

ÉCOLOGIE, NATURE ET RESPONSABILITÉ

Kate Soper

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2001/1 - no 17
pages 71 à 93

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-71.htm>

Pour citer cet article :

Soper Kate , « Écologie, nature et responsabilité » ,
Revue du MAUSS, 2001/1 no 17, p. 71-93. DOI : 10.3917/rdm.017.0071

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

par Kate Soper¹

Les discussions menées dans ce livre ont pris forme à partir de deux préoccupations : d'abord, prendre en compte et donner suffisamment d'importance aux arguments qui nous invitent à être méfiants à l'égard du concept de « nature » en raison des nombreux rôles idéologiques qu'il a été amené à jouer ; ensuite, partager l'inquiétude des écologistes face à la destruction de la nature par l'homme et faire valoir leurs affirmations quant aux conséquences calamiteuses de l'incapacité à respecter les limites et les contraintes que la nature impose. L'objectif était de faire tenir ensemble – et de maintenir dans une tension productive – à la fois la sagesse de ceux qui insistent sur la « culturalité » (la nature construite) de la « nature » et celle de ceux qui mettent l'accent sur l'existence indépendante et les déterminations spécifiques de ce à quoi nous faisons référence lorsque nous utilisons le concept de « nature ». Car s'il est vrai que la majeure partie de ce que nous désignons comme « naturel » est une « construction culturelle », au sens où sa forme est le résultat de l'activité humaine, il n'en reste pas moins que cette activité ne « construit » pas les propriétés et les processus dont elle dépend pour ces opérations. Et s'il est également vrai que nos discours sur la nature sont constitutifs d'un ensemble de conceptions et de représentations qui informent forcément nos politiques de l'environnement, ce n'est pas le discours du « réchauffement de la planète » ou de « la pollution industrielle » qui a créé les conditions qu'il évoque.

On peut penser qu'en fin de compte, peu de gens souhaitent mettre en question ces arguments. Mais si j'ai tant insisté dans ce livre sur la tension entre la « nature » et la nature, c'est parce que d'une part, l'insistance sur les guillemets de la « nature » tend à nier la nature (sans guillemets), et que d'autre part, l'insistance sur la nature (sans guillemets) tend à méconnaître leur raison d'être. Comme nous l'avons vu, il y a bien des motifs à être sceptique sur les discours qui ne voient pas pourquoi on mettrait des guillemets. La philosophie occidentale par exemple, n'a pas été suffisamment consciente du degré auquel la distinction entre l'humanité et la nature était le reflet d'un biais ethnocentrique propre à l'humanité « civilisée ». Elle n'a pas non plus suffisamment tenu compte de l'historicité de ces conceptions de la nature et de la naturalité qui, pensées en opposition à l'humain, ont elles-mêmes été revisées à la lumière de nouvelles conceptions concernant l'appartenance à la communauté humaine et les attributs de l'être humain. Il est également incontestable que le discours de la « nature » a servi des buts mystificateurs et oppressifs – légitimation des divisions de classe, de

1. La présente traduction est celle du dernier chapitre du livre de Kate Soper, *What is nature?*, paru en 1995 chez Blackwell, Oxford UK/Cambridge USA.

race ou de genre, encouragement de l'intolérance envers les minorités sexuelles, promotion de conceptions fausses de l'identité nationale ou tribale qui se révèlent destructrices dans leurs effets actuels mêmes.

Or aucun des arguments concernant le caractère construit de la « nature » et son statut idéologique ou fallacieux ne peut être pris en compte sans au moins invoquer de façon implicite la réalité extra-discursive d'une nature dont on dit qu'elle est déformée et mal représentée par les appropriations culturelles de la notion. En outre, une bonne partie des critiques relatives à la violence imposée par le concept de nature est dirigée contre les fonctions de quadrillage qu'il a assumées en maintenant des relations sociales écologiquement destructrices. La nature que les écologistes veulent conserver est aussi celle qui a été dominée et détruite au nom de la « naturalité » d'un certain ordre des relations humaines, des besoins, des droits de propriété et des différentes formes d'exploitation. Je me suis efforcée de montrer qu'un argument postmoderne incapable de reconnaître ces faits ne peut pas, sans incohérence, se présenter comme un partisan de la cause écologique. Mais cela signifie également que les sympathisants de l'écologie devraient éviter ces formes du discours politique qui confondent la réalité de la nature avec sa représentation idéologique.

Comme je l'ai montré, ces confusions apparaissent lorsque les politiques écologiques valorisent l'ancienne « harmonie » avec la nature ou un ordre rural en faisant abstraction des relations sociales qui sont à l'origine de cet ordre et qui ont conduit en fait à la division. Chaque fois qu'elles s'appuient sur un marquage sexuel de l'opposition entre la nature et la culture, et chaque fois qu'elles nous invitent à prendre la mesure de notre parenté avec des espèces animales, elles négligent notre profonde différence et notre sous-détermination relative par la biologie ou par les conditions environnementales existantes. Une des implications est que la politique verte serait bien inspirée de considérer ses prescriptions écologiques à la lumière de son engagement souvent proclamé aux côtés des féministes, des anti-racistes, des défenseurs des droits des minorités sexuelles et plus généralement dans la promotion de la démocratie et de la justice sociale. Car nombre des avancées issues de ces luttes émancipatrices ont pour fondement le refus de l'idée que certains comportements seraient plus conformes que d'autres à la « nature » ; et, dans certains cas, elles ont résulté directement de notre capacité à intervenir sur les processus biologiques et à les faire dévier de leur cours naturel.

DES VALEURS PLURIELLES

Par rapport à cela, les politiques vertes doivent donc reconnaître qu'elles ne font pas appel à une seule valeur, mais à plusieurs en même temps, dont la compatibilité n'est aucunement évidente et doit être à coup sûr démontrée plutôt que simplement présupposée. Considérons rapidement, de ce

point de vue, les relations entre trois des types principaux d'argumentation en faveur de la préservation et de la conservation de l'environnement auxquels nous avons souvent eu recours dans ce livre.

En premier lieu, il y a l'*argument esthétique*, qui en appelle principalement à la beauté de la nature et aux plaisirs offerts par un environnement non souillé. La nature doit être préservée à peu près pour les mêmes raisons que celles qui valent pour une œuvre d'art : à cause du plaisir qu'elle offre et de tout ce qu'elle inspire. Le deuxième argument, qui invoque la *valeur intrinsèque* de la nature, est à certains égards proche de l'argument esthétique, et à d'autres, s'y oppose. La nature devrait être préservée non pas en tant que moyen en vue d'une fin humaine quelconque – que celle-ci soit d'ordre esthétique ou utilitariste –, mais parce qu'elle est précieuse en elle-même, *en tant que* nature et en soi, parce que, comme le dit R. Goodin² [1992, p. 8], sa valeur est « irréductible à la valeur de Dieu ou de l'humanité ». Ceux qui soutiennent cette position peuvent ne pas être d'accord sur les parties de la nature dont on peut dire qu'elles ont une valeur en soi. Que celle-ci soit considérée comme inhérente à la nature animée et inanimée, qu'elle s'étende aux parties du cosmos qui ne participent pas à la vie ou qu'elle se limite à la planète Terre, un consensus existe néanmoins pour affirmer que la nature a de la valeur indépendamment des fins et des perceptions humaines, et que là réside la raison pour laquelle les humains devraient révéler la nature et la laisser autant que possible en l'état³.

Troisièmement, il y a aussi l'*argument d'utilité* qui insiste sur l'importance de la nature pour la survie et l'épanouissement des humains. Nous avons le devoir de conserver les ressources de la nature (en d'autres mots : de les utiliser de façon durable) car elles sont essentielles pour toute vie humaine actuelle et future. Dans ce cas, l'accent est mis moins sur nos responsabilités envers les autres espèces ou la nature elle-même que sur les obligations que nous avons envers les générations humaines futures.

La politique verte invoque régulièrement toutes ces raisons en même temps, mais nous pouvons néanmoins noter que les arguments liés à la valeur esthétique et intrinsèque de la nature jouent un rôle important dans la cause de la *préservation* de la nature (maintien de la forêt vierge, de la vie sauvage, campagnes non ravagées), alors que l'argument utilitariste joue un rôle plus important dans la cause de la *conservation* de la nature (maintien des ressources naturelles) [cf. Passmore⁴, 1980, p. 73]. Certains arguments en faveur de la préservation de l'environnement font cependant appel fréquemment

2. Goodin suggère que le mouvement écologique aujourd'hui se distingue de celui des années soixante-dix par son insistance sur la valeur autonome de la nature, comparée à la dimension plus utilitariste des arguments d'antan.

3. On trouvera des discussions importantes de cette idée chez Taylor [1986], H. Rolston [1988], R. Attfield [1991]. Cf. également le chapitre sur la « philosophie verte » chez A. Dobson [1994], et Brennan [1988], Callicott [1989, III^e partie], O'Neill [1992; 1993, chap. 2].

4. Les chapitres 4 et 5 de ce livre montrent bien la différence entre ces arguments et les obligations morales qui y sont associées.

aussi à des considérations plus utilitaristes – quand ils pointent son importance comme « laboratoire » pour les sciences naturelles, l'attrait des plaisirs campagnards ou le potentiel pharmacologique de la flore, ou encore le rôle qu'il joue dans le maintien de la diversité génétique [*ibid.*, p. 101-107]. Même s'ils mettent l'accent sur l'attrait esthétique ou la valeur indépendante de la nature, ceux qui défendent la cause écologique en s'appuyant sur de tels arguments ont souvent recours à des arguments plus instrumentaux – l'usage qui est fait de l'environnement non urbain, ou les dangers que la destruction de l'habitat naturel fait courir en rompant l'équilibre écologique et en réduisant la diversité biologique. Personnellement, j'ai soutenu que les politiques qui visent à préserver la beauté de la nature peuvent également être utiles pour promouvoir son usage durable en tant que ressource, et *vice versa*, et que ce qui sert en pratique à augmenter les attraits esthétiques de l'environnement peut également servir la cause de la conservation.

Mais il est certain qu'il peut y avoir des conflits d'intérêts à ce niveau. Des programmes de conversion énergétique tels que l'usage des éoliennes ne garantissent pas forcément la beauté du paysage. Ils peuvent très bien impliquer l'installation de machineries diverses dans les régions les plus raboteuses et les plus préservées⁵. Suivre l'approche passiviste de certains adeptes de l'écologie profonde conduirait nécessairement à renoncer à toute intervention technologique destinée à conserver les ressources, fût-elle parfaitement bénigne. Même si on peut raisonnablement penser que, tout compte fait, les politiques de conservation font plus avancer les objectifs de la préservation qu'elles n'y font obstacle, il n'est pas inutile de prendre en compte la possibilité que surgisse un conflit d'intérêts et de voir dans quelle mesure ceux-ci reflètent des divergences plus fondamentales, bien que non reconnues, des divergences qui tiennent à des visions morales différentes.

Considéré dans sa globalité, le mouvement écologique tire sa force d'une panoplie d'arguments dont les soubassements éthiques divergent réellement et qui sont donc difficilement réconciliables. Nous pouvons parler ici de la tension normative entre l'invocation de l'attrait esthétique de la nature et l'affirmation de sa valeur intrinsèque. Étant donné la fréquence avec laquelle les thèses concernant la valeur autonome de la nature renvoient à sa beauté et illustrent l'argument en faisant référence à des propriétés esthétiques, il peut paraître étrange de parler à ce propos de « tension ». Non seulement une bonne partie des entités révérees par l'écologie profonde correspondent à celles que nous considérons tous comme belles (couchers de soleil, cascades, montagnes, rivières, lacs, arbres, etc.), mais il est souvent suggéré que la valeur d'un élément naturel tel qu'un coucher de soleil ou un volcan réside précisément dans sa beauté⁶. Il y a pourtant une différence significative

5. Cf. les pages sur l'environnement de *The Guardian* du 5 novembre 1993. Sur la question plus générale de la compatibilité des objectifs de la durabilité et de la protection de l'environnement, voir Norton [1992, p. 97-111].

6. Voir la discussion des conceptions de l'écologie profonde concernant la valeur intrinsèque de la nature par Sylvan [1985, p. 12, et surtout p. 8 et 9]. Cf. aussi Brennan [1988, chap. 5-8].

entre le fait d'insister sur le caractère admirable de ces entités « en elles-mêmes » – et qui sont donc précieuses indépendamment de l'observateur – et l'approche proprement esthétique qui considère que les joies de la nature sont liées au plaisir qu'elle nous procure. L'environnementaliste qui veut préserver un bel endroit ne suggère nullement de le faire indépendamment du fait qu'il soit esthétiquement valorisé ou non par les humains ; il en appelle au contraire aux plaisirs qu'il lui procure. Ce type d'argument peut très bien soutenir qu'en préservant ces beaux endroits, nous défendons également la cause des autres espèces et contribuons ainsi au maintien d'un écosystème aussi riche et diversifié que possible ; mais la force essentielle de l'argument demeure néanmoins « anthropocentrique » puisque la nature est valorisée en raison de sa valeur pour nous.

Stricto sensu, un argument qui s'appuie sur la valeur intrinsèque de la nature (y compris sa beauté intrinsèque) n'est pas du même ordre, puisque sa logique semble bien exiger que nous préservions la flore et la faune quelle que soit la valeur que celles-ci aient pour nous – et même, pourrions-nous ajouter, si nous les trouvons affreuses, monotones et sans valeur. Vouloir préserver la nature au nom de la nature, c'est vouloir la maintenir telle qu'elle est, quel que soit le mérite ou l'intérêt qu'elle a à nos yeux et quels que soient ses ravages sur la santé et le bien-être des humains.

Du moins à première vue. Mais c'est ici que nous buttons sur les tensions à l'intérieur même de l'écologie profonde. Car s'il y a d'un côté, une tendance à condamner, pour cause d'anthropocentrisme, toute tentative de justifier la préservation de la nature au nom de valeurs et d'intérêts humains, il y a de l'autre côté aussi une tendance répandue à invoquer des qualités que les humains apprécient – sa diversité, sa richesse, son autonomie et sa beauté par exemple – et qui lui confèreraient justement sa valeur intrinsèque. Mais, sinon pour les faire entrer dans l'échelle des valeurs humaines, pourquoi invoquer des qualités *de la* nature qui sont *a fortiori* des valeurs positives ? Si la nature n'a pas vraiment de valeur indépendamment de sa valorisation humaine, alors, *stricto sensu*, nous ne pouvons pas savoir ce que sont ses qualités ni *a fortiori* les saluer ou les condamner ; nous devrions plutôt nous abstenir de tout jugement. Ou bien l'argument consistant à juger la nature au nom de la nature s'autoréfute – car, en l'absence de la connaissance de la manière dont la nature peut être une fin en soi, nous ne disposons pas des moyens conceptuels pour obéir à l'injonction de la respecter comme une fin en soi ; ou bien l'argument vise à prendre acte du fait que la nature est valorisée (ou devrait l'être) à des fins non instrumentales, et donc à attirer l'attention sur des propriétés qui justifient une opération de sauvetage aux yeux des humains même si celle-ci ne peut être effectuée qu'au prix d'autres projets également valorisés – voir même (c'est la perspective d'un éco-centrisme extrême) si cela signifie le sacrifice du bien-être ou de la survie de l'espèce humaine.

Ainsi conçue, l'attribution d'une valeur « intrinsèque » ne peut se faire sans référence à l'humanité, cela pour une double raison : d'une part, parce

que la valeur de la nature est jugée et justifiée par référence à des critères humains (notamment la valorisation de valeurs non instrumentales); et d'autre part, parce qu'elle suppose que, à la différence des autres espèces, les êtres humains pourraient en principe subordonner leurs intérêts à ceux du « reste de la nature ». En effet, on peut dire que cette dernière hypothèse est incompatible avec la plupart des thèses que l'écologie profonde avance volontiers concernant la parenté des hommes avec le « reste de la nature ». Car nous ne pouvons attendre d'aucune autre espèce que la nôtre que priorité soit donnée aux besoins des autres sur ses propres besoins, et, au cas où cela se produirait quand même, nous considérerions cela comme étant carrément contre nature.

Bien sûr, on peut toujours dire que les intérêts humains sont d'autant mieux servis qu'il est veillé à la survie et à l'épanouissement du « reste de la nature ». Certains « écologistes profonds » autoproclamés nous invitent à envisager les choses de cette façon. Ainsi, Arne Naess, à qui est habituellement reconnu l'honneur d'avoir fondé la perspective de l'écologie profonde, appuie son argumentation éco et biocentrique sur une philosophie de l'auto-réalisation de l'espèce humaine. Son écosophie (c'est le terme qu'il a inventé pour définir une vision du monde inspirée par les conditions de la vie dans l'écosphère – cf. 1989, p. 34-67 *passim*) justifie son appel au développement d'une « identification profonde des individus avec toutes les formes de vie » [*ibid.*, p. 85⁷] justement par référence à ce qu'elle signifie pour l'individu qui adopte une telle perspective. S'il est sans doute vrai que la vie d'un individu ne peut que s'enrichir d'une attention plus grande portée aux autres espèces et à la nature inorganique – et s'il est incontestable que la qualité de la vie actuelle et future de toute l'espèce humaine ne peut que s'améliorer si la vision purement consumériste des intérêts humains est récusée –, il est également clair qu'une telle argumentation opère à l'intérieur d'un système de valeurs qui rend la défense de l'égalité des droits de toutes les formes de vie extrêmement problématique.

En effet, cette thèse de l'auto-réalisation humaine qui insiste avec force sur les bénéfices que notre espèce peut tirer de l'estime qu'elle accorde à la nature en soi, se laisse difficilement concilier avec l'égalitarisme biocentrique qu'elle proclame. Ceux qui nous demandent de considérer la valeur intrinsèquement égale de toute vie ou de nous identifier en profondeur au moustique ou à la locuste [sauterelle géante d'Orient – *ndlr*], au streptocoque ou au virus du sida, ne peuvent pas, sans incohérence, donner plus de poids à la réalisation humaine qu'à la « réalisation » de chacun des autres membres de l'écosystème. Soit certaines parties de la nature ont plus de valeur (elles sont plus riches, plus complexes, plus sensibles, plus belles...) et méritent d'autant plus d'être préservées avec énergie, soit elles n'en ont pas. Mais si elles n'en ont pas, alors il faut prendre la mesure du système

7. Cf. aussi p. 194-195, où Naess exprime clairement sa sympathie pour le *jainisme*.

de valeurs concerné; et alors on ne peut plus présenter le biocentrisme comme satisfaisant pleinement les intérêts de l'espèce dont nous sommes sommés d'adopter les valeurs. Nous ne pouvons pas insister sur l'importance de l'auto-réalisation humaine et adopter en même temps une position sur la valeur de la nature qui rendrait par exemple problématique l'usage des antibiotiques.

Ces arguments n'ont pas pour but de nier le rôle que les philosophies éco et biocentriques peuvent jouer lorsqu'elles nous demandent de revoir nos attitudes envers la nature, et de devenir plus sensible aux aspects inutilement gaspilleurs, cruels ou irrationnels de la manière dont nous la traitons. En appelant à la vigilance en la matière et en nous amenant à réfléchir sur nos relations avec la nature, ces perspectives éco ou biocentriques constituent un complément utile pour la politique verte. Mais paradoxalement, c'est par la réflexion qu'elles induisent sur les limites de leur logique qu'elles ont le plus de valeur. Grâce à leur insistance sur la valeur « intrinsèque » de la nature, elles nous invitent à penser avec plus de sérieux en quoi la nature a de la valeur et nous alertent sur l'impossibilité de penser la valeur de la nature en dehors de toute référence aux valeurs des hommes, qu'elles soient utilitaires, morales ou esthétiques.

En mettant l'accent sur l'égalité en valeur de toutes les formes de vie, elles nous montrent l'absurdité de cette position de principe extrémiste et elles nous rappellent que la vie passe bien par la destruction de la vie et que les relations biotiques passent toujours par des compromis. En d'autres termes, la force de ces recommandations morales est de mettre en évidence l'impossibilité de les suivre à la lettre, et les absurdités morales auxquelles elles conduisent si on se laisse inspirer par elles. Elles ne sont pas utiles parce que nous pourrions suivre leurs prescriptions, mais parce qu'elles nous forcent à réfléchir sur l'impossibilité de le faire et sur les raisons pour lesquelles nous ne le souhaitons pas. En ce sens, elles nous racontent des histoires qui nous mettent en garde contre la tentation de penser que les relations des hommes avec la nature peuvent être abordées à partir d'une posture morale absolutiste.

Il faut dire, cependant, que ceux qui insistent sur la valeur « intrinsèque » de la nature ne vont pas jusqu'à un démocratism absolu prônant l'égalité de dignité de toutes les entités naturelles et que, implicitement ou explicitement, ils s'en tiennent à l'idée d'un ordre hiérarchique dans la nature. Ceux qui soutiennent les droits des animaux par exemple, ont récusé la conception de la grande chaîne de l'être, car celle-ci implique la supériorité morale des humains sur les autres créatures vivantes; et ils se sont engagés dans un vaste débat sur la question de savoir comment déterminer les non-humains auxquels on peut reconnaître des droits (ou ceux des non-humains envers lesquels les humains ont de toute façon des devoirs spéciaux). Mais il y a cependant un consensus sur le fait que les droits ou les devoirs dont il est question ne concernent qu'une classe limitée d'êtres vivants – en l'occurrence ceux qui sont dotés, en vertu de leur appareil neurophysiologique,

d'un degré significatif de sensibilité⁸. Que nous désignons ces animaux comme supérieurs en raison de leur capacité à ressentir – et que nous estimions par conséquent que les qualificatifs de « cruel » ou d'« insensible » sont des descriptions adéquates du mauvais traitement qui leur est réservé ou non –, il est clair que nous leur reconnaissons un droit à une certaine attention morale que nous ne reconnaissons pas à d'autres formes de vie moins développées. Même lorsque les arguments concernant la préservation des autres espèces ont été formulés dans les termes fort dénonciateurs d'une attitude « anthropocentrique » envers la nature, leurs tenants ont souvent été amenés à reconnaître, au moins implicitement, qu'on ne pouvait pas, sans butter sur des contraintes logiques et des difficultés pratiques, pousser trop loin la dénonciation du privilège accordé aux humains.

DES OBLIGATIONS ENVERS L'AVENIR ?

Cela dit, il faut néanmoins prendre note qu'il y a une différence de taille dans les soubassements moraux de ces arguments selon qu'ils soulignent la valeur « intrinsèque » et non instrumentale de la nature (et nous demandent de la préserver comme une *fin* en soi) ou qu'ils mettent l'accent sur le fait que sa valeur tient à ce qu'elle est un *moyen* essentiel de préserver et d'embellir la vie humaine (et que nous sommes donc obligés de conserver ses ressources pour les générations futures). D'un point de vue théorique et pratique, ces deux positions ne se laissent pas aisément concilier, et il n'y a d'ailleurs pas lieu de supposer qu'elles puissent l'être. Il faut aussi éviter l'erreur « anthropocentrique » qui présume que l'argument d'utilité est à l'évidence plus cohérent et moralement plus convaincant que l'argument d'un mérite intrinsèque de la nature.

En effet, ces deux présupposés – que les êtres humains ont des obligations envers les générations futures et que là réside la principale légitimation morale de la préservation écologique – peuvent très bien être remis en question : le premier parce que l'imputation d'une forme indéfinie d'obligation est bien trop vague, et peut-être même incohérente ; la seconde parce qu'un tel sentiment d'obligation par rapport aux générations futures n'est pas assez répandu pour justifier la confiance que le mouvement écologiste a placé en lui et qui l'a poussé à adopter les politiques du développement durable. Autrement dit, quelles que soient les limites des arguments qui en appellent à la valeur esthétique ou intrinsèque de la nature, ne pourrait-on pas dire que l'argument utilitaire est une forme de légitimation de la cause de la préservation de la nature tout aussi vulnérable ?

8. La littérature sur les droits d'animaux est vaste. Les ouvrages les plus influents sont ceux de Singer [1976, 1988], Regan [1988; Regan, Singer, 1976], Clark [1984], Midgley [1983], Tester [1991], Leathy [1991]. Pour une discussion superbe des débats et une critique des approches *libérales*, voir Benton [1993]. Pour une évaluation intéressante de l'argument de Benton, voir Brecher [1994, p. 43-45].

Il pose en effet de sérieux problèmes, ne serait-ce qu'à cause de la difficulté qu'il y a à imputer une obligation à toute l'espèce humaine, alors même que l'accès aux utilités que tous ses membres sont censés devoir léguer à leurs enfants a été refusé à une bonne partie d'entre eux. Mais même si nous faisons momentanément abstraction de cet aspect du problème et si nous acceptons les termes dans lesquels les discussions à ce propos sont menées, nombre d'objections à l'idée d'un tel devoir demeurent.

Les objections les plus paresseuses – et, je crois, les plus faciles à récuser – sont celles qui invoquent l'ingéniosité future de l'humanité et sa maîtrise technique : l'humanité ne s'est jamais posé de problèmes historiques qu'elle n'ait pas su résoudre. Peu importe ce que « nous » faisons maintenant, « ils » trouveront dans l'avenir les moyens de surmonter les problèmes écologiques dont ils auront hérité ; et ils pourront même découvrir des façons de transformer en avantages ce que nous considérons comme des inconvénients. Cette objection « prométhéenne » fait simplement l'impasse sur la question morale : l'obligation morale en effet naît d'une part, de notre connaissance *actuelle* des conséquences prévisibles de l'exploitation intensive des ressources naturelles et des différentes formes de pollution, et d'autre part, des difficultés probables (techniques ou autres) que rencontreront les hommes pour y faire face. Dans ce registre, l'idée que la malnutrition *actuelle* des enfants ne doit guère être préoccupante puisque la science médicale va forcément trouver, dans quelques années, le moyen de corriger ses effets sur l'adulte n'est guère convaincante. Nous ne devrions pas avoir recours à ce type d'argument pour justifier l'irresponsabilité écologique.

Une autre série d'objections se fonde sur l'idée que nous ne pouvons pas connaître les événements de l'avenir, mais elle en tire un argument fort différent et plus convaincant : les limitations inhérentes à la connaissance qu'une génération donnée peut raisonnablement avoir quant aux conséquences dans l'avenir le plus lointain de ses politiques environnementales doivent également limiter les obligations qu'elle peut avoir envers ceux qui lui succéderont. Plusieurs commentateurs ont noté à ce propos que, étant donné que nous ne pouvons pas prévoir tous les effets possibles de nos actions – car même celles que nous avons mises en œuvre pour d'excellentes raisons peuvent avoir des effets pervers –, on ne peut pas concevoir la responsabilité envers les générations futures de telle sorte qu'elle s'étende à l'infini⁹. De même que la notion de responsabilité morale commencerait

9. Voir Passmore [1980, p. 75-87], Cameron [1989, p. 57-78, spécialement la II^e partie], Barry [1977, p. 268-284]. Quoique Cameron et Barry contestent tous deux la conclusion de Passmore selon laquelle le fondement de nos obligations envers les générations futures réside dans l'amour que nous portons à nos descendants immédiats et qu'il ne faut donc pas s'attendre à ce qu'elle s'étende au-delà. Nous ignorons à quel degré et en quoi nous sommes responsables envers le futur. Mais les commentateurs, en fait, divergent considérablement quant aux implications de cette ignorance. Voir également Kavka [1978, p. 186-203], Attfield [1991, p. 88-114], Routley [1978, p. 133-179], Partridge [1981].

à se dissoudre si nous considérons que les individus sont responsables de la chaîne entière des effets qu'on peut imputer à leurs actions, de même elle s'effondrerait si on appliquait le même principe à une obligation plus collective ou générationnelle – comme on devrait le faire si l'on considère que cette obligation s'étend indéfiniment dans l'avenir.

À l'encontre de cela cependant, on peut dire que l'argument est réversible : c'est justement parce que les conséquences de nos actions sont immédiatement prévisibles que la notion de responsabilité individuelle existe. Et de la même manière, on peut dire qu'il y a une responsabilité plus générale, qui se transmet de génération en génération, au regard des conséquences prévisibles de l'usage et de l'abus de l'environnement et des ressources naturelles. En ce sens, on pourrait avancer que l'espèce humaine a la responsabilité permanente et intergénérationnelle de garantir des possibilités de survie écologique à ceux qui ne sont pas encore nés, même s'il y a forcément des limites à sa responsabilité.

Arrivé à ce point, l'argument doit affronter les implications de ses prémisses universalistes. Car il semble bien que les raisons les plus convaincantes de faire l'hypothèse qu'une génération donnée d'habitants de la planète est écologiquement et collectivement responsable de tous les membres de la génération suivante résident dans l'idée qu'eux aussi ont le droit, parce qu'ils sont des êtres humains dotés de certains besoins de survie et d'auto-réalisation, de se servir, comme « nous » l'avons fait, des ressources naturelles essentielles.

Mais, à moins que le « nous » de cet argument ne soit applicable de façon universelle comme il le prétend, l'imputation d'une responsabilité à l'espèce humaine en général ne peut être soutenue. Car il suffit que quelques-uns parmi « nous » aient été privés des ressources dont la disponibilité supposée fonde cette obligation pour que cet argument en faveur d'une responsabilité collective de l'espèce perde toute validité. Car l'obligation de l'espèce envers l'avenir ne tient que si l'espèce tout entière est tenue pour responsable du présent – y compris donc tous ceux de ses membres qui sont, en l'état actuel des choses, dépourvus des moyens de survie (pour ne pas parler des moyens d'auto-réalisation et d'épanouissement...). Ces membres sont considérés comme parties prenantes de l'héritage que chaque génération doit transmettre. En bref, l'argument d'une responsabilité collective de l'espèce n'est pas défendable s'il ne souligne pas, par ailleurs, que cette responsabilité incombe essentiellement à certains secteurs de la communauté globale, qui se sont montrés jusqu'à présent complètement irresponsables de la manière la plus égoïste qui soit et abusent des ressources globales.

Il existe ainsi une obligation envers les générations futures, fondée sur ce que nous avons en commun en tant qu'êtres humains et sur les connaissances écologiques dont nous disposons, mais nous pouvons cependant dire que c'est précisément en vertu de cette responsabilité qu'il existe aussi une obligation pour les nations les plus riches de promouvoir dès à présent les conditions qui permettraient sa généralisation à l'espèce tout entière et sa

mise en œuvre efficace. C'est ce qui permettrait d'actualiser cette responsabilité « collective » de l'espèce qui doit simplement rester pour le moment un idéal régulateur.

Cela touche évidemment directement à la question de savoir jusqu'où l'argument d'utilité peut s'appuyer sur le sentiment partagé et moralement contraignant d'une obligation de conserver la nature en tant que ressource pour l'avenir. Nous pourrions en effet répondre que l'obligation envers les générations futures sera d'autant plus assumée par tous et contraignante qu'il y aura davantage de justice dès à présent dans la distribution des ressources globales. Cela signifie que tout dépendra de la mesure dans laquelle ceux qui ont eu un accès privilégié aux ressources de la terre se sentiront obligés de restreindre leur propre consommation et de subvenir aux besoins de ceux qui en ont été sérieusement privés jusqu'à maintenant.

POUR UNE POLITIQUE VERTE

Ces implications de l'argument utilitariste sont largement reconnues, il faut bien le dire, à l'intérieur même du mouvement écologique. En défendant les droits des générations futures, les partis verts n'ont pas manqué de souligner avec force leur attachement à une distribution plus équitable des ressources globales et à la réduction de la pauvreté. Leurs manifestes et leurs programmes lient systématiquement la cause de la conservation de la nature à l'avancement de la démocratie, à l'émancipation des groupes opprimés et à l'adoption de stratégies économiques plus égalitaires¹⁰.

En ce sens, bien que la politique écologique tende à renoncer au vocabulaire « marxiste » au profit de celui de la justice sociale et de l'anti-industrialisme, elle adopte une perspective qui est essentiellement de gauche. Dans cette perspective, la cause du « parti de l'humanité » et celle du « parti de la nature » sont considérées comme complètement liées : promouvoir davantage d'égalité réduira la surpopulation, ce qui diminuera les agressions contre la nature et rendra possible le développement de pratiques plus respectueuses de l'environnement et des formes de vie non humaines.

Mais c'est une chose de défendre une perspective globale, et c'en est une autre d'accepter toutes ses implications, ou d'être capable de la mettre en pratique. Et il faut reconnaître que les difficultés d'un tel programme vert dans le contexte économique actuel sont sérieuses. Nous avons déjà noté de quelle manière les idées d'héritage et de préservation tendent à conforter des idéologies de la nature qui ont légitimé son exploitation et comment,

10. Voir le manifeste des Verts allemands en 1983 (qui a été un modèle pour les autres partis européens). Pour une documentation plus ample et une discussion de la politique des Verts, cf. Bahro [1986], Dobson [1990, 1988], European Greens [1989], Goodin [1992, chap. 4 et 5], Hülsberg [1988], Gorz, Ryle [1988], Kemp et Wall [1990], Porrit [1984], Porrit et Winner [1988], Spretnak et Capra [1984].

en raison de leur insertion dans une économie de marché, elles demeurent soumises à des impératifs économiques qui ne servent ni la justice sociale ni une bonne gestion écologique.

D'autres tensions sont liées à l'impact socio-économique des actions de conservation de la nature et de la faune sur la vie des êtres humains. On pourrait certainement dire que le conflit entre la nature et les humains n'est pas inévitable à ce niveau, et qu'ils surviennent uniquement à cause d'un système économique au sein duquel ce sont les impératifs de l'accumulation du capital et de la maximisation des profits qui déterminent l'allocation du travail humain et l'utilisation des ressources humaines. Autrement dit, un système économique alternatif pourrait établir un contrôle politique de la production qui pourrait en principe mettre fin à la compétition entre les intérêts humains et les intérêts environnementaux. Mais il est indéniable que, dans l'ordre économique existant, la contradiction entre la préservation de la nature et l'emploi ne peut que persister, et que l'une n'est très souvent obtenue qu'au prix de l'autre. Tel est précisément l'argument du capitalisme – des emplois seront mis en péril si priorité à la nature est donnée et, si les coûts pour réduire la pollution sont trop élevés, les travailleurs devront en payer le prix.

Cet argument ne peut être contesté qu'en remettant en question les articles de foi de la philosophie capitaliste elle-même : que la valeur attribuée à l'espace et au temps doit être opérationnelle (donc réductible à des termes monétaires¹¹); que le progrès humain et le bien-être doivent être jugés en référence au taux de la croissance économique et au PNB; que les choix privés de consommation ont priorité sur la fourniture de biens publics; et qu'il devrait toujours y avoir une corrélation stricte entre le travail effectué et sa rémunération. De telles mises en question de l'aliénation, du fétichisme des marchandises et de l'éthique capitaliste du travail ont, bien sûr, été au cœur de la critique écologique. Mais aussi longtemps que cette logique capitaliste déterminera la vie sociale, elle assurera également la vérité de ses propres prédictions, et elle prolongera donc un état de fait où il est facile d'être vert et de mener des actions efficaces en matière de protection de l'environnement – mais seulement dans la mesure où ce n'est pas son propre emploi qui est mis en péril...

Il serait peut-être plus juste de dire qu'un des effets de la structure inégalitaire de l'économie de marché consiste à distribuer très inéquitablement les conflits d'intérêts entre l'humanité et la nature et qu'elle en rend l'expérience plus aiguë pour les uns que pour les autres. Mis en demeure par la loi de maintenir un équilibre déterminé entre les arbres et les hiboux, les bûcherons de certaines régions de l'Orégon où les hiboux prospèrent tout particulièrement ne peuvent plus abattre d'arbres et se retrouvent donc au chômage. Est-ce qu'ils en veulent aux hiboux ou souhaitent qu'ils ne soient

11. Pour une excellente critique des insuffisances de toute tentative d'évaluer la nature en termes monétaires, voir Harvey [1993, 3^e partie]. Et aussi Collier [1994].

plus protégés ? Pas vraiment : certains, à ce qu'il paraît, ont utilisé leur loisir forcé pour parfaire leur pratique du cri du hibou afin de mieux communiquer avec eux... Mais il y a bien une certaine jalousie de la prospérité et de l'auto-réalisation des hiboux – ou, comme l'un des bûcherons l'a sèchement fait remarquer, peut-être qu'il incombe maintenant aux bûcherons de voir s'ils ne pourraient pas prospérer avec un régime de souris¹²...

Bien sûr, à côté d'épisodes de ce genre, il y en a d'autres où les travailleurs n'ont pas fait montre d'une telle ironie affectueuse pour l'espèce dont la protection mettrait en danger leur propre survie ; et beaucoup se sont montrés très hostiles aux tentatives de restreindre la capture des baleines et des phoques ou à des contraintes similaires. Ceux qui dépendent des contrats dans l'industrie de l'armement ou du nucléaire ou qui travaillent dans d'autres industries dangereuses et hautement polluantes ont également montré peu de sympathie pour les activités de Greenpeace ou les politiques du mouvement écolo. Quoi qu'il en soit, les écologistes commettraient une erreur s'ils négligeaient la complexité des sentiments que la cause écologique peut engendrer chez ceux que leurs moyens de survie oppose directement à la cause écologique. Et ce serait une erreur encore plus grave de supposer que leur résistance à la cause écologique tient à une simple défaillance de la sensibilité écologique chez les travailleurs de ces industries...

Une conséquence de ces tensions est que nous tous qui critiquons la destruction de la nature devrions sans doute développer un sens plus aigu de notre implication dans les processus industriels et les moyens de communication dont nous déplorons tant les effets, et notre dépendance à leur égard. Les écrits écologiques offrent beaucoup de descriptions saisissantes de ce que cela signifie qu'être un « consommateur » de pollution, un voyageur à travers les terrains vagues industriels, un observateur de la spoliation de la nature, une victime des poisons qui naissent de son abus. En revanche, nous sommes moins attentifs au rôle que nos désirs les plus ordinaires (d'électricité, de peinture, de médecine, de colle, de batteries, de nettoyeurs chimiques, de colorants, d'insecticides, etc.) et tous ces biens auquel nous avons aisément accès – et à l'achat desquels nous ne réfléchissons pas une seconde – jouent dans la genèse de ces scénarios d'horreur.

Cela ne veut pas dire que la contribution des consommateurs à la crise écologique ne soit jamais pointée dans cette littérature. Le rôle des invidus à ce niveau a été l'objet de beaucoup de critiques, notamment en ce qui concerne l'usage des voitures. Mais il y a néanmoins une profonde tendance à penser dans les termes d'une opposition entre « eux » et « nous », entre les producteurs et les consommateurs, entre les responsables des causes et les victimes des conséquences, qui ne nous aide pas toujours à avoir un jugement moral correct sur cette question. Faire porter toute la responsabilité aux forces indomptables du monstre industriel moderne, ou bien présenter ses agents et les autorités anonymes comme autant de comploteurs visant à

12. Selon un documentaire de la Radio 4 de la BBC en 1992.

nous empêcher de reconnaître que le monstre instille jour après jour du poison dans notre sang et dans le lait maternel, l'eau et l'air, tout cela relève aussi de la mystification : il s'agit d'une réification des relations sociales.

Il est possible qu'elles soient en effet très difficiles à transformer ; mais elles n'ont pas l'intransigeance naturelle de la loi de la pesanteur... Si nous sommes tous pris dans des modes de travail, de consommation ou de déplacement qui font de nos actes individuels les agents involontaires de la pollution, du gâchis et des trous dans la couche d'ozone, et s'il existe en effet d'innombrables instances bureaucratiques toutes disposées à nous cacher une information exacte sur les risques que nous encourons en satisfaisant nos fonctions les plus naturelles, cela s'explique en partie par le fait qu'un grand nombre d'individus continue à soutenir un mode de production qui cherche avant tout le profit et qui ne se préoccupe qu'à la marge de compenser ses effets pervers pour la nature et le bien-être des hommes.

À mon avis, c'est une des limites de la critique puissante et fort influente des conséquences environnementales de la société moderne faite par Ulrich Beck : il s'en prend surtout à la victimisation des clients-consommateurs de la modernité et n'attache que peu d'importance à la différence des comportements et au fait que certains sont complices d'un système de production qui est à l'origine de leur sort, et contribuent à son maintien. Beck associe cette vulnérabilité universelle au passage de la société industrielle classique (et de classes) à une société du risque et avance la thèse que ce passage a été accompagné de transformations importantes des structures économiques et des acteurs politiques. « Ce qui correspond dans la société, écrit-il, au sujet politique de la société de classe, en l'occurrence le prolétariat, est seulement la victimisation de chacun de nous par des dangers massifs plus ou moins tangibles¹³. »

Même si Beck a raison de dire que les « risques » et les dangers des manipulations modernes de la nature ne sont pas déterminés par la société de classes ou qu'ils ne peuvent pas être tenus à distance par la propriété et la richesse individuelles, on commettrait cependant une erreur en négligeant les profondes inégalités dans leur distribution, à la fois au plan mondial et à l'intérieur de l'État-nation, ou en ne prenant pas la mesure du fait que leur production est la conséquence d'un système qui demeure pour une bonne part dépendant de la division des classes et des genres, et qui est conçu pour maintenir les inégalités de richesse, de privilèges et de sécurité relative. La « société du risque » peut bien tendre vers une « démocratisation » de la consommation – en ce sens qu'elle expose chacun de la même façon à ses conséquences perverses –, il n'en reste pas moins qu'on ne pourrait

13. Beck [1992, p. 45]. Il est impossible ici de rendre justice à la richesse de l'analyse de la modernité de Beck. Mes critiques ont seulement trait à ce que je considère comme une dimension problématique de sa description de la nature et de l'importance politique de la réaction publique aux dangers écologiques. Pour une analyse bien plus adéquate et mesurée de l'argument global de Beck, voir Rustin [1994, p. 3-12].

guère soutenir que ses structures de *production* tendent vers une « démocratisation » de la victimisation. Dès lors, lorsque Beck suppose, comme il tend à le faire, que la résolution des problèmes écologiques de la modernité passe par une transcendance « collective » de ses pratiques technocratiques et de ses modes actuels de légitimation, il sous-estime sérieusement l'intérêt qu'ont les secteurs privilégiés de ce « collectif » à maintenir les relations de production existantes et la structure discriminante de la production des richesses.

Et même si, en effet, nous disons désormais plutôt « j'ai peur », quand dans la société « classique » industrielle nous disions « j'ai faim » [cf. Beck, 1992, 1^{re} partie surtout], cela s'explique, en partie du moins, par le fait qu'aujourd'hui nous exigeons plus que de seulement « manger à notre faim », et que la société industrielle réussit à satisfaire nos attentes. Nous sommes sans doute de multiples façons des victimes, et pris malgré nous dans un système qui nous a faits tels que nous sommes. Mais ce système ne pourrait pas fonctionner si certains désirs, certaines tolérances ou certaines priorités vitales ne coopéraient avec lui et ne lui fournissaient sa légitimité. Considérer toujours la destruction de la nature du point de vue du consommateur – comme s'il s'agissait d'un problème produit ailleurs et par d'autres, et se situant en dehors de notre pouvoir d'information – revient en un sens à maintenir au cœur même de la critique une vision erronée de la nature comme « externalité » – alors que nous sommes sans cesse au milieu de la nature et que tous nos actes de production et de consommation forgent le contexte dans lequel elle évolue. Si nous voulons vraiment protéger la nature (et, partant, nous protéger nous-mêmes des risques que nous fait courir son exploitation), il nous faut sérieusement réfléchir aux renoncements matériels auxquels nous sommes prêts. Ou, formulé de façon plus positive, nous devons repenser la forme d'hédonisme en vigueur et voir si nous ne pourrions pas obtenir plus de plaisir en restreignant ces formes de consommation qui font le plus violence à la nature en même temps qu'elles sont les plus dangereuses pour nous. Après tout, notre expérience de la vie pourrait bien être plus excitante et plus « exotique » si nous étions moins obnubilés par l'acquisition de biens qui gaspillent les ressources, qui nous embarrassent et qui alimentent surtout les poubelles.

Ceux qui plaident pour une consommation moins matérialiste sont souvent présentés comme des ascètes puritains qui cherchent à donner une orientation plus « spirituelle » aux besoins et aux plaisirs. Mais cette vision est à différents égards trompeuse. On pourrait dire que la consommation moderne ne s'intéresse pas suffisamment aux plaisirs de la chair, n'est pas assez concernée par l'expérience sensorielle, est trop obsédée par toute une série de produits qui filtrent les gratifications sensorielles et érotiques et nous en éloignent. Une bonne partie des biens qui sont considérés comme essentiels pour un niveau de vie élevé sont plus anesthésiants que favorables à l'expérience sensorielle, plus avares que généreux en matière de convivialité, de relations de bon voisinage, de vie non stressée, de silence, d'odeur et de

beauté... Une consommation écologique n'impliquerait ni une réduction du niveau de vie, ni une conversion de masse vers l'extra-mondanité, mais bien plutôt une conception différente du niveau de vie lui-même. Il suffit que beaucoup plus de gens aient une demande pressante de biens tels que la possibilité de marcher où ils le désirent, quand ils le désirent; de traîner et de bavarder au coin de la rue; de voyager lentement, de jouir de la solitude, d'avoir de l'espace pour jouer et du temps pour ne rien faire – et qu'ils acceptent d'en payer le prix par une diminution des satisfactions matérielles privées¹⁴.

On est tenté de penser, en fait, que la cause écologique serait mieux servie en retournant une partie de notre valorisation affective de la nature à notre profit. Marc Sagoff [1988, notamment chap. 6] a bien raison de soutenir qu'une analyse coûts-bénéfices de la dégradation de l'environnement ne peut pas prendre en compte la qualité esthétique et morale qui accompagne le désir de préserver la nature ou la peur qu'elle ne soit polluée. Mais si les consommateurs veulent être cohérents sur ce point, ils doivent également prendre en considération, dans l'évaluation de leur qualité de vie et de leur épanouissement personnel, l'impact de l'analyse de l'environnement en termes de coûts et de bénéfices si couramment utilisée. La tendance à représenter la valeur de la nature dans les seuls termes monétaires ne peut pas être entièrement dissociée de la tendance qu'ont les individus à évaluer les plaisirs et les potentialités de leur vie personnelle de cette manière.

Je n'avance pas ces arguments parce que je pense que ce sont les seuls possibles concernant la société de consommation – ni parce que je crois que la plupart des Verts seraient en désaccord avec eux –, mais bien à cause du rapport qu'ils entretiennent avec la logique de l'argument utilitariste en faveur de la conservation de la nature. Car si cela implique, comme il le semble, une certaine responsabilité collective des sociétés plutôt « peureuses » à l'égard de celles qui sont plutôt « affamées », alors il est peu probable que cette obligation puisse être assumée dans le cadre des relations capitalistes existantes. Et on ne peut guère compter, de nos jours, sur l'émergence d'une grande volonté populaire pour dépasser ces relations...

Cette question concerne la promotion de tout programme éco-socialiste, car les chances qu'il soit adopté par l'Occident semblent bien minces si nous comptons seulement sur une conversion en masse à la moralité socialiste. En tout cas, rien n'encourage à penser que les populations des pays riches vont volontiers abandonner leur mode de consommation pour promouvoir ici et maintenant l'équité planétaire et assurer l'avenir des générations futures. Ce n'est pas qu'il n'existe aucun soutien actuel pour ces visées – la cause du socialisme peut s'appuyer sur l'exposition continue à la souffrance et aux dégâts causés par l'accumulation capitaliste. Contre la tendance inhérente du capitalisme global à « contenir » et à « gérer » la pénurie écologique

14. J'ai développé l'argument en faveur d'un hédonisme alternatif dans *Troubled Pleasures* [1990, p. 23-86].

de façon toujours plus injuste, elle peut mettre en lumière la possibilité qu'un ordre économique alternatif en vienne à réconcilier la cause de la nature avec celle de la justice sociale et d'un plus grand bien-être. Mais je crois que nous devons également reconnaître que, si le souci de parité avait été plus important, nous ne serions pas confrontés aux catastrophes écologiques et à la barbarie sociale comme nous le sommes à présent.

Même si les gens s'effraient de l'usure écologique ou s'inquiètent pour les faons dont la course à la richesse du premier monde prolonge et accentue la perte ailleurs, il est parfaitement clair que ces inquiétudes n'ont pas été suffisantes pour inciter à une transformation radicale des habitudes de consommation. Ce que je veux suggérer là, c'est que l'appel à l'altruisme doit être complété par un appel aux intérêts individuels ; et qu'il ne faut pas souligner seulement la nécessité d'alléger la misère et de diminuer les risques, mais aussi les plaisirs que l'on peut escompter d'une rupture avec les conceptions de la bonne vie actuellement définies par le marché et promues par le capitalisme. En d'autres termes, ce n'est possible que si un nombre suffisant de gens parviennent à faire l'expérience du charme de styles de vie moins matérialistes et s'engagent sérieusement à soutenir les politiques qui visent à contenir des modes de consommation qui gaspillent les ressources. S'il y a une chance de casser le scepticisme profond et à certains égards justifié concernant la viabilité d'une alternative au marché, il faudra venir en aide à l'argument socialiste non seulement avec des projets très solides d'institutions susceptibles de concrétiser un ordre socialiste « authentique » et réellement démocratique, mais aussi avec une vision hédoniste alternative – et notamment une conception de la consommation et du bonheur humain fort différente de celle que le capitalisme favorise, et que le « socialisme actuellement existant » endosse (ou qui fait du moins partie jusqu'à présent de la théorie socialiste orthodoxe). Si les socialistes se préoccupent vraiment de la satisfaction des besoins élémentaires maintenant et dans l'avenir, ils doivent plaider pour une autre utopie des besoins.

TRANSFORMER LES ATTITUDES

Mais ces arguments ont également des implications pour ceux qui souhaitent promouvoir un programme vert en soulignant simplement la valeur « intrinsèque » de la nature et en insistant sur la nécessité de son « respect ». Ainsi, l'argumentaire de Robert Goodin – la politique écologique est animée par une « vision morale » uniquement enracinée dans la valeur première, auto-démonstrative de la nature, et on devrait toujours accorder la priorité à la préservation de cette valeur – est volontariste jusqu'à l'absurde puisqu'il présuppose que le « peuple » pourrait ou voudrait toujours accorder une telle primauté à la nature. En outre, puisque le but proclamé de Goodin est de fournir une théorie de la valeur à la politique du parti écologique et qu'il est clairement attaché aux aspects démocratiques et

émancipateurs du programme des Verts, son empressement à séparer la question de l'action (politique) de celle de la protection de la nature est éminemment problématique.

En fait, il y a une bien plus grande tension que Goodin lui-même ne serait prêt à l'admettre entre la théorie verte de la valeur écologique et l'intérêt qu'expriment les programmes des Verts pour la justice, l'égalité et le bonheur humain. Lorsqu'il soutient que l'affirmation des valeurs vertes importent plus que la définition théorique des actions écologiques à mener, et qu'en conséquence, il est plus important de bien traiter la nature en général plutôt que de la traiter de telle ou telle manière particulière [Goodin, 1992, p. 24-83], ou lorsque, se référant au village anglais du Moyen Âge pour illustrer son argument, il nous dit que « vivre en harmonie » avec la nature n'exige pas des communautés égalitaires [*ibid.*, p. 119-120], il fournit des fondements moraux à une politique écologique susceptible dans le principe de légitimer un programme politique extrêmement réactionnaire. (En tout état de cause, il faut toujours se demander ce qu'on veut dire exactement quand on dit de telles communautés qu'elles « vivent en harmonie avec la nature », alors que leurs membres entretenaient avec elle des relations si différentes.)

Goodin a tout à fait raison d'affirmer que la question de la valeur et celle de l'action ne sont pas intimement liées puisque la crise écologique pourrait faire l'objet d'un traitement par des régimes politiques différents. Mais c'est précisément parce que la prise en considération des intérêts immédiats de la nature peut s'accompagner de formes politiques parmi les moins démocratiques et de la mise en place de méthodes totalitaires pour contrôler la consommation et la population humaines qu'une politique écologique qui exprime son souci d'une équité à l'échelle planétaire et de l'émancipation des groupes opprimés doit éviter une théorie simpliste de la valeur écologique. Elle doit également mettre en question ce que Goodin suggère : que les individus pourraient « s'écarter à titre personnel d'un style de vie écologique dans presque tous ses aspects » tout en souscrivant à la théorie de la valeur écologique et à son programme de politique publique [*ibid.*, p. 82]. Il est sans doute vrai que nous n'avons pas besoin de « croyances idiotes concernant la médecine homéopathique ou les esprits des arbres » [*ibid.*, p. 83] pour être écologiquement responsables. Mais nous ne pouvons certainement pas souscrire sans contradiction à un programme écologique de transport ou de conservation des ressources tout en gardant dans notre mode de vie nos habitudes de consommation les plus problématiques.

On peut enfin noter encore l'existence d'une contradiction lorsqu'on propose une théorie de la valeur qui met à ce point l'accent sur la préservation de la nature comme une *fin* en soi, alors que l'insistance des Verts sur les besoins des générations futures n'a de sens que si la nature est considérée comme un *moyen* de la préservation humaine. Il est en tout cas difficile de soutenir une théorie de la valeur de la nature qui implique que les êtres humains ôtent de la valeur à la nature quand ils la maîtrisent pour

satisfaire leurs intérêts propres et d'en appeler en même temps aux obligations qu'ils ont (et devraient ressentir) afin d'assurer la continuité et le développement de leur propre espèce.

Goodin et d'autres ont cependant raison d'affirmer que la transformation de nos attitudes envers la nature – qui oblige à repenser les façons dont nous la valorisons (ou ne la valorisons pas) – a un rôle important à jouer pour transformer les modes de production et de consommation de manière à assurer l'approvisionnement des générations futures. Je suis encore d'accord avec Goodin lorsqu'il affirme que ce processus n'exige pas que nous adoptions une attitude profondément spirituelle envers la nature et qu'il est peu probable qu'une telle réévaluation soit favorisée par l'adoption d'une attitude mystique ou divinatoire à son égard.

En tout cas, on peut affirmer sans se tromper que les appels à une nouvelle « religion » de la nature sont confus et extravagants s'ils se fondent sur l'hypothèse qu'en réenchantant la nature, nous la protégerons demain contre l'exploitation. L'idée que la nature est un don de Dieu a peut-être contribué à sa protection en favorisant la peur d'une vengeance en cas de mauvais traitement¹⁵. Et il est vrai que les croyances animistes sont en général accompagnées d'inquiétudes et de tabous qui conditionnent les relations entre les hommes et la nature. Mais nous devons contester absolument l'idée que ces formes d'adoration et de superstition aient été directement la cause des entraves à la maîtrise technique de la nature.

Ce ne sont pas leurs sentiments religieux qui ont préservé les cultures pré-industrielles des ravages de la « rationalité instrumentale ». Ils ont fait l'expérience de tels sentiments en l'absence de toute connaissance scientifique de ses « forces cosmiques » et sans les moyens techniques de maîtriser ses pouvoirs. Il est sans doute plus difficile d'éprouver le sentiment de l'obligation de préserver la nature – ou de défendre une telle obligation – en l'absence de toute croyance en ses origines divines ou en l'absence de toute signification spirituelle de la nature. Mais c'est une erreur de penser, à supposer que ce soit possible, qu'en réinsufflant de telles croyances, on pourrait tenir à distance la technologie.

15. L'argument d'après lequel la religion a réussi à empêcher des pratiques écologiquement destructrices est en effet controversé, et nous devons noter l'existence d'opinions divergentes quant à la mesure dans laquelle des enseignements théologiques (spécialement ceux de la tradition judéo-chrétienne) limitent ou autorisent la rationalité instrumentale. Certains affirment que les Écritures chrétiennes ont encouragé l'abus de la nature, d'autres affirment au contraire qu'elles ont favorisé une éthique du soin et de la responsabilité. Mais ce débat est lui-même largement tributaire de l'interprétation des Écritures (notamment de la Genèse) dont le message n'est pas tranché, et l'interprétation est menée à la lumière de la rationalisation séculière à laquelle la théologie est toujours susceptible de se plier. Mais quelle que soit l'interprétation des textes, on peut toujours discuter du degré auquel la croyance en une création divine et un ordre préétabli de l'univers a atténué la confiance placée par les Lumières dans les vertus de l'intervention humaine dans l'ordre naturel et dans la hiérarchie sociale. Pour un aperçu de la controverse qu'elle a engendrée, voir C. J. Glacken [1967, p. 150-168], Passmore [1980, p. 3-27], Attfield [1991, p. 20-50], Carolyn Merchant [1982, p. 29 sq.], Clark [1993].

Nous ne devons pas essayer de protéger la nature en recourant à des croyances qui ont été détruites par les progrès de la science et la technologie, même s'ils se sont révélés destructeurs. Et au regard de notre conception de la responsabilité morale, on pourrait ajouter qu'il n'est pas désirable ou adapté d'essayer de redécouvrir une autorité quasi divine de la nature qui nous imposerait des obligations envers elle. Le désenchantement de la nature s'est certainement accompagné d'attitudes qui ne sont pas sans conséquences graves d'un point de vue écologique et a été en partie encouragé par elles. Mais les dégâts sont allés de pair avec le développement de façons de penser qui ont placé la libération de la peur et des superstitions au fondement de la moralité des actions humaines.

C'est cette autonomie qui donne sa valeur à l'obligation de protéger la nature. En un sens, il est peut-être plus difficile de ressentir cette obligation dans une culture qui ne croit plus à un univers ordonné et surveillé par Dieu; mais ce sentiment est néanmoins plus proprement éthique car il n'est motivé ni par des superstitions ni par une quelconque peur de la vengeance divine. Cependant il y a encore une autre raison, liée à la précédente, de penser que ces croyances fausses sont incompatibles avec une préoccupation spécifiquement morale. Comme l'a écrit John O'Neill [1994, p. 27],

« Il y a une relation nécessaire entre le souci éthique pour un objet et des croyances vraies concernant cet objet : un souci véritable pour un objet x présuppose un ensemble de croyances vraies le concernant. Cela ne s'explique pas seulement par le fait que si l'on a des croyances erronées concernant x, les actions qui se soucient de x ont plus de chances d'être erronées, mais aussi par le fait que si quelqu'un a des croyances systématiquement erronées concernant x, on peut dire, en un certain sens, que x n'est pas du tout l'objet de son souci. De là vient la plainte justifiée que des amoureux s'adressent quand ils se séparent : "Tu ne m'a jamais vraiment aimé; tu as aimé quelqu'un d'autre que tu as pris pour moi." On pourrait adresser la même plainte à ceux des écologistes qui ont une vision anti-scientifique, mythologisée et personnalisée du monde naturel : le monde naturel n'est tout simplement pas l'objet de leur souci ».

Bien sûr, certains relativistes rejeteront cet argument parce que, en présupposant qu'une description de la nature peut être plus vraie qu'une autre, il s'appuie sur les préjugés de la culture scientifique elle-même. Mais ceux qui adhèrent sérieusement à cette forme de relativisme devraient également s'abstenir de toute affirmation sur les dégâts que la science a infligés à la nature ou sur les risques de ses méthodes. Car condamner les effets de la médecine conventionnelle, prendre pour cible les poisons et les polluants de l'industrie moderne – ou, dans le même ordre d'idées, faire la critique de l'impact négatif d'une approche purement technique de la nature – suppose qu'on accepte, implicitement, la description du fonctionnement de la nature biologique et physique offerte par la science elle-même.

C'est une profonde erreur de supposer que, en soutenant une vision séculière de la nature, on doit en même temps accepter sans critique

l'« autorité » de la science ou qu'on est obligé de souscrire à la rationalité dont on a fait usage en appliquant des connaissances scientifiques. Défendre une telle vue revient au contraire à renforcer le désenchantement rationnel vis-à-vis de ces formes de savoir scientifique et d'« expertise » technique dont l'impact sur l'environnement s'est révélé si catastrophique. En opposant une conception mystique ou religieuse de la nature à la violence technologique, on ne détruit pas le mythe de l'omnipotence de la science, mais on s'en fait le complice ; car on maintient précisément le présupposé qui doit être mis en question – à savoir que, puisque la science et la technologie *peuvent* obtenir des résultats que les interventions magiques ne peuvent pas obtenir, elles sont toujours employées à bon escient. Ce qu'il faut en vérité, ce n'est pas *plus de religion* écologique, mais *plus de science* écologique comme celle que les partis des Verts, Greenpeace, les Amis de la Terre, Vertic et bien d'autres emploient continuellement pour empêcher le complexe militaro-industriel de ronronner. Le gouvernement et l'industrie, et tous ceux qui voudraient qu'on persiste dans nos mauvaises habitudes, préféreraient que le mouvement écologique se limite effectivement au mysticisme plutôt que de venir les voir, comme il le fait heureusement assez souvent, armé de statistiques incontestables et de preuves scientifiques sur les dégâts effectifs et les risques potentiels de la politique actuelle de l'environnement.

En tout cas, il n'est pas évident qu'en devenant plus mystique ou plus religieux vis-à-vis de la nature, on dépasse automatiquement toutes les formes délétères de séparation ou la perte de responsabilité qui ont résulté de la rationalité séculière et instrumentale. Ce qu'il nous faut vraiment, ce ne sont pas tant de nouvelles formes de respect et d'adoration de la nature qu'une extension à nous-mêmes de la compassion que nous développons envers elle. On peut mieux surmonter le sentiment de la rupture et de l'éloignement encouragé par la rationalité séculière en nous resensibilisant à la fois à notre écart et à notre dépendance vis-à-vis d'elle que par l'adoration de cet « autre » de l'humanité. Autrement dit, nous devons ressentir face à elle un peu de la peur et de la peine dont nous faisons l'expérience dans nos relations avec les autres êtres humains du fait que nous sommes mortels, voués à la séparation et à la perte. Nous ne pouvons échapper au compromis dans nos relations avec la nature puisque nous ne pouvons pas espérer vivre sans prélever sur ses ressources et sans introduire les préférences forgées par nos préoccupations et nos valeurs, et donc sans définir des priorités quant à son usage. Aussi longtemps que nous ne prenons pas en compte notre propre sens de l'identité et de la valeur, nous ne pouvons même pas commencer à regretter d'avoir été aussi négligents et impitoyables dans nos attitudes envers d'autres formes de vie. Quoi qu'il en soit, nous pouvons certainement être plus ou moins conscients de la compromission, en être plus ou moins affligés, et être plus ou moins sensibles à l'ensemble des liens et des séparations qu'elle implique.

Cela n'implique pas de fermer les yeux sur notre différence avec les autres créatures, mais, au contraire, de devenir plus conscients de ce qui est problématique dans l'oubli des différences. Devenir plus sensible envers la nature signifie, plus simplement, montrer un peu plus de regret que dans le passé pour le fait que les liens ne peuvent pas être étendus à l'infini. Nous ne pouvons pas tout protéger dans la nature, et on pourrait ajouter qu'il n'est pas plus approprié d'essayer de le faire qu'il ne l'est d'essayer de protéger son enfant de toutes les sources possibles de danger ou de souffrance. Mais nos relations avec la nature et ses formes de vie pourraient certainement en bénéficier si nous étions aussi angoissés pour la nature que pour nos enfants – lorsque ceux-ci sont confrontés à des risques, nous continuons à avoir peur tout en sachant bien que nous ne pouvons les éviter. Plutôt que de la révéler, nous devons peut-être devenir plus conscients que notre dépendance est inséparable d'un certain détachement vis-à-vis d'elle. Se rapprocher de la nature, en un sens, c'est être plus angoissé par l'impossibilité de nous identifier à elle ou de l'identifier à nous. Mais, à travers cette prise de conscience, nous devenons en même temps susceptibles de modifier notre sens même de l'identité humaine.

Traduit par Frédéric Vandenberghe

BIBLIOGRAPHIE

- ATTFIELD Robin, 1991, *The Ethics of Environmental Concern*, University of Georgia Press, Londres.
- BAHRO Rudolph, 1986, *Building the Green Movement*, Heretic Books, Londres.
- BARRY B., 1977, « Justice Between the Generations », in HACKER P.M.S. et RAZ J. (sous la dir. de), *Law, Morality and Society*, Clarendon Press, Oxford.
- BECK Ulrich, 1992, *Risk Society : Towards a New Modernity*, Sage, Londres.
- BENTON Ted, 1993, *Natural Relations*, Verso, Londres.
- BRECHER Bob, 1994 *Radical philosophy* 6, été.
- BRENNAN A., 1988, *Thinking about Nature*, Routledge, Londres.
- CALICOTT J. B., 1989, *In Defence of the Land Ethic*, State University of New York Press, New York.
- CAMERON J. B., 1989, « Do Future Generations Matter ? », in DOWER Nigel (sous la dir. de), *Ethics and Environmental Responsibility*, Gower Publishing, Aldershot.
- CLARK Stephen, 1984, *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, Oxford.
- 1993, *How to Think about the Earth*, Mowbray, Londres.
- COLLIER Andrew, 1994, « Value, Rationality and the Environment », *Radical Philosophy* 66.
- DOBSON Andrew (sous la dir. de), 1994, *The Green Reade*, André Deutsch, Londres.
- 1990, *Green Political Thought*, Unwin Hyman, Londres.
- 1988, *Into the 21st Century : An Agenda for Political Realignment*, Felix Dodds, Green Print.
- EUROPEAN GREENS, 1989, *Common Statement of the European Greens for the 1989 Elections to the European Parliament*, European Greens, Bruxelles.

- GLACKEN C. J., 1967, *Traces in the Rhodian Shore, Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press, Berkeley.
- GOODIN Robert, 1992, *Green Political Theory*, Polity Press, Oxford.
- GORZ André, *Ecology as Politics*.
- HARVEY David, 1993, « The Nature of the Environment : the Dialectics of Social and Environmental Change », *Socialist Register*.
- HÜLSBERG Werner, 1988, *The German Greens*, Verso, Londres.
- KAVKA Gregory, 1978, « The Futurity Problem », in SIKORA R., BARRY B. (sous la dir. de), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphie.
- KEMP Penny, WALL Derek, 1990, *A Green Manifesto for the 1990's*, Penguin, Harmondsworth.
- LEATHY M. P. T., 1991, *Against Liberation : Putting Animals in Perspectiv*, Londres.
- MERCHANT Carolyn, 1982, *The Death of Nature*, Wildwood House, Londres.
- MIDGLEY Mary, 1983, *Animals and Why they Matter*, The University of Georgia Press, Athens US.
- NAESS Arne, 1989, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NORTON Bryan, 1992, « Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health », *Environmental values*, 1, 2.
- O'NEILL John, 1992, « The Varieties of Intrinsic Value », *The Monist* 75.
- 1993, *Ecology, Policy and Politics*, Routledge, Londres.
- 1994, « Humanism and Nature », *Radical Philosophy* 66.
- PARTRIDGE Ernest (sous la dir. de), 1981, *Responsibility to Future Generations*, Prometheus Books, New York.
- PASSMORE John, 1980, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, Londres.
- PORRIT Jonathan, 1984, *Seeing Green*, Blackwell, Oxford.
- et Winner David, 1988, *The Coming of the Greens*, Fontana, Londres.
- REGAN Tom, 1988, *The Case for Animal Rights*, Londres.
- et SINGER Peter (sous la dir. de), 1976, *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs.
- ROLSTON Holmes, 1988, *Environmental Ethics*, Temple University Press, Philadelphie.
- ROUTLEY R. et V., 1978, « Nuclear Energy and Obligations to the Future », *Inquiry*, 21.
- RUSTIN Michael, 1994, *Radical Philosophy* 67.
- RYLE Martin, 1988, *Ecology and Socialism*, Radius, Londres.
- SAGOFF Marc, 1988, *The Economy of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SINGER Peter, 1976, *Animal Liberation*, Londres.
- (sous la dir. de), 1988, *In Defence of Animals*, Oxford.
- SOPER Kate, 1990, *Troubled Pleasures*, Verso, Londres.
- SPRETNAK Charles, CAPRA Fritjof, 1984, *Green Politics : The Global Promise*, Hutchinson, Londres.
- SYLVAN Robert, 1985, *Radical Philosophy*, 40.
- TAYLOR Paul, 1986, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- TESTER Keith, 1991, *Animals and Society : The Humanity of Animal Rights*, Londres.