

Omne ens est bonum : Vers une radicalisation nécessaire de l'éthique

Paulo de Jesus*

« If a man walks in the woods for love of them half of each day, he is in danger of being regarded as a loafer ; but if he spends his whole day as a speculator, shearing off those woods and making earth bald before her time, he is esteemed an industrious and enterprising citizen. As if a town had no interest in its forests but to cut them down ! » (Thoreau 1863/2000 : 749.)

« Through the wider Self every living being is intimately connected, and from this intimacy follows the capacity of identification and, as a natural consequence, the practice of non-violence. No moralizing is needed, just as we don't need morals to make us breathe. » (Naess 1995c : 233.)

I. Contours : être responsable de sa responsabilité

Assigner de la valeur à « quelque chose » ou la refuser, c'est une décision libre d'un individu au sein d'une culture : la décision éthique par excellence, c'est-à-dire celle qui configure le caractère éthique d'un rapport entre un Je et un Autre. Cette décision peut découler d'une intuition (avec sa pétition de principe), d'une émotion (avec son attachement expérientiel), d'un argument (avec sa conviction de vérité), d'un comportement (avec son degré d'efficacité) ou – c'est la situation la plus vraisemblable – d'une combinaison complexe de chacun de ces processus. En tout état de cause, les rapports éthiques, qui convoquent obligation, responsabilité ou souci à l'égard de « quelque chose », supposent et expriment des croyances ou des attitudes axiologiques, demi-héritées et demi-

* Cette recherche fut possible grâce à une bourse de post-doctorat, concédée par la Fondation pour la science et la technologie, Ministère portugais de la science et de l'enseignement supérieur (réf. BPD/34526/2006).

apprises (donc profondément façonnées par la constitution biologique et son interprétation culturelle), susceptibles de guider efficacement l'action, accompagnée ou non de la conscience thématique de son contenu. Très souvent, on le sait, ce sont des « préférences » informulées, des algorithmes implicites, qui structurent notre sens du bien et du mal, transformant la « raison pratique » en une rationalisation *post facto* (cf. Gigerenzer 2007, Zajonc 1980). Pourtant, si l'on croit à la liberté, il faut admettre, voire exiger, le postulat selon lequel « tout individu et toute société sont *responsables de leur responsabilité* » : « tout et chacun choisit sa responsabilité (et ne peut s'y dérober sans perdre tout son 'caractère') ». Il faut, de même, sous le signe de la circularité herméneutique de la « compréhension de soi », que tout discours éthique soit un acte éthique et, qui plus est, l'acte éthique primordial où une certaine idée du Bien s'exprime et s'expose immédiatement dans le geste même de sa formulation originelle. L'action première en éthique serait une proposition autologique (plutôt que tautologique), déjà située et incarnée. Or, le statut de cette action en tant qu'institution d'un ordre éthique spécifique présuppose – en et par elle-même – qu'une formulation *sui generis* du Bien et une position *sui generis* de responsabilité à l'égard *et* de cette formulation *et* de ce Bien se recoupent parfaitement. La contradiction performative en éthique signifie la mise à mal du Bien, car elle consiste à considérer un déni de responsabilité, un non-désir de Bien, comme fondement ultime d'un système de rapports éthiques. La naissance d'une fondation éthique, soit révolutionnaire, soit réformiste, soit conservatrice, soit neutre par rapport aux pratiques dominantes, ne peut être un moment entièrement muet qui ne répond pas de lui-même, ni un moment d'exception méta- ou an-éthique, sous peine de laisser un germe d'auto-destruction à l'intérieur de son corps théorico-pratique. Comme une révolution qui fait de la terreur le moment générateur de la fraternité, l'éthique dont la « méthode discursive » nie le Bien auquel elle prétend adhérer s'égarer complètement et échoue dans la « compréhension de soi », sauf si sa « méthode discursive » paradoxale suit une mauvaise foi stratégique, puisque alors son échec (éthique), c'est sa réussite (politique).

L'axiome métaéthique « Tout système éthique, c'est-à-dire tout régime de responsabilité, est responsable de lui-même » ou, ce qui revient au même, « Tout système éthique s'établit ou bien comme auto-performatif ou bien comme auto-contradictoire » constituera le fil conducteur de la présente recherche. Il s'agira, en effet, de mesurer, à l'aune de cet axiome majeur, la systématité de l'éthique environnementale radicale (dans la mouvance de « l'écologie profonde », de « l'éthique de la terre » et de la controverse des « droits des animaux »).

II. Écologie, écosophie, éthique écocentrique : le système comme 'onto-axiologie'

Le caractère le plus distinctif de l'éthique écocentrique réside assurément dans l'appropriation de la notion de « système » qui comprend un vaste réseau de concepts subordonnés, nommément ceux d'unité, totalité, diversité, continuité, finalité, organicité et affinité. Du point de vue philosophique, cette notion atteint la maturité chez Kant :

Or j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée [*die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee*]. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout [*Form eines Ganzes*], en tant que, grâce à ce concept, la sphère du divers aussi bien que la position respective des parties sont déterminées *a priori*. Le concept scientifique de la raison contient donc la fin et la forme du tout qui concorde avec cette fin. L'unité de la fin [*Einheit des Zweckes*] à laquelle se rapportent toutes les parties, en même temps qu'elles se rapportent les unes aux autres dans l'idée de cette fin, fait que l'absence de toute partie peut être remarquée lorsqu'on connaît les autres, et qu'aucune addition accidentelle, ou aucune grandeur indéterminée de la perfection [*Vollkommenheit*], qui n'ait pas ses limites déterminées *a priori*, ne peuvent avoir lieu. Le tout [*Ganze*] est donc un système articulé (*articulatio*), et non pas seulement un amas (*coacervatio*) ; il peut bien croître du dedans (*per intus susceptionem*), mais non du dehors (*per appositionem*), semblable au corps d'un animal auquel la croissance n'ajoute aucun membre, mais, sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux approprié à ses fins. (Kant 1787/1980 : 1384-1385, A832-833/B860-861.)

Pour Kant, la systématique ou l'unité systématique répondent à un impératif théorique de la raison, qui est « architectonique » (« constructrice de systèmes ») de par sa nature. Sans cette « méthode », qui produit de la cohérence logique et de la cohésion ontologique, il n'y a pas de véritable science. Les phénomènes observés et expérimentés ne sont objet de science qu'à partir du moment où ils sont concevables comme appartenant à un système capable de révéler leur structure unitaire commune, leur rapport à un tout. C'est pourquoi Kant envisage le *systema naturae* de Linné (1735-1788) davantage comme un exemple d'un agrégat, d'une simple archive (*Registratur*) et rassemblement de données, que comme un vrai système dont la diversité interne se déduit de l'idée du tout (Kant 1979 : 160). En vérité, explique Kant, il faut soumettre l'activité cognitive de l'entendement à trois principes morphologiques rationnels afin de saisir sa possible unité systématique, à savoir : premièrement, un « principe de l'*homogénéité* du divers sous des genres plus élevés » ; deuxièmement, un « principe de la *variété* de l'homogène sous des espèces inférieures » ou « principe de la *spécification* » ; et troisièmement un « principe de la *continuité* des formes » ou « loi de l'*affinité* de tous les concepts, c'est-à-dire une loi qui ordonne de passer continuellement d'une espèce à une autre par l'accroissement graduel de la diversité (Kant 1787/1980 : 1258, A656-657/B685-686). » Il s'ensuit que

la capacité cognitive de saisir la nature ou un sous-ensemble de phénomènes naturels comme formant une « unité systématique » peut être considérée comme la pierre de touche de la scientificité d'une recherche.

Kant a élaboré la définition la plus aboutie du sens naturel d'une « unité systématique » dans sa *Critique de la faculté de juger*, où il décrit l'être vivant ainsi que la nature entière en termes de cohésion fonctionnelle, traduite par l'idée de « système de fins » (*System von Zwecken* ; Kant 1790/1985 : 1221), système de « dispositions internes finales » (*innere zweckmäßige Anlage* ; Kant 1790/1985 : 1224), « fin naturelle » ou « unité finalisée » – unité globale d'action dans la diversité des opérations dont l'ultime fin commune constitue le principe unificateur. Sans rentrer dans les méandres de la dialectique antinomique du jugement téléologique, on peut affirmer que l'identification d'un produit de la nature comme « fin naturelle » requiert l'application d'un cadre d'intelligibilité spécifique centré sur les rapports d'interaction et de production réciproques entre tout/parties et parties/parties. En ce sens, pour que l'application du concept de « fin naturelle » soit légitime, il faut que la compréhension d'un « objet », voire la conception de sa possibilité même, dépende de l'Idée d'un tout unifié ainsi que de la réversibilité (inhérente au Tout) entre cause et effet, et entre fin et moyen : « on exige *premièrement* que les parties (d'après leur existence et leur forme) ne soient possibles que par leur relation au tout » et « *deuxièmement*, que les parties de cette chose se relient à l'unité du tout, de façon qu'elles soient réciproquement cause et effet de leur forme les unes par rapports aux autres » (Kant 1790/1985 : 1164). Autrement dit, la raison doit être contrainte à déclarer l'insuffisance d'une force exclusivement motrice et à postuler une « force formatrice » au sein d'une chose pour qu'elle puisse y déceler la spécificité d'un « être organisé et auto-organisateur » ; ainsi, par la première s'expliquerait pleinement le fonctionnement d'une horloge, mue par une force extrinsèque, mais non pas la croissance d'un arbre, gouvernée par sa propre action épigénétique, auto-productrice et auto-organisatrice (Kant 1790/1985 : 1165-1166, 1226). De plus, en s'inspirant de l'anatomie comparée, Kant met l'accent sur la très saisissante « analogie des formes » entre les différentes espèces, laquelle conforterait l'hypothèse d'un seul système universel « selon le principe de la génération », partant d'un seul arbre généalogique, dérivé d'un « modèle originaire (*Urbild*) commun » ou d'une « mère primitive (*Urmutter*) commune » et qui – théoriquement (par l'articulation entre mécanisme et téléologie) – devrait rassembler sous son principe toutes les espèces animales, « depuis l'homme, jusqu'au polype et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes, et enfin jusqu'au plus bas degré que nous connaissons de la nature, jusqu'à la matière brute » (Kant 1790/1985 : 1219).

Kant s'attache donc à une perspective *archéologique* de la nature, soulignant la parenté ultime entre tous les êtres organisés, enracinée à travers sa dernière analyse dans un noyau de « dispositions finales internes » qui se réaliseraient

graduellement depuis l'état chaotique de la terre jusqu'à l'émergence de la liberté chez l'homme (Kant 1790/1985 : 1220). La loi téléologique de ce développement consisterait dans la « pleine réalisation de toute disposition interne », ce qui implique un accroissement progressif de complétude et de perfection dans la nature ainsi qu'une continuité parfaite entre l'organisation des êtres vivants et la liberté humaine (celle-ci étant entendue comme un processus d'actualisation de toute potentialité humaine, débouchant idéalement sur la consonance entre culture et éthique).

Du point de vue de la constitution scientifique de l'histoire naturelle, Kant consacre définitivement le principe de l'autonomie organisatrice et de l'immanence causale du système de la nature. Si bien que, parmi les hypothèses kantiennees concernant la génération de la diversité biologique, on voit la préfiguration de celles avancées par Lamarck et Darwin (Kant 1790/1985 : 1220-1221). Il est donc important de souligner que le concept kantien de « système de la nature en tant que système des fins » invite d'emblée à une pratique scientifique intégrative ou « cosmique » (Humboldt 1866). Et il offre, en même temps, le dispositif heuristique nécessaire pour fonder aussi bien la biologie évolutionniste, avec sa vision généalogique unitaire de tout être vivant, le célèbre arbre de la vie, emblème de continuité et d'unité structurelle (Darwin 1859/2006 : 525), que l'écologie, définie depuis Haeckel (1866 : 286) comme « la science complète des rapports entre l'organisme et le monde extérieur environnant qui, au sens le plus large, peut inclure les conditions d'existence ». Le centrage sur les processus relationnels ou interactifs, qui font circuler matière, information et énergie, saisit exactement le projet épistémologique véhiculé par la notion de « système » et, afin de bien préserver sa fécondité, il est essentiel que le concept de *rappports organisateurs* – rapports dynamiques auto-régulés – prime sur toutes les distinctions polaires (individu/population, organisme/environnement, facteurs biotiques/abiotiques).

Maintenant, l'onto-épistémologie générale de l'unité systématique, dont le modèle de l'unité relationnelle non-hiérarchisée d'un écosystème offre un exemple très reconnu, semble appuyer immédiatement l'éthique écocentrique. Car, à l'opération onto-épistémologique de *distribution*, voire même de dissolution, de la quiddité atomique des individus dans des configurations holistiques, semble correspondre l'opération onto-axiologique de *distribution homogène et continue de la valeur* à l'intérieur du système. Ainsi, plutôt que l'établissement d'un nouveau centre ou point d'ancrage privilégié, l'écocentrisme représenterait l'abandon de toute idée de centre, au nom d'un radical égalitarisme écosphérique (au-delà d'une alliance simplement biosphérique). Cependant, le passage de l'écologie à l'axiologie et l'éthique écocentriques suppose un *détour par une écosophie*, souvent inavouée. C'est Arne Naess, la figure de proue du mouvement de l'« Écologie profonde » (*Deep Ecology*), qui, dans son honnêteté intellectuelle irréprochable, décide d'explicitier le rôle crucial de cette instance

médiatrice, mi-croyante mi-intuitive, mi-informée mi-visionnaire, qui relie ontologie, science, éthique et activisme socio-politique de l'environnement. Pour Naess, une « écosophie » est une « vue totale », une interprétation holistique qui éclaire et oriente le jugement et l'action d'un individu :

Par *écosophie*, j'entends une philosophie de l'harmonie ou de l'équilibre écologique. Une philosophie est une sorte de *sophia*, sagesse ; elle est ouvertement normative et contient *aussi bien* des normes, des règles, des postulats, des annonces de priorités de valeur *que* des hypothèses concernant l'état de choses dans notre univers. Sagesse, c'est sagesse politique et sagesse prescriptive, non seulement description et prédiction scientifique.

Les détails d'une écosophie montreront beaucoup de variations dues aux différences significatives concernant non seulement des 'faits' de pollution, ressources, population, etc., mais aussi des priorités de valeur. (Naess 1995a : 155).

Dans le même texte, Naess (1995a : 151-154) présente une liste de sept points, censée fournir « un cadre unifié pour des systèmes écosophiques ». Ceux-ci comprennent : 1. le « rejet de l'image de l'homme-dans-l'environnement en faveur de *l'image du champ total, relationnel* », 2. « *l'égalitarisme biosphérique* – en principe », reconnaissance de l'interdépendance et du même droit de toute forme de vie à vivre et à s'épanouir, 3. les « *principes de la diversité et de la symbiose* », visant la protection de la bio- et ethno-diversité par la coopération, 4. « *l'attitude anti-class* » et la non-exploitation inter-humaine, 5. « *la lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources* » (ici un *caveat* s'impose : la considération exclusive de ce cinquième point mène à « l'écologie superficielle », dont la visée est anthropocentrique et temporellement limitée), 6. la « *complexité, et non pas la complication* », c'est-à-dire l'attention aux rapports systémiques et à l'unité holistique, en détriment des visions et des actions fragmentées, 7. « *l'autonomie locale et la décentralisation* », pour favoriser la plus grande économie énergétique et la décroissance de la consommation. Dans une formulation, logiquement plus rigoureuse, de son écophilosophie personnelle, Naess (1989 : 36-37) introduit son « Écosophie T » (« T » renvoyant probablement à « Tvergastein », son refuge de montagne, ou à *tolkning*, le mot « interprétation » en norvégien), tout en remarquant que la diversité souhaitable des écosophies se concilie bien avec l'unité du mouvement de l'Écologie profonde (voir la célèbre « plateforme », Naess 1995b : 213-221), puisqu'une telle diversité témoignerait simplement de la diversité des expériences de vie de différentes personnes ou de celles d'une même personne au cours du temps (une écosophie étant un « chez soi » écophilosophique qui change avec la vie). À l'instar du système axiomatique de l'Éthique de Spinoza, il propose un enchaînement logique de « normes » (d'axiomes normatifs) et d'hypothèses dans une séquence quadripartite dont le fil rouge est l'impératif catégorique universel de la *réalisation de soi*. Comme fondement logique et clé herméneutique de l'Écosophie T, la réalisation de soi confère une cohésion sémantique à une vaste structure de sens qui recouvre l'ontologie,

l'écologie, la politique et l'économie. Aussi s'avère-t-il que la valeur axiale, le bien suprême, intrinsèque à tout être, ne dépend par conséquent d'aucune source transcendante. Dès lors, rien ne participe à la Valeur ou au Bien autrement que par un rapport d'expression ou plutôt de *condition* (soit d'optimisation, soit de possibilité tout court, de *conditio sine qua non*) à l'égard de la réalisation de soi. Observons en effet que toute « norme » (de N2 à N13), qui dans ce système écosophique prend le statut d'une *assertion* ou *position de valeur*, se déduit d'une relation directe au seul Bien absolument inconditionné de la réalisation de soi. Somme toute, la *réalisation de soi* est synonyme d'« être », tout en y ajoutant une note qualitative spéciale, celle de l'être *en tant que* dynamisme d'auto-production et d'auto-développement, *en tant que* système de fins en soi, où l'individu est essentiellement un processus relationnel, non-atomique et non-solipsiste :

[1^e séquence : De l'ontologie]

N1 : Réalisation de soi !

H1 : Plus la réalisation de soi atteinte par quelqu'un est élevée, plus large et profonde est l'identification avec les autres.

H2 : Plus le niveau de réalisation de soi atteint par quelqu'un est élevé, plus son accroissement postérieur dépend de la réalisation de soi des autres.

H3 : La pleine réalisation de soi de quelqu'un dépend de celle de tous.

N2 : Réalisation de soi pour tous les êtres vivants !

[2^e séquence : De l'écologie]

H4 : La diversité de la vie augmente les potentialités de réalisation de soi.

N3 : Diversité de la vie !

H5 : La complexité de la vie augmente les potentialités de réalisation de soi.

N4 : Complexité !

H6 : Les ressources vitales de la terre sont limitées.

H7 : La symbiose maximise les potentialités de réalisation de soi sous des conditions de ressources limitées.

N5 : Symbiose !

[3^e séquence : De l'écopolitique]

H8 : L'autosuffisance locale et la coopération favorisent l'augmentation de réalisation de soi.

H9 : L'autonomie locale augmente les chances de maintien de l'autosuffisance locale.

H10 : La centralisation diminue l'autosuffisance et l'autonomie locale.

N6 : Autosuffisance locale et coopération !

N7 : Autonomie locale !

N8 : Pas de centralisation !

[4^e séquence : De l'économie communautaire]

H11 : La réalisation de soi requiert la réalisation de toutes les potentialités.

H12 : L'exploitation réduit ou élimine des potentialités.

N9 : Pas d'exploitation !

H13 : La sujétion réduit des potentialités.

N10 : Pas de sujétion !

N11 : Tous les êtres ont le même droit à la réalisation de soi !

H14 : Les classes sociales dénie l'égalité de droit à la réalisation de soi.

N12 : Pas de classes sociales !

H15 : L'autodétermination favorise la réalisation de soi.

N13 : Autodétermination ! (Naess 1989 : 197-207.)

L'unité du raisonnement repose sur le principe dynamique de la « réalisation de soi de tout être », auquel renvoient de grands concepts ontologiques, notamment l'être en puissance d'Aristote, le *conatus essendi* de Spinoza (ou effort de « persévérer dans son être »), le système des fins de Kant (comprenant la tendance à l'actualisation complète de dispositions génétiques), le processus de concrescence de Whitehead (1978). En dessinant une spirale où la réalisation de soi et l'identification avec les autres s'activent et s'étendent mutuellement, Naess transforme la réalisation de soi en un événement relationnel qui se nourrit de l'interdépendance. Celle-ci est plus illustrative qu'une « vérité écologique » ou qu'un état des choses objectif – aussi désigné « ontologie de la *Gestalt* » (Naess 1995d : 240-245) – puisqu'elle fait appel à la projection imaginative et affective, responsable de l'identification entre moi et l'autre. En conséquence, la plénitude de la réalisation de soi suppose l'élargissement affectif du moi qui dépasse ainsi une conception conflictuelle de la biodiversité et adopte une conception symbiotique, voire sympathique et empathique. L'image-limite de soi, qui se dégage de l'Écosophie T, reflète cet attachement émotionnel au Tout et à l'Un des êtres vivants : l'expérience de soi, qui porte en elle compréhension et souci de soi ou amour propre, devient une expérience d'ampleur écologique qui défait les dualités moi/autre, sujet/objet, matériel/spirituel, sans exiger pour autant un tournant véritablement transpersonnel, mystique ou bouddhique (Naess 1995c : 233-234). Le souci de soi se répand alors sur tout ce qui est vivant ou, *lato sensu*, occasion de vie : un fleuve, une montagne, une espèce d'insectes, une tribu amazonienne... Se soucier de son être, c'est se soucier de la qualité des rapports qui soutiennent son être, c'est donc se soucier du bien de toute la « communauté biotique » et vouloir que tout le réseau de l'être (Capra 1996) atteigne le plus haut « degré d'être » ; encore que, en termes pratiques, ma responsabilité soit convoquée par la proximité et l'intensité d'un être vivant en manque de réalisation de soi. Insérée ici à dessein, l'expression « communauté biotique » de A. Leopold (1939, 1949), père de « l'éthique de la terre » (*land ethic*), intronisait déjà le principe éthique écocentrique selon lequel « *A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.* » (Leopold 1949 : 224-225.) Dans un texte apologétique célèbre, Callicot (1980) s'aligne sur cet « holisme éthique » et critique la vision morcelée, non-systémique, des défenseurs des droits des animaux dont le soi-disant libéralisme progressiste serait assez borné, en raison de leur confinement dans une logique de similitude psychologique.

De fait, calqué sur les raisonnements analogiques *ego-alter* qui marquent typiquement et, en général, efficacement tout argumentaire anti-ségrégationniste

(soit anti-raciste, soit anti-sexiste), le mouvement des droits des animaux s'est employé à établir un palier constitutif d'égalité plus profond que l'hétérogénéité faciale, en l'occurrence un niveau significatif d'égalité biologique, pour faire écrouler les distinctions de valeur, de dignité ou de grandeur morale entre l'homme et l'animal. Singer (1977, 1990) avait brillamment renouvelé l'interrogation provocatrice de Bentham – « Can they *suffer* ? » (Bentham 1798/1988 : chap. XVII, 1) – en revendiquant l'égalité de tous les animaux sur la base d'une capacité commune de ressentir plaisir et douleur (« *sentience* »). Cela signifie que tout animal a des « intérêts propres » qu'il faudra reconnaître et impliquer, pour l'homme, le principe moral de la « *même considération* » (*equal consideration*) à l'égard des intérêts de tous les animaux, indépendamment de leur espèce, race ou sexe. La pertinence de l'affirmation de la primauté éthique de l'émotion ou « *sentience* » sur la rationalité, la conscience langagière et la cognition en général, est parfois justifiée par l'intermédiaire des recherches neuroscientifiques qui décèlent l'émergence d'un « proto-moi » ou d'un « moi nucléaire » émotionnel (*core self*), formé par la rencontre entre expérience proprioceptive et extéroceptive, selon un dispositif neuronal qui serait commun à l'homme et à tout animal ayant un système nerveux central (Damasio 1994, 2000 : 169). Ainsi, en prenant son centre dans l'homme, l'assignation de valeur ou du titre de « fin en soi » progresse de façon concentrique, par l'élargissement de la « similitude à l'homme », de sorte que la discussion éthique peut devenir très technique au niveau biologique. On observe donc des positions très diverses concernant le degré minimal de similitude donnant accès à la « personnalité morale ». Par exemple, Regan (1988 : 243) formule un dénominateur commun beaucoup plus restrictif que la « *sentience* » puisqu'il rassemble les individus porteurs de droits sous une redéfinition de la catégorie de personnes qui, outre la sensibilité, exige la capacité complexe d'être « sujet-d'une-vie » (*subject-of-a-life*), laquelle comporte, entre autres, croyances et désirs, mémoire et perception¹. Aussi, à l'évidence, le raisonnement par identification analogique butte-t-il sur une incertaine disponibilité pour l'empathie qui – pour ainsi dire « malgré nous » – peut être abondante ou faire défaut (Coetzee 1999). En réalité, cette identification semble toujours dépendre d'une sorte de révolution croyante ou affective dans la manière de penser qu'aucun raisonnement logique ne saura déclencher à lui seul. « Se convaincre » provient alors de « se convertir » qui ne se nourrit, davantage que de raisons argumentées, du contenu des

¹ « Individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory and a sense of the future, including their own future; an emotional life, together with feelings of pleasure and pain, preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. » (Regan 1988 : 243.) Il en découle l'inclusion – en principe – de tous les mammifères adultes dans la catégorie de « personne ».

trajectoires singulières de vie, expériences vécues et ressenties à la première personne. Peut-être trouve-t-on ici la raison de tant de divergences onto-axiologiques qui mènent, en dernière analyse, à des conclusions pratiques (sociales, économiques et politiques) très convergentes. Notons une alliance pratique, en apparence paradoxale, qui réunit : 1) celui qui croit à la valeur exclusive de l'humain, pour qui « sauver des pingouins » ne se justifie que par le plaisir des humains qui aiment les voir s'épanouir sur la glace (Baxter 1974), ou pour qui la valeur essentielle inhérente à la protection environnementale réside dans son rapport avec la survie humaine et se traduit dans la solidarité interhumaine avec d'autres générations à venir (Dobson 1999) ; 2) celui qui croit en l'existence d'une échelle de valeur à l'intérieur de la communauté des êtres vivants (Jonas 2001) ou des animaux (par ex. Singer, Regan, etc.) et que la considération ou le respect de leurs « intérêts existentiels » se revêt d'une dimension morale indéniable ; et 3) celui qui croit à la valeur de l'unité symbiotique (comme bien en soi et par soi) à préserver *dans* chaque écosystème et *entre* tous les écosystèmes (de Leopold à Naess). En face d'un pingouin, je dois contrôler mon éventuel instinct sadique et le respecter, soit parce qu'il y a *d'autres* humains qui « l'aiment », soit parce qu'un pingouin est *comme moi* sensible à la souffrance et sujet-d'une-vie, soit parce qu'un pingouin appartient à communauté biotique et contribue pour sa « plénitude ». À la limite, le fait que la valeur soit accordée de façon intrinsèque ou extrinsèque s'avère non-pertinent en termes pratiques, l'essentiel étant qu'un acte d'interférence environnemental n'est jamais à l'abri d'un tribunal éthique. On remarque qu'aucune de ces positions ne considère le rapport entre un sujet humain et une entité écologique comme étant de nature absolument privée au sens où l'individu humain isolé ne constitue pas la source de valeur et, par là même, ne maîtrise jamais complètement la moralité de son acte. Seule une éthique fondée sur une onto-axiologie de part en part égocentrique pourrait se dérober effectivement à cette exigence de justification hétéronome qui me demande de justifier mon acte sous l'angle multiple du « Bien de tous les autres » sur lesquels j'agis directement ou indirectement. Si je ne suis pas la source absolue de valeur, alors il me faut la plus grande vigilance pour évaluer l'impact prévisible de mes actions sur l'amélioration ou la dégradation de la « valeur » qui est affectée par moi. De plus, il me faut prendre en considération ma propre ignorance sur le pouvoir de mes actions ou omissions dans leurs enchaînements causaux systémiques ; il me faut « vouloir connaître » le « système des Biens » auquel je touche et me retenir en fonction de la part invincible de mon ignorance ; et cette attitude s'oppose diamétralement à une éthique égocentrique pure, astreinte uniquement aux devoirs envers soi-même, selon un double principe d'auto-connaissance et d'autonomie qui me dirait : « Mon devoir est de vouloir mon bien et c'est moi seul qui sais quel est mon bien ! ». Ou, autrement dit : « Mon devoir est de convertir tout en un moyen d'atteindre la seule fin que je connais, la pleine réalisation de moi-même ! ».

Sous cette optique, l'ontologie deviendrait le territoire de la violence et du mal à l'état brut. D'ailleurs, c'est dans ce sens qu'il pointe l'interprétation levinasienne du *conatus essendi*, proche de l'égoïsme des processus malthusiens et darwiniens (Dawkins 1989), ce qui explique les réserves sceptiques de Darwin à l'égard de la « bonté » d'un Créateur et des preuves bio-téléologiques de son existence... Pour sa part, il est vrai, Levinas (1974) tend à identifier la *position d'être* avec la *position de violence* « métabolique », et à concevoir, symétriquement, le Bien comme *ma* subjectivité en tant que dépouillement ou don libre de *son* être à l'autre et *pour* l'autre. Ainsi, le Bien c'est moi sous le régime de la substitution, lequel se distingue de l'être et du non-être, sur le mode de l'*autrement qu'être*. Mais, précisons-le, le mal ne résiderait que dans l'ordre absolu du *moi seul*, donc dans le choix de l'aveuglement à l'altérité, non pas dans l'être quelconque ni dans l'être en général.

III. Être, c'est valoir : Omne ens est bonum

En renouant avec une thèse célèbre de la *philosophia perennis*, notre propos est d'interroger la rupture moderne entre être et valoir. Car, indépendamment de l'existence d'une source transcendante unique, indépendamment de son essence personnelle ou impersonnelle, morale ou amoral, indépendamment du statut sacré ou profane de ce qui existe et du fait même d'exister, j'éprouve et je sais qu'il y a *moi* et *non-moi* dans l'être, et que moi n'est ni maître ni esclave ni étranger, mais *rapport concret et singulier* à ce qui est autre que moi et à mon sentiment d'appartenance ou de non-appartenance à lui. La tangentialité^x est ici continue et sans échappatoire. Dans tout rapport, l'intimité montre ce qui se différencie : une altérité *vis-à-vis* de moi et aussi déjà *en* moi.

Je peux alors « choisir » de croire à une structure relationnelle atomistique ou holistique, c'est-à-dire que je peux « décider » de comprendre la nature comme une série de rapports un-à-un ou comme un système total, et que je dois élucider mon intérêt différentiel et me rendre aussi responsable que possible « pour ce qui me décide ». Néanmoins, quelle que soit mon ontologie, il y a toujours lieu d'admettre que le fait d'être recèle un mode et un degré de valoir. Pour l'ontologie de la fragmentation, la valeur tendrait à se confondre avec la force d'être individuelle mesurée dans son face à face avec d'autres individus, tandis que, pour une ontologie de l'unification, la valeur se révélerait plutôt dans l'interconnectivité supportée ou engendrée par l'individu.

^x « Tangentialité », pour utiliser une immense « litote » pour ce qui est du mode de ma relation à l'être et un immense « euphémisme » pour ce qui est du degré d'intensité de cette relation (ainsi que de sa richesse et dangerosité).

Si l'on prend au sérieux l'altérité essentielle de chaque chose ou de chaque événement, alors être, c'est d'emblée valoir. Du coup, un « je » tremble parce que chacune de ses actions ou omissions affecte inmanquablement une altérité, met en danger une valeur et risque de mettre à mal un bien. Si je choisis de croire que « Toute altérité ontologique est et être, c'est déjà valoir », c'est que le « je » qui ainsi se choisit préfère subir le coût d'un excès de bonté que de jouir du bénéfice d'une violence. D'autant plus que son ignorance concernant la série non-linéaire et éventuellement non-proportionnelle des effets de sa « micro-ouissance violente » renforce la conviction qu'un pur pragmatisme sans méta-physique pourra être très efficace et éthiquement irréprochable, à condition que son principe recteur soit le principe de la précaution, de la réconciliation et du pire scénario envisageable (Norton 1991, 2003).

En termes éthiques positifs, c'est le respect et la responsabilité qui deviennent le fait premier de la vie de la conscience individuelle. En effet, si être, c'est valoir, alors je suis toujours immédiatement concerné par le *bien* et le *juste* de mon être sur l'autre-être. Car, sur l'autre-être, je suis toujours facteur d'altération non-gratuite qui doit répondre de soi afin de se justifier en permanence. La traduction politique de cette position éthique rejette quant à elle l'idée qui paraît sous-jacente à beaucoup d'analyses coût-bénéfice (en général trop favorables au *statu quo*), selon laquelle la priorité est le développement ; d'où l'évitement de la question de savoir si et dans quelle mesure on a déjà touché un *optimum de Pareto*. À l'inverse, si être, c'est valoir, alors *je* a conscience de l'antériorité d'une offense et, de ce fait, sa politique comprend d'ores et déjà des mesures compensatoires de réparation effective de ce qui est réparable (sans infliger d'autres offenses).

Certes, « être, c'est valoir », si – et seulement si – mon esthétique s'est convertie en prodrome de l'ontologie ; si, en d'autres termes, la sublimité et la beauté s'inscrivent sur le visage de tout être en tant qu'être. Mais pour un *je*, le plus extrême est aussi possible : que « Aucun être ne vaut » ou que « 'Valeur' ne signifie rien » – et un pareil refus de l'être, autre que moi, ne renfermerait-il pas la haine de la vie et de soi ? Vouloir se comprendre et se justifier sans nier ses gestes insensibles, c'est peut-être la passion du vrai qui relie une vie.

Bibliographie

- Baxter, W. F. (1974) : People or Penguins. The Case for Optimal Pollution. New York : Columbia University Press.
- Bentham, J. (1789/1988) : The Principles of Morals and Legislation. New York : Prometheus Books.
- Callicot, J. B. (1980) : Animal Liberation. A Triangular Affair, in : Environmental Ethics, 2, n° 4, p. 311-338.

- Capra*, F. (1996) : *The Web of Life. A New Synthesis of Mind and Matter*. New York : HarperCollins.
- Coetzee*, J. M. (1999) : *The Lives of Animals*. Princeton : Princeton University Press.
- Damasio*, A. (1994) : *Descartes' Error*. New York : Putnam.
- (2000) : *The Feeling of What Happens*. Londres : Vantage.
- Darwin*, C. (1859/2006) : *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, in : E. Wilson (dir.) : *From so Simple a Beginning. The Four Great Books of Charles Darwin*. New York : Norton.
- Dawkins*, R. (1989) : *The Selfish Gene*. Oxford : Oxford University Press.
- Dobson*, A. (dir.) (1999) : *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford : Oxford University Press.
- Gigerenzer*, G. (2007) : *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*. Londres : Penguin Books.
- Haeckel*, E. (1866) : *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin : Reimer.
- Humboldt*, A. v. (1866) : *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*. Paris : Guérin.
- Jonas*, H. (2001) : *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Bruxelles : De Boeck.
- Kant*, I. (1787/1980) : *Critique de la raison pure*, in : *Œuvres philosophiques 1*. Paris : Gallimard.
- (1790/1985) : *Critique de la faculté de juger*, in : *Œuvres philosophiques 2*. Paris : Gallimard.
 - (1979) : *Physische Geographie*, in : *Kants Werke. Akademie Textausgabe (Vol. IX)*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Leopold*, A. (1939) : *A Biotic View of Land*, in : *Journal of Forestry*, 37, p. 727-730.
- (1949) : *A Sand County Almanac*. Londres : Oxford University Press.
- Levinas*, I. (1974) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Linné*, C. v. (1735-1788) : *Systema naturae per regna tria naturae secundum classes, ordines, genera, species cum characteribus, differentiis, sinonimis, locis*. Leipzig : Georg. Emanuel. Beer.
- Naess*, A. (1989) : *Ecology, Community and Life-Style. Outline of an Ecosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- (1995a) : *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements. A Summary*, in : G. Sessions (dir.) : *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston : Shambhala.
 - (1995b) : *The Deep Ecology "Eight Points" Revisited*, in : G. Sessions (dir.) : *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston : Shambhala.
 - (1995c) : *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, in : G. Sessions (dir.) : *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston : Shambhala.

- (1995d) : *Ecosophy and Gestalt Ontology*, in : G. Sessions (dir.) : *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston : Shambhala.
 - (2005) : *Selected Works of Arne Naess (10 vols.)*. Dordrecht : Springer.
 - (2008) : *The Ecology of Wisdom*. Berkeley : Counterpoint.
- Norton, B. G.* (1991) : *Toward Unity Among Environmentalists*. New York : Oxford University Press.
- (2003) : *Searching for Sustainability. Interdisciplinary Essays in the Philosophy of Conservation Biology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sessions, G.* (dir.) (1995) : *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston : Shambhala.
- Singer, P.* (1977). *Animal Liberation*. New York : Avon Books.
- (1990) : *Practical Ethics*. New York : Cambridge University Press.
- Thoreau, H. D.* (1863/2000) : *Life Without Principle*, in : *Walden and Other Writings*. New York : Random House.
- Whitehead, A. N.* (1978) : *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York : Free Press.
- Zajonc, R. B.* (1980) : *Feeling and thinking. Preferences need no inferences*, in : *American Psychologist*, 35, p. 151-175.
- Zimmerman, M. et al.* (dir.) (1993) : *Environmental Philosophy : From Animal Rights to Radical Ecology*. New York : Prentice-Hall.