Apprendre à philosopher avec

LES PHILOSOPHIES DE L'ÉCOLOGIE

Guillaume **Lejeune**

- Un nouveau regard sur la nature et le vivant
- Une écologie dans le sillage de l'humanisme
- Approches de la complexité relationnelle
- Le refus de rompre avec l'attitude moderne

ellipses

Chapitre 1. Un nouveau regard sur la nature et le vivant

Dans un célèbre article[1], John Baird Callicott montre qu'en marge d'une écologie qui servirait juste les intérêts de l'homme se développent différents courants non anthropocentristes. Parmi ces courants, il y aurait les anti-spécistes qui envisageraient de faire des animaux sentients (capables de ressentir du plaisir ou de la douleur) des sujets de droits, il y aurait l'écologie profonde qui attribuerait à tout vivant une dignité ; enfin, il y aurait des perspectives systémiques qui sacraliseraient moins l'ensemble des éléments constituant la biosphère que l'organisation de ces éléments, l'équilibre réalisé au niveau de la totalité et dont les éléments dépendraient. L'hypothèse Gaïa est emblématique de cette tendance. À ces différentes perspectives, on peut encore ajouter des perspectives religieuses qui lieraient la nature à la création et qui indirectement feraient de l'environnement quelque chose de sacré.

Alors que dans une perspective anthropocentriste, les éthiques environnementales ne font qu'ajouter un nouveau domaine d'application à une éthique organisée autour de la responsabilité de l'homme, les éthiques qui attribuent une valeur intrinsèque aux êtres non-humains impliquent une morale alternative ou une refondation des principes

1. John Baird Callicott, « Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics », *American Philosophical Quaterly*, volume 21, Number 4, October 1984.

métaphysiques. En suivant dans les grandes lignes les distinctions de Callicott, nous allons successivement étudier l'antispécisme, l'écologie profonde, l'hypothèse Gaïa et l'écologie dans le cadre de la religion. Nous compléterons ce panorama d'ensemble par une étude du biomimétisme.

L'enjeu est ici de montrer que l'environnement peut être perçu comme autre chose qu'une simple ressource matérielle. Or si le problème écologique est un problème qui concerne l'homme et la relation qu'il tisse avec son environnement, en changeant la perception que l'homme a de son milieu, on dégage des pistes pour une autre façon de se rapporter à celui-ci. À ce titre, toute reconsidération de la nature porte en germe une philosophie de l'écologie.

1. Le courant antispéciste

La pensée occidentale diffère des conceptions du bouddhisme et de certains peuples traditionnels pour qui la compassion est une notion qui s'étend à l'ensemble du monde animal. Dans l'Occident chrétien, l'homme, du fait de son élection divine, règne sur les autres animaux qui sont réduits à des sortes de mécanismes comme on le voit chez Descartes et La Mettrie. Il y aurait une suprématie de l'humain sur l'animal. Pour désigner et critiquer cette façon de faire qui brise la continuité et les rapports de coévolution entre les animaux et l'humain, le psychologue Richard Ryder a inventé dès 1970 le terme de « spécisme ». Ce mot désigne le préjugé selon lequel une espèce serait supérieure aux autres.

Le spécisme est donc un terme péjoratif, dont entendent se démarquer les personnes qui militent pour les droits des animaux.

S'opposant à la vision des choses véhiculée par la pensée judéo-chrétienne, le philosophe Peter Singer considère que les animaux méritent un respect qui tient

au fait qu'ils sont capables d'éprouver du plaisir ou de la souffrance. Le respect n'est donc pas un privilège de l'espèce humaine, mais une conséquence du caractère sentient des êtres vivants. Une telle vision anti-spéciste constitue en soi une révolution.

On trouve certes les prémisses d'une telle position dans la pensée utilitariste de Bentham[1]. Mais ce dernier constitue une exception à l'époque. Longtemps, les courants les plus favorables à la cause animale ont considéré que l'on devait se garder de faire souffrir les animaux inutilement, car cela pouvait favoriser la cruauté envers les humains. En soi, la souffrance animale ne comptait pas, mais comme indirectement elle pouvait influer négativement sur les comportements humains, elle était à réprouver. Il faut attendre le XIX[e] siècle pour qu'une reconnaissance de la souffrance animale et une loi en vue de la conjurer soient émises en Angleterre. Cette loi ne condamne toutefois pas toute forme de souffrance animale, mais uniquement celle qui serait entièrement gratuite. Pour peu que l'humain tire un profit du fait de maltraiter un animal, cette souffrance animale est tolérée par la loi. En fait, les animaux ne sont pas vus comme des fins en soi, mais comme des moyens au service des humains. Comme l'écrit Kant, les « êtres dépourvus de raison », n'ont qu'« une valeur relative ». Ils sont « en tant que moyens » pour les êtres raisonnables que sont les personnes humaines[2].

Pour Singer, le critère du droit n'est toutefois pas la raison humaine, mais le fait de pouvoir ressentir le plaisir ou la douleur. Il faut condamner toute souffrance animale. Singer propose alors un mouvement de libération animale,

1. « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? ni : peuvent-ils parler ? mais peuvent-ils souffrir ? » Jérémy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, chap. XVII, section 1.
2. Emmanuel Kant, *Métaphysique des Mœurs*, Fondation, section II, Paris, GF, 1994, p. 107.

dont il pose les bases dans son livre éponyme paru en 1975. Certains ont critiqué ce terme de libération animale qui s'inspire du mouvement de libération des femmes. Que signifierait l'abandon de tout rapport de domination sur les animaux ? Pris à la lettre, le mouvement risquerait bien de conduire au chaos. Que deviendraient par exemple toutes les espèces domestiquées incapables de se maintenir en dehors des interactions humaines ?

Heureusement, derrière le mot de ralliement, Singer précise son propos. Pour lui,

> *« un mouvement de libération implique un élargissement de notre horizon moral, ainsi qu'une extension ou une réinterprétation du principe moral fondamental d'égalité*[1]*. »*

La libération animale est alors à comprendre comme une libéralisation du droit ayant pour objet de l'étendre aux animaux. Il ne s'agit pas pour autant d'anthropomorphiser les animaux, de les rendre indissociables de l'homme. Singer reconnaît qu'il y a bien certaines inégalités entre les hommes et les animaux. Mais il en va de même au sein de l'espèce humaine ou entre les individus ne règne pas une égalité *de facto*. Cette inégalité de fait n'empêche cependant pas qu'un autre type d'égalité soit mis en place et défendu par des lois.

Singer critique les spécistes qui accordent l'exclusivité des droits à l'espèce humaine sous prétexte qu'elle est plus évoluée. Mais pour lui, même si l'humain est plus évolué que l'animal, les intérêts animaux doivent être respectés. Ce que Singer défend pour le monde animal et humain, c'est dès lors une égale prise en compte des intérêts. Il ne défend pas une égalité stricte de droits entre les animaux et

1. Peter Singer, *L'égalité animale expliquée aux humain.es*, Lyon, éditions Tahin Party, 2007, p. 11.

les humains. Il serait ainsi absurde pour lui de permettre aux animaux de voter. On peut en revanche prendre en considération leurs intérêts et y faire droit autant que faire se peut.

Si, dans certains cas, l'intérêt semble évident – comme dans le cas de l'oiseau qui serait malheureux d'être privé de voler – dans d'autres cela reste nébuleux. Cela présuppose de pouvoir épouser le point de vue de l'animal pour définir ce qui serait son intérêt. Le fait que l'animal ne puisse communiquer en langage humain rend la tâche difficile. Mais, pour Singer, il est raisonnable de concevoir qu'on puisse s'approcher de la perspective d'un animal en observant son comportement.

Une autre difficulté est celle des conflits d'intérêts. Que faire quand les intérêts animaux contreviennent aux intérêts d'autres animaux ou aux intérêts humains ? La première chose à faire est d'évaluer s'il est possible d'éviter le conflit. Pour Singer, rien n'interdit, par exemple, de se nourrir tout en évitant de manger de la viande. Il est ainsi végétarien depuis 1971. Mais si Singer est radical, il est aussi réaliste. Il prône alors plus une attitude réformiste en proposant des lois contraignantes qu'une attitude révolutionnaire.

À défaut de pouvoir éliminer toute souffrance animale, le législateur peut forcer les éleveurs à améliorer le bien-être des cheptels. Il peut réglementer l'expérimentation de cosmétiques sur les animaux en ajoutant à la question des coûts un prisme éthique concernant l'interdiction de mauvais traitements évitables. On peut interdire des traditions cruelles comme la chasse à courre ou les corridas. Il faut prendre en considération les intérêts des animaux et refuser toute souffrance inutile, quitte à remettre en question certaines traditions. Pour Singer, au final, l'humain ne doit pas se détourner de ses intérêts, mais il doit

accorder un surcroît d'attention aux espèces sentientes, ce qui peut le conduire à repenser son rapport aux autres espèces en établissant certaines normes restrictives.

Entre l'humain et l'animal, il y a alors moins une différence de nature qu'une différence de degré. Une fois que le critère du droit est la sentience et non la raison discursive, on ne peut que reconnaître une continuité entre l'homme et l'animal. Singer n'est pas le premier à penser une telle continuité entre l'homme et l'animal. Avant Darwin, les sensualistes considéraient par exemple que la raison tirait son origine de la sensation, de sorte que l'animal et l'homme n'étaient pas à distinguer de façon abrupte. On retrouve ainsi des pensées continuistes chez Condillac ou encore chez Hume.

La parenté de l'homme à l'animal justifie alors que ce dernier puisse être porteur de droits. Cette remise en cause de la relation de l'humain à l'animal reste toutefois ciblée sur certains problèmes : ceux de comportements cruels envers les animaux. Elle pourrait servir à une approche plus générale de l'écologie pour peu que la notion de cause indirecte soit prise en compte. Ainsi, on ne devrait pas pouvoir polluer, car indirectement le réchauffement climatique est responsable de maladies et engendre des souffrances qui nuisent à l'intérêt du plus grand nombre des animaux et des humains dans un calcul utilitariste bien compris. Un tel argument se basant sur une vision systémique reste en filigrane chez Singer, il nécessiterait une vision de l'équilibre d'ensemble.

Or cette vision d'ensemble risque d'être difficilement accessible à partir de l'hédonisme moral que suit Singer. Celui-ci étend le champ de l'éthique à celui des animaux sentients, mais n'intègre en aucun cas les végétaux[1] et

1. Une véritable attention philosophique aux plantes est quelque chose de récent. Voir à ce sujet Emmanuel Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2016.

les organismes primitifs. Le mouvement de libération des animaux n'inclut pas l'ensemble de l'environnement. On trouvera une éthique plus intégrative du côté de l'écosophie. Ce courant théorisé par Arne Naess entend sacraliser l'ensemble des vivants.

Avant d'envisager l'écosophie, notons qu'une valorisation des animaux peut s'appuyer sur d'autres arguments que la question de la sentience. L'idée que certains animaux concourent à faire être la société humaine telle qu'elle est leur confère un statut particulier pour Sue Donaldson et Will Kymlicka. Ces derniers considèrent ainsi que les animaux peuvent être vus comme des espèces de citoyens, qui ne sont pas seulement des récipiendaires de droits, mais des acteurs au sein du social.

> *« Les animaux domestiques sont capables d'établir avec les êtres humains des relations leur permettant de manifester un bien subjectif de coopérer ; pour le dire en un mot d'être des citoyens*[1]*. »*

Donaldson et Kymlicka proposent alors de compléter l'approche morale du droit des animaux par une théorie politique qui vise à penser leur place au sein de nos démocraties.

Ne va-t-on pas cependant trop loin dans l'identification de l'animal à l'humain ? Sous couvert de lutter contre le spécisme, fait-on encore droit à la spécificité de l'humain et des espèces animales ? Antoine Grandjean est ainsi dubitatif par rapport à l'idée d'une zoopolitique.

> *« La meilleure façon de respecter – en un sens qui n'est assurément pas moral – l'animal n'est-elle pas de laisser son altérité nous inquiéter dans*

1. Sue Donaldson et Will Kymlicka, Zoopolis. *Une théorie politique du droit des animaux*, Paris, Alma éditeur, 2016.

nos identités préconçues, plutôt que de nous l'identifier sur un mode déficitaire (analogie avec déficients mentaux) en lui appliquant des catégories anthropologiques qui perdent alors elles-mêmes leur clarté, leur distinction, et leur potentiel critique[1] *? »*

La façon de penser les droits des animaux est, comme on le voit, une question complexe. Elle touche aussi à la conception que l'on a des droits : faut-il accorder des droits aux animaux pris en tant qu'individus ? faut-il plutôt accorder des droits aux espèces ? voire étendre le droit à ce qui conditionne la vie d'une espèce : son milieu ? Dans ce cas, il faut passer d'une appréhension des droits animaux à un point de vue plus général qui intègre l'environnement au sens large. Les approches que nous allons présenter ci-après répondent à cet enjeu.

2. L'écologie profonde

L'écosophie ou écologie profonde se distingue d'une écologie de surface, voire de grande surface. Arne Naess qui initie ce mouvement considère qu'aucune forme de vie n'est supérieure aux autres. Pour lui, l'environnement forme une sorte de soi agrandi. Réaliser son soi et maximiser le pouvoir être de la nature vont de pair. Naess reprend alors à sa façon le « *Deus sive natura* » de Spinoza. Pour lui, Descartes a eu tort de penser le réel de façon dualiste. Le monde forme un vaste tout, dont nous sommes, au même titre que les autres vivants, un des centres.

1. Antoine Grandjean, « Animal politique ? », *La vie des idées*, 2014.