possibles, dont certains occuperaient plusieurs futurs et d'autres, un seul. Nos choix stratégiques concernant, par exemple le réchauffement de la planète et la production d'énergie, détermineront la qualité de vie d'une infinité de personnes possibles dans l'avenir, qu'elles existent dans un seul futur ou plusieurs.

Lawrence Johnson a proposé un autre point de départ. Nos obligations indubitables vis-à-vis des générations futures procèdent des obligations envers l'espèce *Homo sapiens* (Johnson, 2003). Toutefois, même si c'était le cas, cette démarche ne serait guère utile, car elle ne nous fournirait que peu, voire pas, d'indications sur le genre d'avenir que nous devrions rechercher pour l'humanité, par exemple, si nous devrions avoir pour objectif d'atteindre une population mondiale de six, huit ou dix milliards de personnes. En effet, chacun de ces avènements comprendrait celui de l'*Homo sapiens*, s'il se réalisait. Il est vrai que la qualité de la vie des individus a toutes les chances d'être meilleure si nous parvenons à limiter la population à un niveau très inférieur à dix milliards de personnes. Cela n'implique pas un devoir envers l'espèce humaine, mais de prendre en considération le bien-être de ses membres éventuels. De plus, je doute qu'en tout état de cause, nous ayons envers notre espèce des devoirs qui ne soient pas des devoirs envers ses membres, actuels ou à venir. Il est vrai que nos devoirs ne s'arrêtent pas à ceux que nous avons envers la population actuelle ou, de manière générale, des personnes qui existent, car l'humanité est plus que les personnes vivant actuellement. Néanmoins, si l'on ajoute les futurs êtres humains, il n'est pas certain que des devoirs aient été oubliés. Par exemple, l'on peut interpréter le devoir éventuel de veiller à ce que toute personne vivante ait des chances sérieuses d'être en bonne forme physique et mentale comme un devoir de faire en sorte que les vivants jouissent de la meilleure qualité de vie possible et, par conséquent, que l'on donne le jour à des individus dotés de ces qualités plutôt qu'à une population entière qui en serait dépourvue.

À mon sens, il n'est donc pas nécessaire d'invoquer les collectivités, ou leur bien pour fonder des obligations concernant l'avenir. Identifier ces obligations reste une question complexe, mais il est inutile pour l'élucider de faire appel à l'intérêt général, pas plus d'ailleurs qu'à un bien-être moyen, ni aux conséquences qu'impliquerait sa maximalisation. En effet, comme Richard Sikora l'a démontré il y a déjà un certain temps, cela pourrait obliger les gens à cesser d'avoir des enfants, si c'était le seul moyen de défendre ce bien-être, et aboutir ainsi à l'extinction de l'humanité (Sikora, 1978). C'est pourquoi la démarche visant à maximaliser une vie qui vaille la peine d'être vécue ou la qualité de la vie chez les humains et les autres êtres vivants, actuels et futurs, est, semble-t-il, la meilleure pour résoudre les problèmes à la fois théoriques et pratiques auxquels nous devons faire face. Nous allons maintenant examiner certaines conséquences qui en découlent.

LE PRINCIPE DE PRÉCAUTION

J'aimerais évoquer brièvement une question dont l'UNESCO traite séparément, mais qui n'en entre pas moins dans le champ de l'éthique de l'environnement. Nous avons besoin d'un principe dans les cas où il existe un risque d'atteinte grave et irréversible portée à la vie ou aux écosystèmes et cela, avant même qu'un accord scientifique soit conclu et pour des raisons pratiques importantes permettant d'agir avant qu'il ne soit trop tard. Le principe de précaution autorise à intervenir, y compris les gouvernements, afin d'éviter de telles catastrophes, et ce droit est inscrit dans la Déclaration de Rio de 1992 (CNUED, 1992). Ce principe est souvent sujet à certaines réserves concernant son efficacité par rapport à son coût, mais elles ne sont pas de mise lorsque les coûts de l'inaction ne peuvent pas être exactement estimés, ou bien que les bénéficiaires du statu quo risquent de les utiliser comme prétexte pour ne rien faire.

Bien entendu, cela entraîne certaines complications philosophiques. D'une manière ou d'une autre, toute action est toujours irréversible et toute action, ou non, peut avoir de graves conséquences imprévisibles sur le long terme. Nous devons donc préciser que l'atteinte irréversible est d'autant plus grave lorsqu'elle est prévisible. L'atteinte prévisible pose également des problèmes, du fait que la plupart des membres des générations futures ne la subiront pas. Par « atteinte prévisible », il faut comprendre qu'il s'agit d'empêcher que la qualité de vie des êtres vivants, humains et autres, ne soit inférieure à ce qu'elle aurait pu être. De plus, ce principe ne peut être considéré comme l'emportant sur tous les autres. En effet, certains cas pourraient entraîner, sous une forme ou une autre, une atteinte irréversible, ou bien un gouvernement pourrait être si incompetent ou si corrompu qu'aucune action n'apporterait une quelconque amélioration, ou bien encore qu'une autre impliquerait de négliger des devoirs encore plus importants. Le principe de précaution doit donc être traité comme un principe parmi d'autres, ce qui ne lui ôte rien de son importance.

De plus, selon Matthias Kaiser, le principe de précaution n'exige aucune forme précise d'action parce que limiter les dégâts dépendrait de l'évaluation qui serait faite de la robustesse ou de la vulnérabilité de la nature et de la société (Kaiser, 1997). Cette idée, ajoute-t-il, dépendant de valeurs subjectives propres à chacun, les décisions fondées sur le principe de précaution n'ont rien d'objectif. À titre d'exemple, Kaiser cite les mesures prises pour empêcher les saumons d'élevage de s'échapper

et de frayer avec les saumons sauvages, soutenant que le principe de précaution est neutre lorsqu'il s'agit de déplacer l'élevage de saumons vers d'autres estuaires, d'empêcher les croisements au moyen de l'ingénierie génétique, ou encore de les interdire purement et simplement.

Ne connaissant pas suffisamment le contexte norvégien, il m'est difficile de commenter cet exemple. Quelques observations me semblent néanmoins légitimes concernant la subjectivité supposée des évaluations sur la vigueur et la capacité de survie de la nature et de la société. La robustesse et la capacité de survie des sociétés sans trop changer sont très variables, encore qu'elles ne dépendent pas du jugement d'observateurs, mais de facteurs objectifs, notamment si elles possèdent ou non des mécanismes de freinage, des contrepoids et des soupapes de sécurité. Dans leur ensemble, les démocraties sont plus robustes que les dictatures corrompues. Quant aux systèmes naturels, les avis divergent au sujet de ce qu'ils peuvent tolérer, mais des limites existent aussi, comme nous l'avons vu à propos du réchauffement de la planète. Souvent, les observateurs ne disposent pas de données suffisantes pour être certains de la robustesse de la nature, mais ce n'est pas pour autant une simple question d'opinion. C'est pourquoi, lorsque le principe de précaution est invoqué en raison d'un risque possible de dommages irréversibles causés à un système naturel, les mesures à prendre devraient être conçues en fonction des conséquences objectivement prévisibles, à la fois pour la nature et pour la société, sans pour autant continuer de se demander si la nature est vulnérable ou suffisamment résistante pour reprendre le dessus, ce qui se produira évidemment, mais peut-être sous une forme appauvrie.

Considérer les décisions fondées sur le principe de précaution comme systématiquement subjectives compromettrait l'un des principaux acquis des dernières décennies. Par exemple, l'humanité a décidé de cesser progressivement d'utiliser les chlorofluorocarbones (CFC) grâce au Protocole de Montréal relatif aux substances qui appauvrissent la couche d'ozone, traité international entré en vigueur le 1^{er} janvier 1989, avant même que l'existence du trou dans la couche d'ozone de l'hémisphère Nord n'ait été pleinement reconnue. En prenant des mesures suffisamment tôt, la communauté internationale a pu renforcer les dispositions du traité dès qu'elle a disposé de nouvelles données. Cette approche doit s'appliquer au problème encore plus complexe du réchauffement planétaire, malgré les controverses en cours entre scientifiques, mais aussi entre économistes. Elle l'est déjà dans une certaine mesure, grâce aux nombreuses données réunies

depuis la Conférence de Berlin de 1995, où, pour la première fois, un nombre suffisant de pays développés ont été convaincus qu'il fallait agir. Ce serait une erreur tragique de justifier maintenant l'inaction sous prétexte, par exemple, que la Terre a survécu dans le passé à de pires catastrophes, ou bien que la société n'a pas les moyens de supporter le coût de mesures correctives.

Je termine ici mon tour d'horizon de l'éthique de l'environnement, tout en regrettant de l'avoir laissé incomplet. Dans une certaine mesure, la lecture de mon livre, paru récemment sous le titre *Environmental Ethics* (Attfield, 2003), pourrait remédier à ce défaut.

LES IMPLICATIONS AU PLAN DE LA POLITIQUE INTERNATIONALE

Cela implique plusieurs suggestions, déjà envisagées plus haut, pour la politique internationale :

1. envisager l'adoption de la Charte de la Terre (UICN, 2000) ;
2. interpréter le développement durable en conséquence – notamment la durabilité forte de Daly, la quatrième réponse se trouvant dans le diagramme de Dobson et l'interprétation d'Alan Carter (Daly, 1995 ; Dobson, 2001 ; Carter, 2000) – et freiner la déforestation tout en encourageant la préservation de la biodiversité par des moyens mobilisant les habitants de la forêt ;
3. simultanément, afin de faire face aux changements climatiques anthropiques, conclure un nouvel accord prévoyant des politiques de contraction et convergence associant les pays en développement dans des conditions équitables – les questions éthiques qui y sont liées, soulignées par Donald A. Brown (2002), devant être étudiées sous les auspices de l'UNESCO ;
4. intégrer les besoins des générations futures aux politiques internationales et stabiliser notamment la croissance de la population mondiale à un niveau soutenable tout en se préparant à mieux satisfaire ses besoins en nourriture et en eau douce (tout cela figure dans la partie consacrée plus haut aux obligations concernant l'avenir) ;
5. enfin, reconnaître que le principe de précaution peut être mis en pratique de manière objective, en particulier s'agissant du réchauffement planétaire.

BIBLIOGRAPHIE

- Attfield, R. 1999. "Biodiversity and preservation", dans R. Attfield, *The Ethics of the Global Environment*. Edimbourg, Royaume-Uni, Edinburgh University Press, p. 133-51.
- . 2001. "Postmodernism, value and objectivity", dans *Environmental Values*, Vol. 10, p. 145-62.
- . 2003. *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge, Royaume-Uni, Polity Press, et Malden, Mass., Blackwell.
- Beckerman, W. 1994. "Sustainable Development: is it a useful concept?", dans *Environmental Values*, Vol. 3, p. 191-209.
- . 1999. "Sustainable development and our obligations to future generations", dans A. Dobson (dir. publ.), *Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, p. 71-117.
- Brown, D. A. 2002. *American Heat: Ethical Problems with the United States' Response to Global Warming*. Lanham, Md., Rowman & Littlefield.
- Carr, D. 2004. "Moral values and the arts in environmental education: towards an ethics of aesthetic appreciation", dans *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 38, No. 2, p. 221-39.
- Carter, A. 2000. "Distributive justice and environmental sustainability", dans *The Heythrop Journal*, Vol. 41, p. 449-60.
- . 2001. "Can we harm future people?", dans *Environmental Values*, Vol. 10, p. 429-54.
- CMED (Commission mondiale de l'environnement et du développement). 1987. *Notre avenir à tous*. Montréal, Éditions du Fleuve, 1988.
- CNUED. *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*. Juin 1992. Document de l'ONU A/CONF.151/26. Rapport de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement, Annexe I. New York, Service des publications des Nations Unies.
- Daly, H. E. 1995. "On Wilfred Beckerman's critique of sustainable development", dans *Environmental Values*, Vol. 4, p. 49-55.
- Dobson, A. 2001. "Environmental sustainabilities: an analysis and a typology", dans J. O'Neill, I. J. Bateman and R. K. Turner (dir. publ.), dans *Environmental Ethics and Philosophy*. Cheltenham, Royaume-Uni, Edward Elgar Publishing, p. 523-50.

- Dower, N. 1998. *World Ethics: The New Agenda*. Edimbourg, Royaume-Uni, Edinburgh University Press.
- George, S. 1992. *The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All*. Londres, Pluto Press.
- Glacken, C. J. 1967. "Man, God and Nature in Judeo-Christian theology", dans C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, Calif., University of California Press, p. 150-67.
- Holland, A. 1997. "Substitutability: why strong sustainability is weak and absurdly strong sustainability is not absurd", dans J. Foster (dir. publ.), *Valuing Nature? Economics, Ethics and the Environment*. Londres, Routledge, p. 119-34.
- Jacobs, M. 1995. "Développement durable, capital substitution and economic humility: a response to Beckerman", dans *Environmental Values*, Vol. 4, p. 57-68.
- Johnson, L. E. 2003. "Future generations and contemporary ethics", dans *Environnemental Values*, Vol. 12, p. 471-87.
- Kaiser, M. 1997. "Fish-farming and the precautionary principle: context and values in environmental science for policy", dans *Foundations of Science*, Vol. 2, p. 307-41.
- Norton, B. G. 1991. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York et Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press.
- Parfit, D. 1983. "Energy policy and the further future: the social discount rate", dans D. MacLean et P. G. Brown (dir. publ.), *Energy and the Future*. Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, p. 166-79.
- . 1984. *Reasons and Persons*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press.
- Rolston, H., III. 1997. "Nature for real: is nature a social construct?", dans T. D. J. Chappell (dir. publ.), *The Philosophy of the Environment*. Edimbourg, Royaume-Uni, Edinburgh University Press, p. 38-64.
- Schwartz, T. 1978. "Obligations to posterity", dans R. I. Sikora et B. Barry (dir. publ.), *Obligations to Future Generations*. Philadelphie, Penn., Temple University Press, p. 3-13.
- . 1979. "Welfare judgments and future generations", dans *Theory and Decision*, Vol. 11, p. 181-94.
- Sikora, R. I. 1978. "Is it wrong to prevent the existence of future generations?", dans R. I. Sikora et B. Barry (dir. publ.), *Obligations*

to Future Generations. Philadelphie, Penn., Temple University Press, p. 112-66.

UICN. 2000. *La Charte de la Terre*. <http://www.chartedelaterre.org/> (accès le 22 février 2006.)

ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT : VERS UNE PERSPECTIVE INTERGÉNÉRATIONNELLE

Emmanuel Agius

Il semble paradoxal que la majorité des jeunes d'aujourd'hui qui, par nature, rêvent d'un avenir meilleur, pensent que l'avenir, *leur* avenir, sera pire que leur présent. L'espoir, l'idéalisme et de grandes attentes sont des prémisses indispensables à la jeune génération pour façonner un monde meilleur. Ironiquement, notre actuel modèle du « progrès » a réussi à même priver les jeunes de ces caractéristiques pourtant typiques de leur âge. Dans de nombreux pays, toutes les enquêtes ont démontré au fil des ans que les jeunes ont peur de l'avenir, en particulier à cause de la détérioration de l'environnement. C'est pourquoi, trop souvent, les jeunes ne croient pas qu'il y ait un avenir, ou se sentent impuissants, sans moyen de le sauver.

L'une des caractéristiques fondamentales de la jeune génération est son sens inné de la vérité. Tandis que les adultes se laissent facilement abuser, les jeunes restent généralement sceptiques devant les mythes et les illusions qui leur sont présentés comme des dogmes : par exemple, nous dire que notre seule option pour nous enrichir est de devenir encore plus compétitifs grâce à la société mondiale, ou encore que, pour protéger l'environnement, assurer une croissance encore plus rapide de l'économie est la seule option pour pouvoir consacrer une part plus importante de notre revenu national à réparer les dégâts que nous avons précisément provoqués en nous enrichissant.

Depuis des décennies, d'utiles débats se sont succédés sur le rôle de l'éducation, révélant ainsi les vérités dominantes du moment. Le débat est loin d'être clos, car il apparaît clairement que nous éduquons

les jeunes pour un monde qui a déjà cessé d'exister. Les sociétés doivent faire face à un changement historique sans précédent, survenu de manière très rapide, si elles veulent trouver les moyens d'assurer leur survie environnementale, sociale et économique. Au cours d'une transition de cette importance, le rôle de l'éducation sera essentiel, car l'éducation implique que tous les citoyens aient la capacité permanente d'acquérir des connaissances, d'agir et de réfléchir tout au long de leur vie.

Les gouvernements et les organisations non gouvernementales (ONG) ne cessent de répéter que l'éducation est la clé assurant la transition vers l'agenda du développement durable. Tous sont tombés d'accord, lors du Sommet de la planète Terre de 1992, sur le rôle que l'éducation doit jouer dans la mise en œuvre du programme inscrit dans l'*Agenda 21* qui suggère comment les décideurs pourraient concevoir de meilleures stratégies éducatives pour y parvenir à tous niveaux, du niveau local au niveau mondial (ONU, 1994). Pour que l'objectif d'une « société viable » passe des discours à la pratique, l'éducation pour un développement durable doit devenir une activité essentielle de nos sociétés. Par définition, la société viable sera une société « apprenante ». Commencer par voir dans l'éducation un élément essentiel et indissociable du développement durable est un premier pas.

C'est dans cette optique de l'éducation au service du développement durable que nous abordons ici la notion d'éthique environnementale. Selon la *Morale à Nicomaque* d'Aristote, le premier objectif de l'éducation morale est de cultiver un « caractère vertueux ». L'éthique ne consiste pas simplement à comprendre et à débattre des théories sur le sens de la vie vertueuse, mais avant tout à s'efforcer de changer nos mentalités et nos comportements dans le but de devenir vertueux. Aristote pensait qu'il est normal, adéquat et raisonnable de pratiquer la morale pour autant que l'on s'interroge et réfléchisse sur ce qui est bien afin d'agir de manière correcte et raisonnable. C'est dans le sens aristotélicien qu'il est discuté ici de l'éthique environnementale, un véritable défi consistant à entraîner les populations à participer à la vie vertueuse en cultivant personnellement le respect de la nature, en général, et, en particulier, le respect d'autrui, y compris des générations à venir dans un futur lointain, générations trop souvent oubliées dans nos décisions prises au jour le jour, car nos successeurs n'ont pas encore la parole et personne ne parle en leur nom. Le « temps » est un concept important dans l'éducation environnementale d'aujourd'hui, car notre sens moral de la valeur de la nature, nos motivations et nos horizons doivent être élargis

pour tenir compte des intérêts de notre postérité. Les dimensions aussi bien spatiales que temporelles de l'éthique environnementale mettent en évidence combien il est urgent d'apprendre à la génération actuelle non seulement à utiliser de manière responsable le « bien commun mondial » ou « patrimoine commun de l'humanité » à son propre avantage, mais encore à préserver ce patrimoine pour les générations à venir, car c'est l'humanité dans son ensemble, et non pas tel ou tel pays ou groupe de pays, qui est responsable et bénéficiaire de ces ressources. Ces nouveaux concepts de la solidarité et de la responsabilité dans l'espace et le temps sont la pierre angulaire de l'éthique environnementale de notre époque.

Selon Aristote, la personne vertueuse est celle qui cultive le bien et dont le caractère la dispose à agir selon la juste raison. Le défi de l'éthique environnementale consiste à apprendre aux populations à cultiver le bien tout en se sentant en accord avec la raison, de telle manière qu'elles agissent naturellement en vue du bien commun. Les sentiments égoïstes et les motivations d'intérêt personnel doivent se transformer en sentiment de solidarité avec l'humanité, y compris avec les générations futures. Les visions à court terme doivent être remplacées par des projets à long terme tenant sérieusement compte de leurs effets sur les notre postérité. Selon Aristote, l'éthique et la politique sont inséparables. En fait, il pensait que l'éthique est le fait de tous les citoyens appelés à mener une vie rationnelle et responsable en tant que membres de la communauté politique, la *polis*. Le succès, la prospérité et l'harmonie de la vie communautaire au sein de la *polis* sont conditionnés par la qualité de la vie morale de chacun de ses citoyens. L'éthique environnementale est une discipline concrète, car elle a pour objet principal d'inculquer aux citoyens d'aujourd'hui le souci de la nature, indispensable à la vie des générations présentes et futures qui, ensemble, forment la communauté humaine. La qualité de la vie environnementale des générations futures dépend de l'éducation morale de celles qui les auront précédées.

L'ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT : UNE ÉDUCATION AU SERVICE DE LA DURABILITÉ

La Déclaration de Tblissi (UNESCO/PNUE, 1978), adoptée par acclamation lors de la première conférence intergouvernementale consacrée à l'éducation environnementale dans le monde, définit cinq catégories d'objectifs de l'éducation morale environnementale :

1. *Prise de conscience* de l'environnement et sensibilisation aux défis environnementaux.
2. *Connaissance* et compréhension de l'environnement et des défis environnementaux.
3. *Souci* de l'environnement et motivation nécessaire pour améliorer et protéger l'environnement.
4. *Compétences* nécessaires pour identifier et résoudre les problèmes environnementaux.
5. *Participation* aux activités destinées à résoudre les problèmes environnementaux.

C'est pourquoi l'éducation environnementale est nécessaire pour donner aux groupes sociaux, responsables politiques et fonctionnaires, milieux d'affaires, industriels et, en général, aux particuliers motivés, les connaissances et les compétences nécessaires pour s'investir avec succès dans les activités qui garantiront un environnement sain et durable pour les générations présentes et futures.

Au cours du siècle passé, la nécessité d'une éducation environnementale s'est manifestée de bien des façons. Pendant les dernières décennies, elle s'est imposée avec une intensité et d'une ampleur nouvelles avec l'émergence d'une conscience morale et d'une mobilisation concernant la qualité de la vie future. Ce sens de la responsabilité morale à l'égard des générations est souvent assimilé à l'effet catalyseur qui a intensifié le mouvement écologiste contemporain. Le débat sur les générations futures s'est axé sur un message simple : si le monde poursuit sa tendance actuelle, celui-ci deviendra surpeuplé, plus pollué, écologiquement moins stable et plus vulnérable aux perturbations à venir. Malgré une meilleure qualité des biens de consommation, la qualité de vie des générations futures sera à bien des égards inférieure à celle des générations actuelles.

L'un des principaux objectifs de l'éducation morale environnementale énoncés dans la Déclaration de Tblissi consiste à stimuler, chez les individus et les groupes sociaux, des comportements, motivations et engagements favorables à l'environnement, ce patrimoine naturel de l'humanité dans son ensemble, y compris les générations futures. Au cours de ces dernières années, a progressé partout l'idée selon laquelle la clé des problèmes environnementaux actuels dépend largement de facteurs sociaux, économiques et culturels qui en sont à l'origine et que les seuls moyens technologiques ne suffiront pas pour les résoudre. La crise de l'environnement est une crise morale. La communauté internationale

est de plus en plus consciente que priorité doit maintenant être accordée aux valeurs, aux mentalités et aux comportements individuels et collectifs vis-à-vis de l'environnement. L'éthique environnementale est un précieux vecteur pour transmettre des valeurs, modifier certains comportements et susciter des engagements.

Le chapitre 26 de l'*Agenda 21* affirme que l'éducation morale est essentielle pour promouvoir un développement durable et améliorer la capacité des populations à s'attaquer aux problèmes d'environnement et de développement (ONU, 1994). L'éducation, classique ou non, est indispensable pour changer les mentalités des populations et les rendre capables d'évaluer et de résoudre les problèmes concernant leur propre développement durable. Elle l'est également pour promouvoir des valeurs, des mentalités, des compétences et des comportements compatibles avec le développement durable, ainsi que pour assurer une participation efficace du public à la prise de décision.

L'éthique environnementale comprise en tant qu'« éducation au service de la durabilité » ne peut ignorer qu'il est nécessaire de modifier les attitudes et les mentalités concernant l'avenir. Nombreux sont ceux qui font complètement abstraction de l'avenir et justifient leur position en soulignant que les générations futures sont éloignées dans le temps, leurs besoins inconnus, qu'elles n'existent pas encore et pourraient même ne pas exister du tout. Les principes éthiques de la durabilité sont profondément ancrés dans la responsabilité morale qu'a la génération actuelle envers sa postérité. Au cours de ces dernières décennies, la communauté internationale s'est progressivement ouverte à l'idée d'ouvrir une autre voie au développement, une voie qui soutienne le progrès non seulement dans quelques régions pendant quelques années, mais encore pour l'ensemble de la planète et dans un avenir lointain. L'expérience a montré que le développement progressant au détriment des autres populations actuelles ou des générations futures, produisant des inéquités sociales ou des dégradations de l'environnement, mérite non d'être appelé « développement », mais « exploitation ». Vivre en ayant à l'esprit la durabilité, c'est se soucier de l'avenir.

Ainsi, la communauté internationale est devenue progressivement convaincue que la protection de l'environnement doit équilibrer la croissance et le développement. La croissance économique ne peut se poursuivre indéfiniment si la base des ressources naturelles sur laquelle elle repose se réduit ou se détruit. Par ailleurs, la croissance économique ne peut s'arrêter. La philosophie de la croissance zéro ne

fait plus guère d'adeptes. La croissance est jugée nécessaire et possible à condition de ne pas être écologiquement destructive. La conservation de l'environnement et la croissance ne sont pas des défis contradictoires, mais peuvent se renforcer mutuellement. Il suffit de tenir compte du rythme auquel le stock de ressources naturelles augmente ou diminue lorsque la croissance économique est mesurée.

L'apparition de cette nouvelle sensibilité à l'environnement a donné naissance au concept de « développement durable » ou « développement sans destruction », devenu maintenant l'objectif non seulement des pays en développement, mais encore des pays industrialisés. Ce nouveau concept de développement durable repose sur l'idée qu'à long terme, l'avenir de la vie sur terre dépend du soin avec lequel est préservé l'environnement, c'est-à-dire les ressources naturelles de la planète, ses sols, son air, son eau, sa diversité biologique, ses forêts et ses autres systèmes entretenant la vie.

Le concept de développement durable est au centre du rapport *Notre avenir à tous* de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, également connu sous le nom de « Rapport Brundtland » (Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1987), et au centre de *l'Agenda 21* qui, conçu pendant le Sommet de la planète Terre de 1992, propose un plan mondial d'action pour le XXI^e siècle (ONU, 1994). Le Rapport Brundtland définit le développement durable comme « un développement répondant aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Il défend l'idée que le développement durable comprend deux concepts clés :

- a) le concept de « besoins », notamment des besoins élémentaires des pauvres du monde qui doivent recevoir une priorité absolue ;
- b) l'idée des limitations des techniques et de l'organisation sociale actuelles pour que l'environnement puisse répondre aux besoins actuels et futurs.

Un rapide examen des documents, conventions, accords et traités internationaux visant les politiques environnementales permet d'identifier les éléments essentiels de la notion de développement durable :

- La conviction que les besoins des générations actuelles et futures doivent être pris en compte.
- Le besoin de préserver les ressources renouvelables et non renouvelables afin de ne pas les épuiser.

- Respecter équitablement les besoins de toutes les populations dès qu'il s'agit d'accéder aux ressources naturelles et de les exploiter.
- Reconnaître que les problèmes de l'environnement et du développement durable doivent être traités de manière intégrée.

Les principes éthiques intégrant la notion de durabilité indiquent clairement que ce concept place l'être humain au centre de leurs préoccupations qui, orientées vers l'avenir et fondées sur la sauvegarde de l'environnement, se focalisent sur l'amélioration de la condition humaine et la préservation de la diversité et de la productivité de la nature au bénéfice des générations actuelles et futures. L'éducation au service du développement durable comprend les objectifs généraux suivants :

1. *Respecter la communauté du vivant et en prendre soin.* Ce principe éthique de solidarité correspond au devoir de veiller sur les autres êtres humains et les autres formes de vie, maintenant et à l'avenir. Autrement dit, le développement ne doit pas se faire au détriment d'autres groupes ou des générations à venir. Notre but doit être de partager équitablement les avantages et les coûts des ressources utilisées, ainsi que de préserver l'environnement, de manière également équitable, au bénéfice des différentes communautés et groupes d'intérêt, entre pauvres et riches, entre notre génération actuelle et celles qui nous suivront.
2. *Améliorer la qualité de la vie des êtres humains.* Le réel objectif du développement vise à améliorer la qualité de la vie des êtres humains et à leur permettre de donner la pleine mesure de leurs moyens, d'avoir confiance en eux-mêmes et de vivre dans la dignité et la plénitude. Les gens ne donnent pas tous les mêmes objectifs au développement, mais certains sont quasiment universels : vivre longtemps et en bonne santé, faire des études, accéder aux ressources nécessaires pour avoir un niveau de vie convenable, jouir de libertés politiques et de droits humains garantis, et être à l'abri de la violence. Le développement n'est authentique que s'il nous offre une vie meilleure selon tous ces critères.
3. *Préserver la vitalité et la diversité de notre planète.* Le développement fondé sur la préservation de l'environnement doit inclure des mesures volontaires destinées à protéger la structure, les fonctions et la diversité de nos systèmes planétaires naturels dont notre

espèce dépend entièrement. Nous avons une responsabilité morale envers les autres formes de vie avec lesquelles nous partageons notre planète.

4. *Réduire au minimum l'épuisement des ressources non renouvelables.* Les minéraux, le pétrole et le charbon sont effectivement non renouvelables. À la différence des plantes, des poissons ou des sols, ils ne peuvent pas être utilisés de manière durable. Leur « vie » peut cependant être prolongée, par exemple en recyclant ou en utilisant de moindres quantités d'une ressource nécessaire pour fabriquer certains produits, ou bien en la remplaçant par une ressource renouvelable.
5. *Se limiter à la capacité de charge de la planète.* Il est difficile d'en donner une définition précise, mais la capacité de charge biologique des écosystèmes de la planète a des limites précises concernant les impacts qu'ils peuvent supporter et que, de même, la biosphère dans son ensemble peut supporter sans danger.
6. *Changement des comportements et des habitudes individuelles.* Si nous voulons adopter l'éthique du développement durable, il faut réviser nos valeurs et modifier notre comportement. La société doit promouvoir les valeurs soutenant cette nouvelle éthique et décourager celles qui lui sont incompatibles. Cette éthique est importante parce que nos actes dépendent de ce que nous croyons. Des convictions très répandues ont souvent plus d'effet que les politiques gouvernementales.

La génération actuelle doit non seulement reconnaître l'ampleur et la complexité des défis écologiques, mais encore résister à la tentation de minimiser le problème en passant sous silence certaines dimensions spécifiques du concept de développement durable. Les paragraphes suivants examinent quatre aspects importants sans lesquels un programme d'éducation morale en faveur de la durabilité serait incomplet.

1) Tout d'abord, *lorsque l'on mesure la viabilité d'un mode de développement particulier, il est nécessaire de sérieusement tenir compte des risques qu'il pourrait entraîner à l'avenir.* Le développement technique a modifié la nature des activités humaines qui, maintenant bien plus qu'auparavant, peuvent avoir des conséquences très étendues dans l'espace et le temps. La tendance générale est d'analyser chaque situation séparément et de proposer des solutions adéquates, ce qui revient à

traiter chaque problème de manière isolée. Mais le fond du problème est qu'aujourd'hui la situation présente des dangers pour l'avenir en accumulant risques et charges à l'échelle mondiale.

Aucun développement durable n'est possible si les risques ne sont pas calculés de manière consciencieuse pour être évités. Les problèmes écologiques sont des problèmes mondiaux, car les conséquences de nos actions présentes et futures ne connaissent pas de frontières géographiques, ni idéologiques. Ces risques peuvent peser sur l'environnement naturel, sur la prochaine génération du monde soi-disant développé, voire sur l'actuelle génération du monde en développement. Être responsable, c'est aussi prévoir. C'est pourquoi les risques doivent être analysés en tenant compte de toutes les conséquences possibles de nos activités ou de notre inaction, de l'ampleur éventuelle de ces conséquences et de la probabilité qu'elles surviennent. Éviter une série de risques implique souvent d'en accepter d'autres, voire de les rechercher.

Étant donné la complexité du monde dans lequel nous vivons, choisir une stratégie spécifique dans un segment particulier de l'économie peut certainement entraîner de graves risques dans d'autres secteurs. Pour les éviter, un ensemble de principes directeurs peut être utilisé, dont les plus évidents sont les deux suivants :

- a) *Le principe de l'information la plus complète.* Cela signifie de réunir les informations les plus complètes possible avant de décider comment remédier à un problème environnemental, en particulier lorsque d'importantes ressources sont nécessaires.
- b) *Le principe de précaution.* Ce principe reconnaît que la possibilité d'obtenir une « information complète » est limitée. Beaucoup reste encore à faire pour bien comprendre les effets de l'activité humaine sur l'environnement. Lorsqu'une menace sur l'environnement est grave et imminente, attendre une preuve plus convaincante avant d'agir pour prévenir les dégâts est exclu. Ainsi, par exemple, nous pouvons attendre que la corrélation entre les émissions dans l'atmosphère et le changement climatique soit confirmée, mais pas des preuves formelles du réchauffement planétaire pour agir, car le délai de réaction aura causé des dommages irréparables.

Les activités entraînant des conséquences indésirables pour l'environnement naturel doivent être impérativement restreintes afin de préserver la qualité de vie des générations actuelles et futures. Quel

droit avons-nous d'imposer des risques et des charges accrus aux générations à venir ? Leurs chances d'avoir une vie normale ne doivent pas être entamées par notre développement économique actuel. Nous devons néanmoins nous acquitter de ce devoir de manière à ne pas compromettre la capacité des générations à venir de satisfaire leurs propres besoins, tout en répondant à ceux de la génération présente. Garantir cette possibilité aux générations futures n'est possible que si la génération actuelle n'épuise pas les réserves de la nature mais, au contraire, les préserve et les entretient. Nous devons garder à l'esprit que nous n'avons pas reçu le monde en héritage de nos ancêtres, mais l'avons emprunté à nos descendants.

La communauté internationale aura atteint le stade du développement durable lorsque les pays resteront aussi riches en ressources et en possibilités pour les générations à venir qu'ils le sont encore en celles héritées du passé. Concrètement, cela signifie de ne pas consommer les ressources renouvelables plus vite qu'elles ne peuvent se renouveler, ni les ressources non renouvelables plus vite qu'elles ne peuvent être remplacées par des ressources renouvelables, et de ne pas rejeter de déchets à un rythme plus important que celui auquel la nature et les moyens humains peuvent les traiter.

2) Ensuite, *la durabilité est indissociablement liée à un nouvel appel pour la justice et la paix*. Dans une société viable, notre responsabilité écologique implique nécessairement un solide engagement en faveur de la justice et de la paix. Le monde semble figé dans une forme d'injustice terriblement meurtrière. Tandis qu'une infime partie de ses habitants jouit d'une abondance et d'une puissance sans précédent, des millions croupissent dans la misère, la famine et l'oppression. Le développement durable présuppose une volonté de partager les dons de la création dans des limites que l'humanité s'impose. La justice internationale exige que les besoins fondamentaux de tous soient satisfaits. La justice intergénérationnelle doit nous inspirer le souci de la vie des générations à venir et qu'elles héritent d'une planète où les ressources seront suffisantes pour qu'elles puissent se développer et jouir de la vie dans la dignité.

Le développement durable présuppose et conditionne à la fois la paix. Les conflits et les guerres représentent un grave danger non seulement pour la vie humaine, mais encore pour l'intégrité de l'environnement, et c'est pourquoi aussi elles doivent être évitées. Malheureusement, de nombreux différends dans le monde et de vieilles

querelles ethniques et culturelles restés latents pendant des décennies refont maintenant surface avec une intensité accrue.

3) De plus, *il ne peut y avoir ni justice ni paix sans changements radicaux*. De nouveaux modèles doivent remplacer celui de la consommation d'aujourd'hui, fondé sur la croissance et le gaspillage. Il est devenu manifeste qu'il existe des limites à l'expansion de l'espèce humaine sur la Terre. Les preuves ne cessent de s'accumuler que certaines activités humaines ont déjà dépassé les capacités de charge de la Terre. Le concept d'« espace environnemental » est déjà mieux compris. Cette expression désigne la quantité totale d'énergie, de ressources non renouvelables, de terres agricoles et de forêts que nous pouvons utiliser sur notre planète sans pour autant empêcher les générations futures d'en bénéficier aussi. Chaque être humain a le droit (mais non l'obligation) d'utiliser une quantité égale de l'espace environnemental en termes de ressources planétaires.

L'origine profonde de la crise de l'environnement se trouve dans la consommation et l'avidité du monde soi-disant développé. En 1970, les 20 % les plus riches de la population mondiale absorbaient 73,9 % des ressources mondiales consommées. En 1989, ce pourcentage était passé à 82,7 %. Les 20 % les plus pauvres n'en consommaient que 1,4 %. Cette situation n'est pas due à une loi quelconque de la nature. Nous ne pouvons prétendre ignorer ces faits. Lorsque l'on parle de « croissance durable » ou de « développement durable », l'on présume souvent que la structure actuelle de la société peut rester à peu près intacte. Pour nous, les termes de « croissance durable » sont contradictoires. Ce que l'homme prélève dans la nature ne doit pas augmenter, mais diminuer.

Nos modèles de production et de consommation doivent connaître un changement majeur, tout d'abord dans les pays riches. Le modèle dominant de « développement » est critiqué parce qu'il n'est pas viable du point de vue économique et environnemental, moralement injuste et spirituellement affligeant.

4) Enfin, *le développement durable ne prendra place que si nous fixons des limites à notre dépendance de la technologie*. L'amenuisement des ressources montre que des limites doivent être fixées à la technologie. L'énergie est l'une des clés de l'économie mondiale, mais elle cause aussi certains des dégâts les plus graves à l'environnement, surtout en ce qui concerne le réchauffement planétaire. Les pays développés d'énergie consomment beaucoup trop d'énergie par habitant et sont les plus

tributaires des combustibles fossiles. Si ce modèle de consommation énergétique devenait mondial, les dégâts sur l'environnement seraient catastrophiques. La consommation énergétique doit être réduite pour diminuer les effets du réchauffement planétaire. Les pays industrialisés causent la majorité des émissions qui en sont responsables. Les pays pauvres, souhaitant poursuivre leur développement, risquent d'augmenter fortement leurs émissions dans les décennies à venir. Mais ce sont nos modes de vie que nous devons changer.

La réconciliation entre pays industrialisés et pays en développement, ainsi qu'entre l'humanité et l'ensemble de notre biosphère, est devenue urgente et nous oblige à repenser notre propre mode de vie. Une société fondée sur le développement durable requiert des modes de vie durables. L'adoption d'un mode de vie valorisant la simplicité et la sobriété est urgente. Nous devons abandonner nos mentalités de consommateurs si nous voulons que les générations futures jouissent d'un environnement sain.

LA PLACE DES GÉNÉRATIONS FUTURES DANS L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

Dans la partie précédente, j'ai discuté du fait que les générations futures à venir doivent être au centre de l'actuel débat sur le développement durable. Le problème des « générations futures » occupant maintenant une place centrale en éthique environnementale, nous allons discuter des arguments dominant le débat philosophique actuel sur nos responsabilités morales envers nos descendants. Un examen des principaux documents, traités et conventions internationaux affirmant le concept de nos responsabilités morales envers les générations futures, montre que la notion de justice intergénérationnelle est aujourd'hui au premier rang des préoccupations écologiques internationales.

Les conférences et organisations internationales, notamment les Nations Unies, ont adopté une impressionnante série de conventions, chartes, documents, accords et traités (certains de portée mondiale, d'autres d'application régionale) traduisant leur souci quant à l'avenir de l'humanité et énonçant des principes ou des obligations visant à protéger et à améliorer le bien-être des générations présentes et futures. Depuis la Conférence des Nations Unies sur l'environnement (Stockholm, 1972), la plupart des pays, quels qu'en soient le régime politique ou le niveau de développement économique, se sont montrés remarquablement disposés à adopter de nouvelles réglementations sur les problèmes environnementaux. Nombre de ces politiques environnementales

soulignent expressément la responsabilité de la génération présente pour léguer à la postérité un monde vivable. La Déclaration de Stockholm (1972) proclamait que « Défendre et améliorer l'environnement pour les générations présentes et à venir est devenu pour l'humanité un objectif primordial ». De nombreux pays admettent désormais le principe général selon lequel les activités des générations actuelles sont limitées par l'obligation de prendre en compte les besoins des générations à venir en matière de développement et d'environnement et de préserver les possibilités de les satisfaire.

Le Sommet de la Terre (Rio de Janeiro, 1992) a représenté, sans aucun doute, le premier exemple d'action internationale visant à préserver la qualité de la vie pour la postérité. Il est remarquable que les trois documents majeurs signés à Rio (la Déclaration de Rio (CNUED, 1992), la Convention sur la diversité biologique et la Convention-cadre sur les changements climatiques) contiennent tous la notion de solidarité et de responsabilités intergénérationnelles. De plus, le préambule de la Déclaration et du Programme d'action de Vienne, adoptés par la Conférence mondiale sur les droits de l'homme le 23 juin 1992, rappelle la détermination des Nations Unies à préserver les générations futures du fléau de la guerre (Conférence mondiale sur les droits de l'homme, 1993). L'article 6 de la Déclaration de Vienne stipule que le droit au développement devrait s'appliquer de manière à satisfaire équitablement les besoins des générations actuelles et futures en matière de développement et d'environnement. Les récentes tentatives d'inscrire un principe de précaution dans le droit international reflètent aussi le souci des conséquences que nos activités d'aujourd'hui auront sur l'environnement des générations futures. C'est un principe par lequel on tente de déterminer quand restreindre des activités risquant de détériorer l'environnement à l'avenir.

Lors de sa 29^e session tenue à Paris en novembre 1997, la Conférence générale de l'UNESCO a adopté une Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures (UNESCO, 1997). Ce texte moral et éthique plutôt qu'instrument juridique est le fruit de nombreuses années de débats entre experts et de consultations entre États membres. La déclaration suivante se trouve dans l'article 4 :

Les générations présentes ont la responsabilité de léguer aux générations futures une Terre qui ne soit pas un jour irrémédiablement endommagée par l'activité humaine. Chaque génération, recevant temporairement

la Terre en héritage, veillera à utiliser raisonnablement les ressources naturelles et à faire en sorte que la vie ne soit pas compromise par des modifications nocives des écosystèmes et que le progrès scientifique et technique dans tous les domaines ne nuise pas à la vie sur Terre.

De même, la Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine (dite Convention sur la bioéthique), élaborée par le Conseil de l'Europe et adoptée par le Parlement européen en novembre 1996, affirme que les progrès de la biologie et de la médecine doivent être utilisés pour le bénéfice des générations présentes et futures. Elle définit aussi quelles garanties doivent être respectées pour protéger l'identité de l'espèce humaine (Conseil de l'Europe, 1997). De plus, l'article 5 de la Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures affirme : « Afin que les générations futures puissent bénéficier de la richesse des écosystèmes de la Terre, les générations présentes devraient œuvrer pour un développement durable et préserver les conditions de la vie, et notamment la qualité et l'intégrité de l'environnement » (UNESCO, 1997). Ce même article déclare que les générations actuelles devraient assurer que les générations futures ne soient pas exposées à des pollutions mettant en danger leur santé ou leur existence. De manière moins dramatique, cet article déclare ensuite que les générations actuelles devraient préserver pour les générations futures les ressources naturelles nécessaires au maintien de la vie humaine et à son développement.

Les principes internationaux concernant les questions environnementales ont récemment connu un développement substantiel et très rapide. L'une de leurs caractéristiques les plus frappantes est la promotion qu'ils font de nos obligations envers les générations futures, obligations considérées comme une question de justice. Traditionnellement, la justice se définit comme « rendre à chacun son dû ». Aujourd'hui, il est cependant admis qu'en matière d'environnement, la justice oblige la génération actuelle à donner leur dû aux générations à venir. Il ne fait aucun doute que le débat sur la justice intergénérationnelle modifie radicalement le modèle de la politique internationale de l'environnement.

Le récent débat entre philosophes sur les générations futures est issu de la tentative d'ancrer nos responsabilités dans une théorie éthique normative. Cette avancée est considérée comme importante parce qu'une théorie éthique peut nous offrir des critères pour évaluer si une action envisagée est moralement bonne ou mauvaise. Parler de

responsabilités entre générations a-t-il un sens? Nos responsabilités envers la postérité peuvent-elles être fondées sur la justice? Une théorie de la justice intergénérationnelle peut-elle formaliser convenablement l'intuition morale nous invitant à ne pas léguer à nos descendants un monde pillé? Évidemment, tout discours sur la justice entraîne à parler de droits et de devoirs. Revendiquer quelque chose au nom de la justice implique que le droit de chacun consiste à obtenir justice. Toutefois, comment une personne n'existant pas encore pourrait-elle prétendre à ce droit? Avons-nous des devoirs envers des personnes qui n'existent pas encore?

Certains philosophes soulignent qu'en stipulant des obligations de justice envers les générations futures, nous parlons de devoirs envers des êtres humains qui ne sont pas encore nés, et que nous ne pouvons « voir » comme des individus distincts. Nous n'avons aucune relation réelle avec eux. Comment un engagement moral envers ces ombres peut-il exister? Comment conférer un statut moral à des individus qui n'existent pas encore et n'existeront peut-être jamais? Sur quelles bases fonder de manière rationnelle nos obligations envers les générations à naître dont l'identité est tributaire ou fonction de si nombreux facteurs?

Dans la vie quotidienne, une préférence « irrationnelle » existe certainement pour ce qui nous est proche dans l'espace et le temps. Cette préférence peut être vérifiée dans les cas où, de toute évidence, les besoins présents ne peuvent être satisfaits qu'au détriment des besoins futurs. Il me semble que, dans le discours officiel actuel concernant l'environnement, l'éloignement dans le temps n'est pas considéré comme une raison suffisante pour minimiser le poids des intérêts des générations à venir. Bien entendu, c'est tout autre chose de dire que les politiques environnementales actuelles visent à donner forme à une situation économique (la notion de « durabilité ») qui évite de sacrifier l'avenir au présent.

Trois grands facteurs sous-tendent la sensibilité morale d'aujourd'hui envers les générations futures. Tout d'abord, il est désormais devenu évident que la puissance technologique a modifié la nature des activités humaines. Tandis qu'auparavant, elles étaient perçues comme n'ayant que de faibles effets, les techniques modernes ont bouleversé cette conception traditionnelle, nous donnant le pouvoir sans précédent d'influencer la vie non seulement des vivants d'aujourd'hui, mais encore de ceux qui vivront dans un avenir lointain.

Ensuite, la conception que nous nous faisons actuellement de l'avenir de l'humanité résulte de notre découverte des interdépendances et des interactions constituant le tissu du réel. Certes, cette vérité est connue depuis des siècles, mais ce n'est que récemment que nous l'avons perçue dans toute sa complexité. Jamais auparavant l'expérience humaine n'avait si clairement montré que rien n'existe de manière isolée. Tout phénomène affecte tous les autres. Chaque action, chaque décision, chaque politique a des conséquences étendues. Tout, de la culture aux gènes, sera transmis à la postérité. Il devient donc de plus en plus évident que nos relations ne se limitent pas simplement aux générations proches de nous, mais s'étendent aux générations éloignées. Ce sentiment d'interdépendance des générations fait naître une nouvelle conception de la communauté humaine qui englobe toutes ses générations, passées, présentes et futures. Notre sentiment actuel de solidarité avec tous les membres de l'espèce humaine résulte de cette perception plus large de la communauté qui est en train d'émerger.

Enfin, la conscience croissante du caractère fini et de la fragilité de « notre seule et unique Terre » (Annan, 1998) contribue, elle aussi, à nous percevoir comme appartenant à une seule et même famille humaine. Une nouvelle vision de notre Terre est née de la Conférence sur l'environnement de Stockholm en 1972, devenue ainsi, par métaphore, un « vaisseau spatial ». Pendant de nombreuses années, nous avons cru que les ressources de notre planète pouvaient être exploitées sans limites, qu'elle nous offrait des énergies illimitées, des terres illimitées à cultiver et à habiter, et de l'eau et de l'air en quantité illimitée pour nettoyer le monde des déchets produits par les humains. Nous réalisons maintenant qu'aucune de ces hypothèses n'est vraie. Les humains se voient obligés de modifier leur perception de la place qu'ils occupent dans la biosphère. La qualité de vie des générations futures dépend de la manière dont nous traduirons cette nouvelle perception en principes éthiques pertinents ainsi qu'en actions concrètes.

LES DROITS DES GÉNÉRATIONS FUTURES

L'American Philosophical Association, dans son *Bulletin* de février 1973, a demandé des articles sur le sujet suivant : « Peut-on dire que les générations à venir ont des droits, par exemple celui de respirer un air pur ? ». Les réponses ont suscité des questions d'un autre ordre. Tout d'abord, pourquoi les auteurs proposant leurs articles avaient-ils

trouvé si peu de textes antérieurs sur ce problème ? Ensuite, pourquoi ce problème suscite-t-il maintenant tant d'intérêt ? (APA, 1974).

La contradiction inhérente à la conjonction de ces deux questions n'est pas difficile à résoudre : le problème n'est que récemment devenu réel. Une nouvelle conscience sociale qui, pendant de longues décennies n'avait été tout au plus que marginale, s'est éveillée dans la communauté internationale au cours des années 1970. Cette conscience est celle des limites de la croissance. À cette époque, beaucoup ont commencé à comprendre qu'il était irréaliste de parler simplement de progrès sans tenir très sérieusement compte des limites des ressources naturelles, de la crise écologique, des dangereuses conséquences de la technologie moderne et de la double fracture toujours croissante entre diverses régions du monde et entre les générations présentes et futures.

Cette sensibilité accrue au caractère fini et fragile de notre « seule et unique Terre », ainsi que les sérieuses menaces générées par les technologies actuelles, ont soudain porté au premier rang de nos préoccupations notre relation morale avec les générations à venir, et en a fait un dilemme éthique. Des questions que ne posaient naguère que quelques spécialistes préoccupent désormais le grand public. Quel est l'avenir de notre planète ? L'humanité a-t-elle un avenir ? Si les tendances actuelles se poursuivent, de quelle planète hériteront les générations à naître ? Quelle sera la qualité de vie de nos descendants ? Qui peut garantir l'avenir de l'espèce humaine ? Avons-nous quelque obligation que ce soit envers les générations à naître ? Pouvons-nous identifier quels seront leurs intérêts ? Ont-elles le droit d'exiger quoi que ce soit de notre part ?

Dans l'introduction à son anthologie de 1981, *Responsibilities to Future Generations*, Ernst Partridge souligne que « nous disposons de « faits » en abondance, mais n'avons guère les moyens d'en extraire le sens moral ». Le souci de nos relations morales avec les générations futures, plutôt marginal à la fin des années 1970 et au début des années 1980, est devenu depuis peu le sujet d'un vif débat philosophique sur les problèmes de l'environnement et de la bioéthique. De nombreux philosophes, qui ont cherché à donner du sens moral à la question des générations futures, se sont penchés sur les difficiles problèmes logiques et épistémologiques que soulève tout débat sur l'avenir. John Rawls a joué un rôle important en publiant, en 1971, son livre intitulé *Théorie de la justice*, dans lequel il est reconnu qu'il a introduit la question de la responsabilité à l'égard des générations futures dans la réflexion

philosophique contemporaine. Toutefois, il est admis que l'ouvrage de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, a fait encore avancer le débat grâce à des contre-arguments destinés aux sceptiques. Le cadre conceptuel du discours philosophique sur les droits des générations futures n'en est cependant qu'à ses débuts. Un effort de réflexion important vise actuellement à garantir que les difficultés épistémologiques et les autres incertitudes inhérentes à tout débat sur l'avenir ne nous conduisent jamais à brader le bien-être de nos descendants.

Accorder des droits aux générations futures soulève une myriade de problèmes philosophiques. Bien que n'existant pas encore, par définition, peuvent-elles avoir des droits dès maintenant? Quelle est la corrélation entre droits et devoirs? Quelle sorte de droits pourrait-on attribuer aux générations qui ne sont pas encore nées? Quelles bases rationnelles et morales peuvent justifier le fait d'accorder des droits à notre postérité? Enfin, si nous admettons avoir des obligations envers les générations futures, ces obligations vont-elles de pair avec des droits correspondants?

Les philosophes moraux ont suivi deux grandes lignes du raisonnement moral pour traiter de l'épineuse question des droits des générations futures. Certains limitent notre relation à celles du futur immédiat. Selon eux, seules les deux prochaines générations peuvent nous réclamer des droits, et nos obligations ne s'étendent qu'à elles. Rawls et Golding sont les principaux tenants de cette position. Un autre groupe de philosophes, comprenant notamment Feinberg, Baier, Fletcher et Bandman (Agius, 1997), pense que toutes les générations à venir doivent avoir des droits.

Je pense que le débat sur les droits des générations futures est examiné de façon adéquate dans les documents internationaux qui, toujours plus nombreux, traitent de problèmes écologiques et se réfèrent à l'« humanité » et non à des individus ou des groupes. Cela indique clairement dans quelle nouvelle direction s'orientent maintenant les politiques environnementales. L'humanité en tant que collectivité devient un nouveau sujet de droit, possédant le droit de partager les ressources de la planète, de jouir d'un environnement dont la qualité permette une vie décente et le bien-être, ainsi que d'être protégé des effets des radiations atomiques.

L'apparition de la notion d'« humanité », en tant que collectivité, se trouve dans le concept de « patrimoine commun », introduit dans le droit international de l'environnement destiné à réglementer les

ressources mondiales en tant que bien commun. Ce qui appartient à l'humanité entière ne peut être considéré simplement comme territoires inexplorés et non revendiqués, susceptibles d'être soumis à l'expropriation et à l'exploitation selon le principe premier-arrivé, premier-servi. Les ressources déclarées patrimoine commun doivent être gérées au nom de tous les pays dans l'intérêt de l'humanité entière, et utilisées uniquement à des fins pacifiques. Au centre du concept de « patrimoine commun de l'humanité », proposé pour la première fois par Malte lors de l'Assemblée générale des Nations Unies en 1967, dans le contexte du droit de la mer, se trouve celui de « dépositaire responsable ». Certaines des ressources de la Terre doivent être considérées comme appartenant à la fois aux générations présentes et futures, et donc être utilisées avec la prudence nécessaire pour les préserver pour la postérité. Les générations actuelles ont à répondre devant les générations futures de la manière dont elles auront géré ce patrimoine commun.

L'humanité conçue en tant que collectivité sous-tend une conception nouvelle de cette communauté. Dans les années 1960, la communauté mondiale a commencé à prendre conscience de l'interdépendance de toutes les nations, chacune étant comprise comme une partie de la communauté mondiale, et toutes les nations et les continents exerçant une influence sur tous les autres. Cette conscience a donné naissance à la notion de communauté internationale de l'humanité, comprenant tous les êtres humains actuellement en vie. Chaque membre de cette communauté est lié à tous les autres qui, ensemble, forment collectivement une seule et même communauté mondiale. Plus tard, à la fin des années 1970, est apparue une nouvelle conception de la communauté, plus large que la communauté internationale. Suivant ce point de vue, chaque génération ne constitue qu'un maillon de la chaîne infinie des générations qui forment collectivement une seule et même communauté, celle de la famille humaine. L'humanité constitue une unité du fait que chaque personne, qu'elle vive aujourd'hui ou demain, est génétiquement et culturellement liée au reste de la race humaine (Agius, 1986).

Selon Alexander Kiss, cette modification fondamentale de nos conceptions du droit international de l'environnement est comparable à la révolution copernicienne qui a fait du Soleil, et non de la Terre, le centre de l'univers. L'État-nation se trouve de moins en moins au centre des relations internationales, davantage d'importance étant désormais accordée à l'humanité et à ses différents représentants actuels ou futurs.

Nous reconnaissons de plus en plus que les problèmes environnementaux concernent des intérêts communs à l'humanité entière (Brown Weiss, 1989). Les normes environnementales internationales tendent à restreindre les actions des États dans l'intérêt de la communauté humaine comprise comme un tout.

Le sentiment de solidarité qui a grandi dans la communauté internationale au cours des années 1960 est devenu un sentiment de solidarité entre générations vers la fin des années 1970. Cette compréhension nouvelle de l'interdépendance entre générations a contribué à élargir la sensation maintenant répandue d'appartenance à une interrelation globale. Les historiens du développement des droits de l'homme ont pris l'habitude de parler de « trois générations de droits humains » : les droits civils et politiques de la première génération, les droits économiques, sociaux et culturels de la deuxième et les droits solidaires à la paix et à un environnement sain de la troisième génération (droits de solidarité). Il est néanmoins possible de voir ces trois catégories de générations sous un angle différent, en tant que droits appartenant à la personne, droits appartenant à des groupes définis de manière socio-économique et droits appartenant à l'espèce humaine dans son ensemble. L'émergence des droits solidaires « de solidarité », ou « troisième génération » des droits humains, dans le droit international de l'environnement, donne tout son poids à la définition de l'humanité en tant qu'ensemble de générations présentes et futures. Les droits collectifs de l'humanité constituent une extension des « droits solidaires » dont une caractéristique particulière réside dans le fait que la solidarité entre êtres humains en tant qu'ensemble est une condition préalable à leur réalisation. Ces droits comprennent notamment le droit au développement, le droit à la paix, le droit à un environnement stable et sain, ainsi que le droit de partager les avantages provenant du patrimoine commun de l'humanité (Bedjaoui, 1991). Karel Vasak, ancien Directeur de la Division des droits de l'homme et de la paix de l'UNESCO, souligne que les droits humains de la troisième génération sont ceux « procédant de l'évidente fraternité des hommes et de leur indispensable solidarité – des droits qui pourraient unir les hommes dans un monde fini » (Vasak, 1978).

Il est raisonnable de penser que, dans notre recherche pour asseoir sur des principes éthiques solides nos obligations envers les générations à naître, nous devons revoir deux concepts de la morale sociale traditionnelle, l'« intérêt commun » et la « justice sociale »,

sous l'angle de l'humanité en tant qu'unité, par-delà l'espace et le temps. Ainsi, cette conception de la communauté intergénérationnelle nous commande de repenser la notion de l'intérêt commun et celle de justice sociale pour leur ajouter une dimension temporelle. Ces principes sociaux justifient tous deux les relations de justice entre les générations présentes et futures. Les conceptions du monde fondées sur la logique cartésienne et les paradigmes newtoniens ne vont pas si loin. La cosmologie ou « généralisation » d'Alfred North Whitehead nous offre un ensemble d'outils conceptuels qui nous permettent de replacer les concepts sociaux classiques dans le vaste contexte de la communauté de l'humanité en tant qu'unité, par-delà l'espace et le temps présents (Whitehead, 1929). Influencée en partie par la science du xx^e siècle qui, grâce à l'importante révolution conceptuelle qu'elle a entraînée, a clairement révélé les limites de la conception mécaniste du monde, la pensée philosophique de Whitehead présente une perspective organique, dynamique et relationnelle de la réalité sociale qui s'avère fournir la base philosophique adéquate pour une éthique environnementale intergénérationnelle.

REDÉFINIR L'« INTÉRÊT COMMUN » DE L'ESPÈCE HUMAINE

Au cours des années 1960, le sens donné au concept d'« intérêt commun » a évolué du niveau national au supranational. L'éveil à la notion d'interdépendance dont est issue l'idée de la « famille des nations » en a été la cause. À la fin des années 1970, le concept d'intérêt commun a été redéfini à partir d'une perspective plus large. Les problèmes environnementaux ont montré que l'intérêt d'une société donnée ne peut être dissocié, tout d'abord, de l'intérêt de la communauté mondiale et, ensuite, de celui de l'espèce humaine, en tant que partie d'un monde fini. L'intérêt de l'espèce humaine ne devrait cependant jamais exclure celui des autres espèces.

L'intérêt commun était traditionnellement défini comme l'ordre qui, dans la communauté, permet à chaque membre de la société d'avoir une qualité de vie convenable. La sensibilisation écologique récente a rendu manifeste que la notion d'intérêt commun devait aussi inclure les ressources naturelles de la Terre. Chaque membre de l'espèce humaine, vivant ou à venir, a besoin pour son bien-être d'un environnement naturel convenable. L'espèce humaine n'est pas dissociée de la nature, mais en fait partie. Chacun de ses membres a donc besoin de ressources naturelles pour sa survie et sa qualité de vie. En conséquence, les

ressources naturelles ne devraient pas appartenir à quelques privilégiés, devenant ainsi une source de frustration pour le grand nombre. Leur utilisation devrait, au contraire, servir l'intérêt de l'humanité dans son ensemble et il est important que l'espèce humaine respecte l'intérêt de toutes les autres espèces.

En tant qu'espèce, les humains partagent l'environnement naturel de la planète avec les membres des générations actuelles et futures d'autres espèces. L'atmosphère, les océans, l'espace et toutes les ressources naturelles de la Terre appartiennent à toutes les générations de toutes les espèces. Nous sommes les dépositaires responsables des ressources de la Terre et elles appartiennent à toutes les espèces. Lorsque nous utilisons ce patrimoine commun, nous devons tenir compte des intérêts de l'espèce humaine dans son ensemble et de ceux des autres espèces. Chaque génération reçoit cet héritage en dépôt des générations précédentes et chacune en est dépositaire pour les générations à venir et pour les autres espèces.

JUSTICE SOCIALE ET MEMBRES DE L'ESPÈCE HUMAINE LES PLUS VULNÉRABLES

Les humains ont donné des sens très divers au concept de justice. Ils ont énoncé la signification et les implications pratiques d'expressions telles que « rendre à chacun son dû » de bien des manières différentes, mais ils se sont toujours accordés sur quelques points fondamentaux.

Le premier sens donné à la justice est qu'elle est essentielle à la convivialité entre les hommes. Le deuxième est que la justice ne concerne pas seulement les relations entre deux individus (notion classique de « justice commutative »), mais implique aussi que les individus ont des devoirs envers la ou les communautés auxquelles ils appartiennent (ou « justice sociale », dans le sens classique). Le troisième sens accepté est qu'il existe un lien logique entre le concept de justice et les notions d'« égalité » et de « proportion ». L'obligation pour une personne de concourir au bien-être de la communauté présente donc un intérêt particulier pour la question du comportement pertinent envers les membres les plus démunis et les plus vulnérables de l'humanité.

Du fait qu'elle vise à actualiser l'intérêt commun, la justice sociale a pour tâche de faire régner l'ordre dans la communauté. La justice sociale se réfère donc à la fois au devoir qu'a chaque membre d'une communauté de contribuer à l'intérêt commun de cette dernière et à la responsabilité assumée par la communauté envers tous ses membres,

particulièrement ceux qui sont défavorisés. La justice sociale requiert le respect du droit de chacun au partage de l'intérêt commun. Cela est impossible sans la coopération de chacun des membres d'une société. La justice intergénérationnelle peut se définir comme le principe organisant la communauté humaine pour que chaque génération, en vertu de ses propres efforts pour assumer ses responsabilités, puisse assurer une part proportionnée de l'intérêt commun de l'espèce humaine.

La justice sociale fait appel au principe selon lequel une communauté a le devoir moral d'apporter une aide particulière à ses membres défavorisés ou vulnérables, non seulement en contribuant aux processus productifs, mais encore grâce à la solidarité entre êtres humains. Les générations futures peuvent être considérées comme étant, elles aussi, défavorisées. C'est pourquoi inviter à préserver nos ressources pour assurer leur qualité se fonde sur une base similaire aux arguments justifiant le raisonnement selon lequel l'État est juridiquement obligé de prendre des mesures spéciales pour garantir le bien-être des enfants, des personnes âgées et des personnes présentant des incapacités physiques ou mentales. La justice intergénérationnelle équivaut donc au rejet d'une « préférence temporelle » qui permettrait aux vivants de tirer avantage de leur position de force.

Les générations futures sont désavantagées par rapport à la génération actuelle parce qu'elles risquent d'hériter d'une qualité de vie inférieure. Elles partagent une situation de faiblesse structurelle par rapport à nous qui vivons actuellement. Les générations à naître sont « en aval » de nous dans le temps et donc soumises aux conséquences à long terme de nos actions. La génération actuelle peut surpeupler la Terre, compromettre le délicat équilibre de la biosphère, stocker des déchets nucléaires risquant d'avoir des effets désastreux sur le patrimoine génétique, épuiser les ressources naturelles de la Terre et manipuler l'évolution des espèces au moyen du génie génétique. L'existence même des générations futures est effectivement menacée ! De plus, elles sont désavantagées parce que « muettes », sans représentants au sein de la génération actuelle, de sorte que leurs intérêts sont souvent négligés dans la planification socio-économique et politique actuelle. Elles ne peuvent ni plaider ni négocier en faveur d'un traitement réciproque, car elles ne peuvent se faire entendre ni avoir un quelconque effet sur nous.

Les ressources de la Terre appartiennent à toutes les générations. Elles ne sont nôtres que dans la mesure où nous faisons partie de

l'espèce humaine. Lorsque nous usons de ce patrimoine, nous devons en toute justice considérer l'intérêt de notre espèce dans son ensemble. Nous n'avons pas le droit d'intervenir dans nos relations avec le monde naturel de manière irréversible et si totale que cela reviendrait à priver les générations futures de la possibilité de bien vivre. Nous ne devrions pas voler ce qui leur appartient de bon droit. Aucun pays, aucun continent, ni aucune génération n'a de droits exclusifs sur les ressources naturelles de la Terre. Ces ressources ont été transmises par les générations précédentes. Nous avons donc la responsabilité de les transmettre, à notre tour, à la postérité en bon état et dans de meilleures conditions. Nous avons l'obligation, ancrée dans la justice sociale, de partager le patrimoine commun autant avec l'ensemble de la population actuelle qu'avec les générations à venir. Différentes mesures devraient être prises pour corriger les déséquilibres entre la génération actuelle (en position avantageuse) et les générations à venir (en position désavantagée). C'est là un devoir de justice envers les futurs membres de l'espèce humaine, où qu'ils puissent se trouver.

La justice sociale interdit à toutes les générations de priver les autres de leur juste part des avantages du patrimoine commun de l'humanité. Elle exige de considérer les intérêts des générations futures sous l'angle des intérêts de l'espèce humaine en tant que telle. Autrement dit, la justice sociale exige un sens de solidarité avec l'ensemble de la famille humaine. Nous avons l'obligation de réguler notre consommation actuelle de manière à partager nos ressources avec les pauvres et avec les générations à venir.

L'unité et la solidarité de l'humanité sont, à mon avis, le seul fondement solide pour affirmer que les générations actuelles ont l'obligation de se soucier des générations futures possibles et probables, ou bien encore que les générations futures peuvent nous réclamer des « dommages et intérêts », même si elles ne sont pas présentes pour les exiger et même si elles ne peuvent le faire que par l'intervention d'autrui en leur nom.

PROTÉGER LES GÉNÉRATIONS FUTURES

Compte-tenu de ce qui vient d'être exposé, créer un bureau de tutelle chargé de représenter les générations à venir aux échelons nationaux, régionaux et internationaux est une question de justice. Une communauté intergénérationnelle juste doit prêter une voix à ceux qui n'en ont pas. Ces instances institutionnelles représenteraient un

premier pas vers la reconnaissance juridique des droits de l'humanité et de nos responsabilités envers les générations à naître.

Aucune justice sociale ne peut exister sans partage ni participation. La communauté humaine intergénérationnelle devient juste lorsque les générations actuelles apprennent à partager les ressources de la planète avec tous les membres de l'espèce humaine, présents et futurs. Le partage solidaire mondial et intergénérationnel nous fait progresser au-delà du vieux modèle du développement vers une remise en cause radicale aboutissant à une modification structurelle fondamentale.

De plus, la participation se trouve au cœur même de la justice sociale. Tous les membres de l'espèce humaine sont fondamentalement égaux en dignité et en droit. Les ressources de la Terre étant le patrimoine commun de l'humanité, tous les membres de l'espèce humaine ont le droit non seulement d'avoir une part des biens communs mondiaux, mais encore de participer à leur gestion. Ce droit participatif de chaque membre de l'espèce humaine procède, en dernière analyse, du fait que les richesses naturelles et culturelles de notre planète sont le patrimoine commun de l'humanité. Créer une instance de défense des générations futures est donc la façon la plus légitime et la plus juste de donner à la postérité la possibilité de participer aux décisions et aux actions d'aujourd'hui, qui, finalement, retentiront sur son bien-être.

Nos responsabilités envers les générations futures sont déjà inscrites dans nombre de déclarations, résolutions et traités nationaux et internationaux. Toutefois, reconnaître nos responsabilités à leur égard reste insuffisant. Ce principe doit être mis en œuvre. Le temps est venu de traduire les paroles en actes concrets. Les générations futures doivent être dotées des moyens voulus grâce à la désignation de « tuteurs » chargés d'alerter la communauté internationale aux menaces pesant sur leur bien-être. Ce serait là la façon la plus judicieuse de protéger la qualité de la vie pour l'avenir.

Le Conseil de tutelle de l'Organisation des Nations Unies pourrait remplir cette fonction de tutelle des générations futures, car c'est cette institution qui, depuis de nombreuses années, a administré les territoires et les peuples non-autonomes et les a guidés jusqu'à l'indépendance et au gouvernement par la majorité. Son rôle est maintenant considérablement atténué. Je pense néanmoins que cette institution n'a rien perdu de son intérêt de nos jours, et que la philosophie qui en a inspiré la création est universelle dans l'espace et le temps : c'est-à-dire l'idée de confier à un dépositaire responsable des valeurs partagées ou communes de

l'humanité. Ainsi, au lieu de mettre simplement fin aux fonctions de cette institution, son mandat pourrait être redéfini. Le Conseil de tutelle pourrait, de tuteur des territoires non-autonomes (il n'en existe pratiquement plus), devenir tuteur et dépositaire responsable de l'indivis mondial et chargé des préoccupations communes dans l'intérêt des générations actuelles et futures. Ce nouveau mandat élargi du Conseil de tutelle correspond à la philosophie qui en avait inspiré la création. Le principal concours que le Conseil de tutelle pourrait apporter consiste certainement à sauvegarder l'environnement humain et à protéger les droits des générations futures.

Certains pensent que la fonction de dépositaire responsable est trop importante pour être entièrement laissée aux mains de gouvernements ou d'organisations intergouvernementales (Sands, 1998). Les organisations non gouvernementales ont un rôle important à jouer pour protéger les intérêts des générations futures. La participation d'acteurs non gouvernementaux aux instances nationales et internationales pourrait faciliter le développement et la mise en œuvre de normes et de lois internationales de l'environnement en faveur des générations présentes et à venir.

Une longue tradition existe dans la quasi-totalité des sociétés du monde : les personnes déclarées juridiquement incompetentes (notamment les mineurs et handicapés mentaux) sont protégées de ceux qui pourraient sciemment ou par inadvertance profiter de leur faiblesse grâce à un ensemble d'institutions. C'est ainsi qu'une personne ou un groupe est chargé d'agir ou de plaider à la place de la personne qui n'a pas ou guère la possibilité de faire valoir ses droits.

À cet égard, les générations à venir sont semblables à ceux que notre société a déclarés juridiquement incompetents. Les mêmes considérations, justifiant actuellement l'action par procuration pour nos contemporains incompetents, justifient également l'idée d'une action par procuration pour les générations à venir, notamment lorsque les politiques envisagées pourraient entraîner à long terme des risques importants.

Des « tuteurs », qu'il s'agisse d'une ou de plusieurs personnes ou bien d'une institution habilitées pour ce faire, devraient être chargés de parler au nom des générations à venir dans diverses instances locales, nationales, régionales et internationales et, en particulier, devant les Nations Unies. Leur mandat présenterait les caractéristiques suivantes :

- Ils auraient le pouvoir de plaider pour les générations à venir. Ils interviendraient auprès des institutions dont les décisions

pourraient avoir des effets non négligeables sur l'avenir de l'espèce. Ils défendraient en leur nom la cause des générations futures, en mettant en lumière les implications à long terme des mesures envisagées et en proposant d'autres solutions. Ils auraient pour rôle non de décider, mais de promouvoir des décisions éclairées. Ils ne seraient habilités qu'à présenter des arguments au nom des générations à venir.

- Ils introduiraient une dimension nouvelle, celle d'un horizon *temporel*, dans la recherche de solutions aux problèmes traditionnellement envisagés uniquement ici et maintenant. Le plus grand danger pour les générations à venir est que s'accélèrent la destruction et l'épuisement des ressources vivantes indispensables à la survie de l'humanité et au développement durable. Les générations futures risquant sérieusement d'hériter d'une piètre qualité de vie, les tuteurs s'opposeraient à l'habitude fermement établie de brader l'avenir de nos civilisations.

Désigner ces tuteurs serait un véritable moyen de défendre les intérêts des générations futures. Espérons que ces générations futures auront quelque raison d'être reconnaissantes envers celles qui, aujourd'hui, s'efforcent de tenir compte de leurs intérêts et de créer un dispositif de protection de leurs intérêts et de leurs droits.

BIBLIOGRAPHIE

- Agius, E. 1986. "The Rights of Future Generations", dans *Search of an Intergenerational Ethical Theory*. Louvain (Belgique), Université catholique de Louvain.
- (dir. publ.). 1994. *What Future for Future Generations*. Malte, Université de Malte.
- . 1997. "The rights of future generations", dans *Interfaces*. J. Friggieri and S. Busuttill (dir. publ.), *Essays in Philosophy and Bordering Areas*. Malte, Université de Malte, p. 165-187.
- . (dir. publ.). 1998. *Future Generations and International Law*. Londres, Earthscan.
- Annan, K. 1998. Journée mondiale de l'environnement 1998 : Message du Secrétaire général. *Notre Planète*, vol. 9, n° 5, p. 16-17.

- APA, 1974. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, 1973-1974.
- Attfield, R. 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford, Basil Blackwell.
- Beare, H. et Slaughter, R. 1993. *Educating for the Twenty-First Century*. New York, Routledge.
- Bedjaoui, M. 1991. « Le droit au développement », dans M. Bedjaoui (dir. publ.) *Droit international, bilan et perspectives*, UNESCO, Paris, A. Pedone, 1991, p. 1177-93.
- Brown Weiss, E. 1989. *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity*. Tokyo/New York, Université des Nations Unies, Transnational Publishers.
- Busuttill, S. et Agius, E. (dir. publ.). 1990. *Our Responsibilities towards Future Generations*. Malte, Université de Malte.
- Commission mondiale de l'environnement et du développement. 1988. *Notre avenir à tous*. Montréal, éditions du Fleuve.
- CNUED (Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement). 1992. *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*. Juin. Document de l'ONU A/CONF.151/26, *Rapport de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement*, annexe I, New York, Nations Unies.
- Conférence mondiale sur les droits de l'homme, 1993. *Déclaration et Programme d'action de Vienne*. Document de l'ONU A/CONF.157/24 (14-25 juin 1993). En ligne à l'adresse [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Fr?OpenDocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Fr?OpenDocument)
- Conseil de l'Europe. 1997. *Convention pour la protection des droits de l'homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine: Convention sur les droits de l'homme et la biomédecine*. <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Treaties/Html/164.htm> (consulté le 23 juin 2006.)
- De-Shalit, A. 1995. *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*. London, Routledge.
- Huckle, J. et Sterling, S (dir. publ.). 2001. *Education for Sustainability*. London, Earthscan.
- Organisation des Nations Unies, 1994. *Agenda 21. Programme d'action pour un développement durable*. New York, Nations Unies.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford (Royaume-Uni), Oxford University Press.

- Pojman, L. 1994. *Environmental Ethics: Readings in Theory and Practice*. Boston (Massachusetts, États-Unis), Jones & Bartlett.
- Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Trad. française: John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1971-1987.
- Sands, P.J. 1998. "Protecting future generations: precedents and practicalities", dans E. Agius et S. Busuttill (dir. publ.), *Future Generations and International Law*. London, Earthscan.
- Tough, A. 1991. *Crucial Questions about the Future*. New York, University Press of America.
- UNESCO. 1980. *L'éducation relative à l'environnement: les grandes orientations de la Conférence de Tbilissi*. Paris, UNESCO.
- . 1997. *Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures*. Paris, UNESCO (en ligne à l'adresse http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).
- UNESCO/PNUE. 1978. *Déclaration de la Conférence intergouvernementale de Tbilissi sur l'éducation relative à l'environnement* (en ligne à l'adresse <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000327/032763fo.pdf>).
- Vasak, K. 1978. Introduction, dans K. Vasak (dir. publ.), *Les dimensions internationales des droits de l'homme: manuel destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités*. Paris, UNESCO.
- Visser 'T Hooft, H. Ph. 1999. *Justice to Future Generations and the Environment*. Boston (Massachusetts, États-Unis), Kluwer Academic Publishers.
- Whitehead, A.N. 1929. *Process and Reality*. New York, Macmillan. [Trad. française *Procès et réalité. Essai de cosmologie*. Paris, Gallimard, 1995].

FAUT-IL RENONCER À UNE ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT ?

Alan Holland

Le problème central de l'éthique se résume à la question que nous ont léguée les philosophes grecs : « Comment devons nous vivre ? ». Bien que cette formule soit très générale, cette question est habituellement réduite à celle de savoir comment les êtres humains en tant qu'individus doivent se comporter vis-à-vis de leurs semblables. L'idée que l'espèce humaine ait des responsabilités envers la nature est relativement nouvelle, du moins dans la tradition occidentale, et ne s'est imposée que récemment à la réflexion des principaux théoriciens de la morale (voir, par exemple, Passmore, 1980). Cette prise de conscience est née d'un double constat. Tout d'abord, nous ne comptons plus sur les forces surnaturelles pour perpétuer le monde naturel et les mécanismes naturels n'y suffisent plus. Sur le premier point, tant qu'on croyait à la providence, même si l'on pouvait penser que les errements de l'humanité risquaient d'avoir sur le monde naturel des conséquences jugées indésirables, personne n'imaginait qu'il puisse un jour se dérégler. D'ailleurs, il aurait été impensable d'inviter les hommes à préserver l'ordre naturel, puisque la providence divine s'en chargeait. Mais avec le déclin du sentiment religieux, cette certitude apparaît beaucoup moins fondée. Enfin, au cours des deux derniers siècles, la capacité humaine de détruire la planète n'a cessé d'augmenter tout en générant une prise de conscience qui a suscité de nombreux cris d'alarme et appels en faveur de mesures destinées à préserver ou protéger de la nature. Un rejet viscéral de la contamination, de la pollution et du gaspillage sous-tend ce mouvement (Carson, 1962 ; McKibben, 1989).

LE TRISTE ÉTAT DE NOTRE ENVIRONNEMENT

Le problème éthique sans précédent auquel nous devons faire face réclame de concilier à la fois l'exigence de justice et la défense de l'environnement dans un monde en pleine mutation technologique, déchiré par les inégalités économiques et politiques et à la recherche exclusive de la croissance économique. De plus, il s'agit désormais d'un problème « planétaire » à plus d'un titre puisqu'il est à la fois commun, partagé et transfrontalier. Ainsi, le changement climatique et la détérioration de la couche d'ozone constituent un problème *commun* à tous les peuples, même s'il ne les touche pas tous au même degré, ni de la même façon. Par contre, la perte de la biodiversité est un problème *partagé* qui s'exprime différemment selon les régions. Enfin, les pluies acides, par exemple, posent un problème transfrontalier, car même des phénomènes très localisés peuvent affecter tous les habitants de la planète. Tandis que l'ampleur des problèmes environnementaux ne cesse de croître, les institutions sociales et politiques ayant vocation à les résoudre n'évoluent que difficilement au même rythme.

LA SOLUTION ÉCONOMISTE DU PROBLÈME

Nous vivons dans un monde où les valeurs sont plurielles et les priorités, concurrentes. C'est pourquoi les décisions en matière d'environnement impliquent nécessairement des arbitrages difficiles entre les diverses possibilités, qui incarnent des valeurs différentes, voire conflictuelles. Confrontés à cette difficulté, les décideurs ont opté pour une procédure décisionnelle censée réconcilier des valeurs conflictuelles en s'adressant à des spécialistes de ce type d'arbitrages, les économistes. Cette procédure fait appel à une méthode bien connue des responsables politiques et à laquelle la plupart des instances dirigeantes de la planète sont adaptées. Il s'agit de l'analyse et de la comparaison des coûts et des avantages de chaque prise de décision. Le caractère séduisant de cette approche, fermement enracinée dans la tradition utilitariste, réside dans son apparente capacité à concilier différents points de vue éthiques. Toutes les divergences se dissipent à la faveur d'une procédure de prise de décision qui, sous sa forme la plus populaire, recherche le degré optimal de satisfaction des préférences. Cette conciliation des différents points de vue éthiques n'est toutefois qu'apparente, car si l'on y regarde de plus près, l'on s'aperçoit que les mécanismes décisionnels reposent intégralement sur des normes préétablies qui leur sont propres, fait que l'on a trop souvent tendance à oublier. En réalité, l'on n'a fait qu'*évacuer*

les autres points de vue éthiques en exaltant l'idée que le bien suprême réside dans la satisfaction des préférences. Depuis quelques années, les choix qui ont dominé la politique de l'environnement procèdent donc d'une « éthique environnementale » d'inspiration nettement utilitariste. Mais celle-ci n'a pu s'imposer que grâce à l'introduction dans ce « cheval de Troie » qui, à mes yeux, constitue l'économie de l'environnement, laquelle, d'ailleurs, n'a fait que renforcer cette domination en s'emparant de la question du développement durable. Au Royaume-Uni, cette pensée dominante a trouvé son expression avec la publication, en 1989, du « Projet pour une économie verte » (*Blueprint for a Green Economy*), sous la direction de David Pearce.

L'exigence d'un développement durable est née du sentiment qu'il était temps de mettre un frein au développement économique au sens traditionnel, d'où l'idée d'une forme de contrainte pour empêcher la répétition perpétuelle du même processus. La nécessité d'une telle contrainte se justifiait par une triple constatation. Tout d'abord, il devenait de plus en plus évident que la course au développement à tout prix n'est pas rentable *économiquement* avec la découverte des « coûts induits » que sont la pollution à grande échelle, l'épuisement des ressources naturelles et, plus généralement, le fâcheux changement climatique et ses effets sur les manifestations de la vie et l'environnement dont elles dépendent. On a donc fini par admettre la nécessité de prendre en compte, par simple souci d'*efficacité* économique, ces coûts environnementaux occultés jusqu'ici et l'idée est ainsi venue de soumettre désormais tous les projets d'aménagement et de développement économique à un test de « viabilité ». Ensuite, la poursuite du développement sans frein devint *moralement* indéfendable. De tels scrupules n'auraient pas lieu d'être dans un monde aux ressources naturelles jugées illimitées, mais l'humanité ayant pris conscience des limites biologiques et écologiques et du fait que la niche humaine ne pourrait indéfiniment s'étendre, il a bien fallu se poser certaines questions, notamment celle de nos responsabilités envers nos descendants. La réponse (moralement acceptable), a-t-on pensé, était le développement durable, au sens classique proposé par le Rapport Brundtland (CMED, 1987) : « Le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Enfin, on réalisa de plus en plus que le prix à payer pour un développement sans frein était *écologiquement* inacceptable. Ce sentiment d'appauvrissement de la nature face au progrès était tout d'abord apparu aux XVIII^e et XIX^e siècles

avec le courant romantique et, plus concrètement, lorsque se sont constituées les premières associations ayant pour vocation de protéger la nature. Ce sentiment a plus récemment culminé avec l'inquiétude soulevée par l'érosion de la biodiversité et, plus particulièrement, avec l'accélération du rythme d'extinction des espèces en train de dépasser, si ce n'est déjà fait, le rythme de spéciation. Là encore, le développement durable, censé désormais intégrer une dimension écologique, est apparu comme l'objectif vers lequel devait tendre toute politique économique et sociale. L'on ne saurait nier la séduction théorique de ce concept qui prétendait régler en même temps les trois aspects du problème, à savoir que les coûts économiques, éthiques et écologiques de la croissance économique commençaient à en annuler les avantages.

L'économie de l'environnement a parfaitement su intégrer la protection de l'environnement dans les priorités de l'agenda du développement durable. Elle analyse le développement durable en supposant que l'on préserve le « capital naturel » ou, en tout cas, qu'on s'interdise de le diminuer. Il suffit de présenter ensuite ce capital naturel comme le flot des bienfaits dispensés par la nature, généralement mesuré en fonction du degré de satisfaction des préférences humaines. Autrement dit, l'exigence de durabilité est assimilée à la nécessité de préserver dans la durée ce flot d'avantages ou, à tout le moins, de veiller à ce qu'il ne diminue pas.

Ce modèle présente chaque être humain comme un utilitariste forcé dont le comportement est dicté par des préférences, considérées à la fois comme déterminées et « innées », et qui sont reconnues comme allant de soi en l'absence de toute réflexion critique. Les délibérations privées ou publiques sont présentées comme un exercice de calcul auquel se livrent des individus dans un relatif isolement les uns des autres pour nourrir des processus transactionnels tels que la négociation et le marchandage. Tous les choix et toutes les décisions, de caractère public ou privé, sont présentés comme des formes d'échange, un échange effectué au cours de la monnaie préférée. La répartition des droits et des revenus sur laquelle se fonde normalement tout raisonnement pratique n'est pas examinée. Le sujet humain est relégué au rôle passif de « consommateur » jouissant, néanmoins, de droits étendus et dont les valeurs, pour être satisfaites, sont confiées à l'institution chargée de les piloter. Ainsi présenté, le sujet humain est adapté aux institutions et systèmes de décision du marché, dont il est sans doute aussi le produit, qui utilisent des techniques quantitatives de mesure,

d'agrégation et de pondération. Quant au niveau d'« adaptation » effective, il s'autodétermine dans une large mesure.

Critique de la thèse économiste

Certains moyens d'atteindre le développement durable pourraient effectivement changer cet état de choses, notamment l'approche décentralisée, « à partir de la base », fondée sur le concept de « démocratie environnementale ». Cette forme de démocratie, selon l'un de ses partisans (Leff, 2000), ne préconise rien moins qu'un nouvel ordre social, où la participation constructive et la prise en commun des décisions sont fondées sur les valeurs de l'équité, de la diversité et de la viabilité. Ce type de démocratie serait atteint en libérant le potentiel écologique et culturel de chaque région et en intégrant les deux aspects. Malheureusement, la conception économiste du développement durable propose un programme d'action très différent qui, comme nous le verrons, est foncièrement acquis au progrès du capitalisme mondial et a donc fort peu de chance de s'accommoder de la démocratie environnementale prônée par Leff. De toute façon, la conception économiste non seulement prête le flanc à de nombreuses critiques, mais encore il n'est pas du tout évident que la viabilité qu'elle préconise parviendra à faire la différence avec celle qu'elle est censée appliquer.

Tout d'abord, concevoir le sujet humain comme un simple *Homo economicus*, ou *Homo sapiens*, selon l'heureuse formule de John Gray (2004), avec toutes les motivations que cela implique, appelle à la critique. Cette théorie fait l'amalgame entre les valeurs et les préférences, ainsi qu'entre les rôles de citoyen et de consommateur. Ce double amalgame a déjà fait l'objet de critiques virulentes (tout particulièrement de la part de Mark Sagoff, 1988). Les économistes eux-mêmes ne souscrivent d'ailleurs pas tous à cette interprétation. Frank Knight, par exemple, l'un des représentants les plus réputés de l'« école de Chicago », estimait, pour sa part, qu'en général les motivations humaines se fondent sur des valeurs ou « devoirs » plutôt que sur des désirs. « L'homme, déclare-t-il, est un être d'aspirations plutôt que de désirs », il ne cherche pas tant « à satisfaire ses désirs immédiats qu'à avoir des envies nombreuses et plus 'nobles' ». Puis cet économiste poursuit : « tous ceux qui connaissent leurs désirs (...) ne désirent pas pour autant les assouvir » (Knight, 1922). En parlant d'envies « plus nobles », Knight a peut-être un peu trop compliqué les choses. En tout cas, l'on ne voit pas très bien comment

« Homo economicus » est censé se comporter lorsque ses préférences sont conflictuelles. Ou bien sa décision dépendra uniquement de l'intensité de ses préférences, ce qui n'est guère séduisant, ou bien il se demandera laquelle de ses préférences vaudra *mieux* d'être satisfaite, s'il vaut *mieux* satisfaire un désir immédiat, ou s'il ne vaudrait pas *mieux* apprendre à ne pas avoir certaines préférences. Tout cela introduit inévitablement une notion de valeur plutôt que de satisfaction d'une préférence.

Ensuite, la conception économiste de la délibération et de la prise de décision, fondée sur l'idée contestable qu'il est parfaitement possible d'énoncer et de résoudre des problèmes d'ordre normatif en faisant appel à des méthodes descriptives, est également critiquable. La délibération se réduit ainsi à un processus d'exploration et de comptabilisation (de la quantité et de l'intensité des préférences, individuelles ou collectives) et la prise de décision à un exercice de calcul (des préférences ayant le plus de poids). Mais, comme Joseph Raz le démontre, ce raisonnement repose sur au moins deux erreurs. L'une semble nous dénier toute forme de contrôle de nos propres désirs. L'autre nie le sens même de la délibération, car elle ne consiste pas à découvrir ce que l'on veut, mais à réfléchir sur ce qu'il est le plus raisonnable de vouloir (Raz, 1997, p. 115), mais voir en la délibération un processus de découverte revient à en méconnaître la logique.

De plus, cette approche présente le défaut de ne pas prendre en considération certains aspects « relationnels » importants, en particulier ceux concernant l'espace et le temps :

- a) *L'espace*. L'environnement comprend les lieux où les populations vivent, auxquels ces dernières sont très attachées, et ces lieux contribuent à fonder leur identité. Ils ne sauraient donc être les *objets* d'une préférence, mais constituent plutôt le *substrat* et le *contexte* de leurs préférences. Tenter de procéder à une évaluation de l'environnement en ignorant ces traits constitutifs de notre condition est donc erroné.
- b) *Le temps*. L'environnement est aussi un lieu communautaire intergénérationnel unissant les différentes générations à travers le temps par des liens d'obligations et d'interdépendance. C'est le lieu qui relie une population à l'avenir, à ses obligations envers les générations futures, bien que l'on s'attarde moins sur ses liens avec le passé. Demander « Que ces générations futures ont-elles fait pour nous ? » est ridicule. Il serait plus raisonnable de demander

« *Que feront-elles pour nous?* ». En effet, de même qu'il nous est permis de donner du sens à la vie de nos aïeux, par exemple, en honorant leur mémoire, ou encore en méditant leurs pensées, les générations futures pourront (ou non) « faire » beaucoup pour nous en réalisant nos engagements et nos espérances (ou en décevant nos attentes).

Enfin, parce que cette approche met l'accent sur le nombre et l'intensité des préférences, on peut lui reprocher de négliger fatalement certains aspects de la nature qui ne sont pas très séduisants, ni forcément appréciés. Une grande partie d'entre nous ne voit dans la nature que des choses sans importance, déplaisantes ou monotones dont on attendrait en vain « le flot d'avantages » servant de mesure aux économistes pour évaluer le capital naturel.

En conclusion, cette conception a le défaut de masquer ou d'embrouiller la nature des conflits, voire d'occulter leur existence même. Les conflits de valeurs ne peuvent pas plus se réduire à l'intensité des préférences que cette dernière ne peut aider à les résoudre. Ces conflits résultent de jugements dont le contenu peut être contesté, débattu ou réfuté, et que l'on peut juger hâtifs, faibles ou hors de propos si l'on se réfère au processus de leur formation. C'est pourquoi, excepté lorsqu'elles ont pour origine un « déficit d'information » plus ou moins important, les préférences sont relativement à l'abri de ce genre de critiques. Toutefois, tandis qu'un conflit de préférences est dû au fait que toutes ne peuvent être satisfaites, un conflit de valeurs consiste dans le fait que toutes ne peuvent être vraies.

Même lorsque toutes ces difficultés sont écartées, il n'est pas du tout évident que le développement durable, compris comme la volonté de préserver un « capital », suffira à infléchir les politiques qu'il est censé introduire: il suffit pour s'en convaincre de réexaminer le triple défi auquel le développement durable projette d'apporter une solution.

L'impact économique

Comme on vient de le voir, la prudence exige de modifier les modèles actuels de notre économie. Or, la volonté de préserver le capital naturel a peu de chances d'y parvenir, tout d'abord parce que les normes utilisées pour calculer la valeur économique du capital naturel proviennent du système même que l'on veut remettre en question. Ensuite, parce qu'il n'est pas évident que l'on puisse apprécier le caractère non viable des

schémas actuels de l'activité économique en appliquant comme critère de non-viabilité la diminution du capital environnemental. Si l'on mesure le capital naturel à la capacité de notre environnement à satisfaire nos besoins, force est de reconnaître que le progrès technologique a considérablement *accru* ce capital et qu'il continue de le faire, pour la simple raison que le capital naturel demande une bonne dose de capital humain et de moyens techniques.

L'impact moral

La relation entre la durabilité, au sens de la préservation du « capital », et l'exigence de justice, à la fois intragénérationnelle et intergénérationnelle, semble problématique dans le meilleur des cas. L'on définit parfois le développement durable en termes de maintien du niveau de consommation par habitant, ce qui répondrait à l'exigence de justice intergénérationnelle. Ce maintien du niveau de consommation par habitant s'accommode néanmoins fort bien d'énormes inégalités. De plus, s'il paraît logique que la volonté d'équité envers les générations futures implique une volonté d'équité intragénérationnelle, réaliser les deux peut devenir conflictuel dans la pratique. Le coût de l'opportunité des mesures de « sauvegarde » de l'environnement pour le bien des générations futures risque de pénaliser avant tout les pauvres, comme l'illustre le sort des paysans de nombreux pays du tiers monde. Personne ne peut nier que les plus démunis sont les premières victimes de la dégradation de l'environnement, parce qu'ils dépendent davantage que les riches des ressources naturelles, par opposition aux produits de l'industrie humaine. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils seront les premiers bénéficiaires de la « réhabilitation » de leur environnement. Par exemple, les pauvres sont souvent contraints d'abandonner leurs terres ancestrales transformées en parcs nationaux, ou encore de se résigner à ce que leurs cultures soient piétinées par les éléphants et autres espèces protégées.

Mais si la protection de l'environnement ne suffit pas à garantir la justice sociale en soulageant les populations pauvres, est-elle alors vraiment nécessaire ? Les sceptiques pourraient avancer que, dans le monde réel, il est souvent inévitable de *dégrader* l'environnement pour obtenir plus de justice sociale. Pensons par exemple aux dégâts occasionnés par l'assèchement des marais pour les transformer en terres fertiles. La relation entre la protection de l'environnement et le bien-être des générations futures n'est pas évidente non plus. La protection de l'environnement ne garantit pas le bien-être des futurs humains si de

nombreux dispositifs sociaux et institutionnels ne sont pas mis en place. Savoir s'ils sont nécessaires dépend de la manière dont la protection de l'environnement est conçue. S'il s'agit de « maintenir la capacité de l'environnement à satisfaire des intérêts humains », alors cette relation est assurée de fait. En revanche, si cette capacité est conçue de manière plus radicale, dans le sens de « laisser faire la nature », il s'ensuivra plutôt une *dégradation* de l'environnement et non la protection nécessaire pour assurer le bien-être des futurs humains.

En résumé, si le niveau du capital naturel est calculé en termes économiques, en fonction de la force avec laquelle s'en exprime le souci dans une société donnée et le degré de ses effets sur le bien-être de cette même société, et si cette dernière est organisée de manière à lui offrir la possibilité de s'exprimer sans égalité, alors maintenir ce capital, loin d'être le moyen de garantir une justice intergénérationnelle, sera simplement, au contraire, un moyen de transférer dans l'avenir des injustices actuellement présentes.

L'impact écologique

L'on a remarqué que le capital naturel se définit comme la capacité du monde naturel à satisfaire nos besoins. Or, cette capacité dépend considérablement du capital humain et social produit par les humains. Pour nos vulnérables ancêtres, le monde naturel était celui de toutes les menaces et de tous les dangers. Le capital naturel y était réduit, *car* le capital alors produit par les humains lui-même était aussi réduit. Aujourd'hui, le monde naturel, dans toute sa diversité, est en train de disparaître rapidement. Cela justifie les appels en faveur de la protection de l'environnement. Préserver le capital environnemental n'a toutefois pas grand chose à voir, en ce sens, avec la protection de l'environnement. Le capital naturel peut être préservé, voire augmenté, en dépit et plus probablement *à cause* du fait que le monde naturel est en train de se réduire. Pensons, par exemple, à la construction d'un funiculaire destiné à transporter des personnes infirmes ou handicapées, et sans doute aussi de nombreuses personnes valides, au sommet d'une montagne majestueuse. L'on pourrait alors soutenir que la capacité du monde naturel à satisfaire les besoins de l'espèce humaine, autrement dit, le capital naturel, en sera considérablement améliorée alors même que le monde naturel s'en trouvera dégradé. Il faut donc souligner le total décalage entre le problème, la disparition du monde naturel, et la solution, le développement du capital naturel.

Toutefois, préserver le capital naturel contribuera-t-il à restaurer ou préserver ces communautés et, ainsi, à sécuriser les bénéfices économiques, moraux et écologiques qu'elles en reçoivent ? Là encore, il ne faut pas se faire trop d'illusions, pour deux raisons. La première est que la mise en place des politiques visant à un développement durable suppose l'existence de comportements, d'institutions, de traditions et de pratiques incarnant déjà des valeurs communautaires. Cela reste cependant insuffisant si ces traditions et pratiques ne sont pas ouvertes à l'autocritique, n'ont pas la capacité de se régénérer et ne témoignent pas d'une certaine sensibilité aux questions concernant l'histoire et la répartition des biens.

La volonté de préserver le capital naturel ne constituerait-elle pas, à tout le moins, une étape nécessaire du processus ? Pas vraiment. En effet, l'autre objection est que l'on se trompe de cible si priorité est donnée à des résultats précis. Mieux vaut se concentrer sur les conditions requises pour engager et négocier avec succès le processus historique où nous nous trouvons impliqués, dont font partie les traditions et pratiques évoquées plus haut. Suivant cette perspective, il apparaît que la seule démarche réaliste consiste non à vouloir « préserver le capital naturel », mais à distinguer clairement ce qui rend la vie digne d'être vécue. Et cette démarche ne sera efficace, écologiquement parlant, que si l'on accepte que la présence de la sphère non humaine, la nature, soit intégrée de manière non négociable à cette vision.

Les marchés, loin d'être les innocents révélateurs de préférences vierges de toute influence, comme on l'oublie trop souvent, sont en fait des institutions hautement spécialisées ayant notamment pour fonctions de nous *émanciper* de tout un ensemble d'inhibitions profondes et d'obligations bien ancrées envers la collectivité qui sont normalement les nôtres. Cette théorie est de plus en plus étayée par certaines expériences, comme en témoigne ce phénomène bien connu des sociopsychologues qu'est l'« effet d'éviction » (ou *crowding out*), étudié après que Richard Titmuss (1970) ait émis l'hypothèse que rémunérer les donneurs de sang risquait d'avoir un effet plus dissuasif qu'incitatif. Cet effet d'éviction est illustré par l'exemple récent d'une garderie, en Israël, où les parents arrivaient souvent en retard pour récupérer leurs enfants (Gneezy et Rustichini, 2000). Il fut alors décidé d'imposer des amendes substantielles aux parents fautifs dans l'espoir de les inciter à plus de ponctualité ; c'était du moins le résultat prévisible selon la théorie classique. Or, au contraire, une importante *augmentation*

des retards en résulta. En effet, les parents estimèrent avoir acquis le « droit » d'arriver en retard en payant pour cette raison. Cette nouvelle motivation économique avait « évacué » la considération, même faible, qu'ils pouvaient avoir pour le personnel de la garderie.

LA RÉPONSE ÉTHIQUE À NOTRE PROBLÈME

Pour certains, y compris les personnes s'efforçant de formuler une éthique de l'environnement, les humains sont au centre de la réflexion éthique, non seulement parce que ce sont les seuls et uniques êtres capables d'exprimer ce genre de préoccupations, mais encore de les comprendre. Ce qui a pu modifier leur point de vue, ce n'est pas le fondement de leur morale, mais la découverte de l'impact considérable que notre propre relation à l'environnement peut avoir sur l'existence des autres. Cette prise de conscience, à laquelle l'écologie n'a pas peu contribué, s'exprime à la fois dans nos relations avec nos contemporains, d'où la sollicitude croissante manifestée envers les pays en développement, et avec nos descendants, d'où notre intérêt pour un développement durable dont l'une des interprétations les plus prisées est qu'il reflète notre solidarité avec les générations futures (Rapport Brundtland, 1987).

Chez d'autres éthiciens, au contraire, la nouvelle problématique de l'environnement a suscité des réactions beaucoup plus radicales. S'inspirant de sources diverses, notamment de l'écologie, certains théoriciens de l'environnement prétendent même avoir découvert, ou redécouvert, un domaine de réflexion éthique parallèle ou même extérieur à la sphère des relations entre les êtres humains et indépendant de celle-ci. Les plus modérés estiment qu'il faudrait étendre nos considérations éthiques à l'ensemble des animaux doués de sensibilité, voire à tous les êtres vivants. Les plus téméraires vont jusqu'à étendre notre solidarité à l'ensemble des choses inanimées – la terre, l'eau, le sable et les roches –, ou même à des ensembles de choses et/ou d'êtres animés et/ou inanimés tels que les espèces, les communautés, les écosystèmes et la planète elle-même. Ces idées se justifieraient par le fait que les entités naturelles et les sous-ensembles qui les composent seraient dotés d'une « valeur intrinsèque », une valeur qu'elles ont en elles-mêmes, nous obligeant à ne pas les traiter comme de simples moyens à la disposition de notre espèce.

Le problème que doivent résoudre les philosophes et auquel ils ont déjà accordé la plus grande attention, consiste à décider sur quelle base ce groupe élargi d'entités peut être jugé digne de « considération

morale », ou encore d'avoir une valeur intrinsèque. Les raisons d'inclure des créatures douées de sensibilité en tant que membres d'une communauté morale tendent à se concentrer sur le fait qu'elles possèdent des intérêts propres, étant soumises à des conditions de vie plus ou moins agréables. Le cas des espèces animales inférieures et des végétaux est plus compliqué. En effet, l'on se heurte à l'idée que cela ne fait aucun sens d'attribuer des préférences à des organismes incapables de ressentir, d'où cette question : « En quoi l'état du monde peut-il concerner des créatures n'ayant aucune faculté de le vivre en tant qu'*expérience*? » D'autre part, comme le soutiennent Robin Attfield (1983), Paul Taylor (1986) et bien d'autres, les végétaux protègent, eux aussi, leur propre vie, car leur existence procède d'un modèle selon lequel il n'est nullement indifférent qu'elles soient mortes ou vivantes, malades ou en bonne santé. Les processus d'autogestion observés dans la vie végétale sont d'une toute autre nature que les processus purement mécaniques du monde inorganique.

Toutefois, même si nous reconnaissons que tous les organismes *individuels* procèdent d'un mode de vie qu'ils s'efforcent de préserver et possèdent donc des intérêts spécifiques leur conférant une valeur morale, nous ne pouvons pas invoquer les mêmes arguments en faveur de ces autres composantes du monde naturel que sont les espèces, les habitats et les écosystèmes. En effet, l'idée d'intérêts qui leur soient propres ne semble pas pouvoir s'y appliquer. Andrew Brennan remarque ainsi : « Un système naturel (...) ne saurait avoir d'intérêt propre (...) c'est une notion qu'on ne peut même pas appliquer rationnellement aux communautés et aux écosystèmes » (1988, p. 155). Et Robin Attfield, même s'il semble accorder une valeur intrinsèque à chaque être vivant, n'accorde qu'une valeur utilitaire aux écosystèmes : ce sont les moyens par lesquels est produite la valeur appartenant aux individus (1983, p. 159).

On peut toutefois se demander si le fait de considérer les écosystèmes comme le simple support de la vie des organismes individuels ne revient pas à brader des interactions *historiques* entre chaque être vivant et son environnement.

Ainsi, le fait que ses caractéristiques et habitudes aient été façonnées par son habitat forestier au fil du temps écologique et de l'évolution est *constitutif* de l'identité de la modeste anémone des bois. C'est pourquoi il semble pour le moins discutable de penser que l'habitat forestier ne contribue que de façon instrumentale à la valeur de cette plante. Une autre solution, proposée par Holmes Rolston, consiste à

attribuer à de telles entités une « valeur systémique ». Il observe, en effet, que tous les habitats, écosystèmes et communautés constituent chacun à leur façon des « unités de survie » qui, issues de la sélection naturelle, incarnent des modèles et des systèmes de relations reproductibles, bien que moins précis que ceux des organismes individuels (1987, p. 258-61). De toute façon, la thèse de Brennan refusant l'idée que des « ensembles » tels que les écosystèmes puissent ou non se reproduire est loin d'être acceptée par tous. Ainsi, certains efforts convaincants ont été déployés pour élaborer des théories faisant appel à des notions telles que « la santé des écosystèmes », ou « l'intégrité écologique », figurant toutes deux dans « *The land ethic* », dernier chapitre du recueil d'essais d'Aldo Leopold, intitulé *A Sand County Almanac* (Brennan, 1988; Leopold, 1949). Ces notions présupposent toutes deux la présence dans la nature de modèles, de structures et de normes à un niveau supérieur à celui de l'individu et de l'espèce. Le bien fondé de ces notions repose sur la capacité des théoriciens de l'écologie à expliquer le rôle des structures et des normes à ce niveau.

Une approche quelque peu différente consiste à attribuer une valeur intrinsèque aux entités naturelles en vertu de leur « naturalité ». Plusieurs auteurs ont analysé ce qui conférerait cette valeur aux entités naturelles. Ainsi, Bill McKibben (1989, p. 43-44), décrit la nature comme « un domaine sauvage et distinct, le monde extérieur à l'homme auquel il a fini par s'adapter ». Mais, hélas, ajoute-t-il, la technologie a détruit la nature, même s'il s'agit plutôt d'une conséquence induite que d'un impact direct :

De manière pour ainsi dire imprévisible, il s'est avéré que les émissions de dioxyde de carbone et autres gaz que nous avons produits dans notre quête d'une vie meilleure – des maisons bien chauffées, une croissance économique infinie et une agriculture si productive qu'elle rendrait la plupart d'entre nous disponibles pour d'autres tâches – *pourraient* altérer l'action du soleil et augmenter la chaleur de son rayonnement. Et cet accroissement *pourrait* modifier l'alternance des saisons sèches et humides, déclencher des tempêtes sans précédent et créer de nouveaux déserts.

De la même façon, Eric Katz (1997) soutient que la caractéristique la plus importante des entités et des systèmes composant la nature et qui les différencie des produits de notre industrie, c'est leur indépendance par rapport aux objectifs de l'espèce humaine. Selon lui, l'autonomie et l'autoproduction qui caractérisent les entités et systèmes de la nature

sont des qualités suffisantes pour leur conférer de la valeur. C'est pourquoi notre attitude envers le monde naturel devrait se limiter aux interventions, modifications et aménagements strictement nécessaires à l'épanouissement de l'espèce *humaine*, et nous devrions nous interdire toute forme de domination. Ces deux théories se fondent sur l'idée que la nature et ses composants possèdent une valeur intrinsèque qui est détruite ou, en tout cas, amoindrie par la technologie perçue comme dominatrice et utilitariste parce qu'elle a vocation à transformer les ressources naturelles au profit de l'espèce humaine.

Ces descriptions élégiaques de la valeur de la nature sont assez largement rejetées comme irréalistes et cela pour deux raisons. Tout d'abord, prendre de telles déclarations au sérieux nous rendrait la vie proprement impossible. Ensuite, le monde où nous vivons est ainsi fait qu'une telle vision de la nature n'y a pas sa place. À l'appui de la première objection, certains font valoir qu'accorder à la nature une valeur intrinsèque implique de renoncer à toute interaction utilitaire avec elle, ce qui serait absurde. Steven Vogel (2002) reprend la deuxième objection dans un article récent. Selon lui, ce concept est si peu clair que « la philosophie de l'environnement devrait bannir totalement le concept de nature ». Vogel estime également, et beaucoup partagent cet avis, que notre environnement est devenu si complexe qu'il est désormais impossible d'établir une différence entre le naturel, le non-naturel et l'artificiel.

Aucune de ces deux objections n'est vraiment convaincante. En premier lieu, le fait d'accorder à la nature une valeur intrinsèque ne nous impose nullement de renoncer à toute relation utilitaire avec elle. Certes, nous demander comment réduire les émissions d'oxyde de carbone ou améliorer la qualité de l'eau potable n'implique pas forcément de penser que la nature possède une valeur intrinsèque, mais il est évident que cela ne l'*exclut* pas pour autant. De plus, attribuer à quelque chose une valeur intrinsèque ne revient pas à lui conférer une valeur absolue, intangible quoiqu'il arrive. C'est plutôt une indication sur l'attitude à prendre au cas où nous serions appelés finalement à « sacrifier » cette valeur intrinsèque, tout en reconnaissant qu'il s'agit d'un sacrifice plutôt que du résultat d'un quelconque arbitrage ou marchandage. En effet, attribuer une valeur intrinsèque à la nature reviendrait précisément à reconnaître le fait que de nombreux aspects du monde naturel sont irremplaçables, si bien que leur perte doit être vécue comme une tragédie plutôt qu'un simple accident.

Pour répondre aux arguments de Vogel, il faut évidemment commencer par définir soigneusement les concepts opposés de « nature » et d'« artefact ». Pour des raisons sur lesquelles je vais revenir, il me semble improbable, voire excessif, de qualifier d'« artefact » tout ce qui subit l'influence de l'activité humaine (et de « naturel » tout ce qui lui échappe), comme semble le suggérer McKibben (1989). Le terme d'« artefact » ne saurait pas, non plus, s'appliquer à n'importe quel produit humain, car c'est notamment le cas des larmes qui n'ont certes rien d'artificiel (excepté les « larmes de crocodile »). Pour y voir un peu plus clair, prenons l'exemple d'un cultivar, une plante issue de multiples croisements. Si nous semons une graine de ce cultivar, le plant obtenu sera bel et bien un artefact, non parce que nous avons planté la graine et sommes donc à l'origine de son développement, mais parce que cette plante ne serait pas devenue ce qu'elle est sans l'ingéniosité humaine. Autrement dit, une chose est artificielle si elle résulte au moins en partie d'une intervention délibérée ou intentionnelle, impliquant généralement l'utilisation d'une technique ou d'un savoir-faire quelconque. À l'inverse, est nécessairement naturel tout ce qui ne doit rien à cette forme d'intervention délibérée ou intentionnelle de l'homme. Ces définitions rejoignent l'argument développé par J. S. Mill dans son célèbre essai *La Nature* (1874). Il est donc hasardeux de prétendre que le concept de nature, y compris la distinction qu'il implique entre naturel et artificiel, n'est pas opérationnel. Et il est tout aussi abusif d'affirmer qu'il appartient aux seuls philosophes d'en décider. L'écologiste George Peterken, spécialiste des forêts, propose dans le chapitre 2 de son livre sur les forêts naturelles *Natural Woodland* (1996), une typologie admirablement précise des différents types de forêts naturelles, allant du « naturel original » au « naturel futur », qu'il a complétés d'une échelle détaillée « en huit points [de la naturalité], applicable aux forêts anciennes semi-naturelles » (p. 15). Cet exposé, le témoignage d'un forestier de terrain, réfute de manière particulièrement convaincante le scepticisme de Vogel.

Critique de la réponse éthique

Ces divers débats ont joué un rôle majeur en nous aidant à mettre en perspective la problématique de l'environnement. Cela n'empêche pas, bien entendu, que certains points continuent de faire l'objet de discussions passionnées. Je me contenterai d'en évoquer cinq, d'ordre assez général.

I) Un usage (abusif) de l'écologie ?

Une première question consiste à se demander si l'approche des éthiciens ne dépend pas parfois trop de certaines théories écologiques, voire de concepts aussi particuliers que celui d'« écosystème », qui risquent d'être plus éphémères que les valeurs qu'ils sont censés porter. N'oublions pas, non plus, que tous les écologistes sont loin d'être d'accord entre eux, notamment selon qu'ils soient spécialistes des populations ou des systèmes. Nous risquons donc d'attacher trop d'importance aux théories et concepts écologiques en vogue, alors qu'après tout, ils ne sont pas à l'abri de révisions radicales et proposent des points de vue souvent radicalement opposés. Ainsi, comme Donald Worster le suggère, le concept d'écosystème pourrait bien être lui-même en voie de rapide extinction (1990, p. 1-2).

II) Un détournement de catégories ?

Une deuxième question concerne la façon dont certaines théories éthiques impliquent le transfert de concepts et de préoccupations d'un contexte humain à un contexte non humain où leur pertinence apparaît beaucoup moins évidente. Ces auteurs ont beau proclamer que leur pensée n'a rien d'expansionniste, c'est-à-dire que la valeur qu'ils attribuent à la nature n'est pas une extension de celle attribuée aux humains, ils sont néanmoins souvent expansionnistes en termes de concepts, car ils transposent, notamment, les notions d'« intérêt » ou d'« individu » dans des contextes où il n'est pas sûr qu'elles aient un sens. Le concept d'« individu », par exemple, est différent de celui de « particulier ». À la différence du particulier, l'individu est une entité « indivisible », comme le disait déjà Aristote. De plus, les individus sont différenciés (« individués ») non seulement par leurs caractéristiques présentes, mais aussi par leur origine historique : un être humain ne peut, logiquement, avoir d'autre origine que l'union des deux gamètes dont il est issu. Le cas des végétaux est tout à fait différent. Une plante peut très bien être « divisée », pas un écureuil. L'on ne peut donc affirmer que le concept d'« individu » a la même portée métaphysique selon que l'on l'applique aux végétaux, y compris les arbres, qui se reproduisent par boutures, rhizomes, etc., ou aux animaux, à commencer par les mammifères. En somme, l'on reste sur l'impression qu'il est inutile d'appliquer de tels concepts à la nature et que nous valorisons la nature pour des raisons autres que ce qu'elle est vraiment.

III) Qu'en est-il de la valeur intrinsèque ?

Une troisième question porte sur la notion problématique de valeur intrinsèque. Se réfère-t-elle à la conviction selon laquelle la nature possède une valeur qui lui est propre, et non seulement en tant que ressource pour les humains ? Le terme « intrinsèque » s'oppose ici à celui d'« instrumental, utilitaire » et peut se référer aussi à la croyance selon laquelle les choses naturelles possèdent une valeur en vertu de leurs propriétés intrinsèques, « intrinsèque » par opposition à « extrinsèque ». Ou bien ce terme se réfère-t-il à la croyance selon laquelle la nature possède une valeur en elle-même, indépendamment du fait d'être valorisée par un sujet quelconque ? Ces trois sens sont distincts. Ainsi, il est parfaitement possible d'admettre l'existence de la valeur intrinsèque selon l'acceptation donnée au premier sens, mais de la dénier selon celle donnée au troisième.

En conséquence, cette question porte à penser qu'une chose peut avoir une valeur indépendamment de toute relation avec autre chose, ce qui, s'agissant du monde naturel, est extrêmement improbable. Enfin, en partie sous l'influence du christianisme et du cartésianisme, cette notion, quel qu'en soit le sens, nous invite à avoir une conception abusive du sujet moral en tant qu'« évaluateur » détaché de la valeur, plutôt que comme un sujet impliqué et engagé dans un réseau de relations. Ajoutons qu'il y a une certaine incohérence à juxtaposer les deux termes « intrinsèque » et « valeur ». Le terme « intrinsèque » nous invite à nous focaliser sur la chose en soi et à lui attribuer une valeur qui ne doit rien aux circonstances extérieures. Au contraire, le concept de valeur nous oblige à porter notre attention à l'extérieur de l'objet considéré, car comment concevoir la valeur autrement que selon une certaine perspective qui, en l'occurrence, est nécessairement extérieure ? De plus, l'idée d'attribuer une *valeur intrinsèque* à la nature procède du sentiment que la nature est elle-même l'étalon servant à mesurer la valeur. Toutefois, cette notion de *valeur intrinsèque* ne prend tout son sens que dans la mesure où la nature est exposée au regard de l'homme. De toute façon, il est difficile d'imaginer le concept de valeur comme autre chose que le résultat du jugement humain.

IV) Une sous-estimation des interrelations homme/nature ?

Une autre question consiste à se demander si le fait d'insister sur la valeur intrinsèque ne conduit pas à sous-estimer l'importance des relations tant au sein de la nature qu'entre la nature et nous, même si

cette lacune est en partie comblée par de récents travaux qui insistent sur l'importance du sentiment d'appartenance à un lieu et par la recherche d'inspiration féministe en faveur d'une éthique compassionnelle. Au sens le plus large du terme, le monde naturel continue de revêtir une importance suprême à nos yeux, pour la simple raison qu'il nous offre les divers environnements qui constituent le cadre de notre vie. Nos relations avec ces environnements sont complexes, mais quatre types de relation avec eux sont particulièrement importants.

- Nous vivons *de* ces environnements : nous en tirons nos moyens de subsistance.
- Nous avons une obligation morale *envers* eux : ils font partie de notre communauté morale.
- Nous *y* avons notre lieu de vie : ils constituent nos foyers et les lieux familiers où se déroule notre vie quotidienne, où notre vie prend tout son sens et où s'enracine notre histoire personnelle et collective.
- Nous vivons *avec* et *à côté* d'eux : notre existence se déroule dans le cadre d'un monde naturel qui existait avant nous et continuera d'exister bien après la disparition de notre espèce.

V) Une dévalorisation de la valeur utilitaire ?

Dernière interrogation, le fait de privilégier la valeur intrinsèque ne revient-il pas à sous-estimer la valeur utilitaire, instrumentale ? Ce risque potentiel se manifeste de trois façons :

- a) La première réside dans le fait que nous nous intéressons trop à la valeur du produit et aux produits résultant de l'utilisation des ressources, et insuffisamment au processus lui-même qui peut être porteur de valeurs spécifiques. Je pense ici aux valeurs qui s'attachent, du moins en principe, aux activités industrielles et agricoles : valeur et dignité du travail, satisfaction des difficultés surmontées dans l'exercice d'un métier et mise en œuvre d'un savoir-faire, sans oublier, notamment dans le cas du travail de la terre, le contact enrichissant et fécond avec d'autres formes de vie, ainsi que le plaisir de s'en occuper et de les voir se développer.
- b) Ensuite, les écologistes ont tendance à stigmatiser la stupidité, l'ignorance et la rapacité des hommes à cause de leur *abus* des ressources naturelles. Cette condamnation est un peu facile,

car il ne fait aucun doute que l'on peut effectivement relever de nombreux cas de pratiques abusives au cours de l'histoire humaine. Toutefois, une telle accusation n'est pas loin d'être un contresens historique. Il me semble que, pour une bonne part, l'appropriation par l'homme des ressources de l'environnement a toujours été et continue d'être une démarche relativement innocente, celle de gens ordinaires essayant de joindre les deux bouts, de se protéger des éléments et de se nourrir, eux et leur famille. De ce point de vue, le caractère prétendument prédateur de notre espèce apparaît pour le moins exagéré.

- c) Enfin, privilégier la valeur intrinsèque tend à occulter les valeurs instrumentales et extrinsèques inhérentes aussi bien au monde naturel qu'aux humains, depuis le rouge-gorge qui se nourrit des vers déterrés par le laboureur aux punaises et autres parasites qui nous accompagnent dans notre sommeil, jusqu'aux bactéries omniprésentes dans nos sécrétions et notre organisme. En nous focalisant un peu plus sur le rôle et la valeur (potentiels) des relations instrumentales et extrinsèques, et un peu moins sur la valeur intrinsèque, nous aurions peut-être une meilleure chance de concilier ces deux objectifs inséparables que sont protéger l'environnement et nous assurer des moyens d'existence.

FAIRE AVANCER LA RÉFLEXION

À la lumière de ce qui précède, j'aimerais formuler deux propositions, l'une d'ordre méthodologique et l'autre d'ordre normatif pour « faire avancer la réflexion » :

A. Proposition méthodologique

Les individus et les institutions

Du point de vue méthodologique, je propose que nous réfléchissions de manière plus imaginative et plus approfondie sur le *niveau* de l'exercice éthique. La réflexion éthique devrait davantage porter sur les *institutions*, notamment sur les *institutions* régulatrices, les *institutions* chargées de la recherche et des prises de décisions, ou encore les *institutions* du droit de propriété, etc. Proposer une critique éthique des institutions, c'est s'engager sur un front inexploré et plein d'embûches. En effet, bien que nos institutions soient de toute évidence des créations humaines, il est très difficile d'y démêler l'écheveau des responsabilités. Lorsque nous critiquons les diverses faiblesses d'un régime politique, d'une

religion, de la justice ou du marché économique, qui désigne-t-on alors exactement? Quoiqu'il en soit, une critique des institutions est nécessaire en raison de la charge éthique qu'elles véhiculent et des priorités que nous exprimons en les approuvant et en les défendant.

Un exemple venu du Royaume-Uni illustre bien ces différents points, celui de la récente épizootie de fièvre aphteuse qui a touché les bovins, les ovins et les porcs. Ses conséquences immédiates furent dramatiques: abattage massif du cheptel, grave préjudice moral et financier pour les particuliers et effondrement de ces importants secteurs de l'économie britannique que sont l'agriculture et le tourisme. Pourtant, il n'aurait été ni raisonnable, ni crédible d'imputer de manière plausible la responsabilité de cette catastrophe à des individus, ou bien à des services administratifs, dans le sens où tout cela ne serait pas arrivé s'ils avaient agi différemment. Par contre, il était beaucoup plus plausible de penser que la responsabilité se trouvait au niveau des administrations, de penser que si les *administrations* avaient été différentes, la catastrophe aurait pu être évitée. En effet, au-delà du traumatisme immédiat, cela soulevait des questions de fond, sur la viabilité de l'agriculture en altitude, sur nos pratiques agricoles actuelles, sur le poids de l'industrie agroalimentaire, les prérogatives du consommateur, les réglementations européennes, etc.

Certaines questions plus précises encore surgirent, concernant notamment la recherche scientifique et les réglementations en vigueur. La recherche ne privilégiait-elle pas trop les projets prestigieux au lieu de s'occuper de questions aussi triviales que la nature et le mode de transmission du virus de la fièvre aphteuse? Les réglementations étaient-elles adaptées à la situation? Les automobilistes circulant dans les zones contaminées étaient constamment priés d'asperger leur véhicule de désinfectant, alors que, selon un éminent toxicologue de ma connaissance, il aurait fallu une bonne demi-heure d'immersion pour que le désinfectant ait un quelconque effet sur le virus. L'effet recherché n'était donc pas une protection, mais de rassurer le public à l'aide d'une apparente protection. D'autres institutions se retrouvèrent aussi sur la sellette, notamment l'agriculture intensive, devenue sans cesse un paradis pour les microbes, et le marché économique. Le pouvoir des chaînes de supermarchés renvoie lui-même à certaines croyances éthiques, dont le respect absolu des choix du consommateur souverain. Ces croyances et quelques autres présidant au fonctionnement habituel de la chaîne alimentaire auraient mérité d'être étudiées d'un peu plus près. En tout cas, la leçon générale à retenir de cet épisode est qu'une grande partie

des atteintes à l'environnement, auxquelles on nous demande avec tant d'insistance de porter remède, ne résulte pas de décisions individuelles, mais plutôt de pratiques et de schémas de comportement persistants et endémiques au niveau des institutions.

Un autre exemple nous est offert dans un domaine bien différent, celui de l'engouement des décideurs pour l'analyse coûts-avantages, alors même qu'il est de plus en plus évident que cette méthode, appliquée systématiquement aux grands projets publics, aboutit inmanquablement à des conclusions erronées. Bent Flyvbjerg et son équipe (2002) ont observé que sur une période remarquablement longue, dans de nombreux pays et quel que soit le type de projet, l'analyse coûts-avantages des projets publics aboutissait invariablement à sous-estimer le coût des projets et tendait aussi à en surestimer les bénéfices de manière systématique et substantielle. Or, il n'apparaît à aucun moment que les institutions aient tiré la leçon de cette expérience. Pendant toute la période considérée, ces mêmes erreurs se répétaient. Comment réagir face à un tel constat ? Il serait tentant de penser qu'il s'agissait là d'une entreprise de tromperie systématique, ce qui ne serait pas surprenant étant donné que les personnes chargées d'évaluer de telles activités en tirent souvent profit. Toutefois, parler ici de tromperie ne devrait pas viser les mensonges ou la malhonnêteté de certaines personnes chargées d'évaluer ces activités. La distorsion des coûts et des profits est tellement systématique que c'est aux structures, procédures, habitudes et normes institutionnelles qu'il faut s'en prendre. C'est sur ces procédures et structures de pouvoir et d'intérêt qu'il faut porter l'investigation, et non sur les décisions, initiatives et interventions individuelles.

Alors, comment repérer les décisions à l'origine de ces modalités et pratiques, chose indispensable si nous voulons en faire un examen et une critique éthiques, alors qu'ici la clarté caractérisant normalement la prise de décisions individuelles fait défaut ? La réponse tient en partie au fait que l'apparente clarté de la prise des décisions individuelles est une illusion. Le « moment » décisif intervenant à la suite de studieuses délibérations n'existe que de manière fictive dans les études de rationalisation et dans les théories de la prise de décision. Dans la vie réelle, les décisions ne se prennent pas ainsi, surtout si elles sont importantes. Il nous arrive souvent de décider quelque chose sans pouvoir dire à quel moment précis ce choix s'est produit, ni même, dans de nombreux cas, si une délibération a précédé l'instant où notre décision a été prise. Bien plus souvent que nous ne l'admettons, nos

décisions sont le fruit de nos habitudes, d'une routine quotidienne, d'une réflexion du moment sur notre existence ou d'une réaction spontanée face à des circonstances fortuites. Il en va de même pour les institutions et organisations. Là aussi, les décisions ne résultent pas d'un processus spécifique de délibération, mais du fonctionnement et des routines habituelles de l'institution, voire de l'application automatique de procédures standard. Voilà pourquoi, exactement comme dans les cas individuels, il est souvent bien difficile de déterminer le moment précis où une décision a été prise. Il est rare de pouvoir isoler ce « moment décisif » et, même lorsque cela est possible, ce n'est pas sur les décisions individuelles qu'il faut se pencher, mais sur les modalités du processus décisionnel.

L'autre élément de réponse tient au fait qu'il existe un lien entre personnalité et jugement. Comme l'a observé Aristote, le choix est délibératif. Mais le rôle joué par les habitudes et le caractère, dont la formation est liée aux processus de choix et de délibération, est tout aussi important. S'il est vrai que notre caractère se forme en fonction des décisions que nous prenons, ces décisions sont aussi l'expression de notre personnalité. De même, ce qu'on pourrait appeler la « personnalité » des organisations et des institutions, y compris la « personnalité » de leur structure et de leur culture, est façonnée par l'accumulation de décisions particulières qui en sont en même temps l'expression. De plus, et c'est là le point essentiel, nous pouvons être tenus pour responsables de notre « caractère » tout autant que de nos décisions. Nos habitudes et nos routines sont aussi, du moins potentiellement, des sujets de réflexion et de décision. Il nous arrive à tous d'y réfléchir, de prendre la résolution d'en changer, ne serait-ce qu'à l'occasion du Nouvel An. C'est précisément parce que nous avons la possibilité de réfléchir à nos manières habituelles d'agir, d'en discuter et d'en changer que nous en sommes responsables, ainsi que des actions qui peuvent en résulter au quotidien. Ceux qui exercent le pouvoir au sein des organisations sont, eux aussi, responsables des façons de faire ordinaires qui caractérisent le fonctionnement des institutions, de même que les individus sont responsables de leur caractère. C'est pourquoi les modèles décisionnels propres à une institution, loin de faciliter la recherche des responsabilités, l'entravent bel et bien. En dernière analyse, c'est donc ce niveau de la critique éthique qui peut et devrait être exercé par l'application de la loi et une approche plus sévère de la responsabilité des entreprises et des institutions.

B. Proposition normative

Des relations riches de sens pour une vie qui vaille la peine d'être vécue

Cette proposition normative se fonde sur le fait que nous devons revoir notre conception de la « bonne vie » si nous voulons traiter de façon plus efficace les problèmes éthiques soulevés par l'état de l'environnement. De manière plus précise, nous devrions désormais plutôt privilégier la notion de vie pleinement vécue que la satisfaction des préférences. Il ne s'agit pas pour autant de nier totalement l'importance de nos préférences, mais de privilégier l'aspect « aspiration » plutôt que l'aspect « consommation » de nos désirs. Cela revient à dire que la bonne vie est davantage une question de formation que de satisfaction des préférences.

J'estime également qu'une vie qui en vaille la peine dépend notamment de notre capacité à entretenir des relations qui aient un sens. Il me semble qu'il existe une relation de mutualité entre les deux termes : une vie digne d'être vécue implique des relations significatives et inversement, et le fait d'entretenir ce genre de relations est le gage d'une vie accomplie. Cela s'observe dans la distinction établie entre une relation significative et un événement marquant. Rester paralysé à la suite d'un accident de voiture et condamné à la chaise roulante pour le restant de ses jours est certes un événement marquant et cela peut donner à penser, du moins dans un premier temps, que la vie n'a plus de sens. C'est pourquoi je propose de retenir comme critère distinctif la notion de vie digne d'être vécue. Les relations qui ont du sens sont celles qui contribuent à donner du prix à la vie, alors que les effets d'événements marquants sont beaucoup plus imprévisibles. Même des événements graves, semblant détruire dans l'immédiat toute perspective de vie réussie, n'ont pas forcément des conséquences irrémédiables, et l'on peut parfaitement reconstruire des relations riches de sens en étant cloué sur un fauteuil roulant. Jusqu'ici, il est vrai, je me suis appuyé sur une compréhension intuitive de ce concept. Les objections et applications évoquées plus bas devraient permettre de l'affiner un peu mieux.

Objections et applications

L'objection peut-être la plus évidente à cette proposition est qu'elle ne permet pas apparemment d'établir des distinctions. Pouvons-nous donner du sens à tout ? En effet, c'est à nous de décider de ce qui donne ou non du sens à une relation, et c'est nous qui pouvons,

en principe, décider de donner du sens à n'importe quoi. Je doute néanmoins que des relations chargées de sens soient courantes et faciles à établir. Une vie digne d'être vécue, une vie qui ait du sens est nécessaire pour établir une relation véritable ; elle doit cependant aussi s'inscrire dans la continuité d'une histoire réelle, non fictive ou imaginée pour la circonstance. Même si cela n'est pas impossible, il est difficile d'imaginer une vie réussie qui n'aurait absolument aucune relation avec le monde naturel. La destruction du monde naturel implique beaucoup plus que la destruction de nos moyens de subsistance. Parmi les dommages collatéraux figurent la destruction de l'intelligibilité, la destruction de la sensibilité et, par conséquent, la destruction du sens. Nous sous-estimons fréquemment l'importance que revêt pour nous la quête du sens, aussi bien dans le cadre de notre vie personnelle que dans la succession des événements qui en tissent la toile de fond. Plus nous découvrons un sens à la trajectoire des relations entre le passé et le présent, plus notre propre existence nous paraît riche de sens. La continuité et le contact avec le passé ont autant d'importance pour la culture que pour la nature, d'où l'appel au respect envers l'authenticité et l'ancienneté lorsqu'il s'agit de la conservation de la nature.

Une autre question consiste à se demander si le concept de relation ayant du sens est suffisamment en phase avec le concept de nature ou, du moins, autant qu'il devrait l'être selon moi. En bref, je suis tenté de répondre par l'affirmative, car selon ma conception, la « nature » est un concept profondément imprégné d'histoire et par là même de sens. Les relations naturelles sont un modèle de relations signifiantes à la fois en raison de l'histoire (passée) dont elles sont porteuses et de l'histoire (future) qu'elles laissent présager. Elles comprennent, par exemple, l'ensemble des relations biotiques qui rendent possibles l'évolution, la spéciation et la biodiversité. Les relations signifiantes peuvent donc être en rapport avec l'évolution et l'écologie, tout autant qu'avec la culture. La grande différence entre les « significations » d'ordre naturel et culturel tient au fait que les relations d'ordre culturel tendent à être perçues comme *chargées de sens* par les parties concernées, ce qui n'est généralement pas le cas des relations naturelles.

Quelles sont les applications pratiques d'un tel outil conceptuel ? Tout d'abord, il semble avoir une fonction descriptive. Par exemple, il n'est pas interdit d'interpréter les réserves du grand public vis-à-vis

du progrès technologique et, notamment, des biotechnologies (en particulier les technologies des sciences de la vie) comme l'expression d'un désarroi face à la perte de sens entraînée par la rupture des liens relationnels. Beaucoup pensent que l'ingénierie des manipulations génétiques pratique une forme de détournement et de déconstruction qui pervertit et affaiblit le sens, en particulier celui que nous donnons à nos relations avec « la nature ». C'est, d'ailleurs, ce qu'elles font pour l'essentiel en remplaçant par de simples combinaisons moléculaires des relations historiques (l'évolution) et écologiques chargées de sens. Des inquiétudes similaires concernent la disparition de la biodiversité, régulièrement interprétée à tort comme la diminution du nombre des espèces et de leurs variétés, alors que les ingénieurs généticiens sont parfaitement capables de compenser ces pertes. Du point de vue où nous nous situons, ces préoccupations traduisent sans doute davantage la perte de repères familiers et de sens dans les relations. En général, le respect du patrimoine historique, culturel, écologique ou en relation avec l'évolution, qui est au cœur des préoccupations populaires concernant la « nature », la « biodiversité », etc., doit être interprété non comme la volonté de préserver un « avoir » quelconque parmi d'autres, mais comme des verres grossissants nous permettant d'apprécier nos autres « avoirs » à leur juste valeur.

Ensuite, cette proposition a aussi valeur de diagnostic. Elle expliquerait, par exemple, les réactions très différentes au progrès technologique selon qu'il a trait à l'information ou aux sciences de la vie. Ainsi, du moins jusqu'ici, l'on peut dire que les effets des technologies de l'information ont été généralement positifs en contribuant à élargir les possibilités de relations plus fécondes, notamment dans les domaines de la communication et des activités sociales. Cela pourrait cependant bien changer et nous assistons déjà à de sombres et inquiétantes utilisations des technologies de l'information, notamment au profit de la délinquance et de la pornographie.

Finalement, le concept de relations signifiantes nous permet non seulement de préciser ce qui fait sens pour nous, en particulier ce qui, dans le monde de la nature vivante, peut sembler être menacé par la technologie, mais encore de découvrir ce que nous apprécions dans ces technologies. C'est précisément par ses manifestations positives que la technologie peut contribuer à promouvoir ce type de relations et, d'ailleurs, pourrait constituer l'un des critères que l'on pourrait retenir pour distinguer la « bonne » de la « mauvaise » technologie.

EN GUISE DE CONCLUSION

Les problèmes que pose l'éthique de l'environnement transcendent le domaine de l'éthique traditionnelle. Cela me semble également vrai de l'éthique de la technologie et cela, pour des raisons similaires. C'est pourquoi, plutôt que d'y voir une sous-discipline sans grande importance de l'éthique traditionnelle, ces deux branches de l'éthique rendent nécessaire une révision de notre conception de l'éthique. En bref, l'éthique traditionnelle traitait de la question concernant la manière dont nous devons vivre notre vie dans des conditions relativement stables. Or, le progrès technologique, d'abord dans l'industrie et maintenant dans la génétique, a complètement bouleversé nos conditions de vie.

Dans un premier temps, cette déstabilisation était involontaire pour l'essentiel, mais elle s'est révélée largement responsable des phénomènes qui font de l'éthique de l'environnement une question d'une aussi brûlante actualité : raréfaction et dégradation des ressources dues aux doubles effets de la pollution et de la saturation, changement climatique dû aux activités humaines plutôt qu'aux cycles de la nature, et « perte » de la biodiversité d'une ampleur sans précédent en dehors des périodes d'extinction massive et, là encore, due aux activités humaines.

Dans un second temps, convaincus d'avoir pénétré « le secret de la vie » (les progrès du génie génétique), nous avons commencé à jouer avec les fondements mêmes du vivant, d'une part, dans l'espoir d'améliorer l'existence de nos semblables et, d'autre part, pour remédier aux déséquilibres provoqués par les effets déstabilisant de la technologie industrielle : par exemple, utiliser les OGM au service de la « sécurité alimentaire mondiale » ou encore créer des « banques de gènes » pour compenser l'appauvrissement de la biodiversité. En conséquence, nous voici confrontés à une interrogation sans précédent, dont la portée dépasse le cadre de l'éthique traditionnelle, mais aussi celui de l'éthique de l'environnement (d'où le titre du présent article). La question n'est plus « Comment devons nous vivre ? » (dans des conditions de vie présumées stables), mais bien « Jusqu'où pouvons-nous modifier nos conditions de vie et celles des autres espèces ? » Nous touchons là au mystère de la création.

Recommandations générales

- Le développement durable, en tant qu'objectif majeur des politiques de l'environnement, devrait être conçu de manière à préserver des relations riches de sens au sein de la culture, au sein de la nature, et entre la culture et la nature.

- Les principaux responsables du maintien ou de la rupture de ces relations signifiantes étant les organisations et institutions humaines, l'objectif majeur de toute politique de l'environnement devrait viser à modifier les habitudes et les pratiques des organisations et des institutions.
- La législation étant le moyen le plus efficace de faire évoluer la politique de l'environnement, il conviendrait d'adopter des lois qui abordent plus franchement le problème de la responsabilité des entreprises et des institutions, tant au niveau national qu'international.

BIBLIOGRAPHIE

- Attfield, R. 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. Oxford, Royaume-Uni, Basil Blackwell.
- Brennan, A. 1988. *Thinking About Nature*. Londres, Routledge, et Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- Carson, R. 1968. *Le printemps silencieux*. Paris, Livre de poche.
- Chang, R. (dir. publ.), 1997. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CMED (Commission mondiale de l'environnement et du développement). 1987. *Notre avenir à tous* (Rapport Brundtland). Montréal, Éditions du Fleuve.
- Dworkin, R. 1993. *Life's Dominion*. New York, Harper Collins.
- Flyvbjerg, B., Holm, M. S. et Buhl, S. 2002. "Underestimating costs in public works projects: error or lie?", dans *American Planning Association*, vol. 68, n° 3, p. 279-95.
- Gneezy, U. et Rustichini, A. 2000. "A fine is a price", dans *Journal of Legal Studies*, vol. 29, n° 1, Partie 1, p. 1-18.
- Goodin, R. E. 1992. *Green Political Theory*. Cambridge, Royaume-Uni, Polity Press.
- Gray, J. 2004. *Heresies: Against Progress and Other Illusions*. Cambridge, Royaume-Uni, Granta.
- Kaebnick, G. 2000. "On the sanctity of nature", dans *Hastings Center Report*, vol. 30, n° 5, p. 16-23.
- Katz, E. 1997. *Nature as Subject: Human Obligation and Natural Community*. Londres, Royaume-Uni, et Lanham, Mass., Rowman and Littlefield.

- Knight, F. H. 1922. "Ethics and the economic interpretation", dans *Quarterly Journal of Economics*, vol. 36, p. 454-81.
- Leff, E. 2000. "Sustainable development in developing countries: cultural diversity and Environmental rationality", dans K. Lee, A. Holland et D. McNeill (dir. publ.), *Global Sustainable Development in the 21st Century*. Edinbourg, Royaume-Uni, Edinbourg University Press, p. 62-75.
- Leopold, A. 1949. *A Sand County Almanac*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press (trad. française 2004, *Almanach d'un comté des sables*, 2^e édition, Paris, Garnier-Flammarion).
- McKibben, B. 1989. *The End of Nature*. New York, Random House.
- Mill, J. S. 1874. *Three Essays on Religion*. Londres, Longmans, Green, Reader and Dyer (trad. française dans *La Nature*. Paris, éditions de la Découverte, 2003).
- Passmore, J. 1980. *Man's Responsibility for Nature*, 2^e édition, Londres, Duckworth.
- Pearce, D. W., Markandya, A. et Barbier, E. 1989. *Blueprint for a Green Economy*. Londres, Earthscan.
- Peterken, G. F. 1996. *Natural Woodland: Ecology and Conservation in Northern Temperate Regions*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- Rackham, O. 1986. *The History of the Countryside*. Londres, Dent.
- Raz, J. 1997. "Incommensurability and agency", dans R. Chang (dir. publ.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 110-28.
- Rolston, H. 1987. "Duties to ecosystems", dans J. B. Callicott (dir. publ.), *Companion to A Sand County Almanac*. Madison, Wisc., The University of Wisconsin Press, p. 246-74.
- Sagoff, M. 1988. *The Economy of the Earth*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- Taylor, P. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Titmuss, R. M. 1970. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. Londres, Allen and Unwin.
- Vogel, S. 2002. "Environmental philosophy after the end of nature", dans *Environmental Ethics*, vol. 24, p. 23-39.
- Worster, D. 1990. "The ecology of order and chaos", dans *Environmental History Review*, vol. 14, n° 1-2, p. 1-13.

ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT ET SCIENCES DE L'ENVIRONNEMENT

Mark Sagoff

L'éthique de l'environnement et les sciences de l'environnement semblent, à première vue, poursuivre des objectifs différents et se fonder sur des données et des raisonnements différents. L'éthique de l'environnement traite de questions telles que la justice intergénérationnelle, l'équité dans la répartition des risques, le respect de la nature, la compassion envers les animaux et la préservation de la valeur intrinsèque et de la valeur esthétique des sites naturels. Elle se fonde sur nos intuitions morales concernant le droit qu'ont les populations à ne pas souffrir des contraintes inhérentes à la pollution, le droit des animaux à ne pas souffrir de notre fait, le droit des générations futures aux ressources que nous gaspillons, ainsi que la qualité de vie dont nous pourrions bénéficier si nous placions la conservation au-dessus de la consommation. Elle s'inspire aussi, de manière également importante, d'une longue tradition spirituelle qui considère que la beauté et la complexité de la nature sont les reflets du divin et que la création est si majestueuse et si mystérieuse que cela semble un sacrilège de la modifier plus qu'il n'en est nécessaire, en particulier si nous portons atteinte à la richesse ou à la beauté de la nature en dépassant les limites d'une consommation raisonnable et durable.

Les sciences de l'environnement semblent, en revanche, s'appuyer essentiellement sur l'observation et l'expérimentation afin de déterminer des schèmes de causalité, c'est-à-dire démêler les causes et les conséquences des processus qu'elles étudient. Les questions normatives, telles que les droits et devoirs que nous avons envers la nature ou les

uns à l'égard des autres en relation avec l'environnement, ne relèvent apparemment pas d'une science empirique comme l'écologie. Les écologues peuvent nous dire quels facteurs risquent de causer l'extinction d'une espèce et, par conséquent, nous proposer des moyens de l'éviter. Les biologistes ne peuvent cependant pas nous dire si nous devrions protéger telle ou telle espèce. « Les termes « bon » et « mauvais », écrit l'écologue Michael Rosenzweig, impliquent des jugements de valeur. Ils n'appartiennent donc pas au vocabulaire scientifique. Si la diversité des espèces exotiques se trouvait réduite de 30 %, aucun écologue ne pourrait vérifier que cette perte est une mauvaise chose » (2001).

LA GRANDE CHAÎNE DE L'ÊTRE

Malgré les apparentes différences entre l'éthique et les sciences de l'environnement, ces deux domaines de la recherche ont en commun des préoccupations, des valeurs et des hypothèses fondamentales. Ils s'accordent souvent, pour l'essentiel, à concevoir la nature comme un système hiérarchisé de niveaux d'organisation emboîtés les uns dans les autres. Dans sa contribution à cet ouvrage, Holmes Rolston décrit l'organisation sans cesse plus complexe de la nature, depuis ses substrats géologiques jusqu'aux organismes individuels tels que les végétaux et les animaux, puis des individus aux écosystèmes et aux sociétés humaines qui en sont tributaires. « Les individus, écrit Rolston, n'existent qu'en tant que membres d'une espèce, et les espèces n'existent elles-mêmes qu'en tant qu'occupant de niches dans les écosystèmes. » La vie prenant place au sein de communautés, Rolston soutient qu'une enquête sur la valeur de la vie doit s'élever du niveau des individus à celui des communautés ou des écosystèmes (*voir* p. 65).

Les éthiciens de l'environnement pensent de manière générale que, naturelles ou biotiques, les communautés, et non les individus en tant que tels qui les composent, possèdent une valeur intrinsèque et des droits à la « considération morale » qui nous obligent donc à les respecter et à les protéger. Ils pensent également que les communautés naturelles ou les écosystèmes possèdent tous une organisation, une structure ou une fonction que nous devons préserver. La théorie écologique se fonde également sur ce postulat selon lequel « les structures communautaires ont une réalité. (...) Il existe un facteur sous-jacent très important d'organisation et de constance hautement significatives, qui s'est accompagné de modifications globales ou locales ici et là, de temps à autre et depuis des centaines de milliers voire des millions d'années » (Wagner, 1993).

L'idée d'une organisation hiérarchique de la vie reflète une longue tradition culturelle qui voit dans la nature une « grande chaîne de l'être, métaphore qui, selon l'historien A.O. Lovejoy, « est essentiellement fondée sur des prémisses philosophiques et théologiques » plutôt que sur des données empiriques ou observables (1971). L'image d'une « Grande Chaîne de l'Être » incarne l'importance morale et religieuse que les populations appartenant à la tradition culturelle occidentale, parmi beaucoup d'autres, accordent depuis longtemps à la diversité de la vie. Le poète anglais Alexander Pope exprime habilement cette métaphore dans son *Essai sur l'homme* (poème écrit en 1734) :

« Grande chaîne des êtres qui de Dieu naquit,
Natures céleste et terrestre, ange, homme,
Bête, oiseau, poisson, insecte que nul œil ne peut voir (...)

Qu'un seul degré se rompe et la grande échelle est détruite :
Dans la chaîne de la Nature, que le degré brisé soit
Le dixième ou le dix millième, c'est toute la chaîne qui se brise. »

Cette conception suppose que le monde vivant, des organismes aux écosystèmes, présente un ordre ou un plan intelligible dans lequel chaque créature a sa raison d'être, sa « niche » dirions-nous aujourd'hui. Au XII^e siècle, le théologien français Abélard écrit, citant le *Timée* de Platon : « Tout ce qui est engendré l'est par quelque cause nécessaire, car rien ne vient au monde que si une cause ou une raison lui préexiste ». Le principe de la raison suffisante rend compte de propriétés de la « grande chaîne des êtres » telles que la continuité, la plénitude (l'idée que chaque niche est occupée), la gradation (le fait que tous les êtres vivants, des plus petits, par exemple les microbes, aux plus grands, nous-mêmes les humains, appartiennent à un même système hiérarchique) et l'interdépendance des créatures au sein de systèmes emboîtés les uns dans les autres.

Les théologiens attribuaient traditionnellement l'organisation de la nature à des causes divines. Aujourd'hui, les écologues se réfèrent habituellement aux mutations aléatoires et à la sélection naturelle pour expliquer la constitution des organismes. Ils préfèrent parler de l'auto-organisation des écosystèmes et dire que « les écosystèmes génèrent un ordre spontané qui comprend et produit la richesse, la beauté, l'intégrité et la stabilité dynamique des parties qui les composent », comme Rolston l'a écrit plus haut dans cet ouvrage (*voir* p. 66). Les écologues

James J. Kay et Eric Schneider ont adopté ce paradigme : « Nous devons toujours nous souvenir, disent-ils, que, laissés à eux-mêmes, les systèmes vivants s'auto-organisent, qu'ils assurent eux-mêmes leur subsistance. Nous avons la responsabilité de ne pas interférer avec ce processus d'auto-organisation (1995) ».

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, l'idée selon laquelle la nature s'organise à différents niveaux de complexité croissante, des microbes aux écosystèmes, était associée à la théologie naturelle. Le dieu qui créait les organismes les plus infimes organisait aussi, pensait-on, les communautés où chaque espèce trouvait sa place, sa niche. Après Darwin, cependant, les biologistes ont substitué la force de l'évolution ou de la sélection naturelle à celle de l'intervention divine pour expliquer l'organisation des écosystèmes ou des communautés naturelles. Dans son étude classique de 1887, intitulée « The lake as a microcosm » (le lac en tant que microcosme), Stephen Forbes soutient que, dans une communauté naturelle, « un équilibre a été atteint et se maintient durablement, qui accomplit pour toutes les parties concernées le plus grand bien que les circonstances le permettent » (1925). Pour expliquer cet équilibre, Forbes désigne le « pouvoir bénéfique de la sélection naturelle qui contraint à des ajustements des taux de destruction et de reproduction des différentes espèces de la manière la plus favorable à leur intérêt commun ».

L'hypothèse suivant laquelle le monde vivant est régi par des principes d'organisation (raison suffisante, continuité, plénitude, hiérarchie, interdépendance) est présente dans le *Timée* de Platon, chez Plotin, les philosophes du Moyen Âge, Spinoza et Leibniz, puis se retrouve chez des écologues modernes de la lignée d'Aldo Leopold, tels que Eugene Odum et G. E. Hutchinson. Au milieu du XX^e siècle, les écologues, notamment aux États-Unis, enseignaient qu'en l'absence d'intervention humaine, les forêts et autres communautés naturelles évoluent ou se développent jusqu'à ce qu'elles atteignent un état stable d'homéostasie, d'équilibre ou de paroxysme. Paul Sears (1959), comme beaucoup d'écologues à cette époque, défendait l'idée d'un équilibre naturel et exhortait ses collègues à dénoncer « le déséquilibre que l'homme a causé sur ce continent ». Odum a vulgarisé cet enseignement scientifique dans son ouvrage intitulé *Fundamentals of Ecology* (Principes fondamentaux d'écologie). « On a beaucoup écrit, dit-il, sur cet équilibre naturel, mais on n'a commencé à comprendre les mécanismes concernés qu'avec le récent développement de méthodes

adéquates pour mesurer les taux de fonctionnement des systèmes dans leur ensemble » (1959).

La double adhésion de l'éthique de l'environnement et de l'écologie à la thèse selon laquelle, en l'absence de toute perturbation, les écosystèmes ou les communautés naturelles atteignent un « équilibre » désirable a valu le soutien des milieux universitaires au mouvement écologiste des années 1970. Le paradigme de « l'équilibre naturel » a donné une crédibilité scientifique aux lois sur l'environnement, notamment la *Loi sur les espèces en voie d'extinction* promulguée par les États-Unis en 1973. Selon le professeur de droit Dan Tarlock, « les législateurs et les juristes ont adopté ce paradigme avec enthousiasme parce qu'il semblait être un principe de politique publique neutre, universel, applicable à l'exploitation et à la gestion de toutes les ressources naturelles. Les apports de la gestion moderne des ressources naturelles au système juridique sont déterminés par ce paradigme » (1996).

LES ÉCOSYSTÈMES SONT-ILS ORGANISÉS ?

Au début des années 1970, alors que la première vague du mouvement écologiste s'emparait avec ardeur de l'idée d'un équilibre naturel, les écologues et les éthiciens de l'environnement pensaient tous que les écosystèmes ou communautés naturelles étaient régis par un ordre ou une organisation suffisante pour justifier nos efforts de protection. Entre les années 1970 et 1990, de nombreux écologues ont cependant commencé à remettre en question le paradigme de l'équilibre naturel appliqué au développement des écosystèmes. En réalité, ils ne purent trouver des données empiriques ou observables susceptibles d'étayer des règles ou des principes généraux applicables à la structure ou au fonctionnement des écosystèmes. Le spécialiste de la biologie de la conservation, Michael Soule (1995), écrivait pendant cette période d'incertitude :

« L'idée que les espèces vivent dans des communautés unifiées est un mythe. Les soi-disant « communautés biotiques », une expression trompeuse, voient leurs membres sans cesse changer. (...) La science de l'écologie est tombée dans son propre piège en soutenant, comme beaucoup l'ont fait au milieu du xx^e siècle, que les communautés naturelles tendaient vers un équilibre. La pensée écologique contemporaine avance que la nature, au niveau des ensembles biotiques locaux, n'est jamais homéostatique. Toute tentative de définir l'état originel d'une communauté ou d'un écosystème conduit donc à une impasse logique et scientifique. »

Parmi les nombreuses raisons ayant conduit certains écologues à douter de la « réalité des structures communautaires », cinq sont peut-être les plus importantes. La première est l'absence étonnante de preuve empirique de l'existence d'une règle ou d'un principe d'organisation, et non de principes d'équilibre seulement, qui permettraient de décrire ou d'expliquer l'idée selon laquelle les communautés posséderaient une structure ou une fonction. Daniel Botkin (1990) a souligné que « partout où nous cherchons la permanence, nous trouvons le changement. Nous constatons que, laissée à elle-même, la nature n'est pas constante dans sa forme, sa structure ou ses proportions, mais qu'elle varie à toutes les échelles du temps et de l'espace ». Donald Worster (1990) a résumé ainsi la conception que de nombreux écologues ont maintenant adoptée : « La nature doit être considérée comme un paysage composé de parcelles très diverses par la taille, la texture et les couleurs, un patchwork de choses vivantes changeant continuellement dans le temps et dans l'espace en réponse au déferlement de menaces incessantes. Les coutures de ce patchwork ne résistent jamais très longtemps ».

Gilbert et Owen, parmi nombre d'autres biologistes de terrain, ont écrit que leurs observations n'apportaient aucune preuve d'une « émergence ontologique d'un niveau communautaire d'organisation biotique » (1990). Les faits suggérant l'existence de modèles ou de structures dans les phénomènes écologiques « ne sont que des épiphénomènes biologiques, des abstractions statistiques, des conventions descriptives ne possédant pas de véritables propriétés émergentes, mais seulement collectives, entièrement réductibles à celles des espèces, des populations et des individus ». Le spécialiste de l'écologie forestière William Drury a dénoncé, lui aussi, cette « forte tendance à admettre que les systèmes naturels comportent des principes d'auto-organisation » (1998) :

« Je pense que les écosystèmes sont pour une grande part improvisés et que la plupart des espèces (dans ce que nous appelons souvent une « communauté »), sont inutiles au fonctionnement des ensembles d'espèces chez lesquelles nous pouvons clairement identifier des interactions significatives. (...) Une fois observées, la plupart de ces interactions s'avèrent simples et directes. La complexité semble être un produit de notre imagination stimulée par la conception « holiste ». »

La deuxième raison est due au fait que si les communautés ou les systèmes écologiques possèdent une structure ou une fonction, celle-ci doit avoir une cause, mais personne ne l'a encore identifiée. L'idée selon

laquelle la sélection naturelle rend compte du modèle correspondant à un écosystème est un thème récurrent de l'écologie théorique depuis l'époque de Forbes. Il est facile de comprendre pourquoi. Que pourrait-on substituer à la volonté divine comme cause de la structure ou de la fonction des écosystèmes si ce n'est « le pouvoir bénéfique de la sélection naturelle »? À ce jour, personne n'a été capable d'expliquer comment la sélection naturelle peut structurer des écosystèmes qui, après tout, ne possèdent pas de génome et ne sont pas en concurrence les uns avec les autres pour se reproduire avec succès. Les écosystèmes ne sont pas des unités de sélection. Drake *et al.* (1999) nous préviennent que « les relations entre l'auto-organisation, la sélection naturelle, les mécanismes et les facteurs d'association écologique demeurent tout simplement inconnus malgré des efforts théoriques toujours plus importants ».

La troisième raison est que la plupart des écologues reconnaissent que, malgré bientôt un siècle de recherche théorique et mathématique, ils n'ont pas trouvé de consensus concernant les règles ou les principes généraux qui permettraient d'identifier, puis d'observer, comment les écosystèmes sont organisés. Il semble que chaque théoricien de l'écologie ait sa propre conception de la structure et de la fonction de l'écosystème, mais aucun n'a pu démontrer que sa conception est meilleure que celles des autres. Tant que l'absence de fondements empiriques ne gênera apparemment personne, mille paradigmes fleuriront et c'est ce que l'on appelle le « pluralisme » en écologie. Il suffit d'inventer une métaphore et d'avoir certaines connaissances mathématiques pour proposer un modèle de l'écosystème.

La quatrième raison provient du fait que les écologues ne se sont pas encore mis d'accord sur des définitions qui leur permettraient de définir quels types de sites constituent des écosystèmes. En termes philosophiques, ils n'ont pas encore découvert les « conditions d'identité » des objets qu'ils étudient. Une retenue de barrage est-elle un « lac »? Une plantation de sapins destinés à devenir des arbres de Noël est-elle une « forêt »? Une baie peuplée essentiellement d'espèces non indigènes est-elle un « estuaire »? La carcasse en putréfaction d'une baleine échouée sur une plage est-elle un « écosystème » du point de vue de l'écologie théorique? Des concepts tels que la « communauté » ou l'« écosystème » sont acceptés sans examen comme s'ils avaient une signification; cependant, pour qu'ils aient une signification, il faudrait les définir, puis tester leurs définitions par la méthode logique consistant

à proposer des contre-exemples validant ces définitions, mais cela va manifestement à l'encontre de leur intention.

La cinquième raison est qu'aucun moyen ne permet de distinguer ce qui est essentiel ou ce qui définit les propriétés d'un système de ce qui est accidentel ou contingent, car il n'existe pas de définition généralement reconnue du concept d'écosystème. Il n'existe pas de base logique pour affirmer si un système particulier, résultant d'un changement spécifique, conserve son « mode d'organisation » et reste donc le même système, faisant ainsi preuve de « résilience », ou si il s'effondre et laisse place à un système différent ou à un simple assemblage. Nous ne disposons pas de critères pour déterminer quelles sortes de changement détruisent le système et quels changements sont compatibles avec sa préservation.

Malgré ces problèmes, de nombreux éthiciens de l'environnement et théoriciens de l'éthique, peut-être même la plupart, continuent de penser que les écosystèmes sont des systèmes intégrés, interconnectés et obéissant à des principes d'organisation. Les éthiciens et les scientifiques répugnent généralement à reconnaître ce que les preuves empiriques suggèrent, à savoir que ce qui est nommé « communauté » ou « écosystème » ne possède pas d'organisation, de structure, ni de fonction, mais que chacun fonctionne de manière indépendante, selon sa propre loi, créant une confusion foisonnante et bruyante de contingence, un produit temporaire, voire éphémère, d'accidents de l'histoire, un flux héraclitéen. L'absence de preuves empiriques susceptibles d'étayer la conception selon laquelle l'écosystème possède un mode d'organisation stable n'est pas un avertissement, mais un défi invitant un grand nombre d'éthiciens et d'écologues à redoubler d'efforts théoriques et mathématiques pour démontrer que les communautés ou les écosystèmes sont des entités structurées ou ordonnées. Comme le dit Rolston, « Nous avons besoin que l'écologie découvre ce que signifie la communauté biotique en tant que mode d'organisation » (*voir* p. 66).

LES FONDEMENTS ÉTHIQUES ET ESTHÉTIQUES DE L'ORGANISATION DES ÉCOSYSTÈMES

La recherche en éthique et en sciences de l'environnement repose sur l'hypothèse que les écosystèmes ou les communautés naturelles sont régis par des principes d'organisation. Bien que cette hypothèse n'ait pas encore été démontrée, elle semble cependant tirer une évidence incontestable des jugements esthétiques qui accompagnent notre perception du monde naturel, en particulier de ses productions les plus

magnifiques et spectaculaires : forêts anciennes, lacs aux eaux cristallines, savanes sauvages ou estuaires bordés par l'océan. Peu d'entre nous ressentent la beauté de tels sites sans être convaincus qu'ils possèdent une forme ou une unité qui leur est propre, un « mode d'organisation ». Ce serait néanmoins une erreur de croire que l'hypothèse scientifique selon laquelle les écosystèmes s'auto-organisent, ou sont structurés comme des systèmes, justifie le jugement esthétique et l'intuition morale suivant lesquels les écosystèmes possèdent une unité exigeant le respect et méritant d'être préservée. En fait, il faut peut-être en conclure le contraire. Les scientifiques qui travaillent sur l'écosystème cherchent parfois à expliquer le mode d'organisation des écosystèmes à l'aide de la modélisation mathématique parce que les jugements esthétiques et les intuitions morales les ont convaincus, et nous aussi, que s'y trouve, d'une certaine façon, un mode d'organisation à découvrir.

L'un des moyens de comprendre la « libre légitimité » ou l'unité dynamique des écosystèmes, est peut-être de se référer au concept de l'idée esthétique proposé au XVIII^e siècle par le philosophe allemand Emmanuel Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790, section 49). Une idée esthétique est une unité reconnue par l'imagination, mais pour laquelle aucun concept cognitif n'est adéquat. L'on peut dire qu'une idée esthétique rend manifeste un ordre réclamant toujours une explication rationnelle, cognitive ou causale, même si aucun principe d'organisation empirique ne peut lui être trouvé. L'unité des écosystèmes tels qu'ils nous apparaissent, ou la beauté des paysages du monde naturel, existe de ce point de vue, mais elle ne peut être réduite à des concepts rationnels à l'instar de ceux connus de la science empirique.

Il est largement admis que les écosystèmes ne sont pas organisés ou formés pour répondre à une fin et donc que leur organisation ne peut s'expliquer en termes téléologiques. Kant a cependant soutenu que les objets que nous trouvons beaux dans la nature présentent une « libre légitimité (...) qui a été nommée aussi finalité sans fin ». Parce que les phénomènes naturels tels que l'imagination se les représente semblent se prêter à une compréhension conceptuelle ou cognitive, nous éprouvons un « état mental dans lequel l'imagination et l'entendement jouent librement ». Ce jeu de l'imagination et de l'entendement semble « indiquer » un concept, sans en révéler aucun. Il incite les éthiciens et les scientifiques à croire que les communautés écologiques possèdent un mode d'organisation, mais sans leur permettre de justifier ou de vérifier cette croyance par des observations ou des expériences objectives.

Kant a proposé une explication métaphysique de la tension existant entre 1) la croyance courante ou le sens commun suivant lesquels les objets naturels (y compris ceux que nous appellerions aujourd'hui « écosystèmes ») possèdent un mode d'organisation intelligible, et 2) notre incapacité à ramener cette organisation à des concepts du genre de ceux qui puissent être validés par la science empirique. Il pensait que, dans les jugements esthétiques, notre faculté de sentir et les intuitions morales qui lui sont associées percent à travers les règles du déterminisme causal gouvernant tous les phénomènes du monde nouménal qui rend la liberté possible. Cette intuition d'une possibilité de liberté combinée à la libre légitimité accompagne tous les jugements esthétiques. Pour Kant et les nombreux philosophes qui l'ont suivi, la beauté et la magnificence de la nature sont une sorte de révélation de l'ordre caché des choses qui rend aussi la liberté humaine possible, un ordre que nous ne pouvons appréhender que dans les jugements esthétiques, car il défie les principes d'organisation pouvant être appliqués par le raisonnement scientifique.

Si nous supposons que le mode d'organisation de ce que nous appelons « communautés naturelles » est, en ce sens, d'abord esthétique, nous pouvons alors comprendre que les éthiciens et les scientifiques pensent que l'écosystème soit organisé, bien que leur recherche n'ait pu encore découvrir les principes empiriques régissant ce comportement. Les principes ou les lois qui expliquent comment les écosystèmes sont organisés ne résident pas, pour ainsi dire, de ce côté des phénomènes. Les théoriciens de l'écologie peuvent multiplier les modèles mathématiques de la structure et du fonctionnement des écosystèmes ; ils ne trouveront rien. Pourtant, leur sens moral et esthétique (et le nôtre) leur dit que les communautés possèdent une unité qui est précieuse et qu'il vaut la peine de préserver.

BIODIVERSITÉ : UN CONCEPT SYSTÉMATIQUEMENT AMBIGU

« Si l'on accorde la moindre valeur à la vie, écrit Rolston dans ce même ouvrage, il faut lui accorder une valeur générique, collective, comme le sous-entend le terme « biodiversité ». Chaque organisme individuel supplémentaire est un accroissement du bien collectif, du moins en principe » (*voir* p. 61). Tandis que cette affirmation semble fondamentale en éthique de l'environnement, elle doit être comprise dans le contexte d'un important changement survenu dans le cours de l'histoire naturelle. Dans un passé très lointain, le cours spontané de la nature (qu'il soit

attribué à l'évolution ou à la Création) déterminait le nombre et la localisation des plantes et des animaux. Plus récemment, l'action humaine, volontaire ou non, est venue influencer, puis déterminer, la localisation des organismes et chez quelles populations.

L'humanité influence l'identité, l'abondance et la localisation des plantes et des animaux de nombreuses façons, dont deux me semble des plus importantes. Tout d'abord, dans de nombreuses régions sinon dans la plupart, la majorité des plantes et des animaux ne sont pas indigènes, mais sont venues d'elles-mêmes depuis de lointaines régions dans le sillage des activités humaines. Effectivement, le nombre et la localisation des animaux peuvent dépendre surtout de leur adaptation aux changements que les humains créent dans l'environnement. Ensuite, un nombre croissant de plantes et d'animaux sont des créations de la science et de la technologie humaines, depuis les anciennes techniques de culture et d'élevage jusqu'aux avancées actuelles de la biotechnologie.

Autrefois, les écologues ont pu croire qu'un milieu déterminé contenait seulement un nombre limité de niches et que, lorsqu'un nouveau venu arrivait, il allait le plus souvent prendre la place d'une créature indigène. Aujourd'hui, les écologistes sont plus enclins à considérer la « niche » comme un épiphénomène, une inférence provenant de la présence des espèces dans un lieu. Le nombre des espèces capables d'atteindre un site est peut être le principal facteur déterminant combien peuvent y coexister et, en ce sens, combien de « niches » y existent. Il semble ne pas exister de limite au nombre des espèces coexistant sur un site, quelle que soit sa taille. Le nombre qui s'y épanouit peut être égal à celui que les êtres humains y introduisent volontairement ou accidentellement. Où que ce soit, la biodiversité peut donc être, dans une large mesure, un effet ou une conséquence de l'activité humaine.

L'activité humaine a également accru la richesse ou la diversité des espèces dans le monde en créant, au cours des siècles, une énorme quantité d'organismes nouveaux, depuis la culture et l'élevage traditionnels jusqu'à la biotechnologie moderne. La sélection artificielle a produit des dizaines de milliers de variétés cultivées de riz à partir de quelques plantes ancestrales, dont beaucoup sont ensuite devenues sauvages. Les cultivars de maïs, dont environ, soixante aujourd'hui au Mexique, descendent d'une ancienne téosinte mexicaine à laquelle ils ressemblent à peine. Des plantes commerciales issues de la culture traditionnelle, la tomate ou le canola, peuvent être considérées comme des produits artificiels tant elles ressemblent peu à leurs souches ancestrales. Le maintien de

la diversité génétique n'exige pas nécessairement la préservation des variétés sauvages. Par exemple, les producteurs de viande de bœuf et de produits laitiers, dont personne ne pense que leur filière soit en danger, conservent toutes sortes de plasmas germinatifs bien que le dernier ancêtre sauvage des bovins actuels ait disparu au XVIII^e siècle. De même, l'extinction du tétras cupidon des prairies d'Atwater n'a pas affecté la viabilité génétique de l'industrie avicole.

Les progrès du génie génétique rendent pratiquement illimitée la contribution potentielle des entreprises industrielles à la biodiversité, en particulier celle des laboratoires d'entreprises multinationales spécialisées dans les sciences de la vie. La récente commercialisation du « glofish » donne à penser que l'industrie pourrait créer des êtres vivants les plus divers et étranges, d'abord destinés aux jardins et au commerce des animaux de compagnie, mais qui seraient ensuite inévitablement introduit, de façon intentionnelle ou non, dans les écosystèmes naturels. Ces créatures pourraient s'y ajouter aux organismes exotiques déjà présents et accroître encore la diversité des espèces de ces lieux. En créant de nouvelles espèces et en les introduisant dans certains lacs ou autres milieux isolés, les spécialistes du génie génétique pourraient accroître la diversité génétique entre et parmi les écosystèmes. Dans toute définition de la biodiversité n'excluant pas a priori les organismes et les écosystèmes produits ou arrangés par les humains, le potentiel de la biotechnologie pour accroître la biodiversité, si chère aux écologistes, semble infinie.

LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA NATURE

Dans sa contribution à cet ouvrage, Robin Attfield écrit que l'épanouissement ou le bien-être des êtres vivants (actuels et futurs) possède une valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque de l'épanouissement de la vie justifie, selon lui, les efforts pour préserver les espèces, les habitats et les écosystèmes comme on peut l'espérer d'une éthique de l'environnement (*voir* p. 80).

Cette référence au concept de valeur intrinsèque implique des analyses (qu'Attfield expose obligeamment ailleurs) destinées à déterminer si ce concept s'applique de la même façon à l'ensemble des espèces, habitats et écosystèmes ou surtout à ceux dont les caractères résultent du développement spontané de la nature et non des projets, des interventions ou de l'activité des humains. Cette question est particulièrement importante, car les systèmes dominés

par les humains ne paraissent pas moins riches en diversité biologique que les systèmes plus « primitifs ». En effet, la recherche empirique ne cesse de démontrer que les espèces s'adaptant pour envahir les sites ouverts et rendus habitables par les hommes ou, du moins, trouvant les moyens de s'y développer, les systèmes dominés par les hommes contiennent parfois une plus grande variété d'espèces que les forêts ou les savanes qu'ils ont remplacées. Les espèces, habitats et écosystèmes trouvés, par exemple, dans les jardins des banlieues possèdent-ils la même valeur intrinsèque, et donc les mêmes droits au respect et à la protection, que ceux des milieux plus « naturels » ou plus « primitifs » ? Les plantes cultivées et les organismes génétiquement modifiés, même s'ils contribuent à augmenter considérablement la diversité génétique dans les espèces et entre les sites, ont-ils pour autant la même valeur intrinsèque que les espèces originelles ?

L'on pourrait répondre que les espèces, les habitats et les écosystèmes caractéristiques de vastes zones suburbaines possèdent la même valeur intrinsèque et qu'ils ont besoin, du point de vue moral et esthétique, de la même protection que ceux occupant des sites où l'influence humaine est beaucoup moins visible. Ce type de réponse offre trois avantages. Tout d'abord, il tient compte de l'observation scientifique selon laquelle les sites suburbains sont souvent des bastions de la diversité biologique qui attirent non seulement des espèces présentes dans les forêts originelles (cerf, raton laveur, opossum, castor ou encore rat musqué), mais encore un nombre beaucoup plus élevé d'espèces invasives prospérant aussi sur ces sites. Les écosystèmes ouverts et panachés des banlieues peuvent abriter une diversité biologique capable de rivaliser avec celle des forêts humides, dont beaucoup, selon certaines études, possèdent une structure résultant non seulement de l'activité humaine, mais encore provenant de populations autochtones à leur apogée il y a plusieurs siècles.

Une autre réponse suggère que, tout en conservant un sens du point de vue logique, la distinction entre systèmes dominés par les êtres humains et systèmes naturels n'est peut-être plus pertinente aujourd'hui sur le plan empirique. Différents exemples illustrent cette différence entre des systèmes plus ou moins « naturels ». La baie de San Francisco, où la majorité des espèces (en nombre et en biomasse) résulte de l'activité humaine, peut être considérée comme un écosystème moins « naturel » que certaines baies de superficie comparable situées dans des régions moins peuplées. Les espèces introduites et d'autres

interventions humaines ont sans doute profondément modifié les estuaires « primitifs ». Il est reconnu aujourd'hui qu'un grand nombre, si ce n'est la majorité des caractéristiques écologiques de la forêt humide de l'Amazonie, longtemps considérée comme l'exemple illustrant le mieux le développement spontané de la nature, sont le produit de l'ingéniosité de civilisations antérieures (Mann, 2002). Dès 1854, George Perkins Marsh a souligné que les interventions de l'humanité avaient depuis longtemps profondément modifié l'organisation spontanée du monde organique et inorganique.

Enfin, la croyance selon laquelle aucune différence de valeur intrinsèque n'est liée au caractère plus ou moins « naturel » des espèces, habitats et écosystèmes, correspond au fait qu'aucune différence biologique ne les distingue. Supposons, par exemple, qu'une équipe d'écologues, se basant sur des témoignages et recherches historiques, dresse une liste des espèces indigènes et une autre des espèces exotiques dans un écosystème – exotiques en tant qu'espèces apparues à cause de l'activité ou avec l'aide des humains, y compris les espèces créées par le génie génétique. Si un second groupe d'écologues examinait alors en détail leur comportement, leur morphologie et autres caractères, ils ne pourraient dire quelle liste est celle des espèces indigènes ou celle des espèces exotiques.

Le même problème affecte les écosystèmes. Rien ne prouve que les écosystèmes possèdent une organisation ou un modèle leur conférant une forme, une structure ou une fonction. Rien ne prouve, non plus, que des écosystèmes « naturels », primitifs, hérités de temps très lointains, possèdent des propriétés formelles, structurelles ou fonctionnelles différentes de celles des écosystèmes moins « naturels ». Pour vérifier cette assertion, l'on pourrait choisir une propriété mesurable telle que la productivité ou la présence de niches occupées par différentes espèces qui soit considérée comme directement corrélée à leur caractère « naturel ». Un autre groupe d'écologues classerait alors le même échantillon suivant un critère de « naturalité » indépendant. Il n'existe aucune raison de penser qu'il y aurait une forte corrélation entre ces deux classements, bien que l'expérience n'ait pas encore été faite.

Ces avantages plaident en faveur de l'hypothèse selon laquelle les espèces, habitats et communautés associés à des sites dominés par les humains possèdent une valeur intrinsèque, demandant donc notre respect et notre protection égale ou identique à celle des systèmes très anciens, primitifs ou plus « naturels ». Cette hypothèse présente

cependant un inconvénient. Notre sens moral et esthétique peut se révolter à l'idée que des organismes étrangers, mais moins s'il s'agit d'organismes génétiquement modifiés, méritent autant de respect et de protection que les espèces endémiques ou indigènes et cela, pour les mêmes raisons. Probablement, personne ne croit que les espèces, habitats et écosystèmes aient tous la même valeur intrinsèque (et Attfield n'y croit certainement pas). Toutefois, bien plus pourrait être fait pour que le concept de valeur intrinsèque ne perde pas de sa crédibilité en étant appliqué de manière trop large. Si nous essayons de tout protéger dans la même mesure, nous ne protégerons rien.

LES OBLIGATIONS NORMATIVES DE LA SCIENCE ÉCOLOGIQUE

L'éthique de l'environnement, comme l'écrit Rolston, a pour objet « nos devoirs envers le monde naturel et ses valeurs intrinsèque » (*voir* p. 54). Le terme « naturel » dans l'expression « monde naturel » peut avoir l'une ou l'autre des deux significations suivantes. Tout d'abord, il peut se référer à tout ce qui n'est pas surnaturel, qui obéit aux lois de la logique, des mathématiques, de la physique, de la chimie et des autres sciences de la nature. L'expression « monde naturel » est en ce sens redondante, car tout ce qui existe dans le monde, des forêts anciennes aux zones industrielles, est « naturel » et se conforme avec la même exactitude à tous les principes d'organisation et d'unification de la nature.

La seconde acception du terme « naturel » n'exclut pas le surnaturel, mais ce qui relève de l'action et de la responsabilité humaines. L'opposition significative est ici entre le naturel et l'artificiel. L'éthique de l'environnement maintient fermement cette opposition à des fins d'évaluation. Elle peut reconnaître que les espèces, habitats et écosystèmes ont une valeur intrinsèque pour autant qu'ils apparaissent et s'épanouissent dans le cadre du développement spontané de la nature, comme les fleurs sauvages indigènes des prairies. En revanche, elle reconnaît une valeur utilitaire et non intrinsèque aux espèces, habitats et écosystèmes produits par les humains et vivant dans des milieux dominés par eux, comme c'est le cas, par exemple, du blé Roundup-Ready.

Les sciences de l'environnement et de l'écologie s'accordent en général avec l'éthique de l'environnement pour distinguer entre le naturel et l'artificiel, et donc entre les espèces, habitats et écosystèmes selon qu'ils sont soumis ou non à l'influence et à l'action des êtres humains. Toutefois,

tandis que l'éthique de l'environnement distingue le naturel de l'artificiel à des fins d'évaluation, les sciences de la conservation telles que la biologie de la conservation, la science des écosystèmes et l'écologie théorique font de cette distinction un postulat méthodologique. Selon l'écologue Robert V. O'Neill (2001), « le concept d'écosystème considère le plus souvent que les activités humaines sont des facteurs de perturbation externes (...) *Homo sapiens* est la seule espèce importante qui soit considérée comme extérieure à son écosystème, tirant des produits et des services sans participer à sa dynamique ». D'autres écologues sont d'accord avec O'Neill. « Les écologues essaient traditionnellement d'étudier des écosystèmes primitifs dans l'espoir d'appréhender les mécanismes naturels à l'abri de la confusion créée par l'activité humaine » (Gallagher et Carpenter, 1997).

En séparant l'humanité de la nature, les écologues doivent se fonder sur des stratégies conceptuelles pour « sauver » les phénomènes vivants, c'est-à-dire pour trouver des explications aux énigmes et aux paradoxes apparents. Considérons, par exemple, les relations entre la biodiversité et l'intégrité des écosystèmes. De nombreux écologues soutiennent que la biodiversité renforce la structure, la fonction, la stabilité, la productivité et autres précieuses propriétés émergentes des écosystèmes. Selon une étude, par exemple, « la diversité est généralement susceptible de stabiliser les écosystèmes » (McCann, 2000).

Un paradoxe provient du fait que les espèces introduites dans un écosystème accroissent considérablement la diversité des espèces pour, théoriquement, tous les types de taxons et tous les types de sites. Parce que leur présence résulte de l'activité humaine, ces espèces étrangères ne devraient perturber que la structure et le fonctionnement de l'écosystème, les études de biologie de l'invasion soulignent d'ailleurs que c'est souvent le cas. Pourtant, en augmentant le nombre des organismes dans l'écosystème, l'introduction d'espèces exotiques semblerait en renforcer la structure et le fonctionnement. Afin de résoudre de tels paradoxes, de nombreux biologistes définissent la biodiversité d'un système comme excluant les espèces non indigènes. Ainsi, Sala *et al.* (2000) écrivent : « Notre définition (de la biodiversité) exclut les organismes exotiques qui ont été introduits dans le système ». L'intégrité, l'organisation et les propriétés connexes d'un écosystème sont décrits d'une façon qui fait de la présence d'organismes non indigènes ou résultant de l'activité humaine des indicateurs en soi du

déclin de l'écosystème. Les thèses fondamentales de la biologie de la conservation deviennent ainsi des tautologies.

Ce qui est crucial à la fois pour les sciences de l'environnement et pour l'éthique de l'environnement, c'est que la nature est la norme. Tout ce qui résulte du cours spontané de la nature représente l'intégrité et la santé des écosystèmes et possède une valeur intrinsèque. Tout ce qui résulte de l'activité humaine représente un danger potentiel pour le système naturel. « Notre capacité à protéger les ressources biologiques dépend de notre habilité à déterminer et à prévoir les effets des activités humaines sur les systèmes biologiques et, en particulier, de notre capacité de distinguer entre les variabilités naturelles et anthropiques des paramètres biologiques » (Karr et Chu, 1998). Le fait que le cours spontané de la nature dote les espèces, les habitats et les écosystèmes à la fois d'une organisation écologique et d'une valeur intrinsèque demeure le postulat des sciences de la conservation et de l'éthique de l'environnement.

RECOMMANDATIONS POUR LES POLITIQUES DE L'ENVIRONNEMENT

La convergence normative et conceptuelle de l'éthique et des sciences de l'environnement renforce ces disciplines et les positions politiques des écologistes. Dans le mode d'organisation des communautés écologiques, les éthiciens trouvent le substrat d'une valeur intrinsèque et, les scientifiques, un objet d'étude mathématique. L'on pourrait craindre cependant que, si l'éthique de l'environnement dépendait trop des croyances régnant aujourd'hui dans les sciences de l'environnement, la modification de ces croyances vienne affaiblir la validité de ces disciplines. Teresa Kwiatkowska écrit : « Une ligne très fine sépare la description scientifique du conte de fées écologique » (*voir* p.202). Si l'idée que les écosystèmes possèdent un mode d'organisation tient du « conte de fées », l'éthique de l'environnement pourra-t-elle survivre à sa dépendance des sciences de l'environnement ?

Dans un certain sens, cette question est discutable. Il n'est peut-être pas important que le fait d'attribuer un mode d'organisation aux communautés écologiques tienne du « conte de fées ». Depuis le *Timée* de Platon jusqu'au paradigme de la « Grande Chaîne de l'Être », la tradition écologique est ici pour le dire. La conception philosophique qui sépare l'humanité de la nature et qui voit dans l'activité économique des êtres humains une menace pour l'intégrité du mode d'organisation

de la nature, a résisté à tous les points de vue qui lui sont opposés, depuis le matérialisme mécaniste de Lucrèce et de Hobbes jusqu'aux fortes critiques de nombreux darwiniens. Les sciences de la conservation n'ont pas faibli bien que les concepts d'équilibre naturel, de système en équilibre, etc., aient été remplacés par ceux de système instable, de dynamique discontinue, de chaos ou de stochasticité. C'est aux mathématiciens de s'y retrouver. En tant que proposition empirique, croire que le monde vivant possède un mode d'organisation tient peut-être du « conte de fées ». En tant que fondement d'un consensus scientifique, elle n'est pas prête de changer.

Les organisations internationales chargées d'élaborer des politiques concernant l'environnement doivent néanmoins faire face à l'étonnante absence de données susceptibles de prouver que les communautés naturelles ou les écosystèmes possèdent un mode d'organisation qui pourrait être utile pour concevoir une politique de protection de l'environnement. Elles peuvent aussi se heurter à l'absence de définitions leur permettant d'identifier des communautés ou des écosystèmes et d'en suivre l'évolution. (Les philosophes diraient que les écologues n'ont pas encore essayé, ou même ne se sont pas souciés, des conditions définissant l'identité des communautés ou des écosystèmes.) Ces problèmes limitent la portée des conseils que les éthiciens et les scientifiques peuvent donner aux organisations internationales. En conséquence, ces institutions pourraient préférer promouvoir des objectifs économiques classiques, notamment la protection des réserves de la pêche industrielle ou le contrôle d'externalités nuisibles à l'environnement telles que la pollution. Elles peuvent essayer de protéger les écosystèmes ou les communautés, mais elles ne disposent pas de définitions opérationnelles leur permettant d'appliquer ces concepts ou de faire savoir ce qu'ils signifient.

L'éthique et les principales sciences de l'environnement reposent solidement sur l'idée esthétique selon laquelle le monde vivant, tel qu'il se déploie, présente une finalité sans fin, une signification sans définition précise et une unité ou mode d'organisation qui n'a jamais été réduite et qui, peut-être, est irréductible à des concepts. Le monde naturel, tel qu'il est, demande notre respect le plus profond, mais il excite aussi notre curiosité au plus haut point. Cet engagement esthétique et moral en faveur de l'épanouissement de la nature pourrait devenir le support essentiel du travail des organisations internationales chargées de la protection de l'environnement.

Les éthiciens et les scientifiques tendent cependant à penser que les communautés et les systèmes écologiques possèdent ou présentent un principe ou un élément d'organisation, un « mode » d'organisation que les spécialistes peuvent décrire et les responsables politiques, protéger. En l'absence de données empiriques attestant que ce principe ou ce mode d'organisation existe sous une forme ou un mode que la science pourrait décrire, il est difficile d'imaginer comment des responsables politiques pourraient appliquer des concepts tels que la « communauté » ou l'« écosystème » si ce n'est dans le sens le plus métaphorique. C'est pourquoi les éthiciens et les écologues doivent développer, outre ces concepts de communauté et d'écosystème, d'autres concepts permettant que leur recherche soit plus pertinente pour les travaux que les organisations internationales consacrent à la protection l'environnement. Le problème de l'éthique et des sciences de la conservation consiste à fournir une terminologie utile aux politiques de l'environnement et non des figures de rhétorique fondées sur des aspirations.

BIBLIOGRAPHIE

- Bateson, F. W. et Joukovsky, N. (dir. publ.). 1971. *Alexander Pope: A Critical Anthology*. Harmondsworth, Royaume-Uni, Penguin.
- Botkin, D. B. 1990. *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*. New York, Oxford University Press.
- Drake, J. A., Zimmerman, C. R., Purucker, T., et Rojo, C. 1999. "On the nature of the assembly trajectory", dans E. Weiher et P. Keddy (dir.), *Ecological Assembly Rules: Perspectives, Advances, Retreats*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, p. 233-250.
- Drury, W. H. 1998. *Chance and Change: Ecology for Conservationists*. Berkeley, Calif., University of California Press.
- Forbes, S. I. 1925. "The lake as a microcosm", dans *Bulletin of the Illinois State Natural History Survey*, vol. 15, p. 537-550. (D'abord publié dans le *Bull. of the Scientific Association* [Peoria, Ill.], 1887, p. 77-87.)
- Gallagher, R. et Carpenter, B. 1997. "Human-dominated ecosystems", dans *Science*, vol. 277, p. 485-486.

- Gilbert, F. S. et Owen, J. 1990. "Size, shape, competition, and community structure in hoverflies", dans *Journal of Animal Ecology*, vol. 59, p. 21-39.
- Karr, J. R. et Chu, E. W. 1998. *Restoring Life in Running Waters: Better Biological Monitoring*. Washington DC, Island Press.
- Kay, J. J. et Schneider, E. 1995. "Embracing complexity: the challenge of the ecosystem approach", dans L. Westra et J. Lemons (dir. publ.), *Perspectives on Ecological Integrity*. Dordrecht, Pays-Bas, Kluwer, p. 49-59.
- Lovejoy, A. O. 1971. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Mann, C. 2002. 1491. *The Atlantic Monthly*. Mars, p. 41-53. <http://www.theatlantic.com/issues/2002/03/mann.htm>
- McCann, K. 2000. "The diversity-stability debate", dans *Nature*, vol. 405, p. 228-233.
- Odum, E. P. et Odum, H. T. 1959. *Fundamentals of Ecology*, 2nd edn. Philadelphia, Pa., W. B. Saunders.
- O'Neill, R. V. 2001. "Is it time to bury the ecosystem concept? (With full military honors, of course!)", dans *Ecology*, vol. 82, n° 12, p. 3275-3284.
- Rosenzweig, M. L. 2001. "The four questions: what does the introduction of exotic species do to diversity?", dans *Evolutionary Ecology Research*, vol. 3, p. 361-367.
- Sala, O. E., Chapin, F. S., 3rd, Armesto, J. J., Berlow, E., Bloomfield, J., Dirzo, R., Huber-Sanwald, E., Huenneke, L. F., Jackson, R. B., Kinzig, A., Leemans, R., Lodge, D. M., Mooney, H. A., Oesterheld, M., Poff, N. L., Sykes, M. T., Walker, B. H., Walker, M., Wall, D. H. 2000. "Global biodiversity scenarios for the Year 2100", dans *Science*. vol. 287, p. 1770-1774.
- Sears, P. 1959. *Deserts on the March*, 3rd edn. Norman, Okla., University of Oklahoma Press.
- Soule, M. 1995. "The social siege of nature", dans M. Soule et G. Lease (dir. publ.), *Reinventing Nature: Responses to Post-Modern Deconstruction*. Washington DC, Island Press, p. 137-170.
- Tarlock, A. D. 1996. "Environmental law: ethics or science?", dans *Duke Environmental Law and Policy Forum*, vol. 7, p. 193-223.
- Wagner, W. H. 1993. "Problems with biotic invasives: a biologist's viewpoint", dans B. N. McKnight, (dir. publ.). *Biological Pollution:*

The Control and Impact of Invasive Exotic Species. Indiana Academy of Science, p. 1-8.

Worster, D. 1990. "The ecology of order and chaos", dans *Environmental History Review*, vol. 14, n^{os} 1-2, p. 1-13.

ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT : UNE PRATIQUE POUR LA SURVIE DE LA PLANÈTE

Teresa Kwiatkowska

Est-il vrai qu'on vive réellement sur cette Terre ?

On n'y vit pas pour toujours, un court moment seulement...

Cantares Mexicanos, fol 17r. (Leon-Portilla, 1992, p. 80)

INTRODUCTION

Les humains n'ont cessé de modifier la nature depuis qu'ils défrichent et labourent la terre. La dégradation et le déboisement causés par les civilisations au fil des millénaires sont considérables. Nombre de problèmes environnementaux ne datent pas d'hier, mais la situation s'aggrave maintenant à un rythme sans précédent. Ce n'est qu'au cours des deux derniers siècles que le rapide essor de l'industrialisation, de la technologie et la croissance démographique est devenu une menace pour la biodiversité de la planète et la biosphère entière. La gravité des changements climatiques, de la pollution marine, de la désertification, de la destruction des habitats et de l'érosion des sols est très largement reconnue, ainsi que l'urgence de lutter contre ces phénomènes à l'aide de mesures de conservation, de la maîtrise de la croissance démographique, de la réduction de la pollution et d'une utilisation judicieuse des ressources naturelles.

Personne ne doute que la diversité biologique et les informations génétiques qui se sont développées pendant des milliards d'années d'évolution aient une immense importance sociale, économique, esthétique et scientifique. De même, les humains ont produit, en

l'espace de cinquante mille ans, une quantité énorme d'informations sur les moyens de vivre en interaction les uns avec les autres et avec le reste de la nature. Pour sauvegarder la diversité, biologique et culturelle, un ensemble de mesures, harmonieuses et bien planifiées au niveau mondial, sont nécessaires. Si nous reconnaissons la gravité de chacun de ces problèmes, nous ne devons pas pour autant perdre de vue que la crise environnementale ne se réduit pas à la dégradation des écosystèmes, à la perte de biodiversité ou aux changements climatiques planétaires, mais qu'elle comprend la totalité de ces facteurs en interaction. Pour parvenir à remédier aux dégâts causés au milieu naturel efficacement et à long terme, nous devons situer cette crise dans le contexte plus large des défis auxquels l'humanité doit effectivement faire face. Ce problème ne peut être résolu de manière ponctuelle. De nombreuses questions, démographiques, technologiques, économiques, sociales, politiques, militaires, institutionnelles, informationnelles et idéologiques, entourent le problème de la dégradation de l'environnement. Il se pose avec d'autant plus d'acuité que les processus biotiques, chimiques et physiques permettant au monde de rester un lieu vivable ne sont pas bien connus et restent largement ignorés du grand public. Des phénomènes complexes d'une telle magnitude ne peuvent être pleinement analysés comme si ce n'étaient que des modes de comportement familiers. Les décisions concernant l'environnement ne sont désormais plus une banale routine sans danger. Nous ne voyons pas encore suffisamment clair. Cela ne diminue pas l'urgence de la décision, mais ne fait qu'en souligner la difficulté. Nous devons avoir le courage de renoncer à des solutions du passé. Nous ne pouvons plus compter sur le pouvoir de la science, ni nous obstiner à appliquer aux situations nouvelles les anciennes normes de notre culture. Nous devons faire preuve de sensibilité et de vigilance si nous voulons comprendre ce monde complexe qui change si rapidement et forger également les attitudes favorisant l'unité dans la diversité et une coexistence pacifique avec les êtres vivants qui partagent la biosphère avec nous.

PRÉPARER LE TERRAIN

Notre souci de conserver la diversité biologique est inséparable des craintes qu'inspire l'avenir de l'ensemble de la biosphère dont le sort est lui-même étroitement lié à l'avenir de l'humanité sous quasiment tous ses aspects. Toutes les activités humaines s'inscrivent dans le contexte du monde naturel et en subissent l'influence sous des formes

extrêmement différentes dans le temps et dans l'espace. Néanmoins, le « cloisonnement fatal des sujets » dont parlait Alfred North Whitehead (1929) à propos de l'approche fragmentaire de la réalité, nous donne une vision erronée des activités humaines, comme détachées de tout milieu physique et biologique. Cette fragmentation émousse notre sens du danger. Nous sommes incapables d'associer l'exploitation massive des ressources de la planète à tous les problèmes de pollution et de dégradation de l'environnement qui en résultent et nous sommes tout aussi incapables de les associer à la pauvreté, à l'injustice, aux inégalités économiques excessives et à l'insécurité planétaire.

L'être humain ne peut vivre sans modifier quelque peu son environnement. Les décisions individuelles et collectives que nous prenons en fonction d'une multitude de critères de valeur façonnent le monde qui nous entoure. Certaines sont purement économiques, d'autres visent à protéger le milieu naturel dans lequel nous vivons. La façon dont nous choisissons les critères qui les commandent dépend en partie des théories et des croyances que nous professons. Nos concepts, notre vision du monde, nos idées et notre éthique de la nature filtrent notre expérience lorsque nous prenons des décisions visant à concilier les intérêts humains et le souci du monde naturel. Le cadre conceptuel du « développement durable » tente de les équilibrer et de résumer comment faire face aux défis sociaux, politiques, démographiques et environnementaux qui sont inextricablement liés. Ce concept clé est accepté de manière universelle, car c'est le principal objectif du progrès humain.

À la suite du rapport de la Commission mondiale de l'environnement et du développement, connu sous le nom de Rapport Brundtland (CMED), après le Sommet de la Terre qui l'a suivi en 1992 à Rio de Janeiro (Brésil) et le Sommet mondial de Johannesburg de 2002, les nations du monde s'efforcent aujourd'hui de traduire les principes et les valeurs du développement durable en actions concrètes. Il s'agit d'intégrer les questions environnementales traditionnelles de dégradation et d'épuisement des ressources, de disparition de la biodiversité, de pollution et de déchets, aux questions de sécurité, de développement économique, de pauvreté et de justice envers les générations actuelles et futures. Toutes les parties impliquées dans ce discours mondial sont d'accord pour considérer qu'une société organisée autour de ce principe devrait évaluer le bien-être en termes de facteurs exprimant l'épanouissement humain, par exemple, la salubrité de l'air, de l'eau et des sols, la qualité des soins de santé, l'absence de violences

injustifiées, de salaires équitables et des taux d'alphabétisme élevés. Tous conviennent que ce bien-être est déterminé au moins en partie par le milieu naturel.

Bien que l'idée exaltante et fascinante d'un « développement durable » recouvre les questions de gestion de l'environnement, elle ne peut nous dispenser de nous soucier de la diversité biologique et des espaces vierges qui doivent être entretenus, mais non développés. Pour préserver les oiseaux et les autres animaux, les arbres et les fleurs, les prairies et les forêts, les cours d'eaux et les océans, ainsi que toute la vie qu'ils accueillent, nous avons besoin d'une éthique fondée sur le respect et l'intérêt porté aux organismes vivants. Une éthique du développement ouvre la voie à une éthique de la sollicitude.

Les attitudes constituant l'éthos prévalant dans toute société reflètent et renforcent les processus sociaux, économiques, politiques et militaires dominants, ainsi que la façon dont ils pèsent sur la nature. La perception qu'a une population du monde naturel influence ses décisions qui, à leur tour, affectent l'environnement. Il existe de multiples façons, toutes aussi importantes, de nous situer par rapport au monde qui nous entoure. Certains voient dans la nature une source de plaisir esthétique ou de joie spirituelle. Le lever et le coucher du soleil, les vagues de l'océan sur un rivage, la splendeur des montagnes, et le vent dans les arbres procurent d'agréables émotions. Pour certains, les terres boisées, les plaines et les vallées sont de simples lieux de travail, ni accueillants, ni sacrés. Pour d'autres encore, les paysages et les phénomènes naturels semblent posséder une puissante et dangereuse vitalité. Le milieu naturel est sujet à bien des interprétations et à des manières de s'en occuper bien différentes.

La gravité des problèmes environnementaux n'a été reconnue qu'au cours de ces dernières décennies et a suscité une intense réflexion sur leur nature et leurs solutions possibles. La vision du milieu naturel favorisant des rapports plus harmonieux entre une société et son environnement peut ne pas être directement liée à des décisions politiques. Néanmoins, une perception différente de la merveilleuse diversité des plantes, des animaux et des micro-organismes présents dans « le monde extérieur » peut capter l'imagination des gens, éveiller leur sensibilité et favoriser chez eux une prise de conscience. Partagés, les valeurs et les principes environnementaux pourraient déboucher sur une volonté de trouver des terrains d'entente, d'atténuer les divergences et de concilier ainsi les besoins et les préférences avec la conservation des richesses biologiques menacées de disparition.

ÉTHIQUE AU SERVICE DE L'ENVIRONNEMENT ET SCIENCE DE L'ENVIRONNEMENT

Le rapport des gens à la nature est formé par les connaissances qu'ils possèdent et les valeurs qu'ils partagent. L'écologie (du grec ancien *oikos*, signifiant maisonnée, maison ou famille) étudie notre *demeure* naturelle, y compris les autres organismes vivants qui l'habitent et les rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec nous. L'attention aux phénomènes naturels peut nous rendre plus conscients de notre dépendance à l'égard des systèmes biologiques. Ceci nous amène à réfléchir sur nos attitudes envers la nature. Le savoir écologique nous fait découvrir à quel point nous nous sommes éloignés de celle-ci. Il est aujourd'hui capital de comprendre cette réalité, parce que tant de gens vivent dans des villes totalement coupées de leur environnement naturel.

L'écologie analyse les relations entre un organisme et son environnement, c'est-à-dire sa « niche ». Elle recherche des configurations ou des principes organisateurs dans la complexité de la nature. Les descriptions scientifiques de ces configurations, principes et caractéristiques ne sont pas encore normatives. C'est seulement lorsqu'elles s'intégreront au tissu plus vaste que constitue notre vision du monde qu'elles feront partie des mythes moraux et, en tant que tels, deviendront d'importants facteurs comptant dans nos décisions. La science ne se satisfait pas de mythes et modifie des interprétations dépassées en faisant intervenir des faits nouveaux ou en offrant une lecture neuve de ceux connus de longue date. Elle enrichit notre expérience et nous apprend à découvrir des méthodes différentes et plus efficaces pour maîtriser et gérer divers problèmes environnementaux multiformes. La science s'efforce d'explorer l'environnement, à la recherche d'interprétations plus satisfaisantes, quoique toujours partielles, en élaborant souvent des modèles et des métaphores. L'écologie peut reconfigurer nos perceptions et remettre en question les métaphores d'hier, incitant à trouver de nouveaux cadres d'interprétation nous encourageant à réagir avec une sensibilité suffisante pour adoucir nos rapports avec la nature (Rozzi, 1999).

Il n'existe néanmoins pas de voie toute tracée de l'écologie à l'éthique, à la culture et à d'autres préoccupations humanistes telles que les droits de l'homme, la croissance démographique et la pauvreté. La science de l'environnement n'est pas un socle solide soutenant l'éthique. Bien au contraire, l'écologie est souvent désespérément complexe et incomplète. Pas plus qu'aucune autre science, elle ne fournit un ensemble fiable de normes éthiques spécifiques. L'écologie n'offre ni

solutions unifiantes, ni prédictions précises sur lesquelles fonder des décisions et des mesures. Elle reflète non seulement la complexité et la diversité de ses objets d'étude, mais encore l'inadéquation de la science pour traiter de questions d'évaluation plus profondes, l'écart classique entre le descriptif et le normatif, entre « est » et « devrait ».

Seule la science peut saisir, même partiellement, les interactions subtiles se produisant au sein des systèmes complexes de l'environnement planétaire. L'éthique est ici incompétente, mais la science ne peut à elle seule expliquer la logique interne de nos relations avec le monde naturel. Bien qu'elle puisse encourager des attitudes plus raisonnables envers la nature, nous avons besoin d'une théorie éthique pour rendre compte de l'idée que les humains ont des responsabilités morales vis-à-vis de la nature. De la même façon que nous ne pouvons comprendre une œuvre d'art en ne retenant que les caractéristiques et les propriétés chimiques d'une peinture, nous ne pouvons comprendre le sens profond de la nature dans son ensemble en n'en considérant que les propriétés physiques, chimiques et biologiques. Cela exige une explication en termes de valeurs éthiques et esthétiques. Enseigner le concept d'une responsabilité éthique à l'égard du monde naturel, le devoir d'entretenir et restaurer la qualité de l'environnement, peut faire avancer cette toute nouvelle expérience qu'est pour nous une interaction plus respectueuse avec la nature.

Si nous suivons l'idée d'Aristote selon laquelle la finalité de l'éthique consiste à *agir intelligemment*, nous devons utiliser les connaissances offertes par les sciences environnementales et les valeurs prônées par l'éthique environnementale pour décider comment agir. La connaissance de la nature peut en modifier le fonctionnement au profit de l'homme, mais elle peut aussi jouer un rôle important dans sa vie spirituelle. Comprendre la nature incarnée dans les forêts, les pâturages, les fermes, les fleurs, les rivières ou les animaux, peut nous montrer comment devenir de meilleures personnes. Éprouver un sentiment d'émerveillement et s'extasier devant les inépuisables merveilles de la nature peut façonner le caractère humain de manière importante et singulière. Comme l'écrivit naguère René Dubos (1972) : « La conservation repose sur des systèmes de valeurs humains ; son sens le plus profond réside dans l'existence et le cœur de l'homme. Sauver les marais ou les séquoias n'a pas plus besoin de justification biologique que le fait de s'opposer à l'indifférence et au vandalisme ».

ÉLARGIR LES PERSPECTIVES

si les raisonnements étaient en eux-mêmes suffisants pour rendre les gens honnêtes, ils recevraient de nombreux et importants bénéfices, (...) Mais en réalité, et c'est là un fait d'expérience, (...) ils sont (...) impuissants à inciter la grande majorité des hommes à une vie noble et honnête.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, Chapitre 10.

L'éthique de l'environnement tente de découvrir quel comportement juste l'homme doit avoir avec le milieu naturel. Elle recouvre un large choix de positions éthiques se présentant sous des formes nombreuses et souvent contradictoires. Un fil conducteur pour s'y retrouver peut être l'engagement en faveur de la conservation des communautés biologiques. L'éthique environnementale définit des valeurs difficiles à concilier avec nos préférences actuelles, du fait que l'éthique occidentale traditionnelle se soucie surtout de l'homme et considère que seuls les êtres doués de raison sont intrinsèquement importants. Nos systèmes éthiques habituels tels que l'utilitarisme ou la théorie des droits, par exemple, ne défendent aucune obligation morale directe envers les écosystèmes, les plantes ou les animaux. L'éthique environnementale étend la préoccupation morale au-delà des intérêts humains et indique les moyens par lesquels nous devons intégrer à notre pratique morale les autres espèces, les écosystèmes et la Terre dans son ensemble.

Elle s'intéresse surtout aux causes premières, aux variantes, aux manifestations inquiétantes des problèmes environnementaux et sociaux, depuis l'extinction des espèces, la fragmentation et la dégradation des écosystèmes, la pollution des eaux et de l'atmosphère, la surpopulation et la technologie autonome, jusqu'à la justice et aux inégalités économiques. Faire passer les préoccupations morales d'un système familial bien établi à un système nouveau et urgent n'est pas une mince affaire. Les voyageurs ont besoin d'une carte routière et d'un guide. Ceux qui cherchent à doter l'éthique naissante d'une base conceptuelle vantent les mérites et révèlent les défauts des perceptions anthropocentriques, biocentriques et écocentriques de la nature.

L'éthique contemporaine est souvent analysée à deux niveaux, normatif et théorique. Le premier niveau est celui des questions pratiques sur ce qu'il est juste de faire dans des circonstances concrètes bien précises. Ici, l'éthique indique un ensemble de règles à recommander pour des raisons empiriques, concernant essentiellement leurs « heureuses conséquences ». Le second principe soulève des questions

relatives à la nature des valeurs éthiques et identifie un impératif ou principe moral de portée universelle. L'éthique environnementale incorpore diverses perspectives concernant ses bases théoriques et ses fondements conceptuels. Différents principes servent à développer une construction théorique particulièrement difficile parce qu'elle ne limite pas les considérations morales à la seule espèce humaine. L'innovation s'impose aux niveaux à la fois pratique et théorique.

Selon certains éthiciens, c'est le bien-être physique, intellectuel et spirituel des êtres humains qui pose les fondements de nos obligations morales envers le monde naturel des plantes, des animaux, des écosystèmes et même des objets inanimés. Le monde naturel peut et devrait être chéri parce qu'il offre une image de la beauté, de la bonté divine ou de la sagesse des processus évolutifs. Ici, seuls les êtres rationnels possèdent la qualité de sujets moraux. Cette vision anthropocentrique suppose que les hommes devraient adopter certaines conduites à l'égard des autres êtres vivants, mais que ce comportement, pour être obligé, n'en est pas moins dû aux créatures du monde naturel. Nous avons des obligations envers la nature et ses créatures parce qu'elles nous sont directement utiles, au sens économique ou esthétique. La perspective anthropocentrique attache du prix à la nature parce qu'elle nous offre des ressources utiles, une réserve de diversité génétique, des lieux de loisirs et une source de plaisir visuel.

En revanche, les partisans de la position orientée vers la nature expliquent cette obligation morale à partir de la valeur que les choses naturelles possèdent en elles-mêmes. Selon ces éthiciens, si la nature n'est pas intrinsèquement bonne et si l'environnement n'a de valeur que comme réserve de ressources pour satisfaire nos besoins, notre relation avec la nature sera alors toujours abusive et dégradante. Ces positions éthiques écocentriques et biocentriques nous pressent de considérer que toutes les formes de vie sont intrinsèquement importantes, quelles que soient les attitudes des humains à leur égard. Ce point de vue remet en question notre tradition culturelle dominante, car elle n'accorde de valeur morale qu'à la personne. Le débat consiste souvent à déterminer si tout organisme ou système vivant autre qu'humain peut être porteur d'une valeur intrinsèque.

Quoique récent à bien des égards, ce débat fait curieusement partie des interrogations les plus anciennes de la philosophie. L'expression poétique d'une profonde sympathie pour la vie de la nature tout entière se trouve dans les vers d'Homère. Au IV^e siècle avant Jésus-Christ,

Aristote soutient que chaque être vivant est un bien en soi, agissant pour son *propre* épanouissement. Cela signifie que la nature est porteuse d'une valeur fondamentale, indépendante de celle, quelle qu'elle soit, que les humains peuvent trouver dans les choses naturelles. Dans *Les parties des animaux*, Aristote écrit que « chaque règne de la nature est merveilleux », du végétal à l'animal, qu'elle culmine avec l'être humain qui nous révèle par-dessus tout « quelque chose de naturel et quelque chose de beau ». Dès la Grèce antique, un débat sans fin s'est amorcé sur la question de la valeur morale des animaux et des autres êtres vivants non humains, une valeur située au-delà de leur utilité communément admise par l'homme. De nombreux penseurs classiques et certains intellectuels chrétiens de premier plan, notamment saint Augustin et Hildegarde de Bingen ont reconnu une dignité à tous les êtres vivants en vertu de leur âme (Goldin et Kilroe, 1997).

Les perspectives contemporaines centrées sur la nature défendent la valeur morale des espèces et des systèmes naturels, indépendamment de toute valeur instrumentale, en se fondant sur la valeur intrinsèque de la vie et de la conscience et sur l'appréciation du cours suivi par l'évolution de la nature. Les humains doivent et peuvent, certes, utiliser la nature pour leurs besoins, en quoi ils ne diffèrent pas des autres créatures vivantes. Toutefois, étant des agents moraux, les humains sont tenus de justifier toute perturbation de ces processus naturels. Nous devrions vivre de manière à préserver l'excellence et la richesse du royaume biotique dans sa totalité.

Ici, de nombreuses questions restent sans réponse. Nous avons besoin d'une analyse plus attentive des manifestations de ces valeurs dans la nature. Que possèdent donc ces choses qui leur donne tant de valeur ? Peut-être certaines possèdent-elles un bien qui leur est propre, sans être bonnes pour autant. Peut-être la culture humaine peut-elle et devrait-elle se substituer à la nature ?

Le débat est souvent centré sur la « naturalité » des organismes vivants, des espèces ou des écosystèmes. C'est ici que les questions d'éthique appliquée aboutissent à une interrogation métaphysique sur ce qui est « naturel ». Qu'est-ce qui fait qu'une chose est « naturelle » ? Même si nous admettons que les animaux, les plantes, les organismes et les écosystèmes ont un poids moral, d'importantes questions demeurent. Devons-nous porter notre attention sur les écosystèmes les plus menacés, ou sur les espèces au bord de l'extinction ? Comment affecter des ressources rares pour produire le maximum de bien ? De plus, lorsqu'une

signification morale est attribuée à des espèces ou à des écosystèmes, cela soulève des problèmes sur leur statut ontologique. Les espèces ont-elles une réalité objective dans le monde extérieur, comme les montagnes et les fleuves ? Ou bien les « espèces » correspondent-elles davantage à la conception de la nature que les humains retiennent pour les besoins de la recherche scientifique et des politiques environnementales, de manière analogue aux parallèles et aux méridiens des géographes ?

Quel que soit l'attrait qu'elles présentent pour leurs partisans, les thèses écocentriques ou biocentriques soulèvent plusieurs difficultés. L'éthique environnementale espère influencer la politique, devenir visible dans la vie publique et évaluer nos comportements et nos institutions publiques suivant sa position. Cette éthique appliquée à la vie publique ne peut être ancrée uniquement dans la seule expertise rationnelle de l'analyse philosophique critique. Toute éthique environnementale digne de ce nom est tenue d'une obligation envers non seulement les animaux, les plantes, les espèces et les écosystèmes, mais encore à l'égard des humains dans leurs sphères politiques et commerciales, et de leur fournir l'information indispensable pour prendre des décisions éthiques.

Une troisième position consiste à savoir non pas tant ce qui compte moralement que combien les choses comptent. Peut-être toutes les entités vivantes ont-elles une valeur intrinsèque, sous une certaine forme ou à un certain degré, et ne doivent pas être entièrement à la merci de l'homme ? Encore faut-il juger de leurs limites et de leur importance. La valeur intrinsèque de ces animaux et de ces plantes est-elle égale à celle des êtres humains ? Si les personnes et les autres organismes ont une valeur intrinsèque différente, ce sera alors un désaccord raisonnable sur la valeur intrinsèque des « autres » et, par conséquent, sur la question de savoir si notre comportement est approprié à la valeur qu'ils possèdent. C'est pourquoi certains choix tel que, par exemple, celui de devenir végétarien, ou ce à quoi nous attachons du prix dans la nature correspondent sans doute plus à une décision morale personnelle concernant le genre de personne que nous souhaitons être qu'à une interrogation sur ce qui est clairement dû aux organismes, aux espèces ou aux écosystèmes.

MORALE PRIVÉE ET POLITIQUE PUBLIQUE

Nous ne pouvons être éthiques que par rapport à quelque chose que nous pouvons voir, sentir, comprendre, aimer, ou en quoi nous pouvons avoir foi de quelque autre façon.

Leopold (1966, p.251)

Nous devons tout d'abord expliquer le concept de morale. Comment condamner moralement certains actes portant atteinte aux plantes, aux animaux ou aux écosystèmes si nous ne savons pas clairement en quoi consiste la morale ? Ici, nous devons également noter que la règle morale dépasse la norme juridique. D'innombrables actes humains sont susceptibles d'être rejetés ou encouragés, mais n'ont pas leur place dans un système juridique. La règle morale, selon la célèbre formule d'Aldo Leopold : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse » (1966), recommande d'agir d'une certaine façon, indiquée par l'expérience (la science est bien utile ici) afin de promouvoir mieux que d'autres le bien-être personnel, social et naturel. Et ce « bien-être » peut impliquer quelque chose d'empirique tel que le développement personnel, le bonheur, une vie plus agréable, un environnement esthétiquement plaisant, la joie spirituelle ou un lien de sympathie avec les autres êtres vivants. La morale, rappelle Aristote, est une affaire strictement personnelle. Elle relève du jugement indépendant de chacun.

Certes, il peut y avoir différentes raisons d'agir lorsque nous nous posons en agents libres. Nous faisons certaines choses, nous prenons certaines mesures parce que nous nous le devons à nous-mêmes (sans contrainte extérieure). Nos décisions font intervenir l'éternel problème du *sens de la vie*. Lorsqu'une personne écarte des considérations matérielles pour se laisser guider uniquement par des considérations concernant sa manière de vivre sa vie, sa décision sera alors d'ordre moral. Ludwig Wittgenstein (1971) a magnifiquement exprimé ainsi cette idée : « C'est seulement de la conscience de la singularité de ma vie que naissent la religion, la science et l'art ». Nous pouvons appliquer sa pensée également à la morale. La manière dont nous agissons dépend de la vie que nous souhaiterions vivre.

C'est un domaine où les questions de la personnalité revêtent la plus haute importance et, ici, l'éthique de la vertu environnementale (Van Wensveen, 2000) joue un rôle primordial pour façonner nos valeurs et notre force morale, de façon si importante que nous comprenons que préserver la nature est une condition nécessaire pour développer notre potentiel humain. Prendre soin de la nature nous aidera à devenir meilleurs. Une personne vertueuse ne fera pas de mal aux autres parce que ce n'est pas ainsi que l'on devient bon. L'éthique qui incite à cultiver des vertus telles que le courage, la modération, la justice, la tempérance,

la douceur et ainsi de suite, remonte à Aristote. Une personne bonne et vertueuse réfrène son égoïsme (ou ses préférences) afin de choisir (rationnellement) ce qui est bien. Une vertu (*arété*, en grec) n'est pas une simple émotion ou un simple sentiment, ni une capacité dont la nature nous aurait dotés. Nous ne devenons pas naturellement « bons » ou concernés par le monde qui nous entoure. Ce sont des dispositions ou des habitudes apprises par la pratique. C'est à Platon que nous devons d'avoir établi le lien bien connu entre le bien et la beauté. L'harmonie des vertus, l'excellence du caractère coïncident avec « les belles dispositions de l'âme » (*La République*). La beauté est essentiellement liée à des idées morales. Si la vertu est la beauté et si la beauté procure un plaisir esthétique, la personne vertueuse devrait alors chercher à tirer un plaisir des créatures naturelles. Cette personne protégerait la nature. L'activité humaine serait commandée par l'attention portée à un lieu ou à un paysage particulier. Elle aurait pour finalité non le seul bonheur, mais le bien de la Terre dans sa totalité.

Toutefois, nous l'avons vu, des difficultés rôdent encore, ancrées dans notre vie d'êtres sociaux. Nos valeurs et leurs origines sont inscrites dans des contextes culturels et humains hérités. Les choix personnels sont faits dans le cadre de coutumes ou de codes sociaux. Les vertus environnementales procédant plus du discours éthique que de la pratique sociale ou politique, la protection et la conservation de richesses biologiques vulnérables exigent une forme de réaction collective impliquant des principes régulateurs et juridiques, ainsi que des décisions politiques. C'est par l'intermédiaire de nos gouvernements que nous devons médiatiser les rapports entre l'homme et la nature. Aristote signalait déjà que la politique « se sert des autres sciences et (...) légifère sur ce que nous devons faire et sur ce dont nous devons nous abstenir » (*Éthique à Nicomaque*). Lorsque nous prenons des décisions affectant directement le public anonyme, nos actes acquièrent un autre caractère. Nous ne pouvons en faire abstraction lorsque nous prenons une décision concernant l'environnement au-delà de notre cadre de vie immédiat; nous agissons en tant qu'agents sociaux ou politiques, indépendamment de nos intentions éthiques ou religieuses les plus profondes.

Lorsqu'on aménage et désigne officiellement une certaine zone naturelle comme parc national ou réserve de biosphère, l'on agit en tant qu'agent politique et non en tant qu'agent moral. La plupart des décisions et des initiatives concernant l'environnement sont « politiques » au sens large parce qu'elles reviennent à donner des

conseils sur ce qu'il conviendrait de faire. Toutefois, bien que l'action politique se fonde généralement sur la manière dont les populations se comportent, elle peut également être normative et répressive. Les vertus environnementales (frugalité, sollicitude, justice intergénérationnelle, compassion, respect de la nature), comme toutes les autres vertus, peuvent être enseignées et apprises. Conjuguées à l'expérience et à la compréhension de l'univers non humain, depuis les orages jusqu'aux moustiques, ces vertus pourraient instiller de nouvelles dispositions morales, changer de vieux comportements et modifier ainsi les caractéristiques traditionnelles de l'éthique sociale et des processus de décision politique. Cette nouvelle qualité de la culture qui exprime et favorise les vertus morales peut, à la longue, faire de la qualité de l'environnement la priorité politique.

DANS LE SILLAGE DE L'ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

Du point de vue écologique, une éthique est une limitation de la liberté d'action dans la lutte pour la vie. Au plan philosophique, elle établit la différence entre une conduite sociale et une conduite antisociale.

Leopold (1966, p.238)

De nombreuses décisions concernant l'environnement sont analysées et formulées dans les langages propres à la science, à l'économie et au droit. Ces langages sont censés être éthiquement neutres, mais ils impliquent, en réalité, diverses positions contextuelles et méthodologiques relevant de l'éthique. Si elles ne sont pas explicitement identifiées ou définies, les décisions reposent parfois sur des critères éthiques allant à l'encontre des préoccupations environnementales appropriées. Ainsi, l'introduction de l'éthique dans les processus de décision exige tout d'abord une définition minutieuse des choix de valeurs qui fasse explicitement partie du processus. Sinon, ces valeurs risquent d'être négligées, jugées hypothétiques ou encore mal évaluées.

AU NOM DE LA NATURE

Une telle éthique plaide en faveur du respect de la nature et de la préservation des étendues vierges inexploitées, cherchant ainsi à assurer la protection des écosystèmes pour leur propre valeur intrinsèque. Dans une optique non anthropocentrique, la question de la place de l'homme dans la nature précède celle de savoir quels sont les dispositifs sociaux et politiques les mieux adaptés aux communautés humaines.

La stratégie visant à doter des entités non humaines de droits similaires à ceux traditionnellement réservés aux personnes s'est heurtée à de nombreuses difficultés pratiques, notamment à l'absence de réciprocité, et à divers problèmes concernant l'application des normes de justice. De plus, l'engagement visant les droits des animaux est souvent difficile à concilier avec notre point de vue selon lequel les humains ont le droit de vivre une vie exempte de maux évitables. Élargir les droits à l'environnement peut entraîner d'importantes restrictions aux droits bien établis des citoyens. La prise en considération des animaux risque d'imposer des contraintes aux actions humaines destinées à apporter des changements économiques et sociaux. Nous devrions ainsi repenser le comportement humain comme l'expression d'une transformation radicale de la relation entre l'homme et la nature.

Une théorie fondée sur les droits est fondamentalement individualiste et réductionniste. Elle va à l'encontre de l'idée que ce sont les espèces et non les individus qui possèdent la clé nécessaire pour comprendre les écosystèmes et la biodiversité. De plus, les droits vont de pair avec les devoirs, du moins pour les humains. Les droits des êtres vivants non humains et des écosystèmes doivent être garantis par des agents humains. Cela soulève la question du pouvoir politique. La notion de bonne intendance confie la protection de ce qui a de la valeur dans la nature à l'intervention humaine. Cela exige un engagement résolu en faveur de la démocratie participative. Les systèmes juridiques ne précisent pas encore très bien à qui incombe l'obligation de préserver la biodiversité et les zones naturelles irremplaçables telles que les espaces vierges, les forêts pluviales, les zones humides, etc. De plus, nous vivons dans un monde où des millions de personnes sont sous-alimentées et de plus en plus pauvres. Comment devrait-on donc répartir les responsabilités pour protéger le milieu naturel et trouver une solution aux énormes inégalités sociales et économiques ?

L'écologie profonde, ou l'environnementalisme radical, réclame de profonds changements de la conscience humaine et des conceptions fondamentales que nous avons de nos relations mutuelles et avec le reste de l'univers. L'écologie profonde ne voit dans l'être humain que l'un des nombreux habitants de la communauté biotique, vivant et agissant *dans* la nature. Elle reconnaît la valeur intrinsèque des membres de la communauté biotique. Elle considère que leur droit d'accomplir leur propre destin évolutif est un axiome de valeur, intuitivement clair et évident. Dans cette optique, les activités et comportements de l'être

humain devraient répondre à ses besoins tout en étant néanmoins compatibles avec les impératifs propres de la nature afin d'assurer la richesse et la diversité des formes de vie sur la Terre (Naess, 1973).

Dans ses versions radicales, l'éthique non anthropocentrique réclame le droit de toute forme de vie à fonctionner normalement dans son écosystème. L'égalitarisme écologique rejette toute hiérarchie ; suivant cette théorie, les relations sociopolitiques seraient réformées pour refléter la pluralité de la « communauté biotique ». Cela réclame une « justice biotique » nécessitant une certaine forme de raisonnement moral qui accorde leur juste poids aux intérêts de tous les êtres vivants. Toutes les formes de vie, les individus comme les espèces, ont a priori droit à une « juste part » des biens environnementaux et, notamment, aux habitats nécessaires à leur bien-être. Cela exige une conscience et une sensibilité nouvelles qui puissent transformer nos valeurs et nos allégeances pour les inscrire dans une perspective globale et non humaine. Cela nous conduit aussi à croire que nous ne pouvons nous épanouir qu'en nous identifiant au vaste monde qui nous entoure.

Cette thèse vise à renverser la relation que nous entretenons avec le monde naturel, à dépasser les barrières entre les espèces et à intégrer le monde humain à la vie organique du milieu naturel. La nature fonctionne comme un modèle de vertu sociale plutôt que comme un instrument de confort pour l'être humain. L'idée anthropomorphique d'une bienveillance morale universelle découle directement de la vision d'une interdépendance organique. Ces arguments posent problème. La nature est peut-être plus agréable que le monstre « aux pinces et aux dents rouges » décrit par Tennyson dans son poème *In Memoriam* (1850), mais il ne saurait être question pour nous d'y voir un modèle à suivre. La bonne vie ne saurait être assimilée à une vie naturelle, car les hommes sont aussi enracinés dans des contextes culturels possédant chacun une langue et une histoire qui leur sont propres. Les humains vivent dans la culture et pas simplement dans la nature, ce qui leur impose des impératifs nouveaux et plus contraignants que d'agir et de vivre de façon naturelle ou de suivre la nature.

De plus, l'idée de dissoudre en quelque sorte l'individu conçu comme une personne autonome et distincte au sein du tissu social risque potentiellement d'éliminer les procédures démocratiques. Cela pourrait un jour faire obstacle à des solutions rationnelles aux problèmes environnementaux et, appliqué à la société, déboucher sur une sorte de politique sociale autoritaire qui sacrifierait les individus

au bien-être général en imposant un mode de vie particulier par des moyens politiques.

Suivant une démarche communautaire plus réaliste, les agents moraux doivent respecter les exigences des autres communautés dont nous faisons partie tout en répondant aux impératifs de la justice sociale à l'échelle planétaire. Aldo Leopold a le premier défini la démarche la plus viable dans son *Almanach d'un comté des sables* (1966, publié pour la première fois en 1949). Dans le dernier essai de l'ouvrage, intitulé « Une éthique de la terre », Leopold décrit l'évolution de l'éthique, depuis le souci de l'excellence morale personnelle et le problème des relations de l'individu avec la société, jusqu'à celui de notre lien avec « les sols, l'eau, les plantes et les animaux, ou collectivement, la terre ». Le but de l'« éthique de la terre » (p.239) n'est pas tant d'attribuer une valeur « intrinsèque » aux écosystèmes que d'envisager la terre comme une communauté biotique dont nous faisons partie avec tous les êtres vivants. La vision communautaire de la nature présuppose que, dans leur grande diversité, les choses naturelles sont toutes reliées d'une manière ou d'une autre. Elle encourage notre espèce à bien réfléchir sur notre dépendance et notre attitude envers le vaste monde dans lequel nous sommes submergés. L'« éthique de la terre » ne s'oppose pas à des activités humaines menées dans le milieu naturel, notamment son utilisation sous la forme de nourriture ou de ressources, ou l'aménagement des lieux où nous vivons. Elle s'oppose à la dégradation, à la pollution et à la destruction de cet environnement. Les activités humaines doivent être régies dans un souci de la communauté biotique d'un certain lieu ou d'un certain paysage. Elle doit en préserver « l'intégrité, la stabilité et la beauté ».

La perspective de Leopold offre un moyen d'assurer une plus grande égalité d'accès aux ressources naturelles à l'échelle régionale et mondiale, une prise en considération plus équitable des générations présentes et futures et un processus de décision plus démocratique. Elle suggère diverses possibilités de protéger et de conserver la diversité culturelle et biologique par des moyens conformes aux principes de la justice sociale et de l'efficacité économique.

D'un point de vue pratique, en revanche, cette perspective soulève une série de questions concernant les fonctions vitales de chaque membre d'une communauté (humaine ou autre), l'état, la vitalité et les limites spatio-temporelles de cette communauté, ainsi que le genre d'obligations dont nous sommes redevables aux autres membres

de la communauté. Les écologistes ont apporté diverses réponses à ces questions. Carolyn Merchant (1995) recommande de traiter la nature en partenaire active, dans le cadre d'une éthique du partenariat. « Partenariat » est un terme idéologique exprimant l'idée que nous devrions tous nous efforcer d'atteindre un objectif commun, par exemple instaurer un équilibre nouveau dans lequel les êtres humains et la nature seraient des partenaires égaux, où aucun ne dominerait pas l'autre, mais où, au contraire, tous coopéreraient. Les humains et la nature sont tous deux des agents actifs. Néanmoins, si l'on veut aborder les problèmes normatifs de manière réaliste, il faut examiner le partenariat en prenant un certain recul. De nombreux arguments décisifs en faveur d'une approche fondée sur le partenariat ont été avancés dans un contexte plus restreint en relation directe avec l'être humain (Chatterjee, 1996; Carlson, 1997; Elander, 1998). Assurer un progrès moral fondamental et placer à pied d'égalité nos intérêts et ceux des animaux, des plantes, des espèces ou des écosystèmes, requiert de profondes modifications de nos perceptions, de nos institutions et de notre société. Intégrer la nature dans la communauté morale ne dit pas en quoi consiste une politique de conservation correcte et ne tranche pas non plus les dilemmes en matière de justice. Le bien du plus grand nombre devrait-il toujours passer avant le bien-être de l'individu? Devrions-nous préserver la biodiversité pour elle-même, ou bien pour répondre au mieux aux intérêts humains? Formuler cette question en opposant les humains au monde naturel est une erreur, mais nous demander si nous devrions sacrifier notre souci de la justice sociale pour défendre les intérêts des écosystèmes ou préserver les espaces vierges est une question sérieuse.

Devant les énormes problèmes humains auxquels nous sommes confrontés, l'idée qu'une certaine force normative s'attache aux intérêts des arbres, des montagnes, des écosystèmes et des êtres humains semble totalement irréaliste, bien qu'elle soit séduisante. Il n'est pas raisonnable d'attendre des populations qu'elles vivent dans la pauvreté à côté de réserves d'animaux ou de biosphères. Il ne faut pas attendre des personnes appauvries qu'elles cessent d'abattre des arbres pour l'amour des arbres, malgré tout le respect et l'empathie qu'elles peuvent éprouver pour les autres êtres vivants. Quelle que soit la démarche théorique retenue pour élucider la valeur intrinsèque de la nature, elle ne pourra que très difficilement devenir opérationnelle sous forme d'indications pratiques pour la politique environnementale.

L'ÊTRE HUMAIN, MESURE DE TOUTE CHOSE ?

La seconde position éthique la plus importante considère que les humains sont les seuls êtres porteurs de valeur. L'anthropocentrisme voit dans la nature un environnement culturel, vital pour la vie et le développement humains. Mettant l'accent sur les droits environnementaux de l'homme, c'est-à-dire le droit à une eau et à un air sains, à une nourriture suffisante et saine et à une nature harmonieuse, l'anthropocentrisme suggère une gestion prudente des ressources naturelles à notre profit parce que le monde naturel offre toutes sortes de valeurs physiques, biologiques, esthétiques et spirituelles indispensables à la vie humaine. Il reconnaît les limites de la croissance économique et il a pour but une version « durable » du développement. Prévoyant, il tient compte aussi de la nécessité de préserver à long terme les bienfaits des ressources naturelles pour les générations futures.

La perspective anthropocentrique attribue à la valeur du milieu naturel un rôle simplement instrumental en tant que moyen de répondre aux besoins des humains et d'accomplir leurs desseins. C'est cette démarche axée sur l'homme qui domine la plupart des décisions prises au niveau international. Elle est immédiatement séduisante parce c'est ainsi que les problèmes de politique environnementale sont ordinairement envisagés. Elle traduit un intérêt pour les valeurs de l'écologie, notamment en visant à réduire au minimum les effets négatifs de la présence humaine sur les écosystèmes et à pousser au maximum les efforts de conservation. Elle s'occupe surtout de restreindre l'utilisation des ressources par des mesures conservatoires et de justice distributive. Enfin, elle résume le problème de la conservation à une « gestion intelligente » des ressources naturelles.

La plupart des propositions formulées au sein du courant *anthropocentrique* de l'éthique environnementale s'inscrit dans la tradition utilitariste très largement représentée dans notre culture politique. Les êtres humains ont l'obligation morale de s'employer à changer le monde pour maximaliser le plaisir et réduire le plus possible les souffrances de leurs congénères et des mammifères doués de sensibilité.

Pour atteindre ces objectifs, les humains peuvent faire appel à leur ingéniosité et transformer le milieu naturel. Ils apprécient la nature dans une optique strictement utilitaire et choisissent des réponses surtout économiques aux questions qui se posent, même dans le champ de l'écologie. Toutefois, la théorie moderne de l'utilité diffère de la perspective utilitariste classique qui assimile le bien-être

au bonheur ou à d'agréables sensations. Elle consiste à résumer les aspirations sociales ou individuelles à l'intensité des désirs, sentiments et préférences qu'elles expriment. Le cadre de l'utilité ou de l'utilité escomptée s'articule autour de la notion de risque qui nous empêche de comprendre comment fonctionnent la société et la nature. Les décisions concernant les impacts sur l'environnement font généralement partie de la catégorie comportant une part de risque. L'idée même de risque donne à penser que nous devrions néanmoins prévoir des résultats inattendus lorsque nous prenons des décisions concernant le monde naturel ou social. Les solutions dépendent de la science, de la technique, de la logistique et d'hypothèses économiques et morales définissant ce qui est bon ou mauvais pour les humains ou pour les autres formes de vie. Malgré l'intérêt croissant que le public porte à la nature, ainsi qu'à la faune et la flore sauvages, il se peut que les arguments des défenseurs de l'environnement doivent finalement être formulés en termes de rapport coût/avantages, car les gouvernements décideront toujours leurs politiques en fonction des crédits dont ils disposent et, parfois, des priorités acceptées par leur électorat.

En même temps, lentement mais inexorablement, la société humaine se reconnaît un ensemble plus large d'obligations plus profondes, complétant celles qu'elle doit assumer vis-à-vis des membres non humains de la « communauté biotique » et coïncidant avec elles. Récemment, certains ont proposé que tous les types de profits non marchands (la sauvegarde d'une espèce, la jouissance esthétique tirée des forêts, la préservation de la biodiversité pour l'intérêt scientifique qu'elle présente et les plaisirs qu'elle procure dans les loisirs ou la vie spirituelle) entrent dans l'analyse coût-avantages. L'idée de ce genre d'analyse approfondie dans le contexte environnemental est de comparer les avantages (immédiats et diffus, monétaires et non monétaires) d'une décision (telle que préserver les espaces naturels, réduire la pauvreté ou instaurer l'équité) à ses coûts (directs ou potentiels). Le principe de précaution a été recommandé comme méthode pour intégrer les questions d'équité intergénérationnelle dans les processus de décision concernant l'environnement.

Très souvent, les partisans de l'éthique environnementale soutiennent que reconnaître les merveilleuses beautés du monde naturel peut effectivement modifier nos comportements envers la nature. Une certaine sensibilité éveillée par ses charmes peut conduire à des actions pratiques destinées à préserver la richesse et la grandeur sublime du

monde naturel qui nous entoure. Un sentiment plus profond de la beauté qui se dégage de la nature peut nous amener à nous intéresser davantage aux espaces et aux animaux sauvages, revivifiant ainsi les liens qui nous attachent au monde « extérieur ». À ceux qui vivent dans des villes surpeuplées, la nature procure un plaisir esthétique et physique en même temps qu'un sentiment de liberté. La marche, la randonnée, la natation, la bicyclette, l'observation des oiseaux sont autant d'occasions de vivre une expérience esthétique des paysages naturels. La sensibilité esthétique à la nature peut fort bien être anthropocentrique, mais beaucoup en apprécient la beauté pour elle-même. La nature est un spectacle, un théâtre de plaisirs peu communs et la scène sur laquelle se déploie notre imagination. Comme l'a si bien dit Maurice Merleau-Ponty (1945), « le paysage se situe entre le regard jeté par l'observateur et la chair du monde ».

Le paysage comme image du monde peut aussi offrir une vision plus complète d'une philosophie nouvelle de la Terre, de réflexions sur notre origine dans la nature, éclairées par l'espoir et la confiance en sa survie, et sur le genre humain dans un nouvel ordre social. Les critiques des politiques contemporaines proposent des visions d'une société libre et écologique capable de transformer nos relations mutuelles et notre rapport au monde. L'écologie sociale (Bookchin, 1980) dépeint un système social non destructeur, propice à l'épanouissement des êtres humains et des autres créatures. Elle réclame d'abandonner les activités égoïstes dictées par l'avidité au profit de comportements favorisant l'essor des vertus sociales et environnementales. Elle promet l'égalité politique et sociale, ainsi qu'une interaction plus harmonieuse avec le monde naturel. On peut trouver des parallèles, plus récemment, dans les aspirations à un écosocialisme ou un écocommunisme semblant pouvoir relier le bien de l'humanité à la démocratie sur la Terre (Albritton *et al.*, 2004).

Le passé peut apporter quelques éclaircissements sur ces idées apparemment séduisantes. Comme l'histoire le montre, l'idéologie marxiste a sacrifié la biodiversité et la conservation sur l'autel de l'économie, qu'il s'agisse des biens de consommation ou des moyens de production (Marx, 1973, pp.409-410). Les ressources naturelles, les paysages et les écosystèmes ont été asservis aux intérêts « supérieurs » de l'élite politique, transformant la relation de l'homme à la nature en une affaire politique et idéologique.

Incontestablement, l'un des aspects les plus troublants des solutions les plus radicales envisagées pour les problèmes écologiques

et sociaux est leur tendance à prendre des formes autoritaires dans l'éventualité présumée d'une destruction totale de l'environnement. Ce genre de préoccupation amène à proposer que des « gardiens de l'environnement » soient chargés de prodiguer à la société durable des conseils sur l'utilisation « juste » ou morale des ressources naturelles. Certes, une société doit exercer une certaine pression sur ses citoyens pour atteindre les objectifs environnementaux qui sont souhaitables pour le corps social tout entier. Cela impliquera nécessairement des sacrifices, petits ou grands, de la part de l'individu, et exigera d'exercer certaines contraintes à l'endroit de ceux qui ne veulent pas s'exécuter ou coopérer pour assurer la conservation de l'environnement.

Or, il se trouve que cette protection forcée de la faune et de la flore sauvages et des écosystèmes, officiellement censée défendre l'intérêt général et les avantages immatériels de la conservation, peut, en fait, porter atteinte à l'environnement et renforcer le pouvoir politique de l'État. L'histoire nous rappelle les dangers que recèle un État convaincu de savoir ce qui est bon pour nous, et nous devrions en tenir compte dans les questions d'environnement. Nous devons nous garder de dire aux autres quelle serait leur part de la bonne décision du point de vue moral, ou ce que sont leurs « intérêts » par opposition à l'idée qu'ils s'en font. Le paternalisme est un vice en matière de politique de l'environnement. Si chaque organisation et chaque société n'est pas gouvernée de manière démocratique et si les citoyens ne sont pas tous fermement attachés à la liberté, à la paix et au respect d'autrui, les exigences de la personne autorisée ou d'un gardien de l'environnement parlant au nom des générations futures risquent d'être formulées dans un langage autoritaire lourd de périls.

Une véritable éthique concernant notre *maison* naturelle, celle que nous partageons avec toutes les créatures qui y vivent, exige que ses habitants capables d'un sens moral en prennent soin et s'emploient à en assurer la pérennité. Pour y parvenir, nous devons nous donner pour idéal la raison, et non l'autorité. Le chemin du bien que nous recherchons passe par la justice pour les générations présentes et futures, ainsi que par une utilisation durablement viable de la nature. C'est ainsi seulement que nous pourrions éviter « la fin de la Terre (...) le moment où elle sera devenue à jamais stérile, [semblable à] un vieillard ou une vieille femme, lorsqu'elle sera devenue stérile et incapable de donner à boire ou à manger à quiconque » (Shagún, 1982).

LE PROBLÈME DES CONCEPTS ET DES DÉFINITIONS

Nous ne pouvons espérer faire progresser la délibération morale, ni l'éducation éthique, tant que nous n'aurons pas précisé le sens des concepts que nous utilisons dans nos arguments. La gestion des écosystèmes et les efforts de conservation exigent des concepts confirmés et vérifiables. Récemment, des biologistes ont commencé à rejeter l'idée de l'environnement conçu comme quelque chose d'« extérieur » et à quoi il faut s'adapter, pour le définir davantage en termes de rapports dynamiques entre un organisme et sa « niche ». Un « environnement » n'est pas quelque chose d'« extérieur », mais le milieu dans lequel vivent un organisme, son habitat, son horizon. Il est temps que les éthiciens de l'environnement reviennent sur l'emploi de certains concepts et, en particulier, sur l'idée que nous nous faisons de la nature. Que signifie être « naturel » ? Qu'est-ce qui fait qu'une chose est « naturelle » ?

LA NATURE, UNE MAISON OUVERTE

Le concept de *nature* est l'une des notions les plus marquantes de la tradition occidentale. Notre culture regorge d'images de la nature dans la philosophie, la religion et l'art. Depuis l'époque classique, la nature est source de beauté, de richesse, de plaisir, de joie, de consolation et d'inspiration pour les poètes, ainsi qu'un ensemble de ressources qui entretiennent la vie. Fondamentalement, notre conception actuelle de ce qui est *naturel* découle pour l'essentiel de la tradition romantique qui insiste sur l'indépendance de l'intrusion humaine. La « nature » est ce qui est autre qu'« humain ». Bien que l'on ait souvent tenté de préciser ce que signifie le terme *naturel*, il apparaît que l'éthique de l'environnement a besoin d'une conception de la *nature* qui soit claire et dépourvue d'ambiguïté. Sans cela, les images contradictoires profondément enfouies dans nos convictions culturelles actuelles empêcheront toute analyse sérieuse de nos valeurs environnementales.

Il ne faut pas oublier que la nature est faite du meilleur et du pire, de beauté et d'horreur, de hasards heureux et de catastrophes. La nature ne connaît ni compassion ni justice. La catastrophe n'est pas moins naturelle que le feu qui détruit les espaces naturels, ni que la mort de l'élan tué par le loup. Ces forces font partie d'un tout. La cruauté des prédateurs, les raz-de-marée, les rugissements des vents dévastateurs et les grondements du feu appartiennent à la nature.

L'histoire de ce terme n'est pas toujours plaisante. Bien que l'on semble oublier ses chapitres les plus sombres pour que la « nature » puisse rester pure et pacifique, ainsi qu'un principe auquel les humains doivent se plier, ce concept n'est souvent que le simple prétexte donnant lieu à un type de conservation dogmatique, ou à des politiques coercitives d'utilisation et de conservation des sols.

En quête de réponses, nous devrions essayer de retrouver les racines historiques de cette notion, au-delà de la philosophie dominante de la nature et jusque dans les grandes traditions du monde multiculturel. Le polonais, par exemple, établit une distinction entre la nature au sens cosmologique (*natura naturans, origo rerum, lex naturae*) et la « *przyroda* », c'est-à-dire le milieu naturel (*natura naturata*). Le premier terme renvoie à la conscience de l'univers en tant qu'entité extérieure à appréhender intellectuellement, le second, « *przyroda* », est proche de la définition moderne du biote, entendu comme l'ensemble constitué par la flore et la faune, ou tous les organismes vivants se trouvant en un lieu donné (Kwiatkowska, 2002).

Il pourra être difficile, sinon impossible, de parvenir à une définition universellement applicable de ce qui est *naturel*. Néanmoins, même une définition approximative pourrait être utile pour répondre à des questions faisant intervenir des valeurs, notamment l'élimination des espèces envahissantes, les dilemmes liés aux pratiques de restauration de l'environnement, ou encore le génie génétique. Une définition précise aiderait aussi à formuler des politiques de gestion concernant divers types de zones protégées, des réserves de biosphère aux parcs de loisirs.

L'ÉCOLOGIE EST-ELLE L'AFFAIRE DE TOUS ?

Lorsque des questions morales particulières se posent, l'analyse de concepts plus spécifiques peut être d'une importance cruciale. Il est très tentant, aussi bien pour les scientifiques que pour les philosophes, de se laisser emporter par des métaphores et de succomber à l'illusion très courante qu'une métaphore puisse tenir lieu d'explication scientifique. Des termes tels que « naturel », « équilibre de la nature » et « intégrité écologique » donnent une grande force aux discours, autant à cause de leur flou que malgré eux. Les connotations multiples et les définitions qui vont de soi permettent une grande souplesse. Cependant, les notions et les idées scientifiques servent des valeurs qui deviennent perceptibles lorsque nous nous efforçons de traduire des termes tels que « nature »

ou « naturel » en indications concrètes pour l'action. Bien que nous ne puissions pas nous appuyer sur le milieu naturel pour orienter nos convictions morales vers la vérité, de nombreux philosophes estiment que la science peut fournir des informations utiles pour façonner les valeurs humaines.

La façon dont nous projetons nos propres valeurs dans la nature a fait l'objet d'un débat encore plus animé. Quel enseignement moral peut-on tirer de la perception des *modi operandi* de la nature ? Il est assez risqué de s'en inspirer pour l'appliquer concrètement aux pratiques en matière de conservation, et plus encore de l'utiliser pour en tirer des principes universels.

Si la protection de la biodiversité est au nombre de ces principes, est-il de notre devoir d'en actualiser au maximum le potentiel ? Faut-il laisser la nature en paix, à ses comportements « spontanés » ? Faut-il la laisser passer toute seule du potentiel au réel ? La nature a-t-elle besoin d'une cause efficiente ou d'un agent matériel ? Il en est de même des concepts de « stabilité » et de « prévisibilité », dont l'accession au rang de valeurs universelles a abouti à la suppression de « perturbations » telles que les incendies ou les épidémies. Ce que nous découvrons de la nature a-t-il une pertinence quelconque pour ce qui est sûr, rationnel et/ou optimal dans nos modèles sociaux et politiques ?

Une ligne très fine sépare la description scientifique du conte de fées écologique. Les quelques liens fragiles existant entre scientifiques et humanistes aboutissent souvent à une confusion au sujet de l'utilisation des concepts de la science écologique ou de la physique dans le discours de l'éthique de l'environnement. À des degrés divers et nombreux, l'on constate des abus lorsque des notions scientifiques sont extrapolées au-delà de leur domaine de validité, alors souvent qualifié de « scientisme ». L'analyse rigoureuse a clairement démontré que les théories mathématiques ou physiques (notamment celles du chaos, ou encore celles relatives aux particules subatomiques) n'ont pas d'incidences éthiques (telles que « faut-il recycler, ou être végétarien »). Cette science n'a pas, non plus, d'implications politiques comme décider s'il faudrait ou non protéger les espèces menacées (Callicott, 1985, 1999 ; Sokal et Bricmont, 1997).

Aristote et d'autres penseurs ont souligné qu'un jugement moral responsable doit se fonder sur une parfaite compréhension de la signification des faits et ne consiste pas à les énumérer « comme un ivrogne récitant des vers d'Empédocle ». L'intelligence des faits peut

modifier considérablement nos attitudes, notre comportement et nos valeurs. Toutefois, le jugement éclairé en matière environnementale exige des connaissances appropriées qui dépassent souvent l'intérêt et la compréhension du profane. En conclusion, il ne faut pas laisser les décisions d'ordre éthique aux experts, comme s'il n'y avait qu'à obéir au chef, mais nous rappeler que nous avons besoin à la fois de politique et d'éthique.

Enfin et surtout, de même que les connaissances biologiques se prêtent facilement à de mauvais usages, nous devons rester vigilants quant à leurs applications sociétales possibles, car les innombrables enseignements sociaux tirés de la nature donnent un sentiment de malaise à quiconque connaît un peu l'Histoire.

Une approche exhaustive de l'éthique ne saurait se passer des critères de la méthodologie rigoureuse de la méthode philosophique, ni de la prise en considération de la façon dont la vie dans son ensemble doit être vécue. Une telle réflexion ne sépare pas l'affectif du rationnel. Elle exige que l'on sache le mieux possible qui sont les acteurs, dans n'importe quelle problématique et n'importe quelle circonstance. Ainsi conçue et telle une forteresse, l'éthique doit défendre haut et fort la considération morale, la prudence et la responsabilité, en attendant que soient élaborées les stratégies qui permettraient de mieux comprendre le changement environnemental et la complexité spatio-temporelle des systèmes naturels.

OBSERVATIONS FINALES ET SUGGESTIONS EN VUE D'UNE ACTION INTERNATIONALE

Étant donné le nombre considérable d'ouvrages, articles et anthologies publiés et de sites Web, l'on pourrait être impressionné par l'effort déployé sans relâche pour élucider les interconnexions complexes de l'homme et de la nature et par la complexité croissante du discours théorique. Grâce à son souci de rendre compte de la valeur du monde non humain, l'éthique de l'environnement a utilement corrigé beaucoup de rapports de pure exploitation avec le monde naturel, en intégrant une dimension morale aux comportements des populations et aux processus de décision concernant l'environnement.

Le concept de « gestion de l'environnement » a remplacé l'exercice d'une « domination » sur la nature. Ce sont des termes similaires, mais dont le champ sémantique est différent. Les gestionnaires peuvent envisager des rapports communautaires entre l'homme et la nature,

ainsi qu'une démocratie participative sous une forme compatible avec l'utilisation rationnelle de la diversité biologique. La gestion privilégie les processus de soutien mutuel que sont le développement humain et l'émancipation socio-économique, ainsi que la conservation d'un milieu naturel.

De nombreux pays, en particulier dans les régions tropicales où se trouve la plus grande diversité biologique, ne sont pas parvenus à freiner les tendances actuelles de la dégradation de l'environnement. Les mesures de conservation s'inscrivent souvent dans le cadre des règles de conduite mal définies imposées par le droit de l'environnement. Les professionnels chargés de faire des propositions en matière de conservation ont tendance à parler en termes moraux généraux de la nécessité de protéger les forêts et de prévenir la détérioration de la diversité. On en arrive souvent ainsi à la notion d'une nature dont l'homme serait absent. Cette perception, comme tous « les points de vue venant de nulle part » (Nagel, 1986), contredit fréquemment les réalités locales. Il ne fait pas de doute que les interactions complexes de la biologie, de l'économie et des facteurs sociaux et technologiques doivent être envisagées et traitées dans une perspective éthique. Cependant, pour être efficace, la politique environnementale exige plus qu'une réorientation de la conscience, naguère axée sur l'homme, au profit de la nature. L'élaboration d'une éthique fonctionnelle dépend du jeu économique régional, de la structure de la politique locale et d'impératifs extérieurs, autant que de facteurs profondément inscrits dans des cadres sociaux et culturels.

Aux fins d'une utilisation durable des ressources de la planète, l'UNESCO pourrait parrainer les activités suivantes :

- des études interdisciplinaires théoriques et empiriques sur nos interactions avec l'environnement dans diverses zones écologiques qui tiennent compte de la diversité des dispositifs institutionnels ;
- une formation professionnelle multidisciplinaire à l'éthique environnementale pour fournir des données de base générales aux décideurs, car le degré de complexité (dimensions spatiales et temporelles) est tel qu'il exige des démarches multidimensionnelles et une information scientifique solide ;
- des services de consultation éthique destinés aux décideurs et au grand public ;

- des ateliers subventionnés destinés à différentes communautés afin de leur inculquer « les rudiments de l'éthique », organisés en collaboration avec leurs membres;
- des études de sites oubliés où une intervention extérieure n'est pas nécessaire en raison des efforts localement déployés par la communauté ou les particuliers, afin de comprendre dans quelles conditions peut naître une éthique locale de la conservation, car toute action apparemment insignifiante pourrait contribuer à la constitution d'une éthique plus universelle de la Terre;
- encourager et parrainer des universités en vue de rendre obligatoires des cours destinés à introduire l'éthique environnementale sous forme de modules d'enseignement dans d'autres cours pertinents (la plupart des universités d'Amérique latine n'offrent aucun enseignement en éthique de l'environnement);
- des bourses d'études postdoctorales destinées aux chercheurs dans ce domaine;
- soutenir des travaux de recherche sur l'éthique de l'environnement et la publication de leurs résultats;
- concevoir et promouvoir une familiarisation avec l'éthique de l'environnement grâce à une éducation environnementale enseignant comment comprendre et respecter les plantes et les animaux, non seulement dans une réserve de biosphère située à des milliers de kilomètres, mais encore à notre porte, notamment dans les fermes ou les potagers familiaux.

Très souvent, la culture locale détermine de telle sorte la problématique de la conservation que la recherche devrait se centrer sur le comportement humain afin d'instituer et de renforcer l'obligation éthique de conserver et de restaurer les écosystèmes. Aristote nous rappelle que « la plupart des hommes obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement, et à la crainte du châtement plutôt qu'au sentiment de ce qui est noble ». Une société ne peut maîtriser et orienter son action pour l'environnement que si elle est organisée de façon à encourager ou à contraindre ses membres à le respecter dans leurs activités. L'UNESCO devrait non seulement faire siennes les déclarations internationales, mais encore en renforcer l'application. En même temps que d'une éthique autonome, nous avons besoin d'institutions autonomes.

REMERCIEMENTS

Je remercie Holmes Rolston III pour ses précieuses observations et sa contribution irremplaçable à la mise en forme du présent essai, qui s'en est trouvé grandement amélioré.

BIBLIOGRAPHIE

- Albritton, R., Bell, S., Bell, J. R. et Westra, R. (dir. publ.), 2004. *New Socialisms. Futures Beyond Globalization*. Londres et New York, Routledge.
- Aristote. 1941. *Les parties des animaux*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- . 1972. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, trad. J. Tricot, 3^e éd., p. 35 et p. 523.
- Bookchin, M. 1980. *Toward an Ecological Society*. Montréal, Black Rose Books.
- Callicott, B. 1985. "Intrinsic Value, Quantum theory and Environmental Ethics", dans *Environmental Ethics*, vol. 7, p. 257-75.
- . 1999. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY, State University of New York Press.
- Carlson, E. 1997. "The legacy of Habitat II", dans *The Urban Age*, vol. 4, n° 2, p. 1, 4-6.
- Chatterjee, P. 1996. "Partnership in action", dans *The Urban Age*, vol. 4, n° 2, p. 14.
- CMED (Commission mondiale de l'environnement et du développement). 1988. *Notre avenir à tous*. Montréal, Éditions du Fleuve.
- Dubos, R. 1973. *Les dieux de l'écologie*, trad. fr. Paris, Fayard.
- Elander, I. 1998. "Partenariats et gouvernance urbaine", dans *Partenariats urbains*, RISS/UNESCO, Erès, vol. LIV, n° 2, 172, juin 2002, p. 215-230.
- Goldin, O., et Kilroe, P. (dir. publ.). 1997. *Human Life and the Natural World: Readings in the History of Western Philosophy*. Peterborough, Ont., Broadview Press.
- Kwiatkowska, T. 2002. "Le sentiment de la nature dans les écrits polonais du Moyen Âge et du début de la Renaissance", dans T. M. Robinson et L. Westra (dir. Publ.), *Thinking about the Environment: Our Debt to the Classical and Medieval Past*. Lanham, Lexington Books, p. 87-99.

- Leon-Portilla, M. (tr.). 1992. *Fifteen Poets of the Aztec World*. Norman, Okla., University of Oklahoma Press.
- Leopold, A. 1966. *Almanach d'un comté des sables*, trad. fr. Paris, Garnier-Flammarion, 2^e éd., 2004 (publié pour la première fois en 1949, New York, Oxford University Press).
- Marx, K. 1968. *Principes d'une critique de l'économie politique*, dans Œuvres, Économie II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade.
- Merchant, C. 1995. *Earthcare: Women and the Environment*. New York, Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Naess, A. 1973. "The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary", dans *Inquiry*, vol. 16, p. 95-99.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press.
- Platon. 1963. *La République*, dans Œuvres complètes, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1950.
- Rozzi, R. 1999. "The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics", dans *BioScience*, vol. 49, n° 11, p. 911-921.
- Sahagun, B. De. 1982. *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Santa Fe, School of American Research and University of Utah (traduit par A. Anderson et C. Dibble).
- Sokal, A. et Bricmont, J. 1997. *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob.
- Tennyson, A. 1850. *In Memoriam*. Trad. fr. Paris, Montaigne, 1938.
- Van Wensveen, L. 2000. *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. Amherst, NY, Humanity Books.
- Whitehead, A. N. 1929. *Process and Reality*. New York, Macmillan.
- Wittgenstein, L. 1971. *Carnets 1914-1916*. Paris, Gallimard.

MISE EN PLACE D'UNE ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT À PARTIR DES DOCUMENTS DE JOHANNESBURG

Johan Hattingh

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, j'examinerai ce que l'on pourrait appeler la vocation pratique de l'éthique de l'environnement plutôt que sa dimension théorique. Formulé de façon très générale, la vocation pratique de l'éthique environnementale consiste à créer une société écologiquement responsable (De Geus, 1999), tandis que son ambition théorique vise à définir une théorie de la valeur suffisamment nuancée et sophistiquée pour étayer la tâche pratique à accomplir. Les raisons pour lesquelles je privilégie l'aspect pratique de l'éthique de l'environnement apparaîtront au fil de mon exposé.

L'état de l'éthique de l'environnement, envisagée aujourd'hui comme entreprise pratique, m'a conduit à prendre pour point de départ une série de documents établis à l'occasion ou à l'issue du Sommet mondial sur le développement durable, tenu à Johannesburg en août-septembre 2002. J'ai donné priorité à cette série de documents tout d'abord parce qu'ils ont été établis, discutés et adoptés (dans le cas des documents officiels des Nations Unies) par une vaste *assemblée internationale* de décideurs et de responsables des politiques venus à Johannesburg pour s'atteler à la tâche très pratique de mettre en place des cadres et des mesures destinés à concrétiser les idéaux du développement durable auxquels le Sommet de Rio de 1992 avait déjà souscrit, mais qui, pour une raison ou l'autre, étaient restés lettres mortes. Ce Sommet mondial a réuni 17 000, délégués, dont 105 chefs d'État. Au total, 180 pays y furent officiellement représentés. Leurs délibérations et les déclarations et plans de mise en oeuvre (généralement désignés sous le

nom de documents de Johannesburg) qui en sont issus, m'ont convaincu de pouvoir discerner les contours du consensus dominant actuellement l'éthique de l'environnement.

Une autre raison de choisir les documents de Johannesburg tient au fait qu'ils inscrivent l'éthique pratique de l'environnement dans le contexte d'une *action internationale multilatérale et collective*. Dans la Déclaration officielle de Johannesburg sur le développement durable (SMDD, 2002a) et dans le Plan de mise en oeuvre de Johannesburg (SMDD, 2002b), un grand nombre d'objectifs concrets ont été fixés afin de tenter de relancer le projet de développement durable dans un contexte mondial. Je suis certain qu'une analyse minutieuse des objectifs de ce type et des justifications données pour les définir dès le départ peut nous aider à déterminer pourquoi l'éthique de l'environnement est désormais une question sérieusement en considération par les acteurs mondiaux dont les décisions et les actes déterminent si les problèmes environnementaux sont ou non abordés. Ces acteurs planétaires sont les gouvernements nationaux, les grandes entreprises internationales et les organes internationaux de la société civile, notamment des organisations non gouvernementales telles que l'Union mondiale pour la nature (UICN) et le Fonds mondial pour la nature (WWF).

Ma troisième raison de mettre l'accent sur les documents de Johannesburg est qu'ils donnent une idée des incidences que la vocation pratique de l'éthique de l'environnement pourrait avoir sur une scène internationale où *il est nécessaire de trouver un accord dépassant les intérêts nationaux et les divergences idéologiques*. Étant donné que les représentants de 180 pays ont participé au Sommet de Johannesburg, les documents de consensus qui en sont issus représentent, selon moi, les points à partir desquels des pays ayant des situations et des intérêts différents peuvent s'accorder sur les mesures à prendre pour faire face à nos problèmes environnementaux. En même temps, ces documents nous aideront également à déterminer ce qu'il reste à faire, c'est-à-dire les points sur lesquels la société mondiale doit encore se mettre d'accord pour tenter de résoudre ces problèmes.

Les documents de Johannesburg serviront ainsi d'outil heuristique nous permettant de nous concentrer sur les points de convergence sur le terrain de l'action, et non sur les divergences propres à la sphère des idées philosophiques abstraites. Toutefois, les points de consensus reflétés dans ces documents n'échappant pas à la critique, ils nous aideront également à identifier les carences des actions menées

actuellement à l'échelon international pour faire face à nos problèmes environnementaux, carences auxquelles il faudra s'attaquer à l'avenir.

Pour atteindre mon objectif, je commencerai donc par définir à grands traits l'éthique pratique de l'environnement qui se dégage des documents de Johannesburg, en partant de l'hypothèse que toute éthique de l'environnement, pratique ou théorique, devra se prononcer sur la nature et sur l'ampleur de nos problèmes environnementaux en répondant à ces questions : « À quoi tiennent nos préoccupations liées à ces problèmes ? Quel en est l'objet exact ? Que devrions-nous faire pour y remédier ? » et, enfin, « Que souhaiterions-nous accomplir ainsi ? »

En présentant ce cadre de réflexion, j'expliquerai pourquoi les idéaux et les principes du développement durable sont actuellement considérés comme la réponse à apporter à nos problèmes environnementaux sur le plan pratique et cela, dans tous les domaines. Après avoir montré où et comment le développement durable s'inscrit dans le contexte plus large du consensus actuel sur les missions pratiques de l'éthique de l'environnement, je m'interrogerai sur ce qu'est le consensus dominant au sujet du développement durable, puis j'analyserai cette position dominante. Je soutiens que la conception dominante du développement durable pose des problèmes majeurs qui doivent être résolus. Dans ma critique de cette conception dominante et les suggestions que je formule sur les moyens de combler ses défauts, je pense avoir ouvert la voie à un débat sur les défis à relever pour apporter les solutions appropriées à nos problèmes environnementaux.

Après ce tour d'horizon, je suggérerai certains moyens par lesquels l'UNESCO peut aider ses États membres à faire progresser l'éthique de l'environnement en tant qu'action pratique par rapport à sa situation présente.

LES GRANDES LIGNES D'UNE ÉTHIQUE PRATIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

Les délibérations et les résultats officiels du Sommet de Johannesburg sur le développement durable doivent être lus et interprétés dans le cadre des valeurs, principes et objectifs approuvés le 8 septembre 2000 dans la Déclaration du Millénaire adoptée par les Nations Unies (Nations Unies, 2000) où six valeurs fondamentales communes ont été jugées essentielles aux relations internationales au ^{xxi}^e siècle. Ces valeurs sont généralement connues sous le nom d'Objectifs du Millénaire pour le Développement ou OMD. Le respect pour la nature en est une, à

l'instar de la liberté, de l'égalité, de la solidarité, de la tolérance et du partage des responsabilités. Pour traduire ces valeurs en action, il a été reconnu que la protection de notre environnement commun constituait l'un des objectifs clés auquel une importance particulière devait être accordée, les autres objectifs clés étant la paix, la sécurité et le désarmement, le développement et l'élimination de la pauvreté, les droits de l'homme, la démocratie et la bonne gouvernance, la protection des groupes vulnérables, la satisfaction des besoins particuliers de l'Afrique et le renforcement des Nations Unies.

L'analyse de l'état actuel du consensus international sur le rôle pratique de l'éthique de l'environnement doit donc commencer par l'examen de ce que dit la Déclaration du Millénaire sur la nature de nos problèmes environnementaux, l'origine de nos préoccupations, les objets qui devraient être les leurs, la façon dont nous devrions y faire face et, enfin, les résultats que nous voudrions obtenir grâce à notre action dans ce domaine.

Nature et ampleur de nos problèmes environnementaux

Selon la Déclaration du Millénaire, l'essentiel de nos préoccupations écologiques a trait au « risque de vivre sur une planète irrémédiablement dégradée par les activités humaines et dont les ressources ne peuvent plus répondre aux besoins » de l'ensemble de l'humanité et « surtout [de] nos enfants et petits-enfants ». L'idée que nous puissions ne pas réussir à préserver, ni à léguer à nos descendants les « richesses incommensurables que la nature nous offre » (Nations Unies, 2000) est particulièrement préoccupante. La Déclaration du Millénaire exprime des vues largement acceptées aujourd'hui quant à la nature de nos problèmes environnementaux : ces problèmes sont liés à l'épuisement et à la destruction des ressources.

Ces préoccupations ont été réaffirmées dans la Déclaration de Johannesburg sur le développement durable (SMDD, 2002a) :

L'environnement mondial continue à être malmené. La réduction de la diversité biologique se poursuit, les ressources halieutiques continuent de se réduire, la désertification progresse dans des terres naguère fertiles, les effets préjudiciables du changement climatique sont déjà évidents, les catastrophes naturelles sont de plus en plus fréquentes et dévastatrices, et les pays en développement de plus en plus vulnérables, et la pollution de l'air, de l'eau et du milieu marin continue de priver des millions d'individus d'une existence convenable.

Une même préoccupation est exprimée au sujet du clivage croissant entre riches et pauvres dans le monde, ce qui signifie que les coûts et les avantages de la mondialisation tels que l'ouverture de nouveaux marchés, la mobilité des capitaux, l'accroissement sensible des flux d'investissement et le progrès de la technologie, ne sont pas équitablement répartis entre les pays et les populations du monde (SMDD, 2002a). Il existe aussi un consensus sur le fait que les questions de justice et d'équité font partie intégrante de nos problèmes environnementaux et n'en sont nullement distincts.

Les fondements de nos préoccupations environnementales

Il ressort de ce qui précède que « notre bien-être futur et (...) celui de nos descendants », c'est-à-dire les intérêts de nos enfants et petits-enfants (Nations Unies, 2000), sont au centre des préoccupations que nous inspirent l'épuisement et la destruction des ressources. Ce même accent sur les intérêts des humains plutôt que sur les créatures du milieu naturel se retrouve dans la Déclaration de Johannesburg. Lorsque la protection de l'environnement est mentionnée, c'est dans le but d'assurer les ressources indispensables au développement économique et social. En fait, dans la liste des défis à relever énumérés dans la Déclaration, « le profond clivage qui divise la société humaine entre riches et pauvres et le fossé toujours plus large entre le monde développé et le monde en développement » (SMDD, 2002a) apparaît avant même une quelconque référence directe aux problèmes liés à l'état de l'environnement mondial.

Les sujets de nos préoccupations

Dans la Déclaration du Millénaire, les sujets de nos préoccupations environnementales sont clairement désignés par la formule générale des « modes de production et de consommation qui ne sont pas viables à l'heure actuelle » (Nations Unies, 2000). Toutefois, il ressort des documents de Johannesburg que nos activités entraînant l'épuisement et la destruction des ressources figurent parmi les principales causes des préoccupations relatives à l'environnement, aux côtés des modes de répartition injustes et inéquitables des coûts et avantages de la production et de la consommation. Ainsi, outre les actions conduisant à une dégradation de l'environnement, tout ce qui interdit l'accès à des ressources élémentaires telles qu'une eau saine, des systèmes d'assainissement, des logements convenables, l'énergie, les soins de santé et la sécurité alimentaire, deviennent des sujets sur lesquels nous

devons concentrer nos efforts pour assurer un développement durable. De même, la Déclaration de Johannesburg souligne le risque de voir les disparités mondiales se perpétuer (SMDD, 2002a). Les accords commerciaux internationaux et les conditions de travail locales font ainsi partie des sujets de préoccupation relevant de l'éthique pratique de l'environnement dont les documents de Johannesburg se font l'écho.

Nos responsabilités et obligations en matière d'environnement

La Déclaration du Millénaire prescrit que la prudence ou l'utilisation avisée des ressources constitue l'un de nos premiers devoirs pour faire face à nos préoccupations environnementales : « il convient de faire preuve de prudence dans la gestion de toutes les espèces vivantes et de toutes les ressources naturelles, conformément aux préceptes du développement durable » et nous avons le devoir de remplacer les « modes de production et de consommation qui ne sont pas viables actuellement » par des modes durables (Nations Unies, 2000).

Que signifie cette prudence dans la pratique ? Détaillés sous forme de cibles, les Objectifs du Millénaire pour le développement (Nations Unies, 2000) précisent qu'une nouvelle éthique de la conservation et de la sauvegarde devrait être adoptée et que, pour commencer, il faudrait prendre les mesures suivantes :

- faire en sorte que le Protocole de Kyoto sur les mesures destinées à enrayer le changement climatique mondial entre en vigueur en 2002 et commencer à appliquer les réductions des émissions de gaz à effet de serre prescrites par le Protocole de Kyoto (il faut noter qu'à la date où la présente étude a été rédigée, en novembre 2004, le Protocole de Kyoto n'était pas encore en vigueur) ;
- intensifier l'action commune pour la gestion, la préservation et le développement durable de tous les types de forêts ;
- insister sur l'application intégrale de la Convention sur la diversité biologique et celle de la Convention sur la lutte contre la désertification dans les pays gravement touchés par la sécheresse et/ou la désertification, en particulier en Afrique ;
- mettre fin à l'exploitation irrationnelle des ressources en eau en développant des stratégies de gestion de l'eau aux niveaux régional, national et local qui promouvront à la fois un accès équitable et un approvisionnement adéquat ;

- intensifier la coopération afin de réduire le nombre et les effets des catastrophes naturelles et des catastrophes dues à l'homme; et
- assurer le libre accès à l'information relative au génome humain.

Dans le même ordre d'idées, la Déclaration de Johannesburg voit dans le développement durable la possibilité de créer un monde nouveau où l'espoir rayonne davantage. À cette fin, elle demande que des décisions sur les objectifs, les calendriers et les partenariats soient prises pour assurer la protection de la biodiversité et améliorer rapidement l'accès à des biens ou services aussi élémentaires que :

- une eau saine ;
- des systèmes d'assainissement ;
- un logement convenable ;
- l'énergie ;
- les soins de santé ; et
- la sécurité alimentaire (SMDD, 2002a).

Dans le but d'éradiquer le sous-développement, la Déclaration de Johannesburg envisage également des partenariats entre pays pour qu'ils s'aident mutuellement à :

- accéder aux ressources financières ;
- tirer parti de l'ouverture des marchés ;
- assurer le renforcement des capacités ;
- utiliser les technologies modernes pour favoriser le développement ; et
- garantir les transferts de technologie, le développement des ressources humaines et l'éducation et la formation (SMDD, 2002a).

D'autres sujets auxquels, selon la Déclaration de Johannesburg, une attention prioritaire doit être accordée, ont trait à des situations qui, dans le monde entier, font peser de graves menaces sur le développement durable des populations :

- la faim chronique ;
- la malnutrition ;
- l'occupation étrangère ;
- les conflits armés ;

- les problèmes liés aux drogues illicites ;
- la criminalité organisée ;
- les catastrophes naturelles ;
- le trafic d'armes illicite ;
- la traite des êtres humains ;
- le terrorisme ;
- l'intolérance et l'incitation à la haine raciale, ethnique, religieuse ou autre ;
- la xénophobie ; et
- les maladies endémiques, contagieuses et chroniques, en particulier le VIH/sida (SMDD, 2002a).

De plus, la Déclaration de Johannesburg demande qu'un changement fondamental soit apporté au mode de vie des riches afin que les pauvres de la planète ne perdent pas confiance en leurs représentants, ni dans les systèmes démocratiques (SMDD, 2002a). Cette demande fait écho à l'injonction formulée dans l'un des documents établis pour le Sommet de Johannesburg par le secteur des ONG et selon laquelle « une réduction de la richesse » est nécessaire dans le monde d'aujourd'hui si nous voulons mettre effectivement en œuvre un développement durable (Sachs, 2002).

Le Plan de mise en œuvre de Johannesburg, très volumineux (170 pages), a été formulé suivant ces objectifs. Ce document les examine de manière détaillée, sous la forme de cibles précises accompagnées de dates butoirs à tenir, traduites en initiatives régionales spécifiques (par exemple, celles destinées aux petits États insulaires en développement, à l'Afrique, à l'Amérique latine et aux Caraïbes, à l'Asie et la région du Pacifique, à l'Asie occidentale et à l'Europe) et liées à des moyens d'exécution et à des cadres institutionnels. Ces plans de mise en œuvre ne peuvent être examinés ici en détail, mais il est important de préciser qu'ils reflètent les valeurs et les principes explicitement proclamés dans la Déclaration du Millénaire et dans la Déclaration de Johannesburg, notamment :

- autonomisation et émancipation des femmes ;
- accès équitable pour tous aux avantages résultant de l'utilisation des ressources naturelles et de la technologie, en particulier pour les femmes, les jeunes, les enfants et les groupes vulnérables ;
- soutien aux initiatives et alliances régionales ;
- importance particulière accordée aux besoins de développement des pays les moins avancés ;

- reconnaissance du rôle primordial des peuples autochtones dans la réalisation du développement durable ;
- reconnaissance de l'importance des perspectives à long terme et acceptation d'une large participation à la formulation des politiques ;
- soutien à la création d'emplois rémunérateurs dans le cadre de la Déclaration de l'Organisation internationale du Travail relative aux principes et droits fondamentaux au travail ;
- responsabilité des entreprises ;
- renforcement et amélioration de la gouvernance à tous les niveaux ;
- paix, sécurité et stabilité ;
- respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, y compris du droit au développement ; et
- respect de la diversité culturelle (SMDD, 2002a, 2002b).

Que devrions-nous chercher à accomplir ?

Bien que la Déclaration du Millénaire ne précise guère les résultats que nous devrions nous efforcer d'atteindre, ils ressortent implicitement de la réaffirmation des principes du développement durable adoptés en 1992 lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement tenue à Rio de Janeiro (Nations Unies, 2000). Cette réaffirmation apparaît aussi dans la première phrase de la Déclaration de Johannesburg sur le développement durable. De plus, elle est suivie, au deuxième paragraphe, de l'engagement à construire une « société mondiale humaine, équitable et généreuse, consciente de la nécessité du respect de la dignité humaine de chacun » (SMDD, 2002a). Formulé en ces termes, il apparaît donc que le développement durable vise à supprimer « des situations indignes et révoltantes qui résultent de la pauvreté, de la dégradation de l'environnement et des modes de développement non durables » (SMDD, 2002a).

Si l'on garde ceci à l'esprit, il est parfaitement clair que le développement durable, tel qu'il est présenté dans la Déclaration de Johannesburg, consiste essentiellement en un vaste programme de développement social. En effet, l'élimination de la pauvreté et l'accès équitable aux ressources et à l'information y occupent une place centrale, tandis que la défense de l'environnement au sens de la protection de l'environnement biophysique y joue manifestement un

rôle secondaire, en tant qu'objectif de soutien, ou, au mieux, en tant que condition préalable à la réalisation d'autres actions. Bien que ce programme n'ignore pas la protection de l'environnement biophysique, l'on peut constater un net changement d'orientation par rapport à un développement durable « vert » centré sur la faune, la flore et les écosystèmes. Cette question a été soulignée dans l'exposé introductif de la Conférence de Johannesburg + 2, tenue à Johannesburg du 1^{er} au 3 septembre 2004 destinée, d'une part, à commémorer le Sommet mondial sur le développement durable (SMDD) de 2002 et, d'autre part, à évaluer l'avancement de son Plan de mise en œuvre. Cette introduction affirmait courageusement qu'en mettant l'accent sur le développement social, le Sommet de Johannesburg avait « créé l'équilibre correct entre ces trois piliers du développement durable que sont le développement social, la croissance économique et la protection de l'environnement. Il s'agi[ssai]t d'un changement d'orientation décisif par rapport à la perspective en grande partie erronée prévalant durant la décennie passée, selon laquelle le développement durable est synonyme de protection de l'environnement » (DEAT, 2004).

L'éthique pratique et concrète de l'environnement inscrite dans les documents de Johannesburg repose donc sur le sens et le contenu donnés au développement durable à propos duquel, dans la section suivante et en relation avec ces documents, je discuterai du consensus auquel il a donné lieu.

POINTS DE CONVERGENCE PRÉSENTS DANS LE MODÈLE DOMINANT DE DÉVELOPPEMENT DURABLE

La Déclaration du Millénaire des Nations Unies ne fournit aucune explication claire sur ce que le développement durable implique, si ce n'est dans une phrase du paragraphe 22 réaffirmant le soutien aux principes du développement durable, « y compris ceux énoncés dans l'Agenda 21 », adoptés lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement tenue en 1992 à Rio de Janeiro.

La Section VII de la Déclaration du Millénaire, qui discute l'objectif clé consistant à répondre aux besoins spéciaux de l'Afrique, apporte quelques précisions. Elle fait du développement durable le préalable de l'intégration de l'Afrique à l'économie mondiale et évoque la nécessité d'aider les Africains dans leur lutte pour instaurer une paix durable et éliminer la pauvreté (Nations Unies, 2000). Plus loin dans cette même section, les défis consistant à éliminer la pauvreté et

à permettre le développement durable sont mis en relation avec des mesures telles que l'annulation de la dette, l'amélioration de l'accès aux marchés, l'accroissement de l'aide publique au développement et des flux d'investissements étrangers directs, ainsi que des transferts de technologie. Il est ensuite question de l'aide à apporter à l'Afrique afin qu'elle se dote des capacités nécessaires pour freiner la propagation de la pandémie de VIH/sida et d'autres maladies infectieuses (Nations Unies, 2000).

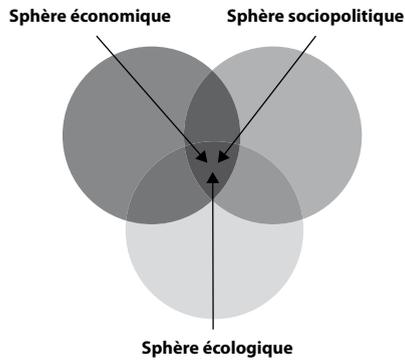
Je donne ces précisions pour démontrer que ces moyens donnent un contenu concret à la définition prédominante du « développement durable », initialement formulé dans le Rapport Brundtland (CMED, 1987). Le développement durable y était défini comme un développement répondant aux besoins des générations actuelles sans compromettre la capacité des générations à venir de satisfaire les leurs. Le contenu concret mentionné plus haut est donc en parfaite harmonie avec les deux importantes précisions apportées dans le Rapport Brundtland :

- les besoins des pauvres occupent une place centrale dans le développement durable ;
- la seule limite imposée au développement durable est l'état de la technologie et de l'organisation sociale.

Selon moi, il ne fait aucun doute que cette définition dominante constitue, dans le monde d'aujourd'hui, un point de convergence majeur au sein du débat sur l'environnement. Les chefs d'État et les décideurs des gouvernements et des grandes entreprises semblent être d'accord sur le fait que cette définition exprime bien le sens fondamental du développement durable. Ceci est démontré non seulement par la résonance que la définition du développement durable, figurant dans le Rapport Brundtland, trouve d'un bout à l'autre dans l'*Agenda 21* et divers documents complémentaires (Robinson, 1993), mais encore dans de nombreux documents publiés par les gouvernements et le secteur privé.

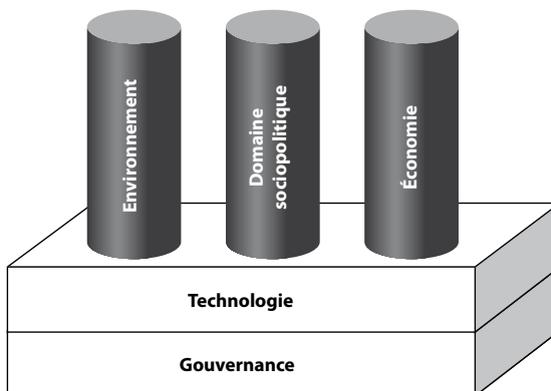
La représentation graphique de cette définition dominante du développement durable illustre un consensus similaire. Dans la plupart des documents officiels de Johannesburg, si ce n'est dans tous, le développement durable est présenté comme l'intégration de trois éléments, classiquement symbolisée par trois cercles imbriqués correspondant chacun aux sphères économique, sociopolitique et environnementale. Ce diagramme de Venn du développement durable est généralement représenté de la façon suivante :

Figure 1 : Représentation classique du développement durable.



Certes, l'on peut reprocher à cette image d'être incomplète dans la mesure où elle laisse de côté les sphères de la technologie et de la gouvernance. Elle a néanmoins le mérite de mettre en évidence le consensus que le développement durable suppose une intégration de ces trois sphères. D'autres représentations visuelles du développement durable intègrent la dimension technologique et la gouvernance et ont, elles aussi, tendance à représenter ces trois éléments intégrés les uns aux autres et reposant sur le socle de la technologie et la gouvernance.

Figure 2 : Autre représentation classique du développement durable : le modèle des trois piliers



Dans les documents de Johannesburg, de nombreuses formulations impliquent que ces trois piliers sont conçus comme des éléments séparés, tout en étant interdépendants et en se renforçant mutuellement

(SMDD, 2002a). Cette interdépendance et ce renforcement mutuel présupposent l'existence de différentes sphères interagissant les unes avec les autres. De même, de nombreuses références aux « trois composantes » du développement durable précisent qu'elles doivent être « intégrées » (SMDD, 2002b). Dans le domaine de la prise de décision et de la gouvernance dans l'entreprise, ce modèle à trois éléments se retrouve dans la notion d'un triple socle composé de la comptabilité, de l'audit et de la présentation de rapports (Elkington, 1998). Une décision de gestion devient acceptable si elle est en conformité avec trois « critères socles » : le financier, le social et l'environnemental.

Lorsque ce raisonnement est un peu plus poussé et que l'on se demande ce qu'implique l'« intégration » des trois piliers, sphères ou socles, l'opinion la plus commune semble être qu'il faut trouver soit un juste équilibre, soit un dosage optimal entre eux, ce qui anticipe sur la réponse à donner aux questions suivantes : « Qui détermine le juste équilibre ou le dosage optimal entre les trois sphères du développement durable ? », « Comment procède-t-on pour le déterminer ? » et « Sur la base de quelles hypothèses et considérations ? ».

Ces représentations du développement durable sont, certes, très utiles pour stimuler l'imagination d'une audience d'industriels (Zadek, 2003) ou de décideurs, mais elles continueront d'exprimer la conception dominante du développement durable. Toutefois, il importe de noter que cette image des trois piliers ou sphères peut aider à repérer certains problèmes dans le consensus mondial relatif aux solutions pratiques à apporter à nos problèmes environnementaux.

PROBLÈMES CONCERNANT LE CONSENSUS SUR LE DÉVELOPPEMENT DURABLE

Trois sphères séparées

Le modèle des trois piliers du développement durable donne l'impression qu'il existe trois sphères distinctes, chacune possédant son propre système de valeurs et fonctionnant selon une logique interne indépendante de celle des autres sphères.

Simon Zadek (2003) souligne que ce modèle fondé sur la séparation des « trois piliers du développement durable » conforte l'idée qu'existent trois systèmes de valeurs distincts, chacun fonctionnant selon ses propres règles, indépendamment des systèmes de valeurs des autres. Ainsi, le système de valeurs prôné dans la sphère économique, isolé de

celui des deux autres domaines, vise à créer de la richesse matérielle et à assurer de la croissance. De la même façon, les valeurs centrales de la sphère sociale peuvent, prises séparément, être interprétées comme orientées vers l'amélioration de la qualité de la vie des populations et vers l'équité parmi les peuples, les communautés et les nations. De la même manière, les objectifs consistant à protéger et à préserver notre environnement naturel et biophysique ne s'inscriront que dans la sphère environnementale.

Ces critiques suggèrent clairement que la protection et la conservation de l'environnement, dans le cadre du modèle dominant des trois piliers du développement durable, risquent d'être perçues comme des pièces ajoutées, des questions à traiter seulement après que nos autres priorités, celles appartenant aux sphères économique et sociale, aient pu être traitées. Cette notion présente des dangers évidents, car elle situe les questions environnementales dans une position de troisième (et dernière) importance où elles seront toujours maintenues lorsque des valeurs concurrentes sont examinées pendant le processus de décision publique.

C'est pourquoi, au lieu d'utiliser une représentation du développement durable où la protection et la conservation de l'environnement risquent d'être évincées au profit de considérations économiques et sociales « plus importantes », il est plus exact de représenter le développement durable dans toute sa complexité par ces trois sphères emboîtées les unes dans les autres, où les valeurs sont reliées les unes aux autres par des liens internes et dont la logique les rend inséparables. L'avantage de cette représentation est que la réflexion sur la protection et la conservation de l'environnement s'amorcerait dès que les problèmes économiques ou sociaux seraient abordés et vice versa. Alors, ce travail de réflexion ne se ferait plus suivant trois axes d'action (les trois critères décisifs d'Elkington) en les intégrant après les avoir définis et examinés séparément, mais plutôt suivant une seule stratégie où les considérations économiques, sociales et environnementales seraient perçues comme les dimensions d'un seul et unique problème à résoudre.

L'exclusion mutuelle

Ce modèle des trois piliers renforce également l'impression que certains aspects de l'activité économique se situent en dehors des sphères sociale et environnementale, tandis que certains domaines ne se recoupent que partiellement.

Ce point a déjà été brièvement évoqué dans la section précédente, mais il faut ajouter de manière plus explicite qu'il n'existe pas un seul aspect de la vie sociale et économique qui ne s'inscrive en totalité dans la sphère environnementale. Toute action économique ou sociale est ancrée d'une certaine façon dans l'environnement biophysique qui la rend possible et la soutient. De même, il n'existe pas d'action économique ou sociale sans conséquences pour l'environnement biophysique. Il est donc beaucoup plus juste de soutenir que les trois sphères, au lieu d'être séparées comme dans le modèle dominant de développement durable, sont emboîtées les unes dans les autres, les plus larges fonctionnant comme les espaces rendant possible l'existence, et soutenant, des sphères plus petites (Zadek, 2003).

Comment les trois piliers interagissent-ils ?

Le modèle des trois piliers ne dit rien de la manière dont ces trois piliers interagissent ou s'influencent les uns les autres, ni de leur dépendance réciproque. Le diagramme de Venn est une représentation pratique dans la mesure où il permet de démontrer l'idée générale suivant laquelle l'intégration des trois cercles imbriqués est nécessaire pour assurer un développement durable. L'on dit communément que le « développement est durable là où les trois cercles se recoupent ». Ce vague énoncé ne permet cependant pas de déterminer comment ce recouvrement pourrait être réalisé, ni comment les sphères économique, sociale et environnementale devraient interagir dans le contexte de ce « chevauchement durable ».

L'image des trois cercles se recoupant ne permet pas non plus de conceptualiser de manière adéquate la notion de risque environnemental associée aux impacts négatifs sur le milieu naturel qu'ont les actions humaines dans les domaines économique ou sociopolitique. La grave érosion des sols due au surpâturage ou la sérieuse pollution des eaux résultant d'activités industrielles entreprises par les autorités, mais mal contrôlées par elles pour des raisons économiques ou politiques, en sont pourtant des exemples frappants. Dans les deux cas, le modèle des trois sphères donne l'impression que ces effets sur l'environnement ne proviennent pas des domaines économique ou sociopolitique, cachant ainsi les liaisons internes existant entre des effets néfastes pour l'environnement et ce qui semble être des décisions purement économiques ou sociopolitiques.

Arbitrages à l'intérieur et entre les sphères économique, sociale et environnementale

Lorsque des politiques et des actions sont décidées, l'interaction entre les différentes sphères est en général réduite à des arbitrages opérés à l'intérieur des sphères et entre elles, où les coûts relevant d'une sphère d'activité, par exemple celle du secteur social ou celle du secteur environnemental, sont compensés (ou rendus acceptables) par des bénéfices dans la sphère économique.

Les arbitrages opérés à l'intérieur et entre les sphères économique, sociale et environnementale sont souvent présentés en termes édulcorés : l'on parle de trouver le « juste équilibre » entre les différentes sphères. Toutefois, ce que l'on considère comme un juste équilibre est généralement fonction du système de valeurs auquel dirigeants et décideurs accordent la priorité. Du point de vue du consensus dominant sur le développement durable évoqué plus haut, le système de valeurs qui a la préséance est celui de la justice sociale et du développement humain. S'agissant de cette priorité, l'économie mondiale devrait être orientée vers la satisfaction des besoins de développement des pauvres de la planète, tandis que, de la même manière, la protection et la conservation de l'environnement ne pourraient se justifier que si elles étaient au service d'un programme de développement visant à éliminer la pauvreté. Le revers de la médaille est cependant le fait que ce type d'action de développement, si important soit-il pour répondre aux besoins des pauvres, ne permet pas de déterminer à quels domaines ou aspects de l'environnement biophysique il faudrait ne pas porter atteinte. Au contraire, dans une stratégie de développement humain fixant les principes prioritaires, aucun domaine ni aucun aspect de la nature n'est finalement protégé d'une exploitation par l'homme. Comme le dit le chef de l'État d'un des pays les plus pauvres de l'Afrique australe : « Si je dois sacrifier le dernier exemplaire d'une espèce sauvage dans mon pays pour nourrir mon peuple, je le ferai. »

Optimisme des gestionnaires

Le modèle des trois piliers nous enferme dans le langage et la pratique d'un optimisme des gestionnaires pour lesquels la position à adopter par défaut consiste à atténuer les coûts sociaux et environnementaux inévitablement liés au développement économique et humain.

La croissance économique et le développement social étant considérés comme des priorités, le modèle dominant de développement

Le développement durable décrit plus haut considère que les effets négatifs sur l'environnement biophysique seront inévitables et qu'en conséquence, sa principale contribution à la réalisation du développement durable consistera à les atténuer. L'hypothèse sur laquelle repose cette façon de voir est que nos connaissances et notre savoir-faire technique suffisent pour gérer tous les risques environnementaux, à condition, bien sûr, que les coûts en jeu ne soient pas excessifs ou, du moins, inférieurs aux bénéfices obtenus en atténuant les effets. Cela signifie que favoriser la croissance économique et le développement social représente la position par défaut dans le modèle dominant de développement durable et que les risques environnementaux et le principe de précaution sont minimisés. Cela signifie également que réduire les effets négatifs vient en second plan, n'a qu'une importance secondaire et n'intervient que pour permettre la poursuite de la croissance et du développement. Une fois encore, comme cela a été souligné, le modèle dominant de développement durable ne permet pas vraiment de déterminer ce qui, dans la nature, devrait être préservé pour que les humains puissent en bénéficier, ni ce sur quoi une intervention est possible avec, à tout le moins, d'extrêmes précautions. Au contraire, le modèle dominant nous dit que rien dans la nature ne devrait être laissé intact si les humains peuvent en bénéficier et si nous pouvons, d'une quelconque manière, réduire notre impact sur (cette partie de) la nature, même si la nature ne fonctionne plus de façon optimale. Le problème fondamental que pose cette sorte d'optimisme des gestionnaires est que, tout simplement, nous ne savons pas exactement comment fonctionne la nature, ni quels effets nos actions ont sur elle. C'est pourquoi nous ne savons pas exactement comment gérer les effets de nos activités sur le milieu naturel.

Des ressources considérées comme indéfiniment interchangeables

Le modèle des trois piliers suppose que les ressources soient indéfiniment interchangeables, nous privant ainsi de pouvoir justifier des normes de sécurité minimum et des seuils sociaux et environnementaux non négociables.

Il ressort des observations critiques précédentes qu'un certain nombre des aspects de la nature, voire la totalité, pourrait être « négocié » dans l'intérêt de l'humanité. Ainsi, la ressource naturelle que représente une forêt peut être exploitée et le bois vendu pour procurer un revenu monétaire qui servirait ensuite à d'autres fins, par exemple, à financer

l'enseignement ou divers équipements tels que routes, hôpitaux, ou locaux scolaires. Les ressources naturelles (ou capital naturel) deviennent ainsi interchangeables avec les ressources sociales ou économiques (ou capital social ou économique). La notion d'interchangeabilité indéfinie implique que ce processus de « négociation » d'une forme de capital contre une autre peut durer indéfiniment.

Toutefois, l'hypothèse d'une interchangeabilité indéfinie pose au moins deux problèmes majeurs. Le premier tient d'abord au fait que le capital naturel dont nous disposons n'est pas illimité. Nos ressources naturelles peuvent sembler illimitées, compte tenu de l'abondance de certaines d'entre elles sur la Terre, mais ce n'est plus vrai du charbon, du pétrole, du cuivre ou du fer. Tous les gisements de ces minéraux sont limités et il n'apparaît pas clairement que l'ingéniosité humaine soit suffisamment développée pour les remplacer. Il en va de même pour les ressources renouvelables, dont les exploitations forestières et leurs produits constituent les meilleurs exemples. Les forêts peuvent cependant continuer d'exister indéfiniment si elles sont exploitées à un rythme plus lent que celui de leur régénération. Toutefois, la réalité s'avère bien différente. Dans le monde entier, les forêts sont exploitées à un rythme beaucoup plus rapide que celui auquel elles peuvent se reconstituer.

Le second problème tient au fait que maintes « négociations » du capital naturel contre d'autres formes de capital entraînent des processus irréversibles. La coupe intégrale d'une forêt pluviale sur les pentes d'une montagne pour y construire des logements en est un exemple frappant, car recréer une forêt similaire sur les pentes d'une montagne voisine peut alors devenir impossible.

Rationalité instrumentale

Le modèle des trois piliers est ancré dans une forme classique de rationalité instrumentale qui n'est pas assez solide pour résister aux conséquences de l'exploitation, de la destruction et de l'épuisement de l'environnement actuel.

La rationalité instrumentale est un modèle de réflexion sur la fin et les moyens, dans lequel une valeur est attribuée aux choses et aux actes en fonction de la façon dont ils peuvent contribuer à atteindre un objectif. Dans le modèle dominant de développement durable décrit plus haut, les fins envisagées sont la justice, la croissance économique et le développement social. En conséquence, tout ce qui

sert ces fins a une valeur et tout ce qui n'y contribue pas n'en a pas, ou très peu. De ce fait, à moins de démontrer qu'elles font partie du programme de développement social, la protection et la conservation de l'environnement auront moins de valeur que des projets impliquant l'utilisation de ressources naturelles, mais dont la croissance économique et le développement social peuvent directement et clairement bénéficier. Le problème est que, comme nous l'avons vu, le développement et l'exploitation de l'environnement naturel apparaissent comme la position par défaut et que pratiquement n'importe quel impact négatif sur l'environnement pourrait être justifié s'il procure des avantages sociaux impossibles à obtenir autrement. La forme de rationalité sous-jacente au modèle dominant de développement durable est trop faible pour protéger l'environnement d'un appétit apparemment insatiable de développement social. Au contraire, la rationalité instrumentale que nous avons décrite crée les conditions dans lesquelles l'environnement biophysique peut être exploité jusqu'à son épuisement ou sa destruction irréversibles.

Une conception faible du développement durable

Les critiques ci-dessus reviennent à constater que ce modèle des trois piliers du développement durable reflète une conception faible du développement durable et de la manière dont le monde fonctionne actuellement. La distinction entre une durabilité faible et une durabilité forte est caractéristique de celle qui est faite dans le contexte de l'économie environnementale. Formulée en termes économiques, la durabilité faible exige de maintenir un stock total de capital naturel qui ne diminue pas avec le temps, tandis que la durabilité forte préconise sa non-décroissance dans le temps. Si l'on se réfère à ce qui a été dit plus haut, le fait que le stock total de capital ne diminue pas avec le temps signifierait que nous pourrions substituer du capital humain ou construit par l'homme au capital naturel, tout en restant, suivant ce modèle, dans les limites de la durabilité, parce que notre stock total de capital n'aurait pas diminué. Comme on l'a vu également, cette notion n'exige pas de réduire notre impact négatif sur l'environnement, mais de nous contenter de l'atténuer là où cela est possible, ce qui laisse le monde plus ou moins dans l'état où il est actuellement. En revanche, la notion de durabilité forte nécessite que le stock de capital naturel ne diminue pas dans le temps : pour y parvenir, nous devons modifier radicalement les modes de production et de consommation tels que

nous les connaissons aujourd'hui. Une conception forte de la durabilité appellerait des mesures énergiques en vue de transformer la façon dont nous utilisons les ressources naturelles et dont nous nous comportons vis-à-vis de l'environnement biophysique.

Un modèle fortement anthropocentrique

Le modèle des trois piliers du développement durable est fortement anthropocentrique et ne laisse guère de place à la prise en compte de ce que l'on appelle maintenant la valeur intrinsèque de la nature ou des entités non humaines.

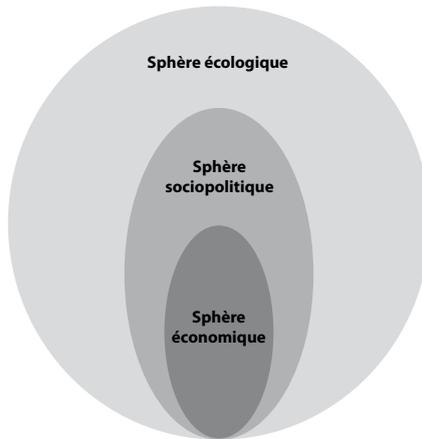
Le modèle dominant de développement durable esquissé plus haut est totalement anthropocentrique. L'anthropocentrisme postule que l'homme et ses besoins sont le point de départ de toute réflexion et que tout le reste acquiert sa valeur en relation avec les desseins humains. De ce point de vue, tout dans la nature se voit attribuer une valeur instrumentale dans la mesure où cela contribue à la réalisation des desseins humains. Aujourd'hui, même si l'on peut admettre que les arguments anthropocentriques sont les plus convaincants lorsqu'il s'agit de persuader les gens de se préoccuper de viabilité environnementale, car notre survie même en tant qu'espèce humaine est en jeu si nous n'assurons pas la pérennité de la nature, ces arguments, ironie des choses, sont apparemment trop faibles pour atteindre réellement cet objectif. De nombreux éthiciens de l'environnement soutiennent que nous avons besoin d'une perspective différente pour protéger et préserver efficacement l'environnement biophysique. Le concept de valeur intrinsèque de la nature offre une telle perspective, car il signifie, en bref, que la nature, considérée aussi bien comme un tout que dans ses éléments constitutifs, a une valeur en soi, indépendamment de tout avantage que peuvent en tirer les humains. Les débats sur la valeur intrinsèque de la nature ont une grande portée dans le domaine de l'éthique de l'environnement, mais comme ils sont examinés dans d'autres chapitres de cet ouvrage, je n'en discuterai pas davantage ici, si ce n'est pour mentionner que la notion de la valeur intrinsèque de la nature ou de ses éléments ne fait pas encore partie du consensus sur lequel repose la notion dominante de développement durable.

Cela nous porte à nous demander à quoi pourrait ressembler une autre conceptualisation du développement durable et comment celle-ci permettrait de surmonter les difficultés de la conception faible du développement durable évoquée plus haut.

VERS UNE AUTRE NOTION DU DÉVELOPPEMENT DURABLE

Les théoriciens de l'éthique de l'environnement ont imaginé une conception alternative du développement durable dans laquelle l'image des trois piliers ou sphères distincts fait place à celle de trois sphères emboîtées les unes dans les autres. Elle est plus ou moins représentée ainsi :

Figure 3 : Représentation alternative du développement durable sous la forme de trois sphères emboîtées



Dans cette représentation, chaque cercle contient la sphère qui lui est incorporée, non seulement rendant son existence même possible, mais encore la soutenant au sens propre du terme.

De plus, cette représentation implique que les activités ou les événements s'inscrivant dans une sphère peuvent avoir un effet négatif sur les autres sphères, au point même d'être cause de dysfonctionnement ou de destruction. Une activité économique telle que, par exemple, l'extraction de métaux précieux, tels l'or ou le platine, à des fins purement lucratives, peut avoir des effets sociaux et politiques désastreux si l'on ne veille pas suffisamment à la santé et à la sécurité des mineurs, ou bien encore risque d'empoisonner les réserves d'eau d'une région entière si les effluents des usines de traitement ne sont pas correctement maîtrisés. Mais les choses peuvent aussi prendre une autre tournure. Par exemple, une catastrophe naturelle telle qu'un tremblement de terre, un tsunami, ou encore une activité humaine telle qu'une guerre peuvent non seulement

détruire de vastes superficies naturelles, mais encore des établissements humains en perturbant les activités sociopolitiques et économiques dans les sphères correspondant aux cercles « intérieurs ».

Cette représentation à l'aide de sphères concentriques nous impose une logique de prévention des impacts et non de simple atténuation de ceux-ci, comme cela était le cas de la représentation dominante précédemment décrite. D'autres notions sont également associées à cette image, celles de la complexité, du savoir incomplet, des normes minimales de précaution et de sécurité, et même, dans le domaine social comme environnemental, de seuils non négociables, dont nos activités économiques ne devraient même pas s'approcher.

L'incidence la plus importante de l'image du développement durable sous forme de trois sphères emboîtées est qu'elle ne représente pas les considérations économiques, sociopolitiques et environnementales comme possédant chacune leur logique et leurs valeurs propres, distinctes de celles des autres sphères. Les trois sphères sont indissolublement liées entre elles dès le départ, à tel point que cela rend indispensable de repenser fondamentalement les concepts que nous avons jusqu'à présent des activités économiques, de l'engagement sociopolitique, ainsi que de la protection et la conservation de l'environnement. Toutefois, s'il s'agit de savoir comment procéder à cette remise en question, selon quelles modalités et sur la base de quelles hypothèses, il n'existe, hélas, guère de consensus ni en éthique *théorique* de l'environnement, ni du côté de l'activisme environnemental. De ce point de vue, ce sont surtout de nombreuses expérimentations et d'intenses disputes qui dominent les différentes positions philosophiques. Il est toutefois possible de mettre en évidence quelques indices montrant l'orientation générale d'une nouvelle réflexion qui prend place dans une éthique pratique de l'environnement :

- Au lieu de prendre comme point de départ des entités ou des individus indépendants, le modèle des sphères concentriques met l'accent sur les relations et les interdépendances existant au sein d'ensembles, de contextes et de systèmes plus vastes.
- Au lieu de placer les hommes et les intérêts humains au-dessus de toute autre considération et d'en faire l'unique point de référence pour une évaluation morale de nos décisions et de nos actions, les partisans du modèle concentrique ont tendance à souligner que l'anthropocentrisme devrait faire place à la notion de valeur intrinsèque de la nature ou, du moins, de certaines de ses parties,

en suggérant, par exemple, que le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur Terre ont une valeur en soi, indépendamment de l'utilité du monde non humain pour la réalisation des desseins humains (Naess, 2003).

- Au lieu d'adopter une approche abstraite et théorique et de rechercher des « absolus moraux » (Palmer, 2003) susceptibles d'être appliqués à tous les cas dans des circonstances suffisamment semblables, les partisans du modèle concentrique ont tendance à mettre l'accent sur une approche contextuelle prenant en compte des valeurs particulières reflétant des relations et des interdépendances concrètes entre des entités, vivantes et inanimées, humaines et non humaines, dans des contextes spatiaux, temporels, culturels et historiques particuliers.
- Au lieu de s'isoler dans la tour d'ivoire du monde universitaire pour essayer de repenser les concepts de « risque environnemental », « conflit », « individu », « problèmes environnementaux » et autres, les partisans du modèle concentrique tendent à s'attaquer aux problèmes pratiques de l'environnement, tels qu'ils se posent dans le monde réel, en prenant en considération tout ce qui constitue un « problème » environnemental et sa « solution », y compris la prise des décisions politiques et économiques, les idéologies, ainsi que l'usage et l'abus du pouvoir.
- Au lieu de raisonner à partir d'une définition restrictive des problèmes environnementaux uniquement vu comme des menaces pour le monde naturel, c'est-à-dire la faune et la flore, les partisans du modèle des trois sphères intégrées ont tendance à en privilégier une conception beaucoup plus large, incluant notamment les questions d'équité dans la répartition des avantages et des charges concernant l'utilisation des ressources naturelles, et la préservation des systèmes de savoirs autochtones qui comprennent des modes d'interaction avec la nature très divers et riches d'enseignements pour ceux d'entre nous qui se préoccupent de trouver un mode d'interprétation scientifique du monde non humain.

CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS

Il ressort de ce qui précède que le consensus actuel sur l'éthique de l'environnement, tel qu'il s'exprime dans les documents de Johannesburg, apparaît extrêmement précieux dans le sens où il existe un accord sur le fait que l'épuisement et la destruction des ressources devraient figurer

en bonne place parmi les priorités mondiales. Si l'on peut, certes, admettre que ce consensus est directement inspiré par une théorie anthropocentrique de la valeur, il n'en est pas moins également très précieux parce qu'il conjugue le souci de protection de l'environnement à celui du développement humain, en particulier le développement des populations pauvres et vulnérables. Des sommets tels que ceux de 1992 à Rio de Janeiro et de 2002 à Johannesburg ont établi un lien entre les défis posés par la protection de l'environnement et ceux de la justice et de l'équité, ce qui inclut d'assurer que tous les êtres humains aient un accès adéquat à des services de base tels que l'eau saine et l'assainissement, pour ne citer que deux exemples.

Certains penseurs formalistes peuvent ne pas apprécier le vaste programme de développement figurant dans le Plan de mise en œuvre de Johannesburg et soutenir que ce plan relègue la protection de l'environnement biophysique au second rang. Dans mon esprit, toutefois, ce vaste programme devrait être apprécié, car il montre que tout ce que nous faisons (ou ne faisons pas) a des dimensions économiques, sociales, politiques et environnementales pertinentes, si imbriquées les unes dans les autres que nous ne connaissons pas complètement les relations et les liens de causalité entre elles (lorsqu'il est possible de distinguer ces dimensions entre elles) et nous les comprenons encore moins.

Il me semble que cette complexité transparaît quelque peu dans les documents de Johannesburg et, en particulier, dans le Plan de mise en œuvre de Johannesburg, dans le sens où chaque cible, plan et stratégie visant à réaliser les objectifs clés du développement durable est minutieusement divisé en un grand nombre de tâches et de responsabilités, réparties entre une grande diversité d'agents et d'organismes à différents niveaux de l'organisation sociale et politique et aux fonctions et responsabilités institutionnelles différentes.

Selon moi, cela indique clairement le dilemme auquel l'éthique de l'environnement est aujourd'hui confrontée en tant qu'entreprise pratique. D'une part, elle est pleinement consciente que les problèmes environnementaux du monde se conjuguent aux défis consistant à assurer la justice, l'équité et le développement humain sans détruire la base écologique de la vie sur Terre, tandis qu'elle se rend aussi pleinement compte de la difficulté à, à la fois conceptualiser et accomplir, cette tâche. D'autre part, il semble que des obstacles insurmontables nous empêchent de faire face à nos préoccupations environnementales et d'en relever les défis. L'un de ces obstacles est notre mode de penser

conventionnel qui nous force, notamment, à ranger des éléments dans des catégories abstraites, à isoler certaines choses pourtant en interrelation pour les enfermer dans des cases à l'image des différentes sphères du développement durable évoquées plus haut. Un autre de ces obstacles semble être constitué par les compartiments institutionnels dans lesquels nous opérons : les frontières des disciplines que nous traçons autour de nous, les spécialités que nous pratiquons et les fonctionnaires que nous sommes devenus, le tout défini par des limites en dehors desquelles nous ne sommes pas habilités à agir.

Face à ce dilemme, nous semblons incapables de reconnaître le(s) paradigme(s) de pensée et d'action au(x)quel(s) nous devons d'être plongés dans les difficultés environnementales et humaines que nous connaissons aujourd'hui. Il semble que, collectivement, nous soyons incapables de reconnaître, de conceptualiser et d'élaborer les nouveaux paradigmes susceptibles de nous aider à nous tirer de ces difficultés. Heureusement, un petit groupe constitué de philosophes et de militants, aux marges du pouvoir, peut se permettre d'expérimenter des pensées, des actions et des modes de vie alternatifs.

Cela soulève la question de savoir pourquoi la majorité d'entre nous ne peut en faire autant et c'est sur ce point, me semble-t-il, que l'UNESCO pourrait prendre certaines initiatives pour aider les pays, les décideurs, les chefs d'entreprise, les consommateurs et les simples citoyens à résoudre les dilemmes environnementaux évoqués plus haut.

À mon avis et à la lumière de ce qui précède, il existe trois domaines dans lesquels les universitaires, les éthiciens, les philosophes et les militants peuvent conforter l'éthique de l'environnement dans son rôle pratique. Tout d'abord, ils peuvent contribuer à faire mieux connaître et comprendre le profil, les hypothèses et les incidences du consensus dominant concernant l'éthique de l'environnement (dans son acception pratique). Ensuite, ils peuvent permettre d'explorer des paradigmes alternatifs de pensée et d'action et de déterminer si et comment ces paradigmes pourraient se libérer de ceux dominant actuellement la pensée et l'action qui, au mieux, visent peut-être à faire face aux défis environnementaux, mais sont apparemment incapables de le faire avec succès et, au pire, sont la cause même de ces problèmes. Enfin, ils peuvent induire une nouvelle manière de concevoir ce qui, dans le modèle dominant de développement durable, reste perçu comme trois sphères d'activités distinctes économiques, sociopolitiques et l'environnementales, pour en faire, à la place, des dimensions de nos

activités fondamentalement interdépendantes et qui ne puissent être différenciées qu'au niveau de la pensée abstraite.

Je suis convaincu que ces trois secteurs peuvent et même doivent servir de base à un dialogue avec ceux à qui incombe le pouvoir de formuler la politique de l'environnement et de le gérer au sein des gouvernements et des grandes entreprises du monde, ainsi qu'avec ceux qui les emploient – responsables politiques, cabinets, ministres, chefs d'État – en vue d'examiner ensemble la signification et les conséquences de leur consensus sur les problèmes d'environnement et de développement, en soulignant les points forts et les faiblesses de ce consensus et de les aider à comprendre les autres façons possibles de conceptualiser nos problèmes d'environnement et de développement et d'y faire face.

Je pense que l'UNESCO peut aider à créer les opportunités nécessaires pour ce genre de dialogue. Voici quelques suggestions pratiques dont on pourrait s'inspirer :

- L'UNESCO pourrait aider les pays membres à examiner leurs documents de politique générale et leur cadre juridique afin de déterminer si l'importance du développement durable y est en effet reconnue et, dans l'affirmative, pour préciser quel modèle de développement durable a été adopté et si celui-ci est suffisamment solide à la fois pour protéger l'environnement biophysique et empêcher la population d'être dominée et exploitée pour des gains économiques à court terme. Si le modèle de développement durable adopté s'avère insuffisamment solide, il conviendrait de formuler des propositions pour résoudre ce problème.
- L'UNESCO pourrait aider les pays membres à examiner les interactions existant entre les institutions publiques, les organes de la société civile et les grandes entreprises opérant chez eux afin de déterminer si les interactions du développement durable sont prises en considération et, si c'est le cas, afin de poser et répondre aux mêmes questions qu'à l'alinéa précédent.
- L'UNESCO pourrait aider de grandes institutions internationales telles que le Secrétariat général de l'Organisation des Nations Unies et l'Organisation mondiale du commerce à faire le bilan de leurs politiques, pratiques et structures organisationnelles en vue d'obtenir une idée claire des problèmes évoqués aux deux alinéas précédents.

BIBLIOGRAPHIE

- CMED (Commission mondiale de l'environnement et du développement). 1987. *Notre avenir à tous*. Québec, Éditions du Fleuve.
- De Geus, M. 1999. *Ecological Utopias: Envisioning the Sustainable Society*. Utrecht, Pays-Bas, International Books.
- DEAT (Ministère des affaires environnementales et du tourisme, Afrique du Sud). 2004. *Introduction à la Conférence Johannesburg + 2*. 1-3 septembre 2004, Sandton Convention Centre, Johannesburg: Dossier des délégués.
- Elkington, J. 1998. *Cannibals with Forks: The Triple Bottom Line of the 21st Century*. Oxford, Royaume-Uni, Capstone.
- Naess, A. 2003. "The deep ecological movement: some philosophical aspects", dans A. Light et H. Rolston III (dir. publ.), *Environmental Ethics: An Anthology*. Oxford, Blackwell Publishing, p. 262-274.
- Nations Unies 2000. *Déclaration du Millénaire, adoptée par les Nations Unies, résolution de l'Assemblée générale A/RES/55/2-55/2*. <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm> (consulté le 23 juin 2006).
- Palmer, C. 2003. "An overview of environmental ethics", dans A. Light et H. Rolston III (dir. publ.), *Environmental Ethics: An Anthology*. Oxford, Blackwell Publishing, p. 15-37.
- Robinson, N. A. (dir. publ.). 1993. *Agenda 21 and the UNCED Proceedings*, vol. 1-5. New York, Londres et Rome, Oceana Publications.
- Sachs, W. (dir. publ.). 2002. *Fairness in a Fragile World: Memorandum for the World Summit on Sustainable Development*. Berlin, Fondation Heinrich Böll.
- SMDD (Sommet mondial sur le développement durable). 2002a. *Déclaration de Johannesburg sur le développement durable*. http://www.un.org/esa/sustdev/documents/SMDD_POI_PD/English/POI_PD.htm
- . 2002b. *Plan de mise en œuvre de Johannesburg*. http://www.un.org/esa/sustdev/documents/SMDD_POI_PD/English/POIToc.htm
- Zadek, S. 2003. *The Civil Corporation: The New Economy of Corporate Citizenship*. Londres, Earthscan.

Index

- Abélard 159
Agenda 21, 29, 100, 103-4, 218, 219
Agius, Emmanuel 17, 19, 116-17
agroalimentaire 148
air 48, 52, 54, 69, 104, 114, 181, 196 (*voir aussi* pollution, de l'atmosphère)
Albritton, R. 198
alimentaire 48, 54, 148, 154, 192, 213, 215
altruisme 31, 62
Amazonie 73, 170
American Philosophical Association (APA) 115
analphabétisme 83
analyse des coûts 130, 149, 197
animal 16, 20-21, 26, 31-32, 34, 39, 51, 53-54, 56-58, 60, 62-63, 66, 68, 71, 139-40, 144, 157-58, 167-68, 182, 184-89, 192, 194-95, 198, 205 (*voir aussi* éthique, animale)
théorie de libération/théorie des droits 26, 28, 31-32, 34, 39, 57, 62, 73, 157, 192
Annan, Kofi 114
anthropocentrisme 16-18, 20-21, 26- 28, 31, 33-35, 39, 56-57, 61-62, 79, 81, 185-86, 193, 196, 228, 230, 232
anthropomorphisme 20, 34, 193
Aristote 100, 101, 144, 150, 184-85, 187, 189-90, 202, 205
assainissement 213, 215
atmosphère 89, 107, 120 (*voir aussi* pollution, de l'atmosphère)
Attfield, Robin 17, 19-20, 22, 32, 34, 79, 81, 87, 94, 140, 168, 171
Augustin 187
autonomie 141-42
axiologique 7, 26, 33-34, 56-57, 59, 61, 64, 67
Baier, Annette 116
Bandman, Bertram 116
Beckerman, Wilfred 86-87
Bedjaoui, M. 118
besoins
biologiques 62
d'écosystèmes fragiles 65
d'une éthique (*voir* éthique, besoins d'une)

- de développement 88, 216, 219, 224
- des générations actuelles et futures 88, 94, 104, 108, 111, 113, 131, 137, 212
- des pauvres 104, 219, 224
- en santé 54
- en ressources 54, 64, 84, 94, 104, 119
- liés à la reproduction 64
- biocentrisme 26, 31-32, 34, 39-40, 79-80, 186, 188
- biodiversité 21, 22, 27, 36, 44, 51, 53, 55, 61, 63, 67, 74, 82, 86-88, 94, 104, 111, 130, 132, 152-54, 166-69, 172, 179-82, 192, 194-95, 197-98, 202, 204, 212, 214, 215 (*voir aussi* Convention sur la diversité biologique)
- préservation de la 82-89, 94, 105, 168, 197
- bioéthique 13, 115 (*voir aussi* Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine *et* Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme)
- biomédecine (*voir* Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine)
- biosphère 26, 51, 53, 68-69, 72-75, 79, 106, 110, 114, 121, 179, 180, 190, 195, 201, 205
- biotechnologie (*voir aussi* génétique, génie/ingénierie) 153, 167, 168
- biotique 69, 152, 162, 180, 187, 193
 - communauté biotique 33, 51, 65-67, 158, 161, 164, 189, 192-94, 197
- Bookchin, M. 198
- Botkin, Daniel 162
- Boutros-Ghali, Boutros 52
- Bradley, Francis H. 34
- Brennan, Andrew 140-41
- Brésil 73, 181
- Brown, Donald A. 88-89, 94
- Brown Weiss, E. 118
- Brundtland, Rapport 87, 104, 131, 139, 181, 219
- Callicott, J.B. 202
- capacité d'adaptation 60
- capital 30, 79, 85, 135-37, 226-27
 - humain 85, 136-37, 227
 - naturel 37, 79, 85, 132, 135-38, 226-27 (*voir aussi* ressources naturelles)
 - socio-économique 226
- capitalisme 127, 133
- Carlson, E. 195
- Carr, David 81
- Carson, Rachel 27, 129
- Carter, Alan 88, 90, 94
- cartésianisme 21, 119, 145
- changement climatique 84, 94, 107, 111, 130-31, 154, 179, 180, 212, 214 (*voir aussi* climat ; Convention cadre sur les changements climatiques réchauffement planétaire *et* réchauffement planétaire)
- Chatterjee, P. 195
- civilisation 35-37, 125, 170, 179
 - industrielle 27, 34, 36-37
- climat 52, 61, 84, (*voir aussi* changement climatique ; Convention cadre sur les changements climatiques *et* réchauffement planétaire)
- Collins, Michael 68
- colonisation 45, 48
- Commission mondiale de l'environnement et du développement (CMED) 87, 104, 181 (*voir aussi* Brundtland, Rapport)
- Commission mondiale d'éthique des connaissances

- scientifiques et des technologies (COMEST) 7-8, 12-14, 17, 19
- communautarisme 34, 78
- Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (CNUED) 28, 72, 92, 110-111, 114, 217-18
- Conférence mondiale sur les Droits de l'Homme 111
- Conférence de Berlin 94
- conflit 38, 45, 68-69, 72, 74, 84, 108, 111, 215, 229-30
- Congo 84
- Convention européenne 112
- conséquentialisme 20, 32, 34
- consommation /consommateur 36, 38, 43, 49, 84, 88, 102, 109-10, 122, 132-33, 136, 148, 151, 157, 198, 213-14, 227
- consumérisme 27, 35, 55, 72
- contamination (*voir* pollution)
- Convention cadre sur les changements climatiques 111
- Convention des Nations Unies sur le génocide 49
- Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine (Convention sur la bioéthique) 112
- Convention sur la diversité biologique 21-22, 111, 214
- Convention sur la lutte contre la désertification 214
- Copernic 117
- cosmopolitisme 78
- Club de Rome 28
- crise écologique 25-27, 29, 35-36, 40-42, 45, 74, 102, 109, 115, 180
- croissance démographique 55, 72-73, 94, 179, 183
- économique 28, 37, 88, 99, 103-4, 109, 115, 130, 132, 141, 196, 218, 222, 224-27
- Daly, Herman 86-87, 94
- Darwin, Charles 60, 68, 160, 174
- déchets 27, 30, 36-38, 48-49, 108, 114, 181 (*voir aussi* poisons) radioactifs 29, 78, 121
- Déclaration de Tblissi 101-2
- Déclaration de Rio de Janeiro 92, 111 (*voir aussi* Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (CNUED))
- Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures 111-12
- Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme 17, 49
- deep ecology* (*voir* écologie profonde)
- De Geus, M. 209
- démocratie 27, 45, 93, 133, 192-194, 198-99, 204, 212, 216
- démographie 27, 29, 72-73, 179-81, 183 (*voir aussi* croissance, démographique *et* population, accroissement de la)
- déontologie 33-34
- désertification 27, 77, 179, 212, 214 (*voir aussi* Convention sur la lutte contre la désertification)
- développement 38, 55, 69, 72, 74, 83, 86-88, 103-7, 109-12, 123-24, 131, 137, 160, 168, 170-71, 181, 189, 196, 204, 212-13, 215-19, 224-25, 227, 232, 234 (*voir aussi* Commission mondiale de l'environnement et du développement ; Millénaire

- pour le développement ;
pays *et* Sommet mondial
pour le développement
durable)
- culturel 69
- des écosystèmes 161
- droit au 111, 118, 217
- durable 29, 44, 51, 53, 73, 75,
77, 82-85, 87-88, 94, 100,
103-10, 112, 125, 131-33,
135-36, 138-39, 154, 181-
82, 196, 209-12, 214-30,
232-34
- humain 196, 204, 224, 232
- social 213, 217-18, 224-27
- devoir 26-27, 31-34, 36-39, 51,
53-54, 57, 61-62, 65, 68-71,
91-92, 105, 108, 113, 116,
120, 133, 157, 171, 184,
192, 202, 214 (*voir aussi*
obligation *et* responsabilité)
- intergénérationnel 36, 122
- moral 31, 39, 121
- dialogue 12, 14-15, 40, 42, 234
- interdisciplinaire sur les
questions éthiques 8, 13, 29
- dioxyde de carbone 141
- diversité 31, 51, 61, 105, 133, 137,
158-59, 167-68, 172, 184,
193, 232
- biologique (*voir* biodiversité *et*
Convention sur la diversité
biologique)
- culturelle 180, 194, 217
- génétique 168-69, 186
- Dobson, Andrew 85, 94
- Dower, N. 78
- Drake, J.A. 163
- droits de l'homme 118, 183, 212,
217 (*voir aussi* Convention
européenne sur les droits de
l'homme *et* Conférence mondiale sur
les droits de l'homme)
- Drury, William 162
- Dubos, René 184
- durabilité 12, 17, 19, 75, 83-88,
94, 101, 103, 105-6, 108,
113, 132, 136, 227-28
(*voir aussi* développement
durable)
- eau 7, 13, 21, 27, 48, 52, 54, 58, 69,
73, 104, 114, 139, 165, 182,
194, 213, 215, 229, 232
- pollution 27, 181, 185, 196,
212, 223
- potable 142
- douce 7, 12-13, 27, 73, 94
- utilisation *et* gestion 12-13,
214
- écocentrisme 26, 31, 32, 34, 39
- écocommunisme 198
- écologie 44, 66, 68, 139, 141, 144,
152, 158, 160-64, 166, 171-
72, 183, 196, 198 (*voir aussi*
crise écologique)
- écologie profonde 28, 31, 33-
34, 192
- égalitarisme écologique 33,
193
- écologue 13-14, 18, 20, 29-30,
35-36, 57, 63, 83, 139, 144,
158-67, 170, 172-75, 186,
200, 228, 233
- écosphère 33
- écosocialisme 198
- écosystème 11, 16, 20, 34, 36, 51,
53-54, 60-61, 64-69, 71, 74,
80, 85, 92, 106, 112, 139,
140, 141, 144, 158-66, 168-
75, 180, 185-89, 191-96,
198-200, 205, 218
- écotourisme 85
- éducation 19, 41, 49, 75, 99, 103,
105-6, 200, 215 (*voir aussi*
environnement, éducation
à)
- effet de serre 43, 88-89, 214
- égalité 33, 35-36, 120, 130, 136-
137, 181, 185, 192, 194-95,
198, 212

- égoïsme 33, 35, 101, 190, 198
 Ehrlich, Paul 27
 Elander, I. 195
 Elkington, J. 221-22
 Empédocle 202
 énergie 12, 27, 37, 43, 90, 109-10,
 114, 213, 215
 engrais 54, 59
 environnement 12, 17, 26, 30, 35,
 42, 47, 54, 83, 103, 109,
 131, 134, 136-37, 146-47,
 151, 181, 186, 191-93, 197,
 203, 213, 219, 223, 225,
 232-33
 biophysique de 217, 218, 222-
 25, 227-28, 232, 234
 commission sur (*voir*
 Commission mondiale
 de l'environnement et du
 développement)
 conférence sur (*voir*
 Conférence des Nations
 Unies sur l'environnement
 et le développement
 (CNUED))
 conservation de 21, 29, 55, 59,
 63, 68, 70-71, 80-81, 87,
 104, 152, 157, 161, 172-75,
 179, 182, 184-85, 190, 195-
 96, 198-202, 204-5, 214,
 222, 224, 227, 230
 préservation de 17, 39, 105,
 157, 164, 191, 214
 crise de (*voir* crise écologique)
 défense de 29, 41, 99, 130,
 197, 217
 dégradation de 25, 30, 37-38,
 45, 72, 99, 103, 107, 109-
 10, 131, 136-37, 180-81,
 194, 197, 199, 204, 213,
 217, 223, 225-27
 économie de 26, 131, 132, 227
 éducation à 42, 100-2, 205
 éthique (*voir* éthique, de
 l'environnement)
 exploitation de 226-27
 et les générations futures 78,
 99, 101-2, 107, 110-11,
 119-20, 134, 197
 gestion de 40, 182, 203, 221
 justice 30, 35, 38, 43-44, 47-49
 législation sur 38-39, 116-18,
 124, 161, 192, 196, 204
 philosophie de 56, 69, 79, 142
 politiques de 8, 12, 14, 16-19,
 21-23, 26, 104, 110, 112-
 13, 116, 131, 154-55, 173-
 75, 188, 190, 195-96, 199,
 204, 234
 préoccupations liées à 8, 11,
 14, 17, 23, 29, 45, 77, 79,
 102-3, 105, 107, 110, 115,
 118-19, 129-30, 143, 179,
 182-83, 185, 191, 193, 210-
 14, 221, 223, 225, 231-32,
 234
 protection de 21, 25-30, 37-
 39, 41, 45, 87, 103-5, 124,
 132, 136-37, 173-75, 199,
 201, 212-13, 217-18, 222,
 224, 227, 230, 232
 questions liées à 11, 12, 43, 49,
 112, 181, 199, 222
 sciences de 8, 12, 14, 16, 18,
 26, 157-58, 164, 171, 173,
 174, 184
 théoricien de 139
 viabilité de 53-54, 100, 108,
 112, 116, 196, 228
 environnementalisme 30, 32, 35,
 38, 192
 épizootie (fièvre aphteuse) 148
 érosion des sols 179, 223
 erreur
 anthropocentriste 57, 61-62
 anthropomorphiste 20
 subjectiviste 61
 axiologique 72
 espèce 11, 16, 17, 20-21, 29, 31-
 34, 38, 44, 48, 51, 53-54,
 56, 58-60, 62-69, 71, 74-75,
 78-80, 84-88, 90-91, 105,

- 119-22, 125, 139-41, 147, 153-54, 158, 160-63, 167-71, 173, 185, 187-88, 192-93, 195, 214
- endémique 171
- envahissante 201
- éthique inter-espèce 69
- extinction des 44, 65, 77-79, 132, 146, 187
- exotique 18, 158, 170, 172
- humaine 67, 90-91, 109, 112, 114-15, 118-23, 129, 137, 141-42, 186, 194, 228
- indigène 170, 172
- loi sur les espèces 161
- menacée 63, 87, 202
- nuisible 60
- protégée 136
- sauvage 224
- auvegarde des 197
- éthicien (*voir* écologue)
- éthique (*voir aussi* Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies (COMEST))
- animale 28, 41, 57
- besoin d'une 182, 184, 203
- de la terre (léopoldienne) 31-34, 194
- du développement 83, 106, 182
- du droit des animaux (*voir* animal, théorie de libération/théorie des droits)
- de l'environnement 7, 8, 11-20, 22-23, 25-31, 33-36, 38-45, 49, 53-56, 62, 77, 80, 83, 87, 90, 92, 94, 99-101, 103, 110, 129, 131, 139, 154, 157-58, 161, 164, 166, 168, 171-73, 179, 183-86, 188, 191, 196-97, 200, 202-5, 209-12, 214, 218, 228-33
- Europe 73, 112, 216
- évolution, théorie de (*voir* Darwin, Charles)
- faim (*voir aussi* famine et malnutrition) 44, 56, 74, 215
- famine 108 (*voir aussi* faim et malnutrition)
- Feinberg, Joel 116
- féminisme 30, 146
- fièvre aphteuse (*voir* épizootie)
- Fletcher, C.K. 116
- Flyvbjerg, Bent 149
- Forbes, Stephen 160, 163
- Gallagher, R. 172
- gaspillage 38, 109, 129
- gaz 141 (*voir aussi* effet de serre)
- générations futures 12, 17, 26-27, 36, 44, 55, 74, 78, 87, 94, 101-4, 108-15, 117, 121-23, 125, 131, 136, 139, 196, 199 (*voir aussi* Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures)
- droits des 114, 116, 124, 157
- intérêts des 17, 122, 124-25
- obligations envers 89, 91, 112, 116, 134
- génétique 63, 64, 117, 121, 154, 168 (*voir aussi* biotechnologie et organisme, génétiquement modifié)
- diversité 158, 168-69, 186
- génie 93, 121, 153, 154, 168, 170, 201 (*voir aussi* biotechnologie)
- information 59, 179
- génocide 48 (*voir aussi* Convention des Nations Unies sur le génocide)
- George, S. 84
- Gilbert, F.S. 162

- Glacken, C.J. 79
 Gneezy, U. 138
 Goldin, O. 187
 Golding, Martin 116
 gouvernance 13, 27, 212, 217,
 220-21
 Grande Chaîne de l'Être 18, 158,
 159, 173
 Gray, J. 133
 Green, Thomas H. 34
 Greenpeace 28
 Guha, R. 35
- Hargrove, Eugène 28
 Hattingh, Johan 19, 21, 209
 Hayward, Tim 31
 hédonisme 27
 herbicide 54
 Hildegrade de Bingen 187
 Hobbes, Thomas 174
 Holland, Alan 18, 21, 86, 129
Homo sapiens 32, 56, 69-70, 75,
 91, 172
 Hoyle, Fred 52
 Humanité 13, 20, 25, 29, 37, 41,
 43-44, 51-53, 55, 57, 69,
 71-72, 78-79, 82, 85, 91, 93,
 101-2, 108, 110-11, 114-20,
 122-25, 129, 131, 167, 170,
 172-73, 180, 198, 212, 225
 (*voir aussi* développement,
 humain)
 Hume, David 34
 Hutchinson, G.E. 160
- identité
 biologique 63, 65
 problème de la non-identité
 89, 90
 illusion naturaliste 61
 impérialisme 30, 35
 individualisme 34
 institutions 12, 15, 17, 35, 40, 82,
 103, 122-24, 130, 132, 134,
 137-38, 147-50, 155, 174,
 180, 188, 195, 204-5, 216,
 221, 232-34
 interdépendance 47, 193, 221, 230
 des formes de vie 18, 22, 48,
 52, 60, 66, 81, 114, 159-60,
 231
 des générations 114, 118, 134
 des nations 117, 119
 intergénérationnelles 17, 11, 99, 118,
 122-23, 139, 197
 communautés 119, 122-23,
 134
 éthique 119
 justice 108, 110, 112-13, 119,
 121-22, 136-37, 157, 191,
 199
 principe d'égalité 36
 intragénérationnel 136
 international
 actions en soutien à l'éthique
 de l'environnement 7, 19,
 40
 coopération 40, 51
 politique 3, 7, 8, 11, 19, 23, 94,
 112
- Jacobs, Michael 86
 Johannesburg
 Conférence de 218
 Déclaration sur le
 développement durable
 210, 212-17
 documents de 19, 21, 209-11,
 213-14, 218-20, 231-32
 Plan de mise en œuvre 210,
 216, 232
 Sommet mondial de (*voir*
 Sommet mondial pour le
 développement durable)
- Johnson, Lawrence 91
 justice 17, 27, 45, 74, 108-9, 112-
 13, 115, 119-20, 122, 130,
 136-37, 148, 161, 181, 185,
 189, 192-93, 195-96, 200,
 213, 226, 232

- environnementale (*voir*
 environnement, justice)
 intergénérationnelle (*voir*
 intergénération, justice)
 sociale 118-23, 136, 194, 224
- Kaiser, Matthias 92
 Kant, Emmanuel 34, 90, 165-66
 Karr, J.R. 173
 Katz, Eric 141
 Kay, James 160
 Kelley, K.W. 52, 68
 Kiss, Alexander 117
 Knight, Frank 133
 Kwiatkowska, Teresa 18-19, 21,
 173, 179, 201
 Kyoto, Protocole de 88-89, 214
- Leff E. 133
 Leibniz, G.W. 160
 Leon-Portilla, M. 179
 Leopold, Aldo 32, 34, 65, 141,
 160, 188-89, 191, 194
 Lovejoy, A.O. 159
 Lucrèce 174
- maladie endémique 83, 216
 malnutrition 83, 88, 215 (*voir*
aussi faim et famine)
 Malte 117
 Mann, C. 170
 Marsh, George Perkins 170
 Marshall (plan) 44
 Marx, Karl 198
 matérialisme 27, 174
 McCann, K. 172
 McKibben, Bill 129, 141, 143
 Merchant, Carolyn 195
 Merleau-Ponty, Maurice 198
 militarisme 38
 Mill, J.S. 143
 Millénaire pour le développement
 Déclaration du 211-14, 216-
 18
 Objectifs du (OMD) 21, 211,
 214
- Mitchell, Edgar 68
 modernisme 35
 mondialisation 213
 Montréal, Protocole de 93
 morale 7, 8, 11-12, 14-16, 18-23,
 26-28, 31-32, 36-39, 44, 53,
 57, 59, 63, 69, 78-79, 100-3,
 105, 110-11, 113, 115-16,
 118, 121, 136, 140, 145-46,
 148, 157-59, 165-66, 169,
 171, 174, 184-91, 193-97,
 199-203, 230
 communauté 140, 146, 195
 éducation 100-3, 106, 202
 obligation (*voir* obligation,
 morale)
 théoricien de la 129
- Naess, Arne 28, 33, 193, 231
 Nagel, T. 204
 Narveson, Jan 89, 181
 Nations Unies 12, 17, 29, 41, 44-
 45, 51, 73, 110-11, 117,
 123-24, 209, 211-14, 217-
 19, 234
 nature 53, 201 (*voir aussi* produit
 artificiel)
 perspective anthropocentrique
 de la 186, 196
 perspective biocentrique de la
 (*voir* biocentrisme)
 perspective cartésienne de la
 (*voir* cartésianisme)
 perspective communautaire de
 la 65, 101, 134, 138, 158,
 162, 194, 203
 perspective écocentrique de la
 (*voir* écocentrisme)
 perspective mécanique de la
 37
 perspective non-
 anthropocentrique de la 33-
 34
 organisation de la 159 (*voir*
aussi Grande Chaîne de
 l'Être)

- Newton, Isaac 119
 niche 60-62, 65, 67, 131, 158-60,
 167, 170, 183, 200
 Norton, Bryan 28, 31, 79
- obligation 32, 69-70, 89-91, 94,
 109, 112, 115-16, 120, 122,
 134, 138, 186, 188, 192,
 194, 197, 214 (*voir aussi*
 devoir *et* responsabilité)
 éthique 205
 intergénérationnelle 89-91,
 110-13, 115-16, 118, 122,
 134
 morale 146, 185-86, 196
 océan 52, 69, 83, 120, 165, 182
 Odum, Eugène 160
 O'Neill, Robert 172
 organisme 59, 60, 64, 66, 182, 232
 génétiquement modifié 167-
 68, 169, 171-72
 vivant 16, 32, 33, 51, 55, 58,
 62-64, 140-41, 158-60, 166,
 182-83, 186-87, 201
 Owen, Robert 162
 ozone 29, 93, 130
- pacifisme 27, 44
 Palmer, C. 231
 parasitisme 61
 Parfit, Derek 78, 89-90, 116
 Partridge, Ernst 115
 Passmore, John 28, 129
 pauvreté 21, 37-38, 44, 83, 86, 88,
 108, 181, 183, 195, 197,
 212, 217-18, 224
- pays
 développés 29, 30, 35, 37-38,
 40, 42-43, 94, 109
 en développement 29, 30, 35,
 37-38, 40, 42-44, 84, 88-89,
 94, 104, 110, 139, 212, 216
- pêche 82, 83, 174 (*voir aussi*
 ressources naturelles,
 halieutiques)
 Pearce, David 131
- pesticide 27, 54
 Peterken, George 143
 Programme hydrologique
 international (PHI) (*voir*
 Selborne)
- photosynthèse 60, 66, 73
 Platon 159, 160, 173, 190
 Plotin 160
 pluies acides 130
 poisons 48, 229
 pollueur-payeur, principe du 43
 pollution 28, 29, 37, 39, 73,
 77, 112, 129, 131, 154,
 157, 174, 179, 181, 194
 (*voir aussi* déchet *et*
 assainissement)
 de l'atmosphère 27, 185, 212
 de l'eau 27, 179, 185, 212, 223
 environnementale 25-27, 29, 174,
 179
 et pauvreté 37
 des sols 27
 Pope, Alexander 159
 population (*voir aussi*
 démographie)
 accroissement de la 55, 94
 (*voir aussi* croissance
 démographique)
 consommation des ressources
 109
 développement durable des
 215
 niveau de 91
 surpopulation 185
 postérité (*voir* générations futures)
 post-modernisme 30
 pragmatisme 30
 précaution, principe de 17, 21, 83,
 92-94, 107, 111, 197, 225
- produit
 artificiel 86, 141-43, 167-68,
 170
 naturel 86, 142-43
- progrès
 de la biologie et de la
 médecine 112

- du génie génétique 154, 168
 modèle du 99
 scientifique et technique 12,
 136, 153-54, 213
 Protocole (*voir* Kyoto *et*
 Montréal)
- rationalité instrumentale 226-27
 Rawls, John 115-16
 Raz, Joseph 134
 réchauffement planétaire 29, 43-
 44, 55, 84, 88, 90, 93-94,
 107, 109-10 (*voir aussi*
 changement climatique ;
 climat *et* Convention
 cadre sur les changements
 climatiques réchauffement
 planétaire)
 réductionnisme 192
 Regan, Tom 32, 34
 relations homme-nature 25, 31,
 49, 75, 77, 122, 134, 136-
 37, 139, 142, 145-46, 147,
 152-54, 184, 186, 192-94,
 198
 religion 30, 34-35, 145, 147, 189,
 200
 respect
 de la nature 100, 157, 191
 de la vie 22
 responsabilité 20, 42, 44-45, 48,
 52-53, 57, 62-63, 90, 101,
 110, 112-13, 120-22, 129,
 147-48, 150, 155, 160, 171,
 192, 203, 212, 214, 217,
 232 (*voir aussi* devoir *et*
 obligation)
 écologique 108
 éthique 184
 institutionnelle 232
 intergénérationnelle 110-13,
 115, 123, 131
 morale 37, 102-3, 105, 110,
 184
 ressources naturelles 38, 43, 48-49,
 53-56, 63, 79, 82, 87, 101,
 104, 106, 108-9, 112, 114-
 15, 117, 119, 120, 122-23,
 131, 136, 142, 145-47, 157,
 161, 186-87, 194, 196, 198,
 200, 204, 212-14, 225-26
 (*voir aussi* capital, naturel)
 utilisation des 104, 112, 161,
 179, 181, 194, 196, 199,
 214, 216, 227-28, 231
 épuisement des 27, 29, 36, 77,
 103, 106, 109, 121, 125,
 131, 154, 181, 212-13, 231
 halieutiques 83, 212 (*voir aussi*
 pêche)
 partage des 52-53, 73-74, 104-
 5, 116-17, 119-23
 préservation 17, 104, 121, 173
 Rio de Janeiro
 Déclaration de (*voir*
 Déclaration de Rio de
 Janeiro)
 Sommet de (*voir* Terre,
 Sommet de la)
- risque
 environnemental 48, 92, 93,
 107, 223, 225, 229, 231
 gestion des 17
 Robinson, N.A. 219
 Rolston, Holmes 16, 18, 20-21,
 28, 33-34, 81, 140, 158-59,
 164, 166
 Rosenzweig, Michael 158
 Rozzi, R. 183
 Routley, Richard 28
- Sachs, W. 216
 Sagoff, Mark 18-19, 21-22, 28,
 133, 157
 Shagun, B. De. 199
 Sala, O.E. 172
 Sands, P.J. 124
 Schneider, Eric 160
 Schwartz, Thomas 89
 Schweitzer, Albert 32
 scientisme 202
 Sears, Paul 160

- Selborne, Lord John 13
 sélection 55, 66, 163
 artificielle 167
 naturelle 59, 64, 65, 141, 159-60, 163 (*voir aussi* Darwin, Charles)
- Shue, Henry 43
- sida 216, 219
- Sikora, Richard 91
- Singer, Peter 28, 31, 43
- Sommet mondial pour le développement durable (SMDD) 19, 181, 209-10, 212-18, 220-21
- social 19, 34, 38, 44, 49, 78, 83, 88, 100, 103-4, 115, 118-19, 130, 132-33, 153, 180, 189-93, 197-99, 219, 222-24, 230, 232 (*voir aussi* développement, social *et* justice, sociale)
- société 11, 13, 31, 35, 42, 44, 74, 92-94, 99-100, 106, 108-10, 119, 121, 124, 137, 158, 181-82, 193-95, 197-99, 205, 209-10, 213, 217, 219, 234
- « Soi », le 33-34, 63
- soif 56
- Sokal A. 202
- soleil 59, 117, 141, 182
- solidarité 101, 105, 111, 114, 118, 121-22, 139, 212
- Sommet (*voir* Johannesburg *et* Rio de Janeiro)
- Sommet des groupes environnementaux des personnes de couleurs, Premier 35, 47
- Soule, Michael 161
- spéciation 66, 132, 152
- Spinoza, Baruch de 34, 160
- Stewardship (theory)* 20
- Stockholm
- Conférence des Nations Unies sur l'environnement 28, 110, 114
- Déclaration de 111
- survie 18, 59, 64, 68, 93, 119, 125, 141, 179, 198
- système
 écologique 25, 162, 175
 juridique (*voir* justice)
 naturel 21, 71, 77, 86, 87, 93, 140-41, 158-59, 162, 164, 168-70, 172-73, 183-84, 187, 203
 planétaire 105
 vivant (*voir* organisme, vivant)
- Tarlock, Dan 161
- Taylor, Paul 32, 34, 140
- Tennyson, A. 193
- Tblissi, Déclaration de (*voir* Déclaration de Tblissi)
- terre, éthique léopoldienne de la (*voir* éthique, de la terre)
- Terre 16, 27-29, 33, 36-38, 47-49, 51-53, 55-56, 63, 66-75, 81, 109, 111-12, 114-15, 117, 119-23, 179, 185, 190, 193, 198-99, 226, 231-32
 capacité d'accueil de la 29, 106
 Charte de la 22, 81-82, 94
 Journée de la 28
 éthique de la 17, 31-33, 51, 73, 205
 Sommet de la 29, 52, 83, 100, 104, 111, 181
- terrorisme 74, 216
- Titmuss, Richard 138
- UNESCO 7, 8, 12-15, 17, 23, 40-42, 44, 75, 84-85, 89, 92, 94, 101, 111-12, 118, 204-5, 211, 233-34
- universalisme 7
- utilitarisme 33-34, 43, 69, 131-32, 142, 185, 196

valeur

- de la Terre 68-69, 71
 - de la vie 65, 69, 158, 166
 - de l'environnement 68, 200
 - économique 35, 44, 135
 - éthique 18, 77, 184, 186
 - esthétique 28, 80, 157, 184
 - extrinsèque 20, 147
 - générique 61, 166
 - intrinsèque 16, 19, 20-22, 31-34, 51, 54, 56-57, 59, 63-65, 67, 69, 71, 74-75, 80-82, 85-86, 139, 140-42, 145-47, 157-58, 168-71, 173, 186-88, 191-92, 194-95, 228, 230
 - instrumentale 54, 56, 65, 67, 146-47, 187, 228
 - morale 16, 20, 28, 140, 186, 187
 - système de 221, 224
 - théorie de la 209
 - utilitaire 79-80, 140, 146, 171
- Van Wensveen, L. 189
 Vasak, Karel 118

vertu

- de la vie 100-1, 109, 190
 - environnementale 189-91, 198
 - éthique de 30, 189
 - morale 191
 - sociale 193, 198
- Vienne, Déclaration de 111
 Vogel, Steven 142-43
- Wagner, W.H. 158
 Warren, M.A. 32
 Washington (*voir* Sommet des groupes environnementaux des personnes de couleurs, Premier)
 Whitehead, A.N. 119, 181
 Wilson, E.O. 38
 Wittgenstein, Ludwig 189
 Worster, Donald 144, 162
- xénophobie 216
- Yang, Tongjin 15-16, 25, 35
- Zadek, Simon 221, 223