

# Panorama critique des éthiques du monde vivant

Gilbert Hottois\*

## Résumé

Cette présentation sur les diverses et polémiques éthiques du monde vivant a un caractère philosophique et global. Les problèmes, questions et risques concernant le monde vivant sont directement ou indirectement causés par l'activité humaine; ils affectent le monde humain et le monde non humain et sont susceptibles d'être prévenus ou résolus, en partie ou en totalité, par l'homme. En outre, il s'agit de questions sociales dans un contexte sociologique, économique, technologique et politique.

La méthodologie d'approche des problèmes du monde vivant doit être interdisciplinaire et pluraliste et tenir compte de la complexité et la nature statistique et probabilistique des faits, des problèmes et des scénarios.

La prise en considération du futur doit se soucier de transmettre aux générations futures le *génie créateur* de notre espèce en même temps que la *mémoire* des expériences passées.

**Mots clés:** éthiques du monde vivant, éthique environnementale, écoéthique, macrobioéthique, anthropocentrisme, écologie profonde, écosophie.

---

\* Gilbert Hottois, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Bioética de la Universidad Libre de Bruselas. Profesor invitado del Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque.

## Présentation

Cette présentation a un caractère philosophique et global. Sa référence est d'abord l'éthique environnementale qui est la plus richement et diversement développée parmi les éthiques du monde vivant.

Les problèmes, questions et risques concernant le monde vivant sont directement ou indirectement causés par l'activité humaine; ils affectent le monde non humain (particulièrement les formes de vie non humaines) et le monde humain. Ces problèmes sont susceptibles d'être prévenus ou résolus, en partie ou en totalité, par l'homme. L'éthique en ce domaine s'est fort étoffée depuis les années 1960-1970; elle est diverse et polémique, ainsi que le pluriel du titre l'indique.

### 1. Une nouvelle éthique?

L'idée d'une éthique environnementale ou du monde vivant engage-t-elle la réflexion morale sur des voies profondément *nouvelles*? Un grand nombre de ses partisans le prétendent et certains soulignent l'ampleur de cette nouveauté qui appellerait une rupture avec la tradition éthique, métaphysique et religieuse qui domine l'Occident depuis des siècles, voire des millénaires. Arne Naess ("écosophie", "écologie profonde")<sup>1</sup>, Paul Taylor, Hans Jonas, Holmes Rolston III ("le tournant environnemental de la philosophie")<sup>2</sup>... illustrent cette position à des degrés divers. Un texte historiquement déterminant fut l'article de Lynn White Jr. dans *Science* (1967): "Les racines historiques de notre crise écologique". Lynn White affirme que sous l'influence de la philosophie grecque et de la théologie judéo-chrétienne, les éthiques occidentales se sont anthropocentrées, ce qui signifie:

<sup>1</sup> Naess A. (1989), *Ecology, Community and Lifestyle Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press; (1991), *Ecology, Society and Lifestyle: Ecosophy T*, Cambridge University Press.

<sup>2</sup> 1986), *Philosophy gone wild*, Prometheus Books; p. 9. Comme d'autres ont parlé du "tournant linguistique de la philosophie".

- leur valeur exclusive ou dominante est l'homme;
- la nature, livrée à l'exploitation humaine, est dépourvue de valeur propre;
- le champ de l'éthique est celui des seules relations inter-humaines.

Sciences et techniques modernes auraient accentué cette perspective. Afin de rompre avec cette tradition bimillénaire, une attitude éthique nouvelle, portée par une refonte des postulats métaphysiques et théologiques à la base de la représentation de l'homme dans la nature, serait indispensable, en même temps qu'un remaniement profond de la société (comportements, style de vie, économie, politique). Les points forts de ce renouvellement éthique attentif au monde vivant sont:

- (a) un nouvel *objet*: le monde naturel non humain est digne de considération morale, il relève des questions de valeurs, il fait partie de la "communauté morale" qui regroupe tous les êtres auxquels l'homme doit nouer des rapports éthiques;
- (b) une nouvelle *temporalité*: les questions posées concernent le futur, y compris le futur éloigné (siècles et même millénaires);
- (c) une nouvelle échelle spatiale: des régions immenses sont concernées et même la totalité de la biosphère terrestre;
- (d) une qualité nouvelle de l'*action humaine*: par son ampleur mais aussi par son intensité: modification rapide et irréversible des vivants et de l'ordre naturel: bouleversements écosystémiques, disparition et création d'espèces (transgénèse);
- (e) une nouvelle *méthode*: au lieu de l'approche rationnelle de type analytique propre à l'objectivation scientifique et à la maîtrise technique, il faut privilégier une approche holiste, qui ne sépare pas les parties du tout, le sujet de l'objet, le fait et la valeur, et qui ne se coupe pas de toute émotion et de toute intuition au profit de la seule froide connaissance.

La nouveauté des conceptions et valeurs introduites par les éthiques du vivant a été contestée.

L'Occident, (ne parlons pas des traditions orientales ou plus généralement non-occidentales) n'est pas monolithique: au sein du judaïsme et du christianisme (par exemple, la doctrine de St François d'Assise), des valeurs moins ou non anthropocentrées sont repérables. Suivant le philosophe John Passmore, ce ne sont pas les textes mêmes de la Bible, mais leur interprétation sous l'influence de la philosophie grecque désacralisant la nature qui a entraîné une lecture *anthropocentriste* des *Écritures*. Deux traditions mineures co-existent avec cette lecture en s'en distinguant: celle de la *conservation de la nature primitive*; celle d'une *humanisation progressive* de celle-ci au fil d'une *coopération entre l'homme et la nature*, attentive à ne pas la violenter excessivement<sup>3</sup>.

## 2. Quelle valeur pour les êtres de nature?

### 2.1 Valeurs en soi, intrinsèques, inhérentes...

En liaison avec la question de l'anthropocentrisme, une autre question philosophique est vivement débattue dans les éthiques de l'animal et de l'environnement: c'est la question de la valeur "en soi". Ce débat a pu prendre un tour scolastique et vétilleux dans les méandres duquel j'entrerai le moins possible, en me limitant à l'évocation des enjeux principaux.

La question de base est: la valeur des êtres de nature a-t-elle pour source et justification exclusives l'évaluation opérée par les humains (comme l'estime l'anthropocentrisme qui ne reconnaît de valeur en soi qu'aux humains) ou existe-t-elle indépendamment de ceux-ci, objectivement en quelque sorte?<sup>4</sup>.

Les éthiques fondamentalistes du monde vivant (comme l'écologie profonde d'Arne Naess) affirment que la nature est le siège de *valeurs intrinsèques* indépendantes de toute évaluation humaine.

<sup>3</sup> (1974), *Man's Responsibility for Nature*, Charles Scribner's Sons, New York.

<sup>4</sup> Ou encore dépend-elle également des "valorisations" projetées par des vivants non humains conformément à leurs besoins, leurs finalités, leurs intérêts: l'herbe a de la valeur pour la vache (indépendamment de son intérêt pour l'homme).

Beaucoup de philosophes voient mal comment accorder un sens non contradictoire à semblable position dans la mesure où ce sont encore et toujours des humains qui posent l'existence de valeurs intrinsèques. Mais la résistance tient surtout à l'universalisme dogmatique associé aux postulats fondamentalistes. Si une valeur est intrinsèque, "objective", elle s'impose à tous, et ne pas la respecter est une erreur, une faute ou un péché, condamnable sans plus de discussion. Le problème ne réside pas dans l'existence d'individus et de communautés partageant des croyances fondamentalistes. La société pluraliste peut les accepter dans la mesure où ce fondamentalisme est librement choisi par ses adhérents et ne vise pas la conquête du pouvoir politique dans le but d'abolir le pluralisme, la démocratie ainsi que les libertés et droits individuels, au nom de la Vérité et de la Valeur fondamentales. Malheureusement, il semble bien que la dynamique fondamentaliste, incapable de se mettre elle-même en perspective critique, n'est pas compatible avec la tolérance et la préservation d'une société *pluraliste et évolutive*. Le risque de dérive autoritaire est accru du fait que de nombreux problèmes du monde vivant n'auraient de solution que par des mesures *transcommunautaires* imposées à l'ensemble d'une société et même au plan international, car ils concernent, *in fine*, la totalité de la biosphère.

La notion de valeur en soi a été réinterprétée de deux manières:

- (a) dans un sens stratégique ou rhétorique: la destruction du monde vivant par notre civilisation serait à ce point grave et difficile à combattre du sein de la philosophie anthropocentrée, pluraliste et démocratique, qu'il est indispensable de recourir à la notion de valeur en soi des êtres de nature afin d'imposer universellement leur protection urgente à l'aide d'une politique appropriée; *Le principe Responsabilité* de Hans Jonas est proche d'une telle position;
- (b) c'est encore et toujours *l'homme qui confère une valeur en soi aux êtres de nature*; cela signifie qu'il leur accorde une *valeur autre qu'instrumentale* (esthétique, par exemple: la contemplation ou la

jouissance de la nature étant une fin en soi) ou qu'il les valorise *pour eux-mêmes*, en favorisant leur propre bien: leur croissance, leur épanouissement; Baird Callicott<sup>5</sup> parle en ce sens de “ valeur intrinsèque ”.

En somme, le recours à la valeur en soi porte la contestation de la civilisation occidentale moderne à deux niveaux. Superficiellement: on dénonce l'instrumentalisation, l'exploitation excessive et consumériste de la nature, mais on n'abandonne pas l'anthropocentrisme. Radicalement: l'anthropocentrisme doit être rejeté ainsi que le spécisme qui s'y associe: l'espèce humaine n'occupe au plan des valeurs aucune place privilégiée au sein de la nature. Cette position radicale est celle de l'écologie profonde et elle se retrouve chez des penseurs tels que Paul Taylor ou Holmes Rolston III.

## 2.2 Quels titulaires?

La problématique de la valeur en soi des êtres de nature soulève des questions connexes, à commencer par: Qui sont ces êtres de nature auxquels certains veulent accorder une valeur intrinsèque? Les prétendants sont extrêmement variés: individus particuliers (chaque animal, chaque plante), espèces vivantes (notion abstraite et générale par rapport à laquelle l'individu compte peu), populations (collectif concret) mais aussi: écosystèmes, paysages (ce qui inclut fréquemment des humains)...

Une deuxième question est celle de la justification: quelles “propriétés” ou quels critères permettent d'identifier les titulaires de valeurs en soi? Ici encore, la discussion est vive.

Pour Tom Regan, un être est doué de valeur intrinsèque s'il est “sujet d'une vie” et qu'il peut jouir d' “un bien pour lui-même”, de telle

<sup>5</sup> (1989), *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.

sorte que des actions, des circonstances lui sont profitables ou dommageables, indépendamment de toute autre considération<sup>6</sup>.

Pour plusieurs auteurs, la notion d'*intérêt* est centrale. Un être qui a des intérêts (des besoins, des inclinations, des motivations, des buts, ...) propres est le siège d'une valeur propre. La notion d'intérêt peut être entendue dans un sens subjectif. Elle est réservée dès lors aux animaux supérieurs doués à des degrés divers d'une vie mentale, ce qui limite fort la classe des êtres vivants pourvus de valeur intrinsèque (J. Feinberg). Mais avoir des intérêts peut s'entendre aussi dans un sens objectif: les plantes (voire les écosystèmes) ont, en ce sens, des intérêts (eau, ensoleillement, ...) dont le non respect peut conduire à leur mort.

Ceux qui reconnaissent une valeur en soi à des ensembles complexes (écosystèmes, voire la totalité de la biosphère terrestre: écocentrisme, biocentrisme) soulignent la solidarité de toutes les parties composantes. La solidarité biotique fait que chaque partie est également nécessaire et revêt au même titre que le tout une valeur propre.

### 2.3 Protéger et préserver le vivant *in situ* ou *ex situ*

La question de la *protection* des vivants doués de valeur est capitale au plan pratique autant que théorique. Comme on ne peut tout protéger-préserver-conserver, la question de la "priorisation" et de la hiérarchie des entités valorisées est capitale. Les environmentalistes les plus fondamentalistes doivent bien reconnaître que l'égalitarisme strict des espèces (y compris l'espèce humaine) est intenable et qu'il est impossible de figer tous les écosystèmes ou de cesser absolument d'y intervenir.

La *Convention sur la diversité biologique* (Rio de Janeiro, 1992) a mis à l'ordre du jour la question des modalités de la protection (préservation, conservation) suivant l'alternative: *in situ* / *ex situ*.

<sup>6</sup> (1982), *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press.

Sauver *in situ* – c’est-à-dire préserver les individus et les espèces dans leur environnement (qui comprend souvent des humains avec leur culture) – n’est possible que dans un nombre de situations limité. Préserver *ex situ* offre infiniment plus de possibilités et permet d’associer *constructivement les sciences et les techniques à une entreprise immensément étendue de mise en mémoire* des richesses naturelles et traditionnelles. La conservation *ex situ* couvre une vaste échelle de degrés de matérialité et d’éloignement plus ou moins grand par rapport à la réalité originelle à protéger. Elle comprend les zoos et les jardins botaniques, les musées, les centres de conservation de semences, de tissus, de gènes, mais aussi toutes les formes d’enregistrements multi-sensoriels (de l’audio-visuel à la réalité virtuelle) que les technologies numériques ne cessent de développer. Or ces technologies permettront la mise en mémoire de plus en plus intégrale d’écosystèmes avec la possibilité phénoménologique d’en faire l’expérience “comme si vous y étiez”. En même temps, elles ne contredisent pas l’inéluctable évolution du monde: l’abandon des traditions et la transformation des milieux naturels.

Ce triomphe de l’artifice est toutefois jugé comme le comble de l’égarement moral par de nombreux partisans de l’éthique du monde vivant.

### 3. La question de l’anthropocentrisme

L’anti-anthropocentrisme – fréquent dans les éthiques du vivant – est une position formellement contradictoire: ce sont toujours *des hommes* (et jamais *tous*) qui affirment une valeur, une norme, un point de vue, prétendument non (supra, extra) humains. En tant que stratégie (rhétorique) de philosophie politique appelée à fonder des dispositions contraignantes de protection de la nature et des êtres vivants, l’anti-anthropocentrisme ouvre une brèche dangereuse - car de tendance fondamentaliste et dogmatique - dans les principes mêmes du débat pluraliste.

Le problème procède en partie du préjugé propre à de nombreuses éthiques environnementales suivant lequel l’anthropocentrisme

est toujours et inévitablement anti-écologique, instrumentaliste, exploiteur. Or, il n'y a là nulle nécessité: les hommes – individus et collectivités – ne cessent de valoriser spontanément ou délibérément des choses, des êtres, des situations comme des fins à favoriser, à protéger, à préserver. En ce qui concerne la nature et les êtres vivants, l'anthropocentrisme pris au sérieux souligne *toute la responsabilité humaine*: ce sont des hommes qui décident, sur base de raisons et de sentiments, de respecter, protéger, utiliser les vivants non humains.

L'anti-anthropocentrisme s'exprime souvent sous forme de biocentrisme ou d'écocentrisme.

Suivant Paul Taylor, qui forge le terme, le biocentrisme est le point de vue approprié pour fonder le respect de la nature. Il comprend les croyances suivantes:

- (a) les humains sont membres de la “Communauté de la Vie de la Terre”;
- (b) cette communauté biotique est un système total d'interdépendances où chaque composante (chaque espèce, y compris l'espèce humaine) conditionne et est conditionnée par la survie des autres;
- (c) tous les organismes sont des “centres téléologiques de vie” qui poursuivent leur bien propre à leur manière;
- (d) il ne revient aux humains aucune supériorité par rapport aux autres vivants<sup>7</sup>.

D'autres, tel Callicott, parlent d'écocentrisme. Ce terme souligne la réalité systémique, complexe et holiste, des “centres” naturels de vie. Comme les écosystèmes agissent entre eux et s'emboîtent, ils relèvent tous d'un écosystème “suprême”: la biosphère terrestre. Sous le nom mythologique de Gaïa (James Lovelock), la biosphère terrestre apparaît à la fois comme un organisme global vivant et comme un système homéostatique total très complexe<sup>8</sup>. Gaïa doit s'imposer aux humains comme l'origine, la fin et la valeur ultimes.

<sup>7</sup> (1986), *Respect for Life. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press ; p.99ss.

<sup>8</sup> Qui inclut bien plus que des aspects purement biologiques : aussi géologiques, météorologiques, astrophysiques (influence de la Lune et, bien entendu, du Soleil),...

Les positions anti-anthropocentristes débouchent fréquemment sur des revendications en faveur des *droits*, spécialement les animaux supérieurs<sup>9</sup>, mais aussi de formes de vie plus élémentaires, végétales, et même d'écosystèmes. Pour les défenseurs des animaux (etc), cette notion de droits des vivants n'est que l'expression relayée par l'homme de prétentions réelles légitimes des êtres de nature qui ne peuvent parler ni revendiquer leurs droits naturels.

D'un point de vue anthropocentrique, cette notion de "droits des vivants non humains" n'est, au mieux, qu'une fiction juridique, peut-être utile mais également source de confusion. Mieux vaut réserver aux seuls sujets humains la notion de droits, en ajoutant qu'à l'égard des vivants non humains les humains ont ou se donnent des devoirs.

## 4. L'éthique environnementale en perspective

### 4.1 Des problèmes sociaux complexes

Les éthiques environnementales produisent le plus souvent l'illusion dangereusement trompeuse que leur objet est à titre principal voire exclusif le vivant non humain, *la nature*. Rien n'est plus faux: les problèmes étant par hypothèse causés et à résoudre par l'homme, les règles, normes et choix prônés visent l'action humaine, individuelle et collective. Qu'il s'agisse de pollution, d'exploitation de ressources non renouvelables, de "droits des animaux", de biodiversité, de déforestation, d'expérimentation sur l'animal, d'organismes génétiquement modifiés, etc, on rencontre – à l'origine des problèmes et comme levier d'action – des institutions, des entreprises, des technologies, des économies, des systèmes juridiques, des politiques. On pourrait ajouter: des habitudes, des valeurs, des mœurs, des styles de vie, des comportements sociaux, des morales, de telle sorte que l'éthique elle-même (ou son absence?) apparaît comme un aspect

<sup>9</sup> Voir Peter Singer et Tom Regan.

des problèmes et de leur solution autant que comme le point de vue dominant à partir duquel les questions doivent être évaluées et résolues. L'abandon – progressif ou massif – du pétrole comme source principale d'énergie ou celui de l'agriculture chimique au profit d'une agriculture génétiquement modifiée présente des aspects économiques, technologiques, sociaux, politique, éthiques, tout à fait déterminants.

## 4.2 Une évaluation pluridisciplinaire et pluraliste des coûts et bénéfices

### 4.2.1 La question du holisme

La nature sociale complexe des questions environnementales invite à considérer d'un œil critique le *holisme* cher aux éthiques du monde vivant. Celles-ci ont raison de souligner l'interdépendance systémique dans la nature. Mais en focalisant l'approche des problèmes sur cette dernière exclusivement, elles engendrent paradoxalement un holisme *partiel et partial*. Une évaluation authentiquement holiste montre qu'il ne s'agit pas de sauver telle espèce et son milieu naturel dans l'absolu ou de supprimer simplement telle pollution, mais bien d'estimer quel sera le coût d'une telle démarche éventuelle de protection du point de vue de ses conditions et conséquences économiques, administratives, politiques, sociales... Une tentation également dangereuse associée au holisme ordinaire est le recours à *l'intuition* (c'est-à-dire les sentiments, les émotions, les impressions, les "évidences") de préférence aux efforts d'analyse et d'objectivation. Celles-ci seraient inadéquates pour la saisie d'entités totales que la décomposition en éléments simples détruit ou rend incompréhensibles. Ce serait, en effet, la rationalité analytique qui serait, via les sciences et les techniques, la source de tous les problèmes. Dans ce sillage, on voit poindre des tentations irrationalistes qui *rapprochent* les éthiques du vivant de la contestation postmoderne et prémoderne (retour des religions, des métaphysiques) et l'on oublie que ce sont précisément les sciences et les techniques qui permettent d'identifier et de prendre

la mesure des problèmes. Enfin, il y a le *holisme excessif*: il est abusif de prétendre que tout dépend de tout, que tout est relié à tout au sens où n'importe quelle action locale aurait nécessairement des conséquences globales (et incalculables). Les œillères, les préjugés irrationalistes et les excès associés aux holismes environnementalistes, peuvent avoir des conséquences dramatiques dans la mesure où ils favorisent des décisions (des choix, des sacrifices, des priorités) technologiques, économiques, sociales et politiques: inefficacité, gaspillage (de ressources budgétaires et humaines, sinon naturelles), conséquences opposées à celles qui étaient attendues.

Un exemple: si les grandes craintes des années 1960-70 relatives aux effets cancérigènes de l'usage de pesticides dans l'agriculture avaient conduit à la suppression de ceux-ci, la diminution des récoltes de fruits et de légumes entraînant un prix élevé et donc une baisse de la consommation aurait conduit à une détérioration de la santé beaucoup plus grave (notamment en termes de nombre de cancers) que le très faible risque avéré associé à l'usage de pesticides (sans parler des conséquences économiques) (cfr Lomborg B. (2001), *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press: "Our chemical fears", p.215ss).

#### 4.2.2 *Complexité et exigences méthodologiques de l'évaluation: le cadre scientifique et utilitariste*

Dès lors qu'on est convaincu que l'approche des problèmes et des risques environnementaux n'a pas à renoncer aux efforts d'information objective et d'analyse raisonnée en vue de l'établissement des priorités et de la prise de décision, un double cadre méthodologique et éthique s'impose qui a peu en commun avec les "nouvelles éthiques" des écologistes théoriciens militants: *la méthodologie et l'éthique des bonnes pratiques scientifiques, et la méthode utilitariste du calcul des coûts et bénéfiques*. Vu la complexité et l'imprévisibilité relative des questions et des risques, l'établissement des faits et des prévisions est le plus souvent de nature statistique et probabilistique, de telle sorte qu'on est confronté à un nombre plus ou moins élevé de scénarios

possibles associés à des choix d'action différents et à des anticipations également diverses de leurs conséquences physiques et sociales. Les faits et les probabilités ne concernent pas seulement le monde physique: la *perception* des faits et des problèmes par les individus et par la société (opinion publique) constitue aussi des faits (d'une autre espèce) que l'enquête scientifique statistique permet d'établir et dont il faut tenir compte. L'honnêteté scientifique consiste à ne pas dissimuler cette complexité en privilégiant, sans le dire explicitement, un possible ou un groupe de possibles de même tendance, donnant l'illusion d'une quasi-certitude. Il n'est pas légitime non plus de suivre l'heuristique de la peur jonassienne (ou quelque principe de précaution vague et excessif) en privilégiant systématiquement le scénario le plus catastrophique sous prétexte de la gravité du risque présumé si peu probable fût-il. Car on tend, alors, à gommer le coût (économique, social, politique) de la décision à prendre sans autre forme de procès raisonné. Certes, on peut choisir de se rapprocher du risque zéro, mais il faut le décider en toute connaissance de cause du prix à payer et du caractère minime de diminution de risque que la décision hyper-précautionneuse apporte. L'établissement des faits, des probabilités et des scénarios est une entreprise interdisciplinaire associant des scientifiques du vivant, des économistes, des ingénieurs, des sociologues, des politologues, etc. L'évaluation des divers scénarios relève d'un calcul coût/bénéfice également interdisciplinaire, car il s'agit d'évaluer et de comparer des technologies, des industries, des ressources naturelles, des formes d'agriculture, des types d'énergies, des conséquences sociales et politiques (restriction de certaines libertés, compensations financières consenties, budget au profit de l'environnement mais au détriment de l'éducation ou de la sécurité urbaine ou de la santé, etc). Lorsque l'on s'efforce de tenir compte de tous ces aspects l'évidence des priorités de l'éthique du monde vivant faiblit singulièrement, d'autant plus que l'on est très rarement dans un domaine où l'on a des certitudes quant aux risques et aux problèmes.

S'il est exact que l'on peut quantifier bien plus de "choses" que l'on ne le pense de prime abord, il est également vrai qu'il y a des

“choses” qu’il est très difficile, voire impossible, de quantifier. Tels sont divers aspects, subjectivement variables, de la “qualité de la vie”, le respect de valeurs morales et de principes, l’attachement à des choses et des êtres qui “n’ont pas de prix”, les “utilités symboliques” (Robert Nozick)... On touche ici à des choix, des préférences et des investissements existentiels plus ou moins ultimes au nombre desquels il faut compter les “valeurs en soi”, dont nous avons déjà parlé. Quelques remarques à ce propos des limites du calcul utilitariste: (a) cette problématique est à peu près aussi ancienne que l’utilitarisme lui-même ainsi qu’en attestent les positions des fondateurs: utilitarisme quantitatif de Bentham et qualitatif de Stuart Mill; (b) on peut toujours attribuer un prix à “ce qui n’en a pas”: il suffit de considérer ce que des intéressés potentiels seraient prêts à en offrir ou ce que l’on sacrifie, en termes d’être, de faire et/ou d’avoir possibles, afin de préserver l’incalculable; (c) la bioéthique et l’éthique médicale connaissent bien ces problèmes et ils ont été formalisés en termes de QALY, par exemple<sup>10</sup>. S’ils ne permettent pas une solution automatique, les efforts soutenus d’objectivation et de quantification aident à éclairer la complexité des choix et montrent souvent que les choses auxquelles l’on tient ne sont ni aussi absolues ni aussi incomparables qu’on le pensait. Mais nombreux sont ceux qui craignent précisément par dessus tout semblable relativisation et mise en perspective.

Il reste néanmoins qu’on est confronté à des choix dont tous les termes ne peuvent pas être quantifiés et évalués à l’aide d’étalons et de critères universellement partagés. C’est pour cette raison que l’évaluation des problèmes et des risques relatifs au monde vivant non humain, en tant que problèmes *sociaux*, doit être non seulement pluridisciplinaire, mais aussi *pluraliste*. L’évaluation, dans la mesure où elle n’est pas intégralement objectivable et quantifiable passe par la discussion entre les représentants de toutes les parties inté-

<sup>10</sup> “Le QALY (*Quality-Adjusted Life Years*) est une mesure de la durée de vie compte tenu de la qualité de cette vie” sur base d’un certain nombre de critères définis (cfr Hottot G. et Missa J-N. (2001), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles, De Boeck; entrée: “QALY”).

ressées. Dans un Etat démocratique, c'est au politique, éclairé par l'information pluridisciplinaire et par la discussion pluraliste, qu'il revient, *in fine*, d'établir les priorités et les sacrifices, puisque tout ce qui est souhaitable n'est pas possible *hic et nunc*. Cette méthodologie d'évaluation des problèmes et des risques est opposée au désir, latent dans les tendances fondamentalistes, de faire passer les "valeurs en soi", les "urgences environnementales" et "les nouvelles éthiques" avant le respect des droits et libertés des sociétés pluralistes, démocratiques et évolutives.

L'évaluation responsable puise à trois sources d'informations en vue de prendre des décisions: l'information scientifique pluridisciplinaire, le marché (indicatif des coûts à supporter) et le débat pluraliste organisé par le politique à l'échelon national (et international). L'importance accordée par cette méthodologie aux sciences et aux techniques, au calcul utilitariste, à l'économie, ainsi qu'au pluralisme libéral est suspecte aux yeux de nombreux partisans de l'éthique environnementale, parce qu'ils estiment que ces différents acteurs sont incapables d'apporter une réponse aux problèmes et aux risques, et qu'ils ne peuvent que les aggraver. C'est pourquoi les militants de l'éthique environnementale dénoncent quelquefois cette approche comme immorale. Or, il serait important de sortir de l'impasse qui consiste à opposer économie et technosciences d'une part, et éthique et protection du vivant d'autre part.

#### 4.2.3 *Complexe de Cassandre, moralisme et suspicion généralisée*

Björn Lomborg (*The Skeptical Environmentalist*, o.c.) dénonce ce qu'il appelle "la litanie" environnementaliste. Faits et chiffres à l'appui, il montre que la quasi totalité des problèmes et des risques allégués (surpopulation, famine, déforestation, pollutions, pesticides, énergie, ressources non renouvelables, réchauffement planétaire, pluies acides, biodiversité, OGM, etc) sont fortement exagérés, présentés dans l'absolu, d'une manière unilatéralement négative (aucun calcul coût/bénéfice) et comme très probables voire avérés. En revanche, lorsqu'un problème ou un risque se révèle, avec le temps, inexis-

tant ou beaucoup plus faible qu'annoncé, le démenti est passé sous silence<sup>11</sup>. Parmi les nombreux exemples, le plus spectaculaire est relatif aux prédictions de famines mondiales cataclysmiques dues à la surpopulation (spécialement, *The Population Bomb* de Ehrlich, en 1968) pour les années 1970-80. De même que déjà au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Malthus n'avait pas prévu les évolutions positives de l'agriculture et de l'industrie, de même ce que l'on a appelé la "Révolution Verte" - ensemble de techniques transformant et décuplant la production agricole (et aussi l'élevage)<sup>12</sup> - a écarté le spectre de la famine mondiale. Lorsqu'une prédiction datée est démentie par les faits, une autre manière de sauver le pessimisme catastrophiste consiste à reporter l'échéance. Certes, le pétrole (en même temps que d'autres ressources non renouvelables) ne fut pas épuisé avant la fin du XX<sup>e</sup> siècle (comme l'annonçait les "limites de la croissance" du Club de Rome dès 1972), mais il le sera avant le milieu du siècle suivant comme le même groupe le prédit dans *Beyond the Limits* en 1992. On pourrait croire qu'à coup sûr la prédiction de l'épuisement de ressources *non renouvelables* finira par se vérifier; rien n'est moins certain. Ainsi en 1864, on prédisait l'épuisement du charbon. Mais à mesure que la demande a crû induisant une augmentation du prix, des solutions de substitution sont devenues plus intéressantes et la R&D les a rendues possibles, de telle sorte que les réserves de charbon du globe demeurent, en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, substantielles<sup>13</sup>.

Plus grave que le complexe de Cassandre est peut-être la suspicion généralisée lancée sur l'expertise et la compétence scientifico-tech-

<sup>11</sup> Ainsi l'argument décisif en faveur des forêts tropicales et équatoriales au cours des années 1970 était qu'elles constituaient le "poumon de la Terre": rien n'est plus faux, car la décomposition végétale consomme autant d'oxygène que le végétal vivant en produit. Aujourd'hui, l'argument décisif est la biodiversité: mais cette notion est extrêmement difficile à déterminer comme l'est le rythme réel de son érosion (Lomborg, o.c., p.115ss). Toujours dans les années 1960-70, les alarmes graves au cancer (et autres maux) suscitées par *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson au sujet de l'usage de pesticides et autres produits chimiques, se sont révélées tout à fait exagérées (Lomborg, o.c., p.215ss).

<sup>12</sup> Sélection de variétés plus productives, irrigation contrôlée, pesticides et engrais nouveaux, gestion agricole plus efficace. "The Green Revolution represents a milestone in the history of mankind", "a fantastic increase in food production" aux antipodes de l'apocalypse démographique annoncée (Lomborg, o.c., p.62ss).

<sup>13</sup> Cfr Lomborg, o.c., p. 124.

niques. Vu la complexité effective des problèmes, vu leur nature statistique et probabilistique, vu leurs multiples dimensions sociales et politiques, vu les intérêts particuliers très importants en jeu (pour toutes les parties: scientifiques, industriels, défenseurs des animaux et environnementalistes, pays riches, pays en voie de développement), vu les nombreux amalgames (économie-capitalisme; modernité-impérialisme; technoscience-capitalisme-et-impérialisme, etc), il est aisé de provoquer et d'entretenir le soupçon par rapport aux personnes et aux groupes experts compétents. Cette suspicion généralisée fait le jeu de l'ignorance, de l'incompétence et de l'activisme démagogique que le profane de bonne volonté ne parvient plus à distinguer du sérieux informé et prudent. Le plus grand danger pour l'avenir de notre civilisation (les générations futures) est l'érosion de l'éthique de la science et de la technique sans laquelle cette civilisation n'est pas viable.

Le fameux "principe de précaution" - dès lors qu'il veut exprimer plus qu'une prudence raisonnable - ne va pas, de ce point de vue, sans susciter des inquiétudes et des critiques légitimes. En effet, le principe de précaution<sup>14</sup> invite à une évaluation démocratique qui oblige les spécialistes à une information transparente sur les risques éventuels. Ce qui est fort bien, du moins dans la mesure où le peuple destinataire comprend la nature exacte de ces risques. Mais il n'oblige pas les opposants à expliciter et à justifier jusqu'au bout et avec la même rigueur que les scientifiques leur refus et leurs alarmes. Pour les critiques des sciences et des techniques, les impressions, sentiments, convictions et croyances (même fausses ou tout à fait invérifiables) suffisent; irrationnelles, les convictions émotionnelles demeurent inchangées et répétées même lorsque toutes les informations objectives qui manifestent leur faiblesse ou leur inanité ont été apportées. Le principe rend la charge de la preuve non seulement tout à fait asymétrique mais encore impossible: ce qu'il faut prouver, c'est

<sup>14</sup> Ce principe prévoit selon sa version la plus autorisée que "des mesures de précaution doivent être prises même si certaines relations de cause à effet ne sont pas toute à fait établies au plan scientifique. Dans ce contexte, celui qui propose une activité, plutôt que le public supporte la charge de la preuve" (cité dans N. Agar, *Liberal Eugenics*, Blackwell, 2004; p.160).

l'innocuité d'une nouvelle entreprise ou possibilité liée à la R&D; or ceci est impossible par définition (la réelle nouveauté) et parce que le risque zéro n'existe pas.

Lomborg souligne qu'il est très difficile de critiquer les alarmes et les éthiques du vivant sans être automatiquement taxé d'irresponsabilité, voire de complicité active avec le mal. Comment, en effet, ne pas être d'accord avec des démarches de protection, de sauvegarde de l'environnement et du vivant en général? Les intentions des éthiques environnementales paraissant, évidemment, "bonnes" et désintéressées, leur présentation manipulée, simplifiée ou exagérée des faits, des problèmes et des risques, n'est au pire qu'un stratagème rhétorique utile et même indispensable afin de combattre les forces du mal, l'inertie et l'indifférence humaines. Défendre les progrès modernes et leur avenir apparaît comme moralement indécent et politiquement incorrect: s'il y a ici quelque vérité, elle ne serait pas bonne à dire. Semblable moralisme environnementaliste est anti-démocratique à deux niveaux au moins: (a) il dissimule l'information et musèle le débat, en réservant, au mieux, la vérité à une élite "sage"; (b) il simplifie les problèmes en les absolutisant et en les isolant de toute évaluation capable de tenir compte de tous les aspects et de mesurer les coûts et bénéfices autres que strictement environnementaux.

Dans la mesure où les approches utilitaristes des problèmes sont d'inspiration quantitative et attentive au marché, elles sont *a priori* jugées mauvaises, car complices des "forces du mal" (technoscience capitaliste), quelle que soit leur "efficacité" pratique (car se placer de manière prépondérante du point de vue de l'efficacité pratique est déjà immoral). Bien qu'il y soit souvent question de responsabilité, les éthiques du vivant sont, le plus souvent, des *éthiques de la conviction* et non des éthiques de la responsabilité (au sens de Max Weber). Le *Principe Responsabilité* de Hans Jonas constitue, paradoxalement vu son titre, le paradigme de cette orientation<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Un exemple de moralisme: selon J. Rifkin, militant environnementaliste fameux, la disposition de la fusion nucléaire comme source d'énergie à la fois propre, inépuisable, fiable et bon mar-

#### 4.2.4 Générations futures et développement durable

L'expression "développement durable" s'impose dès les années 1980, notamment sous l'influence du Rapport Brundtland (1987) qui le définit: "Le développement durable est celui qui répond aux problèmes du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins". Depuis toujours, les hommes ont eu le souci moral du futur incarné dans leurs enfants et leurs petits-enfants, car ils font aussi partie du présent. Il n'est pas nécessaire d'imaginer à cette fin quelque "nouvelle éthique", sauf si les "générations futures" dont il s'agit de se soucier vont bien au-delà de quelques décennies et s'enfoncent dans le futur lointain. Le problème est là: il s'agirait, selon certains, de tenir compte aujourd'hui des besoins de ceux qui vivront dans un siècle et bien plus. La seule assurance apportée par semblable ambition est que sa prise au sérieux aura un impact très important sur *notre* mode de vie *présent* et sur *celui de nos enfants*. Car en ce qui concerne les humains qui vivront dans deux siècles ou mille ans (et la biologie, la géologie, la cosmologie invitent à des perspectives encore infiniment plus lointaines: qu'en sera-t-il de l'homme dans cent mille ans, dans un, dix millions d'années?), l'anticipation rationnelle ne permet pratiquement aucune affirmation. Nous ne savons rien des besoins, des désirs, des croyances, des styles de vie, des organisations politiques, des sciences et des techniques, des générations de l'an 2200 ou 2500: nous ne savons même pas de quelle(s) manière(s) elles se reproduiront.

Or, afin de prendre aujourd'hui des décisions justifiées (autrement que par de bonnes intentions souvent gouvernées inconsciemment par des fantasmes), il faudrait que l'on puisse procéder à un calcul des coûts et des bénéfices au moins vraisemblable. Malheureusement (ou heureusement), l'escompte du futur distant est impossible. Nous pouvons calculer quels sont pour nous (monde développé et monde

---

ché, serait la pire des choses qui pourrait arriver à l'humanité, car cela revient "à mettre une mitraillette entre les mains d'un enfant" (cfr Lomborg, o.c., p. 320ss). C'est l'hybris humaine - de l'homme moderne en particulier - qu'il faut contenir, car elle est coupable (pécheresse) et plus elle ira loin, plus elle entraînera de catastrophes inéluctables en punition.

en voie de développement) les coûts de décisions restrictives, mais nous ne pouvons anticiper quels seront les bénéfices (et/ou les coûts) des conséquences de ces décisions dans un siècle ou deux. Un problème souvent soulevé est celui de l'opposition entre les exigences de la justice intra-générationnelle et inter-générationnelle. Faut-il, sous prétexte d'un épuisement irréversible de richesses naturelles ou du risque d'évolutions dommageables (démographie, pollution, déforestation, etc.) empêcher ou freiner les pays en développement sur la voie du niveau actuel de consommation des pays riches? Les sacrifices exigés au présent sont à la fois certains et injustes; les bénéfices futurs espérés restent opaques.

Les partisans d'éthiques du futur malthusiennes postulent implicitement une projection très linéaire de l'avenir: le futur – aussi loin qu'on puisse l'imaginer ne sera pas très différent du présent: les hommes auront les mêmes besoins, les mêmes problèmes, les mêmes moyens. Un bref regard rétrospectif sur l'histoire des derniers siècles montre que cette vision linéaire est tout à fait contestable, surtout en ce qui concerne les ressources (matières et énergies) et les moyens (techniques) qui ont changé du tout au tout. La vision linéaire témoigne d'une confiance nulle ou d'une très grande méfiance à l'égard du génie humain.

Une autre attitude cultive au sujet des générations futures une projection ouverte et confiante. Elle réaffirme le souci moral traditionnel du mieux-être des enfants et des petits-enfants, mais elle refuse de sacrifier ceux-ci en même temps que le présent, à des craintes et des anticipations de pénuries ou de problèmes distants d'un siècle et plus, dont l'aggravation probable repose entièrement sur une continuation linéaire des modes de vie actuels. Le plus grand danger consiste à douter gravement du génie créateur de l'espèce, de sa capacité d'inventer des solutions aux problèmes qu'elle rencontre et engendre. Ce qu'il faut d'abord léguer aux générations futures, c'est cette libre capacité d'invention et d'exploration, en même temps que la mémoire des expériences passées.

## 5. Présupposés et enjeux philosophiques

Implicites, vagues et rarement critiquées, des présuppositions relatives à la conception de la nature et de l'homme (anthropologie philosophique, philosophie sociale et politique), motivent et gouvernent obscurément les positions présentées comme "éthiques", les informations sélectionnées, les critères, les projections et les choix. En ce sens, l'accent placé, depuis longtemps (Lynn White Jr, John Passmore) sur les racines religieuses et métaphysiques des questions relatives au monde vivant est justifié. Deux orientations très générales sont repérables: (a) les présupposés en faveur de la clôture et de l'équilibre; (b) les présupposés en faveur de l'ouverture et de l'évolution. Elles correspondent à des formes de civilisation – à des sociétés – très différentes.

### 5.1 Clôture et équilibre

Métaphysique de la finitude et eschatologie de l'homéostasie supportent la plupart des éthiques environnementales. Elles se caractérisent par la *clôture spatiale*: la Nature – notre habitat, notre unique ressource - est la Terre; la "bonne métaphore" est "la Terre conçue comme un astronef fini et clos" (Kristin Shrader-Frechette<sup>16</sup>). Elles se caractérisent aussi par la *clôture temporelle*: le Temps est l'état présent, à conserver, préserver, répéter indéfiniment avec comme seules visées de lutter contre sa dégradation et d'améliorer l'équilibre global<sup>17</sup>. La problématique des *limites* est omniprésente (dès le début des années 1970 avec le célèbre: *Halte à la croissance* ou *The Limits to Growth*, de Meadows et alii<sup>18</sup>). Les limites sont physiques et biologiques (naturelles), sociales (économiques, politiques) et techniques (scientifiques). Bien qu'elles soient toutes de nature *empirique* (et

<sup>16</sup> (1981), *Environmental Ethics*, Pacific Grove, The Boxwood Press ; p.29ss.

<sup>17</sup> De ce point de vue, la temporalité "écologiste" n'est pas très différente du temps des mythes (cf M. Eliade).

<sup>18</sup> Meadows D.H. et D.L., Randers J, Behrens W. (1971), *Halte à la croissance*, Fayard; en anglais: (1972), New York, Universe Books.

donc *contingentes*), elles sont présentées comme insurmontables dans un sens quasi ontologique (voire théologique), de telle sorte que leur dépassement est à la fois impossible et interdit. Chercher à les surmonter *doit* conduire à la catastrophe qui est juste punition de l'*hybris*.

Le mythe ou l'utopie sous-jacents est l'*état constant* ou *stationnaire* (*steady* ou *stationary state*), un idéal d'homéostasie, fluctuant autour de l'équilibre<sup>19</sup>. Il concerne l'économie, la société en général, ainsi que les échanges homme-nature. Enfermés dans un système fini inévolutif, ces échanges doivent viser l'idéal du recyclage technobiologique *parfait*, sans perte. Au plan socio-politique, il faut veiller seulement à résorber les inégalités (grâce à une redistribution des ressources), car elles sont causes de déséquilibre.

L'idéal de l'état stationnaire noue spontanément des complicités fortes avec un éventail étendu de l'imaginaire naturel et social, prémoderne et moderne, religieux et laïque. Il va de l'Age d'or et du Jardin d'Eden originel au paradis final chrétien ou communiste, en passant par des utopies totalitaires et technocratiques, ou encore certains paradigmes physiques et cosmologiques. Une source contemporaine de cet idéal philosophico-éthique est l'écologie elle-même qui décrit les vivants dans leur milieu, l'écosystème. Celui-ci est caractérisé par l'interdépendance de toutes ses composantes, par la stabilité homéostatique (capacité interne de rééquilibrage), la clôture (une intervention externe trop forte est déstabilisante et destructrice) et des processus cycliques. Aldo Leopold, considéré comme le père spirituel de l'éthique du monde vivant, affirmait qu'une action juste préserve l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique.

<sup>19</sup> Cfr, par exemple, Holmes Rolston III (1986), *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books; p. 14ss. Pour une approche critique: Gérard Bramoullé, "Malthusiana", in *Krisis*, n°15, sept. 1993 (volume sur le thème: *Ecologie?*)

## 5.2 Ouverture et évolution

L'autre attitude, quasi antithétique de celle que je viens de décrire, rejette l'idée de clôture spatio-temporelle. La nature, c'est l'univers (et ses ressources infinies); pas seulement la nature terrestre – elle-même ouverte d'ailleurs sur les apports et les intrusions du cosmos (Soleil, Lune, comètes, météorites) et foncièrement évolutive, aux antipodes d'un système clos et figé. Quant au temps, l'histoire naturelle et humaine n'a cessé d'en manifester l'inanticipable créativité que l'avenir, ouvert, prolonge. Il n'y a pas de limites *nécessaires*; l'univers est plein d'énergies et de ressources. Parmi celles-ci, il y a le génie humain: expérimentateur, explorateur, inventif, curieux, capable de résoudre les problèmes, de vivre et de survivre en (se) transformant. La confiance en l'homme, spécialement en sa créativité symbolique et technique appliquée au milieu et à lui-même, est au cœur de cette philosophie de la "conquête de nouvelles frontières indéfiniment". Cette confiance ne nie pas l'existence de problèmes et de limites circonstancielles: elle refuse de les absolutiser et d'y lire la nécessité et l'obligation de s'arrêter.

## 6. Quelques constatations et recommandations de conclusion

1. Les éthiques du monde vivant couvrent un ensemble de problèmes très controversés à propos desquels il est contestable d'affirmer qu'ils exigent une approche éthique radicalement nouvelle, en rupture avec la tradition occidentale et la modernité.
2. L'anti-anthropocentrisme et la notion de valeur en soi doivent être critiqués comme contradictoires au plan logique et dangereux au plan éthico-politique. La fiction juridique de "droits des animaux" appelle des réserves analogues.
3. La sensibilité – la capacité de souffrir – des êtres vivants doit être au foyer des préoccupations dites "éthiques" à l'égard de la

nature. Ce souci doit être traduit en un droit nuancé réglementant nos rapports aux vivants capables de souffrir, et nous imposant des devoirs notamment dans le cadre de l'expérimentation et de la R&D (voir à ce sujet le principe des 3R<sup>20</sup>).

4. D'une manière générale, il faut promouvoir la préservation *ex situ*, seule réaliste car compatible avec le développement et l'évolution, et aussi en synergie avec les nouvelles technologies génétiques et numériques.
5. Les questions relatives au monde vivant sont aussi des problèmes sociaux: leur référence à la nature ne peut être isolée du contexte sociologique, économique, technologique et politique.
6. Sans nier l'importance de l'analyse systémique, le holisme environnementaliste doit être considéré d'une manière critique; il est généralement partiel et partial car négligeant les dimensions sociales; il est parfois parfois excessif, irrationnel et dangereusement négateur de la rationalité analytique, objectivante et quantifiante.
7. La méthodologie d'approche des problèmes du monde vivant doit être interdisciplinaire et pluraliste. L'éthique est celle des bonnes pratiques scientifiques et techniques, de l'utilitarisme et de la discussion argumentée. Entretenir et propager la suspicion injustifiée sur l'expertise scientifique compétente, sur l'effort d'évaluation de tous les coûts et bénéfices ou sur la discussion pluraliste est dangereux pour notre civilisation complexe, scientifico-technique et multiculturelle.

<sup>20</sup> “Désigne les trois objectifs inspirant une approche éthique de l'expérimentation sur des animaux: d'abord, si possible, Remplacer les animaux par des substituts; en tous cas, Réduire leur nombre au minimum indispensable; enfin, (R)affiner les procédures expérimentales” (Hottois G. et Missa J-N. eds, *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique. Médecine-Environnement-Biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck, 2001; p. 851).

8. La difficulté centrale est celle de la “priorisation” des problèmes et de leurs solutions. Pour la résoudre, il faut pouvoir les comparer du point de vue de leurs coûts et bénéfices, compte tenu de tous leurs aspects. A cette fin, la quantification est importante. Lorsqu'elle rencontre ses limites, elle est à relayer par la discussion pluraliste entre tous les intéressés.
9. Il faut sortir de l'impasse qui oppose économie et R&D d'une part, et éthique et protection du vivant d'autre part. Cette impasse est une illusion due à la simplification manichéiste abusive des problèmes et des solutions.
10. Il ne faut pas dissimuler ou atténuer la complexité et le caractère probabilistique ou statistique des faits, des problèmes, des scénarios.
11. L'escompte du futur distant est impossible. Le souci du futur n'appelle pas une “nouvelle éthique”. La prise en considération du futur doit se soucier de transmettre aux générations futures le *génie créateur* de notre espèce en même temps que la *mémoire* des expériences passées. Le plus grand danger consiste à douter du génie humain; le plus grand crime, à l'étouffer.
12. L'adhésion à l'ouverture spatio-temporelle de l'avenir est préférable à la métaphysique de la finitude et à l'eschatologie de l'équilibre. Il n'y a de limites qu'empiriques, donc contingentes.
13. Le pessimisme catastrophiste et le moralisme peu humaniste de certaines éthiques du vivant empêchent une vue claire des faits, des problèmes et des possibles. L'hyper-précaution et l'idéalisme moralisateur ont aussi des coûts (économiques, socio-politiques); et ils ne sont nullement désintéressés.
14. Il n'est pas question de nier l'existence de nombreux problèmes environnementaux et relatifs au vivant en général; il s'agit de les aborder et de les résoudre d'une manière pragmatique. A cette fin,

il convient de dénoncer l'utilisation de ces problèmes – avérés ou fantasmés – en vue d'une contestation globale de notre civilisation (moderne, technoscientifique, pluraliste, libérale, à économie de marché... mais encore: matérialiste, consumériste, mobile, processuelle, évolutive, etc). Semblable contestation peut déboucher sur les mirages réactionnaires de retours à des sagesse, métaphysiques ou religions spiritualistes, traditionnelles ou orientales; ou sur les leurres révolutionnaires d'une "nouvelle" société, d'une "autre" politique, d'une "nouvelle" science, d' "autres" techniques,... en rupture nette (voire violente) avec les apports de la modernité.

## Bibliographie<sup>21</sup>

- Birnbacher D. (1988; éd. française: 1994), *La responsabilité envers les générations futures*, PUF.
- Callicott B. (1989), *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- Fagot-Largeault A. et Acot P. (éds) (2000), *L'éthique environnementale*, Chilly-Mazarin, SenS éditions.
- Ferry L. (1992), *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset.
- Goffi J-Y. (1994), *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, J. Chambon.
- Godard. O. (éd.) (1997), *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme et INRA.

<sup>21</sup> Au sein d'une littérature immense, nous avons repris les ouvrages utilisés dans cette étude ou qui permettent d'en approfondir certains points.

- Hargrove E. (1988), *Foundations of Environmental Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Hottois G. (éd.) (1993), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Vrin.
- Hottois G. et Missa J-N. (éds) (2001), *Nouvelle encyclopédie de bio-éthique. Médecine-Environnement-Biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck-Université.
- Hottois G. et Pinsart M-G. (eds), (1993), *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, Vrin.
- Jonas H. (1979; éd. française: 1990), *Le Principe Responsabilité*, Le Cerf.
- Larrère C. (1997), *Les philosophies de l'environnement*, PUF.
- Leopold A. (1949), *A Sand County Almanac*, Oxford University Press.
- Lomborg, B. (2001), *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press.
- Meadows D.H. et D.L., Randers J, Behrens W. (1971), *Halte à la croissance*, Fayard.
- Naess A. (1989), *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecology*, Cambridge University Press.
- Parizeau M-H. (éd.) (1997), *La biodiversité. Tout conserver ou tout exploiter ?*, Bruxelles, De Boeck-Université.
- Passmore J. (1974), *Man's Responsibility for Nature*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Regan T. (1982), *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press.

Rolston H. III (1986), *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books

*Krisis*, n°15, sept. 1993 (volume sur le thème: *Ecologie?*)

Shrader-Frechette K. (1981), *Environmental Ethics*, Pacific Grove, The Boxwood Press.

Taylor P. (1986), *Respect for Life. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press.

**PROGRAMA DE BIOÉTICA  
UNIVERSIDAD EL BOSQUE**



**<http://www.bioeticaunbosque.edu.co>**

**[bioetica@unbosque.edu.co](mailto:bioetica@unbosque.edu.co)**  
**[doctoradobioetica@unbosque.edu.co](mailto:doctoradobioetica@unbosque.edu.co)**

**Carrera 7d Bis No. 129-47  
Tels: 6489036 – 6489039 Fax: 2166233  
Conmutador 6331368 Exts: 152- 540- 134**

**Bogotá, Colombia**