

Quelle éthique vis-à-vis des êtres vivants ?

Un des grands avantages de la notion de vivant est son ambiguïté. Elle permet d'unir sous une même bannière des préoccupations incommensurables et hétérogènes. D'un côté : la réalité des périls écologiques à l'échelle globale, en particulier le changement climatique et la « crise de la biodiversité » : ils dégradent l'équilibre de la biosphère, accroissent les inégalités planétaires et régionales, bouleversent d'ores et déjà l'existence de population entière et menacent à moyen terme la survie de l'humanité. D'un autre côté : la montée dans les pays occidentaux d'une nouvelle sensibilité à la souffrance animale. Le « vivant » permet de réunir les deux inquiétudes sous un même slogan mobilisateur : « Il faut cesser de maltraiter le vivant – ce vivant dont l'Homme s'est voulu maître et possesseur. » L'idée sous-jacente à cet impératif est bien que l'anthropocentrisme (voir plus généralement l'humanisme) est l'idéologie fatale avec laquelle il faudrait rompre avant qu'il ne soit trop tard, avant que l'entreprise d'asservissement des animaux et de destruction de la planète achève son œuvre criminelle.

Pourtant, tout n'est pas si simple. D'une part parce que la coalition des animalistes et des solastalgiques est construite sur un malentendu et masque des conflits inévitables. D'autre part parce que l'anthropocentrisme, loin d'être une donnée du problème, est, dans les deux cas, la seule solution raisonnable.

Le conflit des éthiques du vivant

« Le vivant » est une expression commode dont l'indétermination est favorisée par son déterminant. Quand on dit « le vivant », parle-t-on des *êtres* vivants, et donc des individus (notamment les animaux), où parle-t-on *du* vivant en général, donc de la biosphère ? Le terme permet de faire le pont entre deux types d'éthique aux principes opposés et aux conséquences contradictoires : l'éthique animale et l'éthique environnementale. « L'éthique animale » est l'appellation curieuse et paradoxale donnée aujourd'hui à la réflexion sur la conduite à tenir vis-à-vis des bêtes (que certains préfèrent nommer les « animaux non humains ») – une interrogation aussi ancienne que la philosophie elle-même. « L'éthique environnementale », quant à elle, est une réflexion typiquement contemporaine née de la prise de conscience des crises écologiques. Ces éthiques sont également nécessaires et justes mais elles sont inconciliables. Le concept de « vivant » permet de mettre la poussière de leurs conflits sous le tapis.

Toute « éthique animale » est centrée sur les individus. Sa question centrale est : comment améliorer, voir changer radicalement le sort, le bien-être, la vie, la mort, de (certains) animaux (lesquels) ? En général, elle s'appuie sur l'idée que la souffrance des animaux est un mal absolu : il faut annihiler ou réduire la souffrance des animaux capables de souffrir. L'éthique environnementale est centrée sur l'ensemble de vivants quels qu'ils soient (elle est « holistique ») : elle s'inquiète des rapports des espèces entre elles et à leur milieu, quel que soit le niveau de complexité de ces espèces (micro-organismes, champignons, plantes, animaux) et quel que soit ce milieu, l'eau, l'air, la terre, le sous-sol. Sa question centrale est : comment lutter contre la dégradation accélérée de l'environnement, maintenir l'équilibre et la richesse des écosystèmes, voire de la biosphère ? De ce point de vue, ni la souffrance ni la mort ne sont des maux à proprement parler : la sensibilité à la douleur de certaines espèces animales complexes, dotées d'un système nerveux central, est considérée comme un avantage adaptatif et non un mal en soi. Une vie individuelle sans douleur est beaucoup plus fragile et précaire. Quant à la vie et à la mort des organismes individuels, elles sont tenues pour des conditions de l'équilibre des écosystèmes, notamment à travers les réseaux trophiques et les modes de transmission génétique. Une vie sans mort empêcherait le développement de la vie. Voilà pour les principes opposés des deux éthiques.

Il en va de même des conséquences. Quelques exemples.

L'Australie peina, pendant un siècle et demi et presque jusqu'à nos jours, à se débarrasser des centaines de millions de lapins proliférant sur son territoire, introduit accidentellement au milieu du XIXe

siècle, et dont la reproduction incontrôlable saccageait le pays, allant jusqu'à menacer le maintien de la vie humaine. Les abattages massifs s'avérant inefficaces, les autorités durent se résoudre aux armes biologiques (inoculation de divers virus avec plus ou moins de succès). Pour sauver l'équilibre écologique du pays entier, il fallut sacrifier des centaines de millions de mammifères en bonne santé.

Exemples moins dramatiques mais qui sont pourtant plus polémiques : il faut parfois réintroduire des populations de prédateurs pour rétablir la santé écologique des grandes réserves animalières ou de certains parcs régionaux. Ainsi furent réintroduit des guépards en Afrique du Sud, le loup ici ou là en Europe ou aux États-Unis (à Yellowstone pour contrôler la surpopulation d'élans). Les défenseurs des proies s'émurent de ces pratiques. Ainsi, Tom Regan, un des grands théoriciens du droit des animaux, qualifia de « fasciste environnemental » Aldo Léopold, l'auteur de *Land Ethics*, le père des éthiques environnementales, et couvrit du même opprobre les écologistes qui appliquaient ses principes de contrôle des populations dans les parcs naturels.

Mais il n'y a pas que les carnivores pour être des prédateurs et générer des conflits entre impératifs moraux. Ainsi les cerfs qui prolifèrent dans la forêt de Chaux (Jura) nuisent à la santé de ce milieu parce qu'ils s'attaquent aux jeunes arbres et aux pousses de chêne. L'État et les forestiers décidèrent donc d'en abattre 556 au cours de l'hiver 2024 – ce dont se sont émus, forcément, les défenseurs des animaux... ainsi d'ailleurs que les chasseurs qui, pour une fois, se retrouvaient ainsi du côté animaliste et non du côté écologiste où ils campent habituellement.

Inversement, certains défenseurs de la cause animale, par exemple Jeff McMahan, dont la compassion est fertile en projets ravageurs, ont proposé d'exterminer (par euthanasie indolore) tous les carnivores de certains milieux naturels afin de diminuer la souffrance des herbivores. Les écologues se sont émus des fatals déséquilibres que cela entraînerait pour la faune et la flore. Le problème supplémentaire, c'est qu'une telle mesure risque d'augmenter la souffrance... des herbivores, qui, désormais en surnombre et en compétition pour les mêmes ressources, risquaient de mourir de faim – cette lente agonie n'étant guère préférable au trépas rapide des dévorés. On pourrait discuter à perte de vue, si l'on a rien de mieux à faire, pour déterminer si les herbivores seraient plus « heureux » au plus « malheureux » sans leur prédateur carnivore. Le biologiste fera remarquer que tout dépend de la stratégie reproductive des espèces herbivores en question : celles qui priorisent le soin aux petits sur leur nombre les mettraient moins en danger que celles qui priorisent leur nombre sur le soin, etc. À cette étape de la casuistique, l'écologue aura déserté le débat, lequel ne concerne plus que les éthiques animales. Car elles sont divisées sur le point de savoir s'il faut, et dans quelle mesure, porter secours à toutes les bêtes sauvages qui, dans la nature, souffrent de la nature. Cette controverse est forcément infinie car, si les rejetons et herbivores ne meurent plus entre les mâchoires de leurs prédateurs, ils mourraient peut-être en effet de la famine qui résulterait de la concurrence, ou si ce n'est pas le cas, ils souffriraient, comme toutes les bêtes, des vicissitudes de la vie sauvage, de la soif aux temps secs, de la faim en période de disette, du froid quand il fait froid, du chaud quand il fait chaud, des parasites pullulant dans leur milieu, d'abandon, de blessure, de maladie, d'attaques de congénères, de frustration à l'époque du rut, etc. La morale de ces disputes est celle-ci : même en l'absence de méchant prédateur, la vie sauvage ne jouit pas de tout le confort moderne du XXI^e siècle occidental (eau courante, chauffage central, repas à domicile, SOS-Médecins etc.) dont bénéficie ou devrait bénéficier la vie domestique.

Ces dilemmes moraux montrent que, à vouloir échapper à l'anthropocentrisme moral, on tombe forcément dans l'anthropomorphisme le plus désolant : tous les vivants seraient, comme nous, épris de liberté politique, d'analgésiques et de soins palliatifs. En outre, il est toujours risqué, pour l'être humain, de jouer à l'apprenti sorcier en voulant transformer un milieu naturel en un parc thématique à la Disneyland : ce rêve de maîtrise totale de la nature au nom du Bien (un monde sans souffrance !) trahit, bien plus que la phrase toujours citée de Descartes (« nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »), le véritable délire démiurgique dont souffrent certains défenseurs des êtres vivants.

Faut-il sauver les êtres vivants ou le vivant ? Comment le défenseur du vivant pourrait-il donc choisir entre l'éthique animale et l'éthique environnementale que tout oppose ?

Il y a pourtant plus grave si on les pousse à leurs limites, l'éthique animale et l'éthique environnementale semblent mener l'une et l'autre à des impasses. On a vu les risques que court toute éthique du vivant qui se focalise sur les individus en oubliant les ensembles – et les humains (pensons à l'Australie).

Mais le risque n'est pas moindre d'une éthique du vivant qui se focaliserait sur les écosystèmes en oubliant les individus – et les humains. Ainsi, l'écologue peut, et sans doute doit, afin de sauvegarder des écosystèmes en péril, faire bon marché de la vie de millions d'êtres vivants appartenant à des espèces envahissantes. Mais jusqu'où peut-on autoriser ce sacrifice au nom d'une vision holistique ? Jusqu'aux animaux domestiques ? Jusqu'aux animaux de compagnie ? Jusqu'à l'espèce humaine ? On ne peut donc mener à son terme ni la logique *des* vivants (l'éthique animale) ni la logique *du* vivant (l'éthique environnementale). Dans les deux en cas, il faut un garde-fou, une limite, un fondement. Ça ne peut être que l'humanité.

Car il n'est évidemment pas question de conclure de tous ces débats éthiques que nous pouvons faire tout et n'importe quoi, exploiter à l'infini les ressources naturelles ou traiter les autres animaux comme bon nous semble, puisque cette exploitation indéfinie de notre environnement a mené l'humanité au bord du gouffre et que la chosification des animaux répugne à toute conscience morale. Il faut au contraire défendre, dans leurs spécificités, ces deux éthiques, mais en leur donnant, à l'une et à l'autre, un fondement humaniste. Je le répète : sommés de choisir entre le loup est l'agneau, nous devons d'abord considérer le point de vue de l'éleveur.

Le problème est donc de savoir ce que peuvent et doivent être une éthique environnementale est une éthique animale humaniste.

En commençant par les animaux.

« L'éthique animale »

Comment devons-nous traiter les bêtes ? Question à laquelle de nombreux philosophes se sont efforcés de répondre depuis l'Antiquité. En général, la question se pose justement en ces termes : celui du *bon* traitement, de la relation adéquate. Cela demeure d'ailleurs la position dominante des opinions publiques et de la majorité des O.N.G. : elles sont, comme on dit, « welfaristes ». Elles veulent améliorer le plus possible le sort des animaux et notamment des animaux d'élevage. C'est raisonnable. C'est sain. C'est bien. Mais ce n'est pas du tout la position de la plupart des « éthiques animales » qui sont, elles, « abolitionnistes » : elles entendent abolir l'élevage – et plus généralement toute utilisation d'animaux (à des fins d'alimentation, de travail, d'habillement, de parole, de jeux, de sport, etc.) –, en finir avec l'appropriation d'animaux à quelques fins que ce soit, y compris fétichiste (totem) ou affective (animaux de compagnie). Pour elles, le welfarisme est à la « libération animale » ce que la social-démocratie est à la révolution : une complicité avec l'ennemi (l'anthropocentrisme, le « spécisme »), autrement dit une trahison.

Dès lors qu'on parle d'éthiques animales, il faut en effet les distinguer. Elles diffèrent au moins par leur champ d'application. Car lorsqu'un éthicien parle des animaux, il ne veut évidemment pas parler des animaux – c'est-à-dire de tous les « êtres vivants hétérotrophes » : les protozoaires, les éponges, les polypes, les hydres, les coraux, les vers, les arthropodes – dont l'embranchement est de très loin le plus riche en espèces et en individus du règne animal (80 % des espèces connues, telles les myriapodes, les crustacés, les arachnides, les insectes, etc.). Non, le monde animal, s'il focalise l'intérêt du biologiste ou de l'éthique environnementale, n'intéresse pas le théoricien de l'éthique animale. Ce qu'il intéresse, à juste titre, c'est une classe très restreinte d'animaux, ceux qui doivent être l'objet de notre attention morale : ce qu'il appelle les « patients moraux ». Et c'est là que les éthiques divergent.

D'un côté, il y a les théories déontologiques, celle des « droits des animaux ». Par exemple pour Tom Regan, tout être, qu'il soit humain ou non (aucune différence ne doit être introduite), possède une « valeur inhérente » – autrement dit, est « un patient moral » – s'il est « sujet-d'une-vie » : ce critère élargit la communauté morale au-delà de l'humanité, mais la restreint de fait aux mammifères de plus d'un an (même si, dans les éditions successives de son livre principal, Regan a étendu le champ des patients moraux aux oiseaux et aux poissons, au risque de l'incohérence). Selon lui, tous les patients moraux jouissent des attributs de *sujets* de plein droit : non seulement ils ressentent le plaisir, la douleur, le bien-être, le mal-être, mais ils auraient tous des croyances et des désirs, des intérêts, des préférences, des intentions, il serait tous doués de perception, de mémoire, d'un sens du futur, d'une vie émotionnelle, d'une identité psychophysique au cours du temps, etc. Bien entendu, puisqu'ils sont tous également sujet de *leur* vie, il est impossible de hiérarchiser entre deux. Tous ces *individus* possèdent une *valeur inhérente* égale. Ils ont donc des droits égaux, lesquels doivent être respectés par tous ceux qui sont dotés de « discernement moral » (les agents

moraux, vous et moi), qui ont, eux, le devoir *absolu* de ne jamais leur causer le moindre dommage – en particulier évidemment une souffrance –, de toujours les traiter comme des fins en soi et jamais simplement comme un moyen de satisfaire leurs propres intérêts.

D'un autre côté, par opposition aux éthiques déontologiques, il y a les éthiques « utilitaristes » qui prescrivent d'agir toujours de manière à maximiser le bien et à minimiser le mal. Pour le théoricien utilitariste de la libération animale (Peter Singer, héritier du philosophe anglais Jeremy Bentham), c'est la capacité à souffrir que nous avons en commun avec certains animaux (doté de sentience) qui offre le critère moralement décisif, et non pas telle ou telle capacité intellectuelle qui ferait la supériorité de certains animaux, dont l'homme. Pour Singer, les animaux n'ont aucun *droit* naturel. La finalité de l'éthique est selon lui de diminuer autant que faire se peut la somme des souffrances de tous les êtres susceptibles de souffrance – à quelque espèce qu'ils appartiennent et sans considération particulière de la nôtre. Ainsi, il est déraisonnable de privilégier l'enfant né cérébralement déficient par rapport au chimpanzé en pleine possession de ses moyens. Ou, dans un naufrage, de sacrifier la vie d'un jeune chien bien portant plutôt que celle du vieillard malade. Avantager sa propre espèce parce que c'est la sienne ou exploiter des vivants d'une autre espèce parce qu'ils sont d'une autre espèce est aussi immoral que de privilégier sa propre « race » ou de réduire en esclavage des humains au prétexte qu'ils appartiendraient à une autre « race ». Le « spécisme » (Peter Singer a popularisé, il y a 50 ans, cette notion et son antonyme « l'antispécisme ») serait, comme le racisme, une discrimination indue. La théorie de Singer, dont le retentissement a été énorme, a contribué à la prise de conscience planétaire du sort des animaux de laboratoire (notamment cosmétique), de certaines conditions épouvantables d'élevage et d'abattage industriel – et par conséquent l'amélioration de leur sort. Singer a été porté par l'évolution des sensibilités et en a été lui-même un artisan actif.

Quelles que soient leurs divergences de principe et de conséquences (on considère généralement que les théories du droit des animaux, comme celle de Gary Francione ou de Tom Regan, aboutissent à des conséquences plus radicales que celle de la libération animale), ces éthiques animales ont un principe commun (l'antispécisme) d'où se déduit une conséquence partagée, l'abolitionnisme : la domestication, celle de la servitude, tout élevage est des esclavage, etc.

Passons sur les difficultés pratiques et éthiques d'un tel programme : l'abolition de tout élevage aurait des conséquences dramatiques sur l'alimentation et le mode de vie traditionnel de nombreuses populations qui en vivent, notamment dans les pays pauvres ; de même l'élimination des animaux de compagnie (qu'il faudrait, selon Francione, euthanasier afin de ne pas perpétuer ces races esclaves de l'humanité) serait catastrophique pour l'équilibre affectif de nombreuses personnes isolées dans les grandes métropoles. Mais on se contentera ici d'avancer quelques objections aux principes théoriques de toutes ces éthiques : l'antispécisme.

On refusera d'abord avec véhémence l'analogie entre les combats antiracistes et antispécistes. Elle est absurde. Les races humaines n'existent pas dans la nature – c'est ce qui rend le racisme insensé et la lutte contre le racisme raisonnable est juste. Les espèces existent dans la nature et leur existence est nécessaire – c'est ce qui rend le spécisme sensé et l'antispécisme déraisonnable et injuste. Le « spécisme » est indispensable à la survie de toutes les espèces, lesquels s'efforcent de se perpétuer elles-mêmes par tous les moyens, souvent au détriment des autres espèces (prédation, parasitisme, meurtre, élevage – pensons aux fourmis qui élèvent des pucerons). L'antispécisme serait suicidaire pour toutes les espèces : ce serait la fin de la vie animale et même de toute vie. Inversement, si nous ne devons pas discriminer les êtres humains en fonction de leurs origines, de leur sexe, de leur religion, etc., c'est parce que nous avons le devoir de les traiter tous également (voir chapitre trois). Mais là s'arrête nécessairement l'égalitarisme. L'égalité des êtres humains est un idéal qui a un sens. L'égalité des animaux est une absurdité qui contredit l'idée même de vie animale. De même que l'universalisme égalitaire ne peut pas être étendu à toutes les espèces *vivantes*, notre communauté morale ne peut pas s'étendre de façon *égale* à tous les animaux (les moustiques ?), même souffrant (les rats ? les lapins ?). Au-delà des limites de l'humanité, la passion de l'égalité devient pathologique.

Évidemment, il est toujours gratifiant, politiquement et moralement, de proclamer qu'on est contre toutes les hiérarchies. Tous les vivants ne sont-ils pas également vivant ? Il n'empêche : la notion de « patient moral » est une folie, car elle met dans le même sac moral les rats et les nourrissons, les lapins et les adultes intellectuellement handicapés, sous prétexte qu'ils sont également dénués de discernement moral et qu'ils

auraient ainsi un « droit » égal au respect ou à la vie de la part des « agents moraux » que nous sommes. Selon l'antispéciste, il serait impossible, sans hiérarchiser arbitrairement entre les espèces, de choisir, lors d'une catastrophe, de porter secours aux humains en détresse plutôt qu'aux rats qui prolifèrent. Aucune raison morale ne permet de hiérarchiser entre la vie des vivants tous également « sujets de leur vie » : ce serait du spécisme.

Au nom du fait, légitime, qu'il ne faudrait pas réduire les animaux à des objets sans valeur (dans les usines à viande par exemple), l'antispécisme les assimile à des personnes. Cette identification est dangereuse : car lorsqu'on traite les animaux comme des personnes, comment justifier qu'on ne doivent pas traiter les personnes comme des animaux ? Sous des dehors généreux, l'antispécisme peut rapidement devenir une idéologie totalitaire.

Et qui, vraiment, même parmi les pratiquants du véganisme, serait prêt à l'abolition de toute relation humaine avec les animaux au prétexte qu'elle serait forcément une relation (immorale) de domination ? Mille histoires nous lient à eux, parfois belles, parfois tragiques : le chasseur et son chien et leur intelligence commune du gibier ; le pêcheur tranquille et sa sagesse halieutique ; l'éleveur prudent et l'amour de ses bêtes ; l'unité indéfectible du cavalier et de sa monture ; l'instinct du dompteur subjuguant son comparse ; l'Indien charmant le naja ; les villageois réveillés au chant du coq. Mille histoires aussi de lutte contre les bêtes nuisibles qui ravagent les cultures ou les troupeaux, criquet, pigeon ramier, lapin de garenne, fouine, sans oublier. Mille histoires aussi de lutte contre les bêtes nuisibles qui ravagent les cultures ou les troupeaux, criquets, pigeons ramiers, lapins de garenne, fouines, sangliers. Mille récits d'appropriation, d'amitié, de coexistence, de respect, d'admiration ou de combat – qu'on ne saurait réduire à ces deux pathologies contemporaines qui sont la chosification de certains animaux de boucherie et la personnification de certains animaux de compagnie.

Ces évidences étant rappelées, il faut concéder à la notion d'antispécisme un mérite. Car elle permet de poser une vraie question philosophique. Nous savons aujourd'hui que nous sommes nous aussi des animaux, fruits comme les autres de l'évolution et de la sélection naturelle. Nous savons aussi que beaucoup d'animaux sont conscients, sensible à la douleur ou à la détresse affective. Comment, dans ces conditions, poser *aujourd'hui* la question de nos relations aux (autres) animaux ? D'un côté, il semble impossible de mettre toutes les espèces vivantes, souffrantes ou « sujets-d'une-vie », sur un pied d'égalité morale. D'un autre côté, il semble tout aussi impossible de n'avoir *aucune* considération morale pour les autres animaux. L'antispécisme met le doigt sur une difficulté : tout *critère* pour délimiter l'extension du champ de notre attention morale paraît arbitraire. Nos proches ? nos compatriotes ? nos coreligionnaires ? les humains en général ? tous les êtres souffrants ? ceux qui sont sujet d'une vie ? tous les vivants ? seulement les plus gros ? Nous sommes donc face à un dilemme moral : il nous faut en un sens être anthropocentristes, sous peine de ne plus reconnaître la spécificité de la communauté humaine ; mais comment, alors, reconnaître une valeur morale à d'autres êtres vivants, et lesquels ?

L'humanisme et les animaux

Je montrerai au prochain chapitre en quoi « l'humanité » est une communauté morale. Je postule pour l'instant les thèses fondatrices de cette éthique humaniste. Une telle éthique ne peut pas être réduite à son « anthropocentrisme », du moins au sens où l'entendrait un « antispéciste ». Car, en reconnaissant en tout être humain un égal à nous-mêmes, nous ne le considérons pas comme « un membre de notre espèce biologique ». Nous accordons nos soins et notre attention morale au nouveau-né, non parce qu'il est de notre espèce (qui a jamais pensé une telle sottise ?), Ni parce qu'il est un « patient moral », mais par ce qu'il est ce que nous avons été et qu'il est potentiellement ce que nous sommes. Et nous traitons avec *humanité* l'enfant lourdement handicapé, même s'il n'est pas « sujet-de-sa-vie », parce qu'il a sa place symbolique parmi nous et que nous reconnaissons en lui celui que nous aurions pu être. L'humanité, au sens moral du terme, est une communauté d'échanges, de droits et de devoirs réciproques et symétriques. Cette communauté nous constitue et elle nous oblige. C'est pourquoi nous sentons que nous avons des devoirs absolus vis-à-vis de toutes les personnes et d'elles seules.

Il n'empêche : nous nous sentons aussi obligés par rapport à d'autres êtres vivants. Avec certains animaux, nous avons noué des relations qui, à défaut d'être symétriques comme celles que nous pouvons avoir avec les humains, sont réciproques. Ces relations nous créent des dettes elles aussi. Avec nos chiens ou nos chats, depuis qu'ils ne sont plus élevés pour leurs talents de chasseurs, nous avons noué des relations affectives : il nous donne leur affection et nous leur donnons la nôtre. Nous sentons que nous n'avons pas le droit de trahir ce contrat moral, que je nomme le « contrat affectif », en les abandonnant sur une aire d'autoroute.

Vis-à-vis de toutes ces espèces qui ont été domestiquées depuis le Néolithique, nous avons aussi noué des relations réciproques. Elles ne sont pas proprement affectives (même si cela peut être le cas), mais elles relèvent elles aussi d'un accord implicite, un « donnant-donnant ». Élever, c'est contracter une dette. Les quelques rares espèces animales qui furent domestiquées étaient opportunistes (car la plupart résistent à toute domestication) et « préféraient » le confort de la vie domestique au risque de la vie sauvage. Depuis lors, ces espèces nous apportent leur chair, leur lait, leur miel, leur laine, leur cuir, parfois leur énergie ; en échange de quoi nous leur devons la protection contre les prédateurs, contre la faim, le froid, les parasites, etc. À la différence du « contrat affectif » que nous avons noué avec nos animaux de compagnie, le « contrat domestique » est de nature utilitaire. Nous élevons certains animaux pour leur utilité en les privant de la liberté sauvage ; nous leur devons en échange le *bien-être* de la vie domestique – ce que les welfaristes appellent les « cinq libertés » : l'animal élevé ne doit pas souffrir de la faim ou de la soif, d'inconfort, de douleurs, de blessures ou de maladies ; ne doit pas éprouver de peur ou de détresse ; et surtout, les conditions de l'élevage doivent leur permettre d'exprimer les comportements propres à leur nature domestiquée : la poule doit pouvoir gratter le sol et le lapin bondir dans l'herbe.

En revanche, vis-à-vis des milliards de milliards d'animaux sauvages (souffrants ou non) qui peuplent les terres, les sous-sols, les océans, les rivières et les cieux du monde, nous n'avons aucun contrat affectif ou domestique : nous n'avons ni le devoir de libérer les proies des prédateurs, ni de soigner tous les mammifères, tous les poissons et tous les oiseaux du monde (ce qui nous empêche pas de recueillir l'oiseau tombé du nid ou le lapin blessé). Cependant, nous sommes liés par un troisième contrat à toutes les espèces sauvages : le « contrat écologique ». Car nous avons une immense obligation vis-à-vis de toutes les espèces d'êtres vivants et de tous les écosystèmes de la planète, et plus encore vis-à-vis de l'eau, de la terre, de l'atmosphère, de la lumière, car elles rendent la vie, et en particulier la vie humaine, possible. Notre dette globale est énorme, car tous les êtres vivants ainsi que leurs conditions d'existence constituent la biosphère. Cette dette est d'autant plus importante que l'espèce humaine est à la fois la superprédatrice de la planète et sa seule gardienne possible. Notre responsabilité est lourde et nos devoirs considérables selon ce troisième contrat. Pourtant il ne relève pas de l'éthique animale mais de l'éthique environnementale.

L'éthique environnementale.

L'impossibilité du bio centrisme

L'écologie politique a de multiples fronts de lutte : l'épuisement des ressources fossiles, la pollution atmosphérique et marine, la gestion des déchets ménagers, industriels et nucléaires, la surpêche, les pluies acides, les espèces exotiques envahissantes, le partage global de l'eau, les catastrophes industrielles, les « marées noires », les polluants éternels (les PFAS), les effets de l'agrochimie et de l'élevage industriel sur la qualité des produits alimentaires, etc. Parmi toutes ces menaces, il y a deux périls imminents : la chute de la biodiversité et, plus urgent encore, le changement climatique.

Le défenseur du vivant intervient alors : « Vous reconnaissez, dira-t-il, que l'avenir de la biosphère est menacé par le réchauffement climatique, donc par l'utilisation sans mesure des énergies fossiles et par la production illimitée de gaz à effet de serre. Vous reconnaissez donc que la hausse globale de température menace non pas la seule communauté humaine mais toute la communauté biotique, donc l'unité du vivant. C'est donc bien que vous prêter une valeur absolue au vivant et non pas la seule humanité. »

C'est là une illusion, peut-on lui répondre. Il y a bien une urgence climatique : elle a d'ores et déjà des conséquences dramatiques pour la partie la plus exposée l'humanité et elle aura demain des conséquences catastrophiques pour toute l'humanité, à l'exception peut-être de sa partie la plus riche qui

trouvera toujours le moyen de se protéger. Et les autres espèces vivantes ? demande-t-on. Et bien, certaines espèces animales ou végétales vont progressivement disparaître, d'autres émigrer vers des milieux plus cléments, d'autres s'adapter et muter, etc. Inversement, les espèces les mieux adaptées à ces températures plus élevées vont se multiplier, proliférer, coloniser de nouveaux territoires, créer de nouvelles lignées évolutives ; des espèces nouvelles vont apparaître par spéciation et s'intégrer à de nouveaux écosystèmes. En quoi le changement climatique nuirait-il à l'une quelconque de ces espèces ? Serait-ce dramatique pour celles qui vont disparaître ? Nullement, car elles n'existeront plus. Et pour les espèces nouvelles encore moins (elles auraient au contraire tout lieu de s'en réjouir, si elles le pouvaient), puisqu'elles existeront grâce aux changements climatiques. La seule pour qui ce sera tragique, c'est celle dont nous devons absolument assurer la survie à court et à moyen terme : notre humanité. Car nous vivons tourné vers le futur et pensons dans le temps long.

Seule l'espèce humaine peut être affectée par le changement climatique. Il nous affecte déjà parce que notre communauté morale s'étend dans l'espace à toute la planète et que certaines populations en sont d'ores et déjà victimes. Notre communauté morale s'étend aussi dans le temps à toute l'humanité future, parce que nous nous survivons dans nos descendants. Nos enfants en seront affectés. Nous le sommes donc déjà, car nous nous survivons en eux, ainsi qu'au travers des œuvres, des monuments et de toutes les créations de l'humanité. Ce qui donne leur sens à nos activités collectives comme à tous nos actes individuels, c'est qu'ils sont tournés vers ce qui n'est pas encore. Agir, c'est léguer, ne pas agir en la matière, c'est spolier.

C'est donc toujours l'humanité et ses conditions de vie qu'il faut défendre et sauvegarder contre l'inquiétante hausse des températures de la planète. Que notre souci écologique ne se porte ni sur la planète ni sur le vivant, mais seulement sur l'humanité, ne diminue en rien notre responsabilité ; cela l'augmente au contraire, puisqu'il dépend de nous, et de nous seuls, que la planète demeure vivable aujourd'hui et à terme pour les futures générations.

Pourtant, le défenseur d'une éthique du vivant ne s'avoue pas vaincu. Il passera à un autre front.

« Soit, concédera-t-il : le changement climatique est sans doute avant tout une menace pour l'humanité et c'est elle qu'il faut protéger. Mais il y a un autre problème, aussi grave, et il concerne le vivant dans son ensemble. On assiste aujourd'hui à ce que certains nomme la sixième extinction massive : 70 % des populations de vertébrés (mammifères, poissons, oiseaux, reptiles et amphibiens) ont disparu depuis cinquante ans et 40 % des espèces d'insectes sont menacées au niveau mondial. La biodiversité est en déclin sur toute la planète. N'est-ce pas une catastrophe en elle-même ? Ne faut-il pas défendre et sauvegarder le vivant dans son ensemble ? La biodiversité a bien une valeur en soi. »

À quoi on peut répondre : la question n'est pas de savoir s'il faut ou non « défendre le vivant » dans son ensemble (ce que nul ne conteste), mais de savoir s'il a une valeur en soi. Car de cette question dépend de nos priorités pratiques. Si le vivant, dans sa diversité, a une valeur en soi, et pas seulement une valeur pour nous les humains, l'éthique environnementale doit en effet être biocentrée. Elle doit s'efforcer de préserver au maximum le nombre et la variété des espèces vivantes, des écosystèmes et du matériel génétique, indépendamment de leurs intérêts pour l'être humain. L'éthique environnementale doit-elle être biocentrée ? La réponse importe. Mais il y a une question préalable : *peut-elle l'être ? peut-on réellement être biocentriste ?*

En fait, une éthique qui ferait de la biodiversité son principe et sa fin serait extravagante. En accordant sa priorité à la sauvegarde des espèces vivantes et des écosystèmes, en refusant par conséquent toute hiérarchie entre les espèces, et donc toute forme d'anthropocentrisme, cette éthique conduirait logiquement à l'abattage de 90 % de l'espèce superprédatrice : l'espèce humaine. En effet, si par exemple, 31 % seulement des terres émergées sont actuellement couverte de forêt (au lieu de 66 % au XVIII^e siècle), avec toutes les conséquences que l'on connaît, c'est que l'humanité est passée de 900 millions d'individus en 1800 à plus de 8 milliards aujourd'hui. À l'échelle planétaire, *Homo sapiens* est la seule espèce envahissante, la seule qui menace les autres vivants ainsi que l'intégrité et la stabilité de toute la communauté biotique. Elle a colonisé tous les territoires où sa propre vie était possible et ainsi rendu impossible celle de nombreuses autres ; ses techniques invasives et dévastatrices détruisent chaque jour de nombreux écosystèmes. Du point de vue de l'éthique du vivant en général, un recul massif de l'espèce humaine serait la

seule solution viable! C'est l'espèce humaine qu'il faut massivement éradiquer, et le plus vite possible. L'équilibre de la biosphère est à ce prix! Cependant, croyez-vous vraiment qu'il faille, afin de « sauver le vivant », sacrifier immédiatement 90 % de l'espèce humaine ? Cette mesure, dit « écofasciste », n'a certes jamais été prônée officiellement par un mouvement écologique, même d'extrême droite. Ce serait pourtant le seul programme en accord avec les principes biocentristes. Les défenseurs du vivant l'assument-ils ? En ont-ils conscience ?

Il est donc à espérer que même celui qui dit « nous les vivants » devra abandonner son slogan biocentriste et hiérarchiser les vivants, en plaçant en haut de l'échelle les vies humaines, et tout en bas celle d'espèces exotiques qualifiées d'« invasives » (moins cependant qu'*Homo sapiens*), ou celle des moustiques avec lesquels il aura du mal à penser qu'ils forment une communauté morale surtout s'il vit au Burkina Faso ou au Niger sous la menace permanente du paludisme. Cette anthropocentrisme est inévitable et il est salubre.

Cependant, le « penseur du vivant » peut encore rétorquer : « Soit. Une éthique environnementale ne peut être totalement et absolument biocentrée, sans prendre en compte les intérêts et la survie de l'humanité. Mais, objecte-t-il, peut-elle être totalement et réellement anthropocentrée ? » L'objection est recevable. Nous sommes face à une difficulté comparable à celle que nous avons rencontrée à propos de l'éthique animale : il semble difficile de ne pas défendre l'éthique anthropocentrée, mais aussi difficile de ne pas entendre les arguments « antispécistes », quelles que soient les confusions sur lesquelles ils se fondaient. Il en va de même ici. Lorsqu'il est question de l'érosion de la biodiversité, quelque chose résiste en nous à l'anthropocentrisme. Peut-on passer par pertes et profits la perte accélérée de toutes ces espèces vivantes ? Il est difficile de penser que ce n'est pas un mal en soi.

Quand il s'agit de biodiversité, on peut pas éviter le retour de la question de « la valeur intrinsèque ». Nous l'avons rencontrée à propos de la vie. Accorder à la vie une valeur intrinsèque est contradictoire, comme je l'ai montré, car la vie se nourrit de la vie. Mais ici le problème est différent. Il n'y a aucune incohérence à prôner le maintien de la plus grande diversité possible d'espèces vivantes. Au contraire. La biodiversité semble bien avoir une valeur en soi.

La biodiversité a-t-elle une valeur intrinsèque ?

Avant d'aborder cette question, il faudra rappeler quelques leçons des biologistes. La diversité biologique ne se mesure pas à l'extinction de quelques espèces symboliques de la mégafaune terrestre fortement médiatisée, comme L'ours polaire ou le panda géant. Elles s'éteignent aujourd'hui aussi « naturellement » que d'autres (mammouth, rhinocéros laineux) il y a quelques milliers d'années. En outre, la biodiversité ne se mesure pas seulement au *nombre* d'espèces mais à la distance phylogénétique entre espèces et entre individus d'une même espèce. Un écosystème peut comporter beaucoup d'espèces et se révéler fragile faute de diversité génétique. La variété des caractères des individus ou des populations est un facteur de résistance aux modifications du milieu. (C'est ainsi que la variété des couleurs de peau chez *Homo sapiens* est signe de sa grande adaptabilité à des milieux différents.) Au fond, la biodiversité, c'est la multiplicité des formes de vie. N'est-ce pas ce que, naïvement, nous appelons (depuis toujours !) la « nature »— même si le mot est désormais prohibé par les penseurs du vivant ?

Que la biodiversité ainsi entendue soit essentielle à la survie des humains et au bien-être des communautés humaines, c'est évident : les forêts stockent le CO₂ indispensable à l'air que nous respirons, les zones humides stockent l'eau, les insectes colonisateurs et les abeilles sont indispensables aux plantes cultivées et aux arbres fruitiers, les micro-organismes et les vers de terre permettent la fertilisation et le renouvellement des sols. Ajoutons que la disparition de plantes, c'est aussi celle de principes qui auraient pu se révéler utiles en pharmacologie par exemple. L'utilité de la biodiversité est immense et incontestable.

« Mais, proteste le défenseur du vivant, la valeur de la biodiversité ne se mesure pas seulement à son utilité. Même si la raréfaction des abeilles est beaucoup plus inquiétante pour l'avenir de l'humanité que celle de quelques grands mammifères, la valeur de ce dernier n'est pas instrumentale. Elle est affective (L'ours des Pyrénées donne aux paysages une allure sauvage appréciable), ou patrimoniale (le bison, l'ours

polaire). Il faut donc une politique de conservation pour maintenir l'existence dans des réserves adaptées, comme le tigre en Inde ou le lion au sud du Sahara. »

Le défenseur du vivant a raison. La peine que la perte de ces grands mammifères nous inspire est réelle. Mais elle ne fait que renforcer l'idée que leur disparition est un mal pour nous ou pour nos descendants, lesquels ne pourront pas les admirer. Affirmer que la planète y perdrait en *beauté* est indéniable, mais cela montre bien que la survie de ces espèces n'a aucune valeur *intrinsèque*. Certes, nous éprouvons quelques difficultés à penser que la conservation du rhinocéros blanc ou de certains paysages protégés aurait (seulement) une valeur « instrumentale » ; mais c'est parce que nous nous refusons légitimement à penser qu'une valeur *esthétique* est « instrumentale ». La beauté est inutile, c'est une valeur en soi. Néanmoins, ce que nous situons la beauté dans les choses elle-même ou en nous ne change rien ; la beauté est forcément une valeur *relationnelle* : elle implique la relation à un sujet qui en ressent un plaisir ou une émotion, et ce sujet est nécessairement humain. Cela ne doit pas nous encourager à sacrifier toutes ces beautés grandioses, cela doit au contraire nous inciter à les conserver pour ne pas en priver l'humanité présente et à venir.

(Sans croire cependant que toute « conservation » est bonne, ni présupposer que le paysage, la nature ou l'écosystème sauvage soient toujours supérieurs, du point de vue de la biodiversité, aux paysages façonnés par l'être humain. Comme le savent tous les écologues mais qu'ignorent beaucoup d'apôtres de l'ensauvagement, une forêt bien entretenue par les forestiers est plus riche en biomasse qu'une forêt laissée à l'abandon. Et comme le savent peu d'admirateurs des paysages de la Camargue et de son extraordinaire richesse biologique, elle est une création artificielle récente (à l'instar d'autres zones humides françaises, comme le marais poitevin ou la Sologne), qui doit tout à l'installation des usines Solvay et Péchiney là où « la nature » laissée à elle-même n'offrait que des marécages insalubres.)

Valeur affective, patrimoniale, esthétique, utilitaire, tout cela va dans le même sens : la biodiversité n'a d'autres valeurs que celle que l'humanité lui accorde.

Pourtant, l'objecteur ne lâche pas le morceau. Car, pour les penseurs du vivant, l'idée de la valeur intrinsèque de la biodiversité est centrale. Ils ont une bonne raison pour cela : c'est leur vision globale du problème écologique. On peut ainsi la résumer :

« Armée de ses techniques et de sa volonté de domination, *l'espèce humaine détruit les autres espèces vivantes*. L'homme est le bourreau et le vivant la victime. Détruire quelque chose d'existant pour satisfaire ses intérêts, c'est mal, chacun a l'accordera. Et la cause du mal, ajouteront-ils, c'est justement que l'être humain attribue aucune valeur intrinsèque aux êtres non humains, car il ne le leur concède d'autres prix que l'utilisation qu'il en fait et l'intérêt qu'il en retire. C'est pour cela qu'il se permet de maltraiter et de détruire à sa guise son environnement (et donc la biodiversité). Le seul moyen d'arrêter cette engrenage fatal, c'est de rappeler à l'espèce humaine qu'il n'est qu'une espèce parmi d'autres, à cela près qu'elle est envahissante et superprédatrice, et que la biodiversité (c'est-à-dire la nature sans l'Homme et hors de lui) a une valeur en soi. »

Mais les prémisses de ce raisonnement sont fausses et sa conséquence indéfendable. L'Homme n'est pas plus coupable que le Vivant n'est victime. Ce n'est pas l'être humain qui est coupable, comme un certain usage du concept d'« anthroposcène » voudrait nous le faire accroire. En effet, l'immense majorité des êtres humains actuellement vivants et la quasi-totalité des êtres humains à venir sont bien les victimes, non les responsables, de cette érosion de la biodiversité. Ces causes sont à rechercher dans l'histoire du capitalisme industriel ; et les responsables sont ceux qui en tirent profit à l'échelle mondiale. Le vivant n'est « victime » de rien. Répétons-le : le sort des espèces, les espèces s'en fichent ; le sort des écosystèmes, les écosystèmes s'en fichent ; l'humanité, elle, ne se fiche ni de l'un ni de l'autre. La biodiversité n'a d'autre valeur que celle que les êtres humains lui accordent.

Pourtant, le défenseur du vivant résiste encore. Même s'il est prêt à abandonner l'idée, naïve, du vivant victime, quelque chose en lui répugne à l'idée que la biodiversité n'aurait aucune valeur en elle-même.

C'est vrai. Quelque chose résiste aussi *en nous* à cette idée. Mais quoi ? Et pourquoi ?

Il y a d'abord l'idée sous-jacente, irrationnelle mais tenace, selon laquelle ce qui est *doit* être — ou que ce qui existait avant nous, les humains, *doit* continuer d'exister sans nous, les humains. En d'autres termes : ce qui existe « mérite » d'exister et de continuer d'exister parce que ça existe déjà.

De cette idée vague, éliminons d'abord ce fantasme pseudo-juridique d'un « droit du premier occupant ». L'ours polaire était apparu sur Terre avant *Homo sapiens* (supposons le du moins), il aurait « plus de droits » à faire valoir que nous d'occuper la planète. Le raisonnement est indéfendable et se retourne en un autre, aussi indéfendable : pourquoi ne pas donner plus de droits aux espèces les plus jeunes ? Les vieilles ont fait leur temps après tout !

Éliminons ensuite l'idée selon laquelle tout ce qui existe naturellement doit être préservé. C'est là commettre un sophisme classique, le « sophisme naturaliste ». Une chose a beau être « naturelle », elle n'est pas bonne pour autant. Il y a quantité de choses existantes *naturellement* dont on souhaiterait qu'elles n'existent pas : les tsunamis, les tremblements de terre, les épidémies, etc. On ne voit pas pourquoi tout ce qui existe « naturellement » devait être tenu pour bon – sauf à adopter un raisonnement circulaire : la nature est bonne parce que ce qui est bon est naturel. Mais les vivants ne sont pas « bons » – ni les êtres particuliers, ni les espèces en général : ils sont, c'est tout. Pour toute espèce, il y a des espèces de bonnes et d'autres mauvaises. Il en va de même pour l'espèce humaine : il y a pour elle des espèces vivantes bonnes et d'autres mauvaises. Aucune n'est bonne en soi. Ni leur variété ni leur somme.

C'est ici que se greffe souvent un autre sophisme. « Certes, dira le défenseur du vivant, pour une espèce particulière, il y a des espèces bonnes (qui la confortent ou la nourrissent) et d'autres mauvaises (qui la menacent ou la détruisent). Cependant, si l'on adopte un point de vue global, tout cela, *en somme*, le système de la vie, ça fonctionne bien, n'est-ce pas ? C'est cela qu'il faut préserver, non ? »

Il y a là une confusion fréquente entre le point de vue local forcément pratique et le point de vue global purement théorique. En effet, nous autres, humains, avons le privilège d'être écologues et de pouvoir adopter sur les milieux particuliers ou sur la biosphère en général un regard global, distant, et pour ainsi dire désintéressé. Cette idée théorique de la vie en général (ou la biosphère) « fonctionne bien » est en contradiction avec le point de vue pratique particulier que nous avons en tant qu'espèce vivante. Car pour toute espèce, y compris humaine, son milieu est fait de « biens » et de « maux ». Elle doit aménager son environnement conformément à ses intérêts ou à sa perception du monde et se défendre en permanence contre les risques naturels. (Nous l'avons oublié parce que nos techniques y pourvoient la plupart du temps.) Quoi qu'il en soit, on ne peut pas adapter *à la fois* le point de vue local et le point de vue global. Du point de vue local (celui des espèces, quelle qu'elle soit), il n'y a que des valeurs « instrumentales », bonnes ou mauvaises. Du point de vue global, notamment scientifique ou écologique, il n'y a pas de valeur instrumentale, certes, mais c'est parce qu'il n'y a pas de valeur du tout ! Ça existe, voilà tout ! Ça existe, voilà tout, et les grands mangent souvent les petits. C'est ainsi que « ça fonctionne ».

Contre l'idée de la valeur intrinsèque de la biodiversité, on peut encore ajouter l'argument suivant, en forme d'expérience de pensée. La diversité biologique existait déjà il y a 450 millions d'années au fond des océans, quand se produisit ce que l'on nomme la « première extinction de masse » suite à la formation rapide de glaciers qui congelèrent la plus grande partie de l'eau de la planète, emportant ainsi 80 % de la vie sur Terre. Supposons qu'elle en eut terminé avec tout le vivant – et donc avec la biodiversité. Avant notre existence à nous, humain, la vie aurait pu cesser d'exister – et nous ne serions pas là pour en parler. En quoi est-ce grave ? Cela nous semble sans importance. Mais si la biodiversité avait une valeur intrinsèque, et non pas seulement une valeur pour nous, la perte de toute vie hier devrait nous sembler aussi grave que la même perte demain.

Cependant, quelque chose résiste encore en nous à l'idée que la prochaine extinction, ladite « sixième », ne serait pas plus grave que la première. Pourquoi ? Parce que nous pensons que la prochaine risque, elle, d'avoir des conséquences gravissimes... *pour l'humanité*. C'est donc la valeur que nous attribuons à la biodiversité est celle qu'elle a pour nous, non celle qu'elle aurait en elle-même.

Rechignons-nous encore à cette idée ? Notre esprit abrite peut-être encore un dernier îlot de résistance. Le motif en est cette fois minuscule et il relève clairement de l'imagination. Une analogie permettra de l'entrevoir.

Nous craignons de mourir, c'est une peur quasiment universelle. Dans son poème *De la nature*, Lucrèce prétend lutter contre cette peur avec un argument apparemment imparable : il n'y a aucune raison de craindre davantage le néant de la mort que le néant d'avant notre naissance. L'argument est parfait pour notre

raison mais parfaitement inopérant pour notre imagination. Nous ne pouvons pas y *croire*. En effet, la peur, comme le désir, à une structure asymétrique : elle est un rapport à l'avenir, non au passé. C'est pourquoi nous pouvons imaginer *sans émotion* le monde avant nous sans nous, mais cela nous est plus difficile pour le monde après nous. Car après, nous en serons *privés*. Nous attribuant ainsi à son existence une valeur qu'il n'avait pas avant notre naissance. Cela est dû au fait que, en imaginant le monde dont nous serions privés, nous y sommes quand même encore un peu — au moins par l'œil qui l'imagine sans nous. Le monde est encore là, nous le voyons bien. Nous l'avons simplement perdu. Il en va de même de notre tendance quasi irrésistible à attribuer une valeur intrinsèque à la nature hors de nous. Si nous imaginons l'ensemble de la nature avant l'existence des humains, nous pensons aisément qu'elle n'a pas de valeur intrinsèque ; mais si nous l'imaginons après l'extinction des humains, il nous est difficile de ne pas penser qu'elle en est « privée » : elle conserve imaginativement quelque chose de la valeur que nous, humain, lui avons attribuée ; et cette valeur persiste pour nous qui ne pouvons pas tout à fait nous en abstraire, pas plus que nous ne pouvons tout à fait nous imaginer mort. Ainsi la valeur que nous attribuons à la biodiversité naturelle à beau être qu'une valeur pour nous, nous répugnons à ne pas lui attribuer une valeur intrinsèque, puisqu'elle continue à nos yeux d'avoir de la valeur même si nous ne sommes plus là pour la lui attribuer.

Telle est ultimement le noyau dur de la croyance en la valeur intrinsèque de la biodiversité.

Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel n'est pas que la biodiversité, et sa préservation, n'ait pas de valeur intrinsèque. C'est qu'elle ait une haute valeur *pour l'humanité* – et pour elle seule –, que cette valeur soit instrumentale, affective, patrimoniale ou esthétique. L'humanité est donc la *seule* finalité de tout éthique environnementale. Quelques règles s'en déduisent.

Les priorités d'une éthique environnementale humaniste

Si le *seul* objectif d'une éthique environnementale est la préservation dans les meilleures conditions de la vie humaine, présente et à venir, tout change. Ses obligations prennent enfin un sens clair pour tous. Un sens facilement transmissible, capable de contourner certaines préventions à l'encontre des « amoureux de la nature ». Car cette éthique définitivement anthropocentrée n'a plus à se soucier de l'environnement, de la nature, et encore moins du vivant, *en tant que tels*, mais seulement en tant qu'ils déterminent, aujourd'hui et demain, le sort de la partie la plus vulnérable de l'humanité. Autrement dit, il ne doit pas y avoir de politique ou de mobilisation écologiques autonomes. La nature, la nature s'en fiche, les vivants, les vivants s'en fichent, la vie nue, la vie s'en fiche.

Si les vies humaines compte plus que les autres, ce sont celles qui sont le plus exposées qui comptent le plus. Les crises écologiques doivent être tenues pour le facteur aggravant de toutes les injustices. Rien de plus, rien de moins. Elles doivent être envisagées et traitées comme telles. Les luttes contre le changement climatique sont un chapitre du combat plus général contre les inégalités planétaires, régionales, sociales, ou sexuelles. Elles lui sont subordonnées. Ces crises sont planétaires. Cela ne signifie pas qu'elles touchent la planète (qui s'en fiche) mais qu'elles atteignent la partie la plus fragile de l'humanité : le Sud plus que le Nord, les pauvres plus que les riches, au nord comme au sud, les femmes plus que les hommes, riches ou pauvres.

Si les vies humaines comptent plus que les autres, au lieu d'invoquer inlassablement un « nous le vivant », il nous faut plutôt vouloir un « nous l'humanité ». Plutôt que de prôner une absurde unité verticale entre les vivants – qui serait fatal à leur survie –, il faut défendre l'unité horizontale de l'humanité – qui est sa seule chance de survie. Les antagonisme entre espèces vivantes favorisent leur évolution, les nationalismes divisant l'humanité peuvent causer sa disparition. Car aucune politique environnementale n'est efficace si elle n'est pas planétaire et aucune ne peut être raisonnable si elle n'est pas portée par le sentiment de solidarité entre humains. La nature connaît les frontières des espèces, elle ignore les frontières politiques. Plus encore que les pandémies, les crises économiques ou les catastrophes nucléaires, l'épuisement des ressources et le réchauffement climatique se moquent découpages entre nations hérités de l'histoire. Le combat en faveur de l'environnement est donc aussi une lutte contre les tendances centrifuges et délétères des replis identitaires, toujours porteur d'éconégationnisme et de climatoscepticisme. Un engagement écologique devrait donc être cosmopolitique, ou, si l'on préfère, « altermondialiste ». C'est là un paradoxe

auquel toute politique écologique humaniste se heurte : elle est soumise au bon vouloir des États-nations, alors qu'elle se doit d'être globale.

Si les vies humaines comptent plus que les autres, au lieu de prôner un élargissement de la représentation politique au « non-humains », par exemple dans un « Parlement des choses » (Bruno Latour) « où siègeraient des représentants des territoires en lutte [...], un représentant des forêts, de l'eau, du littoral », il faut plutôt s'interroger sur la représentation démocratique des humains à venir. On peut ainsi rêver d'une chambre parlementaire de l'avenir (Dominique Bourg), libérée du court terme et de ses approches partisans, ou plus simplement instituer des assemblées délibératives de citoyens éclairés par les prévisions d'experts. Quoi qu'il en soit, c'est là un deuxième paradoxe que doit affronter toute politique écologique. La démocratie est, d'un côté, le seul régime susceptible de reconnaître une valeur absolue à la vie de tous ses citoyens, mais, d'un autre côté, son pouvoir est limité par la révocabilité périodique des représentants.

Lorsqu'il s'agit du changement climatique et que l'on pense au vivant, on pleure la disparition de l'ours polaire. Lorsque l'on pense à l'humanité, on sait que les pays pauvres sont les plus touchés parce que ce sont souvent aussi des pays chauds et que la pauvreté est le principal obstacle à l'adaptation de la vie humaine à la hausse des températures (absence de climatisation, travail en plein air sans-abri, précarité sanitaire). On sait que plus de 3,5 milliards de personnes sont menacées directement par ses conséquences, alors même que ce sont celles qui contribuent le moins aux émissions de gaz à effet de serre. La question qui doit alors nous inquiéter n'est pas « comment renforcer nos liens aux autres vivants ? » mais « comment accroître notre solidarité avec la partie de l'humanité à l'égard de laquelle nous avons contracté une énorme dette climatique ? » Et quelles mécanismes de redistribution au niveau mondial permettraient de résorber une partie de cette dette ?

Lorsque l'on pense au vivant et qu'on isole les crises écologiques du reste des malheurs du monde, il est tentant de dénoncer la « croissance » en général parce qu'elle contribue à la surexploitation des ressources et augmente les nuisances de toutes sortes. Lorsque l'on pense à l'humanité, on doit d'abord réfléchir aux moyens économiques, politiques et sociaux d'améliorer non pas le PIB mais l'indice de développement humain (IDH) des pays les moins développés, en particulier le niveau d'éducation et l'espérance de vie des individus à la naissance, qui reflète leurs futures conditions d'existence (alimentation, logement, accès à l'eau potable, au sanitaire et à la médecine) : l'amélioration de ces indicateurs passent par un « développement endogène », contrôlée par celles et ceux qui vivent cette transformation sociale, et qui ne peut pas être fondé sur des principes « décroissantistes ».

Quand on aime le vivant, on lutte contre la déforestation. On monte donc en haut des arbres pour protester contre leur abattage. On s'ensauvage. On se mobilise contre « la technique moderne » car elle abîme le vivant. Quand on défend la vie humaine, on lutte contre la déforestation. On combat donc pour la « cuisson propre » en Afrique, où les méthodes traditionnelles au bois comptent parmi les principales causes de la déforestation, et où, surtout, elle cause chaque année la mort prématurée de quelques cinq cents mille femmes et enfants de maladies respiratoires liées à l'inhalation de particules toxiques. Quand on défend la vie humaine, on aime guère le sauvage ; on se mobilise donc pour la *low-tech* (invention de réchauds solaires, au gaz ou à l'électricité) et parfois même pour la *high-tech* (invention de système de paiement de la consommation de gaz à partir de téléphones portables). Selon les calculs de l'agence internationale de l'énergie, l'usage de techniques de cuisson moderne en Afrique diminuerait les émissions de gaz à effet de serre d'une quantité égale chaque année à celles générées par les transports maritimes et aériens réunis. Et l'on ferait faire du même coup un grand progrès à la condition des femmes en Afrique.

Ce ne sont que quelques exemples du changement radical d'éthique environnementale auxquelles nous oblige notre réponse à la question « La vie a-t-elle une valeur ? ». Ce n'est pas la vie qui a une valeur absolue, c'est chaque vie humaine.

Une éthique animale humaniste s'inspire, indirectement, des règles qui orientent les relations que nous avons entre personnes. Une éthique environnementale humaniste, donc juste, ne concerne que des *personnes*. Elle concerne même la plupart d'entre elles, car la majorité des êtres humains sont victimes du changement climatique comme de toutes les autres crises écologiques. Nous n'avons pas à respecter tous les animaux ni la biodiversité en tant que tels. Nous n'avons pas à être « juste » vis-à-vis de la nature et encore

moins vis-à-vis des vivants. D'autant que les destinataires privilégiés de notre éthique ne sont pas vivants : ils ne le sont pas encore. Ce sont nos enfants et leurs enfants. Il n'y a qu'un principe qui doive inspirer toute éthique, et donc aussi l'éthique environnementale, c'est le principe de justice. Car les crises écologiques révèle et en même temps accroissent toutes les injustices du monde. Elles révèlent les inégalités : planétaires, sociales, sexuelles, générationnelles. Elles accroissent les inégalités entre ceux qui consomment trop et ceux qui aspirent à consommer un peu, entre ceux qui fantasment sur la décroissance et ceux qui rêvent de développement, entre ceux qui prônent la sobriété pour tous et ceux qui aspirent aux simples bien-être. On ne voit pas « le droit des animaux » de la même façon quand on promène son caniche sur les trottoirs d'une métropole et quand on pleure ses récoltes anéanties en quelques minutes par une invasion de criquets pèlerins. On ne voit pas la « technique » ni le « progrès » du même œil quand on constate les méfaits, indéniable, de l'extraction du pétrole ou du gaz de schiste sur l'environnement, et quand on aspire aux bienfaits du tout-à-l'égout et de la réfrigération. Seul le principe de justice doit guider l'éthique environnementale. Et s'il fallait adopter un point de vue qui permette d'en déduire toutes les règles pratiques, ce serait, ici comme sur d'autres sujets, celui des plus désavantagés. Avant toute mesures écologiques concrètes, on doit d'abord se demander : quelles investissements, quelles taxations, quelle décarbonation, quel effort de sobriété, quels transferts de technologie, quel mode de chauffage, quelle source d'énergie, quel type de stockage, quelles innovations techniques feront diminuer les injustices du monde, à court terme, à moyen terme et à long terme ? Les réponses ne sont pas simple. Mais ce sont les seules questions qui comptent.