

Que veut dire « respecter l'environnement » ? Comment penser le rapport de l'homme à la nature ? Quels sont ses devoirs vis-à-vis des générations futures ? Autant d'interrogations que tente de poser avec rigueur l'éthique de l'environnement.

Le biologiste Edwin P. Pister a passé une bonne partie de sa vie à tenter de sauver de l'extinction différentes espèces de poissons vivant dans de petits îlots aquatiques au milieu du désert, tout particulièrement le *Devil's Hole pupfish*. On lui demandait souvent pourquoi il dépensait toute cette énergie pour un misérable poisson, dont il était bien obligé de reconnaître qu'il n'avait aucune utilité particulière. Las de se lancer dans des justifications morales qui mettaient ses auditeurs dans l'embarras, E.P. Pister finit par retourner la question de ses interlocuteurs : « *Et vous, en quoi êtes-vous bons ?* », lançait-il, les invitant ainsi à se demander si ce qui était pour eux évident (un homme vaut par lui-même, quelle que soit son utilité, c'est en cela que consiste la dignité humaine) ne pouvait pas être étendu à d'autres composantes de la nature. Les êtres vivants n'ont-ils pas aussi une dignité qui leur est propre, quelle que soit leur utilité pour nous ?

Cet engagement illustre un changement considérable dans notre rapport à l'environnement. Traditionnellement, on considérait que la nature était à notre disposition, comme un ensemble de ressources : elle avait pour nous une valeur instrumentale. Seuls les êtres humains étaient considérés comme des fins en soi : le champ de la moralité et celui de l'humanité étaient coextensifs. Les nouvelles éthiques environnementales se sont construites dans la remise en cause de cette certitude anthropocentrique.

Valeur instrumentale et valeur intrinsèque

L'idée en a été formulée au milieu des années 1970 : « *Is there a need for a new, an environmental ethic ?* » (« *A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ?* »). En 1973, cette contribution du philosophe australien Richard Routley (qui allait ensuite se faire appeler Richard Sylvan) marque le début d'une réflexion philosophique et morale sur l'environnement et les rapports de l'homme et de la nature qui, dans les pays de langue anglaise, a donné lieu à un véritable courant philosophique, avec ses associations, ses revues, ses débats, ses congrès... La question s'est engagée comme celle de la valeur intrinsèque de la nature. Après une marée noire, les journaux affichent souvent des photos de mouettes mazoutées, mortes ou bien mal en point. C'est provoquer notre émotion et avec elle notre culpabilité : le pétrole répandu n'implique pas seulement des dommages pour nous, il y a aussi un tort fait directement à la nature, aux êtres vivants qui s'y trouvent. La mouette n'avait-elle pas le droit de vivre ? Ne sommes-nous pas tenus d'éviter de lui faire du mal ? C'est à cette intuition morale que les éthiques environnementales essaient de donner un contenu rationnel en distinguant entre la valeur instrumentale (celle qu'a pour nous un moyen) et la valeur intrinsèque (qui fait qu'une entité vaut par elle-même, est une fin en soi).

Ceux qui étaient en quête de la valeur intrinsèque sont revenus avec deux types de justifications, deux éthiques environnementales. La première considère que toute entité vivante, quelle qu'elle soit, déploie, pour se maintenir dans l'existence et pour se reproduire, des stratégies complexes : elle instrumentalise son environnement à son profit, pour elle-même, c'est une fin qui, comme telle, mérite le respect. Comme cette éthique accorde une valeur morale à chaque entité vivante, on la dit biocentrique. La seconde considère que c'est parce que nous faisons partie de la même communauté d'êtres vivants, ou de la même communauté biotique, que nous avons des devoirs aussi bien à l'égard de ses membres (les entités qui la composent) que de la communauté comme un tout. C'est pourquoi on la dit

écocentrique. L'origine s'en trouve dans la réflexion consignée par un forestier américain, Aldo Leopold, dans son *Almanach d'un comté des sables* (1948, rééd. Flammarion, 2000). Il y expose une éthique environnementale, qu'il nomme « Land Ethic », et dont il donne la formule : « 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 autre chose. »

Ces deux courants sont souvent confondus sous l'appellation commune de « *deep ecology** » par ceux qui les dénoncent. Ils y voient la mise en scène d'un conflit entre l'homme et la nature, et, dans la dénomination d'anthropocentrisme, on a vu une attaque menée contre l'humanisme. Multiplier les entités vivantes dont on reconnaît la valeur, la dignité, voire les droits, c'est instituer des sujets rivaux de l'être humain, s'inquiète-t-on. Si les hommes sont les principaux responsables des dégradations subies par l'environnement, ne font-ils pas figure d'accusés dans un procès fait contre eux au nom de la nature ? Protéger la nature pour l'homme, comme nous y invite la Convention de Rio, n'est-ce pas d'abord protéger la nature contre l'homme ? Entre l'homme et la nature, faut-il choisir ?

Tout dépend de la façon dont on conçoit les rapports entre l'homme et la nature. Longtemps, une vision statique de la nature a prévalu. C'est encore celle dont se réclament beaucoup d'organisations de défense de la nature : elles accusent les activités humaines (par exemple les biotechnologies) de « *perturber les équilibres de la nature* ». Dans une telle conception, la nature est définie par son extériorité par rapport à l'homme, et celui-ci apparaît comme un perturbateur des processus spontanés. Le Wilderness Act américain (1964), qui organise la protection de la nature aux Etats-Unis, lui donne comme objectif de préserver une nature sauvage (*wilderness*), dont l'homme n'est tout au plus qu'un « *visiteur temporaire* ». Certains défenseurs de la nature se réclament, comme critère éthique, d'un « principe de naturalité », qui se définit par l'état où se trouverait la nature indépendamment de toute intervention humaine. Dans cette perspective, protéger la nature, c'est bien la protéger contre l'homme.

Diversité biologique et diversité culturelle

Cette vision statique est désormais très largement remise en question. Lui a été substituée une conception de la biodiversité qui ne s'en tient plus à la seule classification des espèces, mais concerne tous les niveaux du vivant, des gènes à la biosphère. La biodiversité peut être appréhendée comme un système en devenir, situé dans la dynamique de l'évolution et apprécié dans ses fonctions : la diversité biologique semble être un facteur d'adaptabilité du vivant, qui garantit la poursuite des processus évolutifs. Envisager la biodiversité dans une perspective dynamique, c'est comprendre que les hommes sont également capables d'entretenir et même d'améliorer la biodiversité : la forêt tropicale est le résultat d'une longue coévolution entre les populations indigènes et leur milieu naturel ; le bocage normand ou breton est un exemple de la façon dont les activités humaines améliorent la biodiversité. Diversification biologique et diversification des sociétés sont donc étroitement liées, et la diversité biologique d'une région fait partie de l'identité culturelle d'une société humaine. La protection de la diversité biologique et le maintien de la diversité culturelle vont donc de pair. De même que l'on ne peut pas protéger une espèce sans protéger l'écosystème qui l'abrite, de même il est difficile de concevoir la continuation de l'histoire humaine indépendamment de l'environnement naturel dans lequel les sociétés ont développé la pluralité de leurs formes culturelles. Il n'est plus question de sacrifier l'homme à la nature, mais d'apprécier la façon dont l'homme, qui fait partie de la nature, s'y insère. C'est cette insertion de l'homme dans son environnement, et les tâches qu'elle implique si on veut qu'elle se continue, que permet d'apprécier une éthique écocentrée comme celle de A. Leopold.

On découvre alors que bien des questions, qui engagent la protection de la nature, et qui sont présentées comme un conflit entre l'homme et la nature (les hommes ou les baleines, les agriculteurs ou les réserves de faune sauvage, les bergers ou les loups...) impliquent en fait des choix entre une pluralité de formes de vie humaine. Il en est ainsi du loup. A la différence de certains des ours des Pyrénées, les loups n'ont pas été réintroduits dans le Mercantour. Ils y sont venus tout seuls. Ils gênent tout particulièrement des propriétaires de troupeaux, qui veulent réduire leurs coûts de production, se passer de bergers autant qu'il est possible, tout en continuant à faire de l'élevage extensif, avec estive. La présence des loups ne signifie pas la mort des troupeaux, et encore moins celle des hommes, mais elle incite à changer de mode de vie, à accepter que l'espace où les hommes vivent ne soit pas uniformément et uniquement humain, mais laisse place à d'autres formes de vie. Le choix n'est pas entre l'homme et la nature, mais entre un monde uniforme, modelé aux seuls intérêts économiques et un monde divers, laissant place à la pluralité des aspirations humaines comme à la pluralité des vivants. Le monde uniforme est anthropocentrique, il n'est pas certain qu'il soit humaniste. A tout mesurer à l'aune de l'humain, on risque de ne plus mesurer qu'une partie de l'humain.

Environnement et générations futures

Il n'y a donc pas lieu d'opposer éthiques de l'homme et éthiques de la nature. La Convention de Rio sur la biodiversité associe le souci de la nature (elle affirme « *la valeur intrinsèque de la biodiversité* ») et celui de la justice (elle souhaite que les « *avantages provenant de la conservation et de l'utilisation durable de la diversité biologique* » fassent l'objet d'un « *partage équitable* » entre les communautés humaines). Avec le développement durable, le souci de justice, d'une allocation équitable des droits et des accès aux ressources, se trouve étendu aux générations futures. Que les questions environnementales nous conduisent à prendre en compte l'avenir est une idée largement partagée et acceptée, comme en témoignent certaines formules à succès : celle selon laquelle « *nous empruntons la terre à nos enfants* », par exemple...

Classiquement, les théories de la justice ne se soucient pas des générations futures. John Rawls, dans la *Théorie de la justice* (1971), n'aborde la question qu'à propos de la fixation d'un juste taux d'épargne à consentir par les générations présentes en faveur de celles qui suivront : un souci très limité pour une période très courte (des grands-parents aux petits-enfants), alors que, en ce qui concerne l'environnement, la question est globale et porte sur une durée très longue, celle qu'oblige à prendre en considération la portée de nos interventions techniques sur l'environnement : effet de serre et réchauffement climatique, durée de nocivité des déchets nucléaires, modifications génétiques... Souci de l'environnement et souci des générations futures vont de pair. Ils apparaissent en même temps, l'un portant l'autre, comme à la Conférence de Stockholm, en 1972, où la Déclaration de l'Onu pose comme principe que la protection de la nature et la gestion des réserves naturelles doivent se faire pour le bénéfice des générations présentes et futures, ou dans le rapport Brundtland, en 1987, où l'introduction de l'expression « *développement durable* » accompagne la référence aux générations futures. Mais avant tout, l'éthique environnementale vise à inclure la nature, ou la Terre, dans notre souci moral.

Catherine Larrère