

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE STATUT ÉTHIQUE ET JURIDIQUE DE LA NATURE.
LA CONTRIBUTION DE HANS JONAS ET SES PROLONGEMENTS EN
DROIT.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

CLAUDIE BONENFANT

JUILLET 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Je tiens à remercier mes parents, Alain et Lyette, ainsi que mon frère, Simon, pour leur support inconditionnel tout au long de mon parcours académique. Pour son humour et son éternel optimisme, je remercie Olivier qui a su ensoleiller les journées plus nuageuses de ma rédaction.

Pour sa disponibilité exemplaire et ses judicieux conseils, je remercie ma directrice de recherche, Dominique Leydet.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
1.1 Fil d'Ariane : une question de valeur.....	4
1.1.1 Valeur instrumentale : de l'utilitaire à l'utile.....	4
1.1.2 Valeur intrinsèque : changement de lieu ?.....	9
1.2 Présentation du mémoire.....	14
1.2.1 L'apport de Hans Jonas.....	14
1.2.2 François Ost et le patrimoine.....	17
1.3 Conclusion.....	20
CHAPITRE I	
HANS JONAS : LE RESPECT DE LA NATURE.....	22
1.1 Présence d'une valeur intrinsèque.....	22
1.1.1 De la menace à la valeur : un constat.....	23
1.1.2 Justification phénoménologique : un nouveau regard sur la nature.....	32
1.1.3 De la description du phénomène de la vie à l'ontologie.....	38
1.2 De la valeur intrinsèque à la valeur morale.....	43
1.2.1 Vulnérabilité et possibilités : le destin lié de l'humain et de la vie.....	43
1.2.2 Responsabilité.....	48
1.2.3 Originalité et critique de l'apport jonassien.....	52
1.3 Conclusion.....	60
CHAPITRE II	
À LA RECHERCHE D'UN STATUT JURIDIQUE DE LA NATURE.....	62
2.1 La poursuite du débat philosophique en droit?.....	62
2.1.1 Nature objet et nature sujet : quel choix?.....	63
2.1.2 Valeur intrinsèque : polarisation des débats?.....	67
2.1.3 François Ost et la nature projet.....	74

2.2 De la valeur intrinsèque au patrimoine commun de l'humanité.....	78
2.2.1 Communauté d'intérêts et solidarité : pour un statut éthique de la nature.....	79
2.2.2 La valeur intrinsèque chez Ost.....	84
2.2.3 Le patrimoine commun : un statut adéquat?.....	89
2.3 Conclusion.....	98
CONCLUSION.....	101
BIBLIOGRAPHIE.....	105

RÉSUMÉ

De la fonte des glaciers de l'Arctique à la déforestation accélérée dans les pays du sud, les symptômes d'une crise écologique planétaire sont de plus en plus perceptibles. Aussi, la remise en question de notre représentation de la nature, de même que la révision de son statut juridique, sont on ne peut plus d'actualité. Dans le cadre de ce mémoire, nous tentons d'apporter quelques éléments de réponse à l'interrogation suivante : quel statut devrait-on reconnaître à la nature pour confronter la présente crise écologique ? Au niveau philosophique, nous nous sommes penchée sur l'opposition entre les notions de valeur intrinsèque et de valeur instrumentale ainsi que sur son dépassement chez Hans Jonas. Chez cet auteur, c'est la dialectique du vivant qui constitue la source de la valeur. Aussi, la communauté des êtres vivants, en tant qu'êtres vulnérables, partage des intérêts communs. L'être humain, par la puissance de son action et la connaissance qu'il a des effets dévastateurs de celle-ci, est responsable de la préservation des possibilités collectives de tous les êtres vivants. La notion de patrimoine commun de l'humanité, telle que présentée par François Ost, est-elle un prolongement juridique de la pensée de Hans Jonas ? Certes, cette notion permet de dépasser en partie certains des dualismes de la modernité, ce qui en fait une alternative intéressante face à l'opposition habituelle entre les statuts juridiques de sujet et d'objet. De plus, la préservation des possibilités du patrimoine permettrait le maintien des équilibres naturels. Par contre, dans cette perspective, la nature sert avant tout les intérêts de l'humanité tant actuelle qu'à venir. Ainsi, nous pouvons dire que la notion de patrimoine commun de l'humanité constitue l'alternative actuelle la plus compatible avec la pensée de Jonas, mais qu'elle n'en est pas d'une fidélité absolue.

Mots clés : nature, environnement, éthique environnementale, Hans Jonas, François Ost, patrimoine, droit.

Être optimiste ou pessimiste, ça n'a pas d'importance : ce qui importe, c'est d'être déterminé.

Hubert Reeves
« Alerte climatique », Montréal, 26 octobre 2005.

INTRODUCTION

400 km³. C'est la quantité d'eau perdue par les glaciers de l'Arctique au cours des quarante dernières années. Selon l'étude de l'Arctic Climate Impact Assessment¹, produite avec la participation de près de 250 chercheurs sur une période de quatre ans, la banquise arctique ne sera plus d'ici la fin du présent siècle. En plus d'entraîner la disparition d'un milieu naturel unique, nous verrons le niveau des mers augmenter, l'érosion des rives s'accroître, d'importantes superficies de terre se couvrir d'eau et la désertification des terres intérieures s'accroître. Ainsi, le réchauffement de la calotte polaire, entraînant en outre l'extinction d'espèces animales propres à ce milieu, bouleversera la vie des populations à travers le monde.

Dans les régions du sud, l'appauvrissement des terres² et l'extinction d'espèces animales s'effectuent à un rythme effréné. Selon l'UNESCO, « toutes les espèces de grands singes sont confrontées à un risque élevé d'extinction, dans un avenir

¹ ACIA, *Impacts of a Warming Arctic: Arctic Climate Impact Assessment*, Cambridge University Press, 2004. Voir sur le site web de l'ACIA : <http://www.amap.no/acia/index.html>. Publication prévue en décembre 2004.

² Globalement, on estime à 17% la superficie de terre cultivable sérieusement endommagée par les activités humaines depuis 1945. L'être humain est en ce moment le principal facteur à l'origine de la désertification du sol. Alain Cornet, *La désertification à la croisée de l'environnement et du développement. Un problème qui nous concerne*, CSFD, 2001, p. 19 et p. 22. Voir le site web du CSFD : http://www.csf-desertification.org/catalogue/2001_CSFD_Cornet.pdf

immédiat ou au mieux dans les cinquante années à venir.³ » De manière globale, le taux d'extinction des espèces vivantes s'est accéléré au cours du dernier siècle « pour atteindre à peu près mille fois ce qu'il était avant l'arrivée des humains.⁴ » Ainsi, tout comme dans l'apparition du phénomène du réchauffement accéléré de la planète, dont les manifestations les plus éloquentes se produisent dans la partie nordique du globe, l'activité humaine est en cause dans la mise en péril et la disparition de milliers d'espèces vivantes annuellement⁵.

En réponse à la crise écologique qui se concrétise un peu plus chaque jour et devant la relative inefficacité des solutions présentement appliquées, certains auteurs plaident pour la reconnaissance d'un statut juridique à la nature⁶. Il faut noter que dans l'état actuel du droit positif occidental, la faune et la flore appartiennent à la catégorie des biens meubles ou immeubles, selon le cas ; seul l'être humain jouit de la personnalité juridique⁷. Selon certains auteurs, accorder à la nature le statut de sujet de droit serait le seul moyen efficace qui permettrait de contrebalancer sa destruction massive.

³ UNESCOPRESSE, *Les grands singes, plus proches parents de l'espèce humaine, menacés d'extinction. Le PNUE et l'UNESCO convoquent une réunion d'urgence pour sauver nos cousins*, communiqué de presse, 2003. Site web de l'UNESCO, http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=17343&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.htm

⁴ Paroles de Robert May. Telles que rapportées par Hubert Reeves et Frédéric Lenoir, *Mal de Terre*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 14.

⁵ En ce qui a trait au réchauffement de la planète, bien qu'il n'y ait pas unanimité dans la communauté scientifique relativement à sa cause, une majorité considère que c'est l'activité humaine qui en est principalement responsable. Il est à noter que l'apparition du phénomène coïncide avec le début de l'ère industrielle. Hubert Reeves et François Lenoir, *id. ibid.*, p. 14, 42-43.

⁶ Marie-Angèle Hermitte, «Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature», in *L'homme, la nature, le droit*, sous la dir. de Bernard Edelman, Paris, C. Bourgois, 1988, p. 238-286 ; Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, p. 67-69 ; Christopher D. Stone, «Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects», *Southern California Law Review*, vol. 45, 1972, p. 450-501. Notons que Stone nuancera sa position dans une version postérieure de cet article.

⁷ Nous devons souligner que la personnalité juridique est aussi reconnue aux personnes morales (article 298 et suivants du *Code civil du Québec*, entre autres). Aussi, lorsque nous disons que seul l'être humain jouit de la personnalité juridique, cela signifie que cette qualité n'est accordée à aucun autre type d'être vivant, qu'il soit pris individuellement ou collectivement. Pour ce qui est du statut de personne morale, ce dernier est une création juridique qui nécessite qu'un acte juridique soit posé par un sujet juridique, à savoir un être humain.

Toutefois, selon certains philosophes, dont Luc Ferry, le fait de reconnaître un tel statut à la nature nous ramènerait à l'époque des procès du Moyen Âge où, lorsqu'ils daignaient se déplacer, rats, sangsues et charançons comparaissaient au banc des accusés. Ainsi, le fait d'accorder aux non-humains un statut juridique équivalent à celui de l'être humain remettrait en question la conception du rapport homme/nature que nous avons héritée de l'époque moderne⁸. Aux yeux des auteurs qui adoptent le point de vue de Ferry, il ne fait pas de doute que cette valorisation de la nature constitue une « abdication irrationnelle⁹ » en sa faveur.

Comme nous pouvons le constater, la réponse à la question du statut juridique de la nature est loin de faire l'unanimité. D'un côté, il y a ceux qui plaident pour la reconnaissance d'un nouveau statut juridique et de l'autre, il y a ceux qui défendent le *statu quo*. De même, dans le domaine de la philosophie, certains auteurs remettent en question à la fois notre conception de la nature et de nos relations avec celle-ci. Loin de se dérouler en vase clos, les discussions engagées dans ces deux domaines se déroulent de concert.

À la lecture des débats contemporains, que ce soit au niveau philosophique ou juridique, nous constatons que les questions suivantes demeurent d'une actualité brûlante : au-delà de son utilité pour l'homme, pouvons-nous considérer que la nature possède une valeur en soi ? Et si nous reconnaissons une valeur intrinsèque à la nature, quel statut juridique devrions-nous lui accorder ?

⁸ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992, p. 16-17.

⁹ Bjarne Melkevik, *Horizons de la philosophie du droit*, Paris, Sainte-Foy, L'Harmattan, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 39. Dans le même ordre d'idée, Lukas Sosoe écrit que le fait d'accorder des droits à la nature constitue une radicalisation jusqu'à l'absurde de l'égalité démographique et mène à la « liquidation radicale de la subjectivité juridique. » Lukas Sosoe, « D'un prétendu droit de la nature : trois hypostases », in *Subjectivité, démocratie et raison pratique*, sous la dir. de Lukas Sosoe, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 106-108.

Nous pouvons considérer que la réflexion morale est l'une des sources de la légitimation de l'institutionnalisation de règles dans la sphère juridique. Aussi, nous considérons que la réflexion sur la pertinence de l'élaboration d'un nouveau statut juridique de la nature ne peut s'effectuer sans aborder préalablement la question du fondement éthique d'une telle entreprise. Bien que nous présenterons un peu plus loin les arguments qui soutiennent notre position, nous soulignons dès maintenant que, de notre point de vue, la réflexion éthique entourant la question de la reconnaissance ou non d'une valeur à la nature n'est pas sans incidence sur le développement du droit¹⁰.

Dans cette introduction, nous voulons tout d'abord exposer ce qui constitue le fil d'Ariane de notre mémoire, c'est-à-dire la question de la valeur (intrinsèque ou instrumentale) de la nature. Ensuite, nous présenterons le plan de notre mémoire, qui se divise principalement en deux parties : premièrement, nous verrons qu'il est possible de dépasser l'opposition entre la valeur intrinsèque et la valeur instrumentale en présentant la position et l'argumentation de Hans Jonas relativement à cette problématique. Deuxièmement, nous verrons les prolongements de la position de Jonas dans le développement d'un statut juridique de la nature et plus particulièrement dans le développement de la notion de patrimoine telle que présentée par François Ost.

1.1 Fil d'Ariane : une question de valeur

1.1.1 Valeur instrumentale : de l'utilitaire à l'utile

De nos jours, les questions environnementales font si souvent les manchettes qu'il nous arrive d'en oublier leur relative contemporanéité. Car si la question du respect de la nature n'est pas un thème nouveau, nous ne pouvons nier l'ampleur de la réflexion qu'elle suscite aujourd'hui. Pendant longtemps, dans la majorité des sociétés occidentales, la nature a été considérée comme le décor au sein duquel

¹⁰ Voir la page 69 du présent mémoire.

évoluaient les affaires humaines¹¹. Par implication ou par simple coïncidence, la plupart des éthiques modernes adoptées par les sociétés occidentales se sont attardées aux relations entre sujets sans réellement approfondir le rapport de ceux-ci avec le monde du vivant. Apparemment, il n'y avait pas lieu de se formaliser de ce choix, du moins jusqu'à ce que le sujet entrevoie avec acuité une menace pour lui-même. Comme le souligne Michel Serres :

[...] la terre, les eaux et le climat, le monde muet, les choses tacites placées jadis là comme décor autour des représentations ordinaires, tout cela, qui n'intéressa jamais personne, brutalement, sans crier gare, se met désormais en travers de nos manigances. Fait irruption dans notre culture, qui n'en avait jamais formé d'idée que locale et vague, cosmétique, la nature.¹²

C'est au commencement des années soixante-dix que le mouvement écologiste a pris son envol. Depuis un peu plus de trente ans, l'environnement est (re)devenu un objet central de la réflexion éthique. Si la vaste majorité des auteurs s'entendent sur la nécessité d'accorder une valeur à la nature, nous ne pouvons en dire autant relativement à la nature même de cette valeur.

Quelle valeur devons-nous accorder à la nature ? Est-ce une valeur instrumentale ou une valeur intrinsèque ? La question fait couler beaucoup d'encre. Pour les tenants de la première position, la résolution de la crise environnementale passe essentiellement par une valorisation de la nature au point de vue économique. Dans cette perspective, ce qui pose problème, c'est le fait qu'une bonne partie des éléments contenus dans la nature (eau, air, terre, etc.) sont difficilement quantifiables. Comme le soulignent Desaignes et Point, devant la difficulté d'attribuer un prix défini à la nature, les

¹¹ Le mot « écologie » est inventé en 1866 et le mot « biosphère » en 1875. Cependant, ce n'est qu'en 1942 que commence à proprement parler « l'ère de l'écologie », alors « confinée au réseau très restreint des spécialistes, théoriciens et praticiens de l'écologie ». Il faudra attendre près d'une trentaine d'années avant que les préoccupations écologiques se manifestent dans la sphère publique. Voir Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie*, coll. « Sciences/Points », Paris, Éditions La Découverte, 1991, p. 5-16.

¹² Michel Serres, *op. cit.*, note 6, p. 16.

acteurs économiques ont eu majoritairement tendance à se comporter comme si elle n'en avait pas¹³.

Mais absence de prix n'égale pas absence de valeur. Aussi, si ces auteurs déplorent le préjudice et l'exploitation quasi illimitée de la nature qui s'en est suivie, il n'en demeure pas moins pour eux que la solution à la crise écologique passe par la théorie économique : ne faudrait-il pas tout simplement développer des indicateurs de valeur mieux adaptés pour prendre en compte la valeur du patrimoine naturel ? Si les théories économiques ont longtemps péché par étroitesse, c'est-à-dire en négligeant l'impact des activités économiques sur les ressources naturelles dites renouvelables et sur l'équilibre de la planète, cela ne veut pas dire pour autant que la réflexion économique se montre automatiquement stérile lorsque vient le temps d'agir pour protéger la nature.

Comme le souligne Catherine Larrère, dans un sens bien compris, les intérêts de l'être humain incluent une multitude de dimensions et les bénéfices issus de la préservation de la nature ne sont pas tous strictement de nature utilitaire¹⁴. Dans cette perspective, la valeur que l'être humain accorde à la nature peut être de deux ordres : elle peut provenir de son utilité dans la réalisation d'un objectif ou de l'importance que nous lui accordons en fonction de nos désirs et de nos besoins. Dans l'un et l'autre cas, la vision de la nature est utilitaire puisque la valeur que nous accordons à la nature dépend de son utilité en tant que moyen dans la réalisation d'un but ou dans la satisfaction d'un désir ou d'un besoin.

Cette prise en compte, au niveau économique, des intérêts bien compris de l'être humain a mené au développement et à l'adaptation de théories et de notions qui

¹³ Brigitte Desaignes et Patrick Point, *Économie du patrimoine naturel : la valorisation des bénéfices de protection de l'environnement*, Paris, Éd. Economica, 1993, p. 1 à 6.

¹⁴ Cognitive, religieuse et récréative, pour ne nommer que celles-ci. Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, coll. « Philosophies », Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 21.

tendent tant bien que mal d'attribuer une valeur économique à la nature. C'est le cas, par exemple, du développement de la notion de *valeur d'existence* où le risque de destruction irréversible d'un actif naturel justifie son évaluation, en termes économiques, et ce, peu importe la motivation de l'acteur relativement à la conservation de cet actif naturel¹⁵. De même, soulignons les efforts des théoriciens qui tentent d'évaluer les dommages causés à la santé humaine suite à la détérioration de la qualité de l'air¹⁶. Ainsi, théoriquement, il serait possible d'adapter l'analyse des coûts et bénéfices pour prendre en compte des éléments intangibles et, à prime abord, sans prix puisqu'ils ne font l'objet d'aucune marchandisation.

S'il apparaît incontournable de prendre en compte ces éléments jusqu'alors ignorés dans les théories économiques, les difficultés de cette opération n'en demeurent pas moins réelles. Bien qu'il soit théoriquement possible de fixer un prix aux choses aussi abstraites, en termes de valeur marchande, que l'air ou l'eau des océans, la mise en oeuvre de tels calculs est loin d'aller de soi. Les paramètres dont il faut tenir compte sont nombreux et, souvent, tout simplement inconnus, ce qui provoque une constante surenchère dans la présentation de rapports d'experts lorsque vient le temps d'évaluer les impacts d'un projet particulier. Ainsi, la pratique demeure ardue et périlleuse et ce malgré les promesses de la théorie¹⁷.

Comme nous pouvons le constater, l'éthique dont il est ici question en est une de gestion. Si la nature est traitée comme un objet de l'éthique, c'est uniquement en tant que moyen indispensable dans la réalisation des intérêts et des buts fixés par l'être humain. La conception de la nature reste de l'ordre d'une rationalité purement

¹⁵ Brigitte Desaignes et Patrick Point, *op. cit.*, note 13, p. 157. « La valeur d'existence est égale au consentement à payer pour l'existence d'un bien particulier, quel qu'en soit l'usage futur ».

¹⁶ Lester B. Lave et Eugene P. Seskin, "Air Pollution and Human Health", in *Economics of the environment*, sous la dir. de Robert Dorfman et Nancy Dorfman, New York, W. W. Norton & Company, 1972, p. 356-361.

¹⁷ Brigitte Desaignes et Patrick Point, *op. cit.*, note 13, p. 163-164.

instrumentale. Ainsi, la nature est conçue comme le milieu et l'instrument dont dépend l'être humain pour se développer.

Aussi, s'il est impérieux de conserver ce milieu, c'est uniquement dans l'objectif d'éviter l'épuisement des ressources naturelles de même qu'un niveau de pollution qui mettrait en péril l'existence de l'être humain. Dans cette conception éthique, c'est l'utilité qui guide l'action de l'humain ; si la nature est préservée, c'est en tant qu'elle est utile pour l'humain (que ce soit au niveau moral, cognitif, religieux ou économique). En suivant ce scénario, la résolution de la crise écologique s'effectuerait par une gestion et une exploitation intelligente des ressources naturelles.

Aussi, pourquoi s'engager dans un débat philosophique sur la valeur intrinsèque de la nature alors qu'il est théoriquement possible, en suivant une éthique de gestion de l'environnement, de protéger efficacement la nature ? Ne serait-il pas plus simple de réformer notre manière de penser en étendant notre conception des intérêts de l'être humain au-delà d'une position strictement utilitaire plutôt que d'entreprendre une révolution dans notre conception de la valeur du vivant ? Comme le rapporte Catherine Larrère, pour les partisans d'une philosophie de l'environnement, la réponse est sans équivoque : « il faut trouver les bons arguments pour faire ce qui est juste, et pas seulement utile ou avantageux.¹⁸ »

Pour illustrer cette position, l'auteur cite l'exemple de l'abolition de l'esclavage. Il est certes possible de démontrer que le travail d'un être humain libre, en bout de ligne, est économiquement et socialement plus avantageux. Mais ce n'est pas essentiellement pour des raisons économiques que l'esclavage a été aboli : l'argument juste, pour reprendre l'expression de l'auteur, c'est que nous reconnaissons l'égalité de tous les êtres humains et nous reconnaissons que chacun possède une valeur en soi et ce indépendamment de son utilité.

¹⁸ Catherine Larrère, *op. cit.*, note 14, p. 22.

Cette position est défendue, entre autres, par Arne Naess qui qualifie la réflexion relativement à la préservation de la nature en fonction de son utilité pour l'humain d'écologie superficielle. Selon cet auteur, la réflexion éthique relative à la nature ne doit pas en être une de surface, c'est-à-dire se limiter uniquement à ce qui est utile pour l'être humain. Au contraire, nous devons aborder la question du respect de la nature en initiant une réflexion profonde qui dépasse le cadre strictement utilitaire de nos rapports avec celle-ci¹⁹. Les éthiques environnementales qui reconnaissent une valeur intrinsèque à la nature sont habituellement présentées sous les deux appellations suivantes : les éthiques biocentristes et les éthiques écocentristes. Voyons comment celles-ci s'inscrivent dans la problématique entourant la valeur que nous devrions accorder à la nature.

1.1.2 Valeur intrinsèque : changement de lieu ?

Si les auteurs s'entendent généralement pour dire que seul un être rationnel peut reconnaître la valeur intrinsèque, il n'en est pas de même lorsqu'il est question du lieu où l'on peut retrouver cette valeur. Dans le discours entourant l'éthique et l'environnement, nous pouvons distinguer deux points de vue : un premier selon lequel seul un sujet conscient peut posséder une telle valeur et un second en vertu duquel nous pouvons reconnaître la présence d'une telle valeur dans la nature²⁰.

Parmi les auteurs qui adoptent ce dernier point de vue, nous retrouvons aussi deux positions relativement à ce qui possède une valeur intrinsèque au sein de la nature : certains considèrent que ce sont les individus que nous y retrouvons, c'est-à-dire les êtres vivants, qui possèdent une telle valeur, alors que d'autres considèrent que ce sont les espèces menacées par notre action. Ainsi, la possession d'une valeur

¹⁹ Arne Naess, «The Shallow and Deep, Long-range Ecology Movement : a Summary», *Inquiry*, Vol. 16, 1973, 95-100.

²⁰ Notons qu'il y a une différence de sens entre les expressions « valeur de la nature » et « valeur dans la nature ». Si la première est employée dans un sens très large, la seconde fait exclusivement référence à la présence de sources de valeur extérieures à la conscience humaine au sein de la nature.

intrinsèque dépend de la conception qu'on épouse : dans un cas, la valeur provient des propriétés intrinsèques d'une chose isolée alors que dans l'autre, la valeur est relationnelle et provient des propriétés intrinsèques à un ensemble²¹.

Dans la vision biocentriste, l'espèce humaine forme un groupe de créatures vivantes qui appartient, au même titre que toutes les autres, à la grande communauté biotique. Dans cette vision égalitaire, caractérisée par l'interdépendance des êtres vivants, aucune espèce ne possède de privilège particulier. Toutes ont des intérêts qui les poussent à assurer leur propre bien, leur propre survie. La vie est reconnue comme étant la source de la valeur intrinsèque au sein du monde contrairement à la matière inerte, bien que lui soit reconnu un rôle central dans le plein épanouissement des êtres vivants. Aussi, lorsque les auteurs appartenant à ce courant écrivent que la nature possède une valeur intrinsèque, celui-ci fait référence aux êtres vivants qu'elle abrite.

Paul W. Taylor est un des représentants de l'éthique biocentrique. Selon lui, le biocentrisme comporte quatre principes : 1) les humains font partie de la communauté formée par l'ensemble des êtres vivants sur Terre ; 2) l'écosystème terrestre constitue une toile d'éléments interdépendants où la vie de l'un dépend de celle de l'autre ; 3) chaque être vivant est un « centre de vie téléologique » qui, par conséquent, poursuit son propre bien ; 4) la prise en compte des trois principes précédents nous mène à rejeter la conception de la supériorité de l'être humain, qui n'est qu'un biais irrationnel en sa faveur²². L'adoption de cet ensemble de croyances rationnelles par l'humain permettrait, selon Taylor, d'instaurer un respect réel à l'endroit de la nature²³.

²¹ J. Baird Callicott, « The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics : Forging a New Discourse », *Environmental Values*, vol. 11, 2002, p. 8-9.

²² Paul W. Taylor, « The Ethics of Respect for Nature », *Environmental Ethics*, vol. 3, 1981, p. 206-207.

²³ Si, dans l'article que nous avons précédemment cité, Taylor considère que la valeur intrinsèque et la valeur inhérente dépendent de l'existence d'un évaluateur, dans une publication postérieure, l'auteur dira qu'il existe aussi une « inherent worth » différente des deux autres et qui permet de faire

Il est important de ne pas confondre le biocentrisme et l'écocentrisme, confusion qui peut se produire aisément devant l'utilisation sans distinction des deux termes qu'effectuent certains auteurs. Malgré la convergence de certaines thèses, écocentrisme et biocentrisme divergent sur certains points. Pour l'écocentrisme, la valeur intrinsèque ne se limite pas aux êtres vivants : elle est présente au sein de la nature, ce qui inclut à la fois la matière organique et la matière inorganique. Dans cette optique, l'écocentrisme comprend la nature, au minimum, comme l'ensemble de notre biosphère²⁴.

Comme nous pouvons le constater, l'écocentrisme produit une éthique holiste. Nous pourrions considérer sans exagération qu'elle correspond, chez certains auteurs, à un panthéisme. À titre d'exemple, pour Aldo Léopold, « la terre n'est pas qu'un sol ; c'est une fontaine d'énergie qui traverse un circuit formé par le sol, les plantes et les animaux.²⁵ » Bien se conduire à son endroit signifie préserver son équilibre et sa beauté naturelle, la Terre se présentant comme un organisme, un tout dont nous faisons partie intégrante.

Il y aurait donc, tant du côté des biocentristes que des écocentristes, quelque chose de profondément injuste dans le fait de ne pas reconnaître, entre les êtres vivants, une « égalité de principe.²⁶ » En tant que membre d'une même communauté biotique, chaque être vivant jouit du « droit » de vivre et de s'épanouir en fonction de sa propre

le pont entre le fait et la valeur. Voir Paul W. Taylor, *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University, 1986, p. 71-80.

²⁴ La biosphère est l'ensemble des écosystèmes de la planète, comprenant tous les êtres vivants et leurs milieux. La biosphère correspond à la mince couche (20 km maximum) comprenant les portions de l'atmosphère, de l'hydrosphère et de la lithosphère où la vie est présente. Lorsque nous disons que la définition de la nature, adoptée par l'écocentrisme, comprend au minimum la biosphère, nous désirons simplement prendre en compte le fait que certains auteurs écocentristes adhèrent à une vision encore plus élargie qui inclut l'Univers.

²⁵ Léopold Aldo, *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press, 1949, p. 216. La traduction est de nous.

²⁶ Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 28 à 30.

nature²⁷. Qu'ils soient considérés individuellement ou collectivement, les êtres vivants poursuivent un bien qui leur est propre et, de ce fait, possèdent une valeur intrinsèque que nous devrions reconnaître et respecter.

Selon Richard Watson, la prétention du biocentrisme, qui consisterait à développer une éthique sur la base de la reconnaissance d'une égalité morale des êtres vivants, ne tient pas la route et porte en elle-même une aporie. En effet, pourquoi l'être humain devrait-il préserver l'équilibre de la nature si, du point de vue biocentriste, il doit être considéré sur un pied d'égalité avec toutes les autres formes de vie²⁸ ? Cela n'a-t-il pas pour effet de le situer en marge de ce système ? Pour Naess, non : au même titre que les autres créatures, l'être humain modifie, de par sa présence, l'écosystème terrestre. Ce qui le différencie des autres espèces, c'est l'étendue de l'altération qu'il fait subir à l'écosystème, de même que sa capacité de prendre conscience des conséquences à long terme de son comportement²⁹. Par ailleurs, selon l'auteur, cette caractéristique n'enlève rien à l'égalité « de principe » qui existe entre les vivants.

L'étendue de la subjectivisation que provoquerait l'adoption du principe d'égalité entre les êtres vivants poserait aussi un problème pratique de taille, le moindre petit geste impliquant un être vivant, comme celui de chasser un moustique, devenant un problème éthique. Loin d'être strictement de nature pratique, ce problème met en relief la difficulté théorique de développer en parallèle deux éthiques, soit une éthique

²⁷ Soulignons que si Naess utilise explicitement le terme « droit », ce n'est pas le cas de Taylor. Ce dernier ne désire pas reconnaître de droits moraux aux êtres vivants, bien qu'il soit en faveur de l'octroi de droits légaux à ces mêmes êtres dans le but de les protéger. Il y a donc, dans la vision de Taylor, un devoir moral de l'être humain à l'égard des autres êtres vivants, mais aucun droit moral chez les êtres vivants non-humains. Dans cette optique, l'égalité entre êtres vivants, au niveau de la communauté biotique, est source de devoirs pour l'être humain, mais non de droits pour les êtres vivants non-humains. *Id., ibid.* et Paul W. Taylor, *op. cit.*, note 22, p. 218.

²⁸ Richard Watson, « A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism », *Environmental Ethics*, vol. 5, 1983, p. 252-253.

²⁹ Arne Naess, « A Defense of the Deep Ecology Movement », *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, p. 268-269.

humaniste et une autre qui est biocentriste ou écocentriste. Comme le souligne lui-même Taylor :

« If we accept the biocentric outlook and accordingly adopt the attitude of respect for nature as our ultimate moral attitude, how do we resolve conflicts that arise from our respect for persons in the domain of human ethics and our respect for nature in the domain of environmental ethics?³⁰ »

À l'écocentrisme, on reproche sa finalité, « l'exigence d'un respect du Tout », qui peut dériver vers un fascisme environnemental³¹. Et comment pourrait-on, une fois l'humain évacué, reconnaître une valeur à la nature, plus personne n'étant en mesure d'effectuer cet acte de reconnaissance ?

De leur côté, en s'interrogeant sur la possibilité de reconnaître une valeur intrinsèque à la nature, les auteurs qui développent une éthique biocentriste ou écocentriste ouvrent du même coup une boîte de pandore : qu'est-ce que la valeur intrinsèque ? Qu'est-ce qui peut posséder une telle valeur ? Est-il possible de passer d'un fait à une valeur ? La réflexion autour de la notion de valeur soulève aussi son lot de questions dans le cadre de la réflexion juridique sur le statut du vivant. Si nous reconnaissons une valeur intrinsèque à la nature, est-ce que cela signifie que nous devons accorder aux êtres vivants le statut de sujet de droit ? Cette position est partagée par plusieurs auteurs, alors que d'autres préféreraient que l'on fasse abstraction du débat sur la valeur dans le cadre de l'institutionnalisation de la protection de la nature³².

Il n'en demeure pas moins que le problème soulevé par les auteurs des courants écocentristes et biocentristes ne peut être évacué sans discussion préalable. Ces éthiques environnementales, lorsque comparées avec l'éthique de la gestion, posent en de nouveaux termes la problématique de nos rapports avec la nature : il n'est plus

³⁰ Paul W. Taylor, *op. cit.*, note 22, p. 218.

³¹ Vinh De Nguyen, « Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement? », *Horizons philosophiques*, vol. 9, no 1, 1998, p. 101-102.

³² Concernant le statut juridique, voir Luc Ferry, *op. cit.*, note 8 et Bjørne Melkevik, *op. cit.*, note 9. En ce qui a trait à la mise de côté du débat sur la valeur, voir Luc Bégin, « La nature comme sujet de droit? Réflexions sur deux approches du problème », *Dialogue*, vol. XXX, 1991, p. 265-275.

question de gérer en vue de préserver pour une utilisation future, mais bien de respecter pour ne pas commettre un acte immoral et injuste.

1.2 Présentation du mémoire

1.2.1 L'apport de Hans Jonas

Quel est l'apport de Jonas relativement à la problématique que nous avons précédemment exposée ? Nous avons présenté les deux positions classiques en ce qui a trait à la question de la valeur que nous devrions reconnaître à la nature. Selon nous, l'originalité de la position de Jonas est de tenter une conciliation entre ces deux positions qui se présentent comme antagonistes. Pour ce faire, l'auteur aborde la question du fondement et du développement d'une éthique originale qui met l'accent sur la responsabilité de l'être humain tant par rapport aux générations futures que par rapport à la nature.

Concernant la question spécifique de la valeur de la nature, qui sera traitée dans le premier chapitre, la position de l'auteur est la suivante : nous devons reconnaître que, au sein de la nature, il n'y a pas que l'être humain qui possède une valeur intrinsèque³³. Dans la partie 1.1.1 de notre premier chapitre, nous verrons que, dans sa recherche d'une valeur intrinsèque dans la nature, Jonas débute par un constat : la puissance de l'être humain, contrairement à ce que nous avons longtemps pensé, peut désormais modifier de manière substantielle la nature, que ce soit celle autour de nous ou celle en nous. Alors que la nature est souvent considérée comme une menace pour l'humain, voilà que le rapport de force s'inverse et que l'activité humaine, caractérisée par la technique, devient une menace pour la nature.

Si la menace révèle à nos yeux l'importance de ce que l'on met en péril, elle révèle du même coup les lacunes de notre manière de penser la nature. C'est du moins la

³³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, 3^{ème} édition, Paris, Flammarion, 1998, p. 261-262.

position que défend Jonas lorsqu'il remet en question le dualisme radical qui, selon lui, caractérise la démarche scientifique, de même que les présupposés métaphysiques et ontologiques qui seraient à la base des choix méthodologiques. Concernant la science, Jonas remet en question le rejet systématique de toute connaissance provenant de notre expérience subjective ; pour ce qui est de l'ontologie, l'auteur reproche la séparation entre conscience et matière. Pour Jonas, tant du côté éthique, scientifique, ontologique que métaphysique, nous retrouvons le présupposé suivant : à l'exception de la sphère humaine, il y a absence de valeur dans la nature.

De son côté, Jonas considère qu'il n'y a pas que des fins proprement humaines dans la nature : il y a aussi des fins objectives. Pour justifier la présence de ces fins, Jonas emprunte deux chemins que nous présenterons distinctement : celui de l'épistémologie, dont nous parlerons à la section 1.1.2, et celui de l'ontologie et de la métaphysique, que nous décrirons à la section 1.1.3. Relativement à l'épistémologie, Jonas nous propose une interprétation phénoménologique du vivant ; chaque organisme posséderait une fin en soi, soit celle de sa conservation, de même qu'une valeur intrinsèque puisqu'il « discrimine » son environnement en fonction de ce but et, en bout de ligne, il se « valorise » lui-même³⁴. Du côté ontologique et métaphysique, nous verrons que l'auteur étend la finalité au-delà de la sphère des organismes vivants pris individuellement pour englober à la fois la matière organique et la matière inorganique. C'est à partir de ce fondement ontologique que Jonas tente de fonder son éthique de la responsabilité.

Si la connaissance que nous avons du vivant est limitée, il n'en demeure pas moins que nous nous trouvons face à un autre qui, sans nous être identique, nous est semblable. Mais pour le développement d'une éthique, il n'est pas tout de constater des faits. Dans le cas où nous admettrions avec Jonas que chaque forme de vie est source de valeur en soi et pour soi, dans le sens que l'auteur donne à cette notion, cela

³⁴ Notons que ces termes ne possèdent aucune connotation mentale chez Jonas.

implique-t-il nécessairement que nous devrions reconnaître et respecter toute forme de vie ? Quelles seraient les implications morales de la reconnaissance de nouvelles sources de valeur dans la nature ?

Pour répondre à ces questions et surmonter la difficulté qui provient de la situation paradoxale, du moins en apparence, provoquée par la reconnaissance à la fois d'une valeur intrinsèque et d'une valeur instrumentale à la nature, Jonas met en relief ce qui lie le destin du vivant, c'est-à-dire le futur des êtres à la fois humains et non-humains. Dans leur essence, les êtres vivants possèdent plusieurs caractéristiques communes, dont celle-ci : l'existence de possibilités. La vie, depuis son apparition sur Terre, est en constante évolution et nous pouvons affirmer que l'espèce humaine ne fait pas exception à cette règle. Sans doute, pour survivre, il faut détruire et se nourrir de la vie des autres puisque la biosphère est constituée d'un enchevêtrement complexe de relations non seulement entre les vivants, mais aussi entre eux et leur milieu. Mais de par cette relation de dépendance commune, ne devons-nous pas comprendre que le fait de diminuer les possibilités des uns peut contribuer à diminuer celles des autres ?

Si la vie est un phénomène d'une rare robustesse qui parvient parfois à se développer dans les conditions les plus invraisemblables, il n'en demeure pas moins qu'elle reste fragile. Chaque être vivant, par définition, sera un jour ou l'autre confronté à sa propre mort. Cette vulnérabilité de la vie, pour l'exprimer simplement, devient source de responsabilité pour l'espèce humaine qui, par sa puissance, tient dorénavant entre ses mains le destin des générations futures, mais aussi celui des divers organismes vivants qui peuplent la nature.

Pour Jonas, la relation du parent avec son enfant illustre bien la responsabilité dont il est question dans notre rapport avec la nature ; dans les deux cas, le bien qui nous est confié est fragile, possède une valeur en lui-même et nous devons le préserver pour permettre l'épanouissement de ses possibilités. Dans le cadre de notre mémoire, la

question du destin lié de l'humain et du non-humain sera explorée à la section 1.2.1, alors que celle de la responsabilité le sera à la section suivante, soit la 1.2.2.

Quel est l'apport de Jonas relativement à notre problématique de départ ? En quoi la pensée de Jonas se distingue-t-elle des éthiques biocentristes et écocentristes ? C'est ce que nous verrons dans la dernière section de notre premier chapitre, soit la section 1.2.3. Ainsi, nous mettrons en relief l'apport jonassien, dont les principales caractéristiques sont les suivantes : reconnaissance d'une valeur intrinsèque au vivant en tant qu'individualité valorisante qui, sans être un sujet humain, cesse d'être purement un objet ; prise en compte de la nature en tant qu'objet de l'éthique ; présence d'une communauté d'intérêts minimale entre toutes les manifestations du vivant. De plus, nous soulignerons que la valeur morale est ce qui permet, selon nous, d'effectuer un pont entre la valeur intrinsèque à tout être vivant et la valeur qui relève de la sphère proprement humaine.

1.2.2 François Ost et le patrimoine

Dans notre système juridique, le statut des êtres vivants, en excluant l'être humain, en est un d'objet. En tant qu'objets, les êtres vivants non-humains ne possèdent aucun droit et sont soumis aux dispositions législatives relatives au droit des biens. Entre le sujet juridique, c'est-à-dire l'être humain, et les objets, ce qui comprend tout le reste, il n'y a actuellement aucune catégorie intermédiaire. Le tout conjugué aux dispositions relatives à l'appropriation des biens et à l'émergence des entités économiques, nous pouvons constater que le vivant, dans l'ensemble, est bel et bien soumis aux lois particulières d'un sous-système constitué des sphères juridiques et économiques³⁵. Cette situation sera décrite dans la section 2.1.1 du second chapitre.

³⁵ Ivo Rens, «Sur quelques controverses relatives à l'éthique, à la politique et au droit international de l'environnement», in SEBES. *Le droit international face à l'éthique et à la politique de l'environnement*, 1996, <http://www.unige.ch/sebes/>

Dans la section 2.1.2, nous présenterons brièvement les débats qui ont cours concernant le statut juridique de la nature, le tout en lien avec la question de la reconnaissance ou non d'une valeur intrinsèque à la nature. Comme nous le verrons, la question de la possibilité de la présence d'une valeur intrinsèque de la nature teinte non seulement les débats philosophiques, mais aussi ceux dans le domaine juridique. Peut-on reconnaître une valeur intrinsèque sans pour autant opérer une subjectivation de la nature ? Peut-on reconnaître une telle valeur sans que cela n'ait d'implications négatives au niveau juridique ? Voilà les principales questions ou, du moins, les plus pertinentes concernant notre propos.

Ce tour d'horizon nous permettra de mettre en perspective les implications de la pensée de Jonas dans la sphère juridique, et, plus particulièrement, celles que nous pouvons constater dans le développement de la notion de patrimoine. Ainsi, face à l'alternative entre nature objet et nature sujet, certains juristes proposent une troisième voie dans l'élaboration d'un nouveau statut. Comme nous le verrons dans la section 2.1.3, pour François Ost, l'élaboration de ce statut passe par la conception d'une nature-projet³⁶.

Dans ses écrits, Ost s'engage dans une réflexion au sein de laquelle les références à l'éthique développée par Jonas sont nombreuses en dépit de quelques critiques à son endroit³⁷. C'est pourquoi, lorsque nous lisons attentivement les textes des deux auteurs, nous trouvons des convergences qui vont au-delà de la simple similarité de point de vue. À cet effet, soulignons cette partie de la conclusion de *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit* de François Ost où ce dernier soutient que « anthroposphère et biosphère sont solidaires, de sorte que l'injustice des rapports

³⁶ François Ost, *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, Éditions La Découverte, 1995, p. 242-264.

³⁷ La critique adressée par Ost vise la lecture jonassienne de l'éthique de Kant. François Ost, *id. ibid.*, p. 286-288.

sociaux engendre l'injustice des rapports à la nature.³⁸ » Ainsi, Ost reprend l'idée de communauté d'intérêts que l'on retrouve chez Hans Jonas. L'étude de la position de Ost relativement au statut éthique de la nature se fera dans la section 2.2.1.

Si François Ost part de la notion de communauté d'intérêts dans sa réflexion, celui-ci manifeste son intention de mettre de côté la question de la valeur intrinsèque de la nature³⁹. Mais cela est-il cohérent ? En d'autres termes, peut-on penser une communauté d'intérêts et une solidarité entre les êtres vivants sans pour autant leur reconnaître une valeur intrinsèque ? Comme nous le démontrerons dans la section 2.2.2, la reconnaissance d'une telle valeur à la nature semble implicite dans le discours de Ost.

En ce qui a trait à la conceptualisation de la notion de patrimoine commun, notons que celle-ci est d'une complexité notable dans le domaine juridique. Cela n'a pas empêché pour autant son introduction dans le cadre de conventions et de traités internationaux visant à protéger des espaces spécifiques, comme les corps célestes et certains fonds marins. Depuis ses premiers balbutiements, le concept de patrimoine commun a connu une évolution soutenue. Nous constatons, en outre, une extension de son contenu, la variété de celui-ci s'accroissant progressivement avec les années⁴⁰.

Dans la perspective de l'auteur, le développement de la notion de patrimoine commun permet de réduire les conséquences néfastes des dualismes radicaux de type sujet/objet, nature/culture, avoir/être et autres. En tant que notion médiatrice entre l'être et l'avoir, l'humain et le non-humain, la culture et la nature, la notion de

³⁸ *Id. ibid.*, p. 339.

³⁹ L'auteur s'exprime explicitement à ce sujet. Voir François Ost, *id. ibid.*, p. 228-229.

⁴⁰ La notion de patrimoine commun de l'humanité visait initialement la préservation d'espaces internationaux comme les corps célestes, l'Antarctique et certains fonds marins. Avec la ratification par près de 50 pays du *Traité international sur les ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture*, la notion de patrimoine commun de l'humanité comprend désormais la diversité biologique. Ainsi, on reconnaît explicitement la matière vivante en territoire national (par opposition aux espaces internationaux) comme étant couverte par ce concept.

patrimoine n'est pas à l'abri des critiques. Si le patrimoine permet d'établir un pont entre ces couples d'opposés, il n'en demeure pas moins que le passage d'un concept de patrimoine individuel à un patrimoine collectif n'est pas sans poser problème.

En quoi la notion de patrimoine permet-elle d'éviter l'imposition d'une logique particulière ou d'un groupe d'intérêts au détriment de tous les autres? La gestion du patrimoine ne revient-elle pas, au bout du compte, à une gestion purement économique et, de ce fait, réductrice⁴¹ ? Ne pourrait-on pas considérer aussi que le patrimoine n'est qu'un masque derrière lequel la nature demeure objet, non plus par rapport à chaque être humain pris individuellement, mais par rapport à l'humanité⁴² ? Et qu'en est-il par rapport à la pensée de Jonas? L'essence de son propos est-elle conservée dans la conception tant éthique que juridique de Ost? Nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à ces questions dans la section 2.2.3.

1.3 Conclusion

S'il est vrai que nous faisons face à une crise environnementale d'envergure, c'est-à-dire qui affecte l'ensemble de la biosphère, nous ne pouvons affirmer qu'il s'agit là d'un problème dont la cause est entièrement extérieure à l'être humain. Au contraire, les scientifiques clament quasi unanimement la part de responsabilité de l'être humain dans la réalisation de cette catastrophe qui touche non seulement l'humanité, mais aussi l'ensemble des êtres vivants.

Avec pour moteur la présente crise environnementale, dans le cadre du présent mémoire, nous aborderons la question de la valeur (instrumentale ou intrinsèque) que nous reconnaissons à la nature. Le dépassement de l'opposition entre ces deux valeurs, tel que l'effectue Hans Jonas en développant la notion de communauté

⁴¹ Franck-Dominique Vivien, « Le patrimoine naturel : jeux et enjeux entre nature et société », Séminaire « Patrimoine », Séance du lundi 5 mars 2001, p. 10 à 12. <http://www.univ-reims.fr/Labos/ESSAI/patrimoine/vivien.pdf>

⁴² Norbert Rouland, *Aux confins du droit : anthropologie juridique de la modernité*, Paris, Éditions O. Jacob, 1991, p. 260-264.

d'intérêts et son éthique de la responsabilité, nous semble fort pertinent relativement à cette problématique. Entre Jonas et Ost, il semble y avoir une convergence dans la conception du statut éthique de la nature. La présence d'une telle convergence est primordiale dans l'optique où nous désirons démontrer que le statut juridique développé par Ost constitue, en tout ou en partie, le prolongement de la pensée de Jonas en droit. Encore une fois, nous soulignons qu'il est ici question de démontrer comment la réflexion éthique de Jonas par rapport au statut de la nature trouve écho dans le développement d'un statut juridique de celle-ci. C'est pourquoi nous déterminerons si la notion de patrimoine, telle que développée par François Ost, reprend l'essentiel du propos de Jonas.

Ce qui m'inquiète, c'est la pensée que l'homme est capable de s'habituer aux pires conditions de vie. Il pourra trouver parfaitement normal d'ici un siècle, de vivre prostré dans quelque bunker, avec des masques, de l'air artificiel... Il ne saura même plus alors que l'on vivait autrement... Que restera-t-il alors de l'homme ?

Paul Emile Victor

CHAPITRE I

HANS JONAS : LE RESPECT DE LA NATURE

Chez Hans Jonas, c'est bel et bien de respect de la nature qu'il est question. Sans doute, l'être humain reconnaît une valeur instrumentale à la nature. Nous pouvons affirmer sans risque de nous tromper que l'utilisation qu'il en fait est souvent essentielle à sa survie ; jusqu'à preuve du contraire, nous devons ingérer de la matière organique pour vivre. Or, pour l'auteur, il n'en demeure pas moins que la nature est porteuse d'une dignité qui lui est propre, c'est-à-dire d'une valeur en elle-même que nous nous devons de reconnaître et d'insérer dans la conception du bien humain. Dans la première section de ce chapitre, nous verrons comment Jonas justifie la présence d'une valeur intrinsèque de la nature. Dans la seconde section, nous exposerons l'argumentation de Jonas qui appuie la reconnaissance et le respect de cette valeur par l'être humain.

1.1 Présence d'une valeur intrinsèque

Y a-t-il une valeur intrinsèque de la nature ? Selon Jonas, la réponse à cette question est positive. Pour comprendre la position de l'auteur, il nous est indispensable d'exposer le diagnostic que pose celui-ci relativement à la « transformation de l'essence de l'agir de l'être humain.⁴³ » C'est à partir de ce constat que l'auteur en vient à postuler sa thèse en vertu de laquelle il y a une valeur intrinsèque dans la

⁴³ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 22-26.

nature. Pour justifier la présence de celle-ci, comme nous le verrons par la suite, l'auteur trace deux voies⁴⁴ : la première est de nature phénoménologique, alors que la seconde, plus spéculative, est de nature ontologique.

1.1.1 De la menace à la valeur : un constat

Comme nous l'avons souligné en introduction, la prise de conscience des effets de l'activité humaine sur l'équilibre de la biosphère est un phénomène relativement récent dans les sociétés occidentales. Sans doute, certains individus avaient compris ou senti intuitivement, et ce, bien avant le commencement des années 1970, l'impact de l'action humaine sur l'environnement. Cependant, l'ampleur de la prise de conscience actuelle dépasse toutes celles qui ont pu avoir lieu auparavant. Car si, dans son histoire, l'espèce humaine a dû faire face à des « catastrophes écologiques » régionales, ce n'est que récemment que nous avons compris l'ampleur que peuvent avoir de tels phénomènes, surtout lorsqu'ils s'accumulent. Ainsi, si les habitants de l'île de Pâques ont vécu un désastre écologique, celui-ci s'est limité à leur île⁴⁵ ; mais aujourd'hui, l'activité humaine est telle que ses conséquences peuvent être planétaires, comme c'est actuellement le cas en ce qui a trait au réchauffement de la planète.

⁴⁴ La volonté explicite de Jonas est de fonder son éthique sur une ontologie du vivant. Cependant, nous considérons, comme Nathalie Frogneux et Paul Ricœur, qu'une autre voie, moins spéculative, est présente dans l'œuvre de Jonas. C'est pourquoi nous exposerons ces deux voies de manière séparée dans les sections 1.1.2 et 1.1.3. Voir Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p.308-310 ; dans son interprétation de la pensée de Jonas, Paul Ricœur met l'accent sur l'origine de l'éthique, à mettre en parallèle avec la question du fondement sur laquelle s'attarde son homologue. Voir Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 226-230.

⁴⁵ Selon la reconstitution de l'histoire de l'île de Pâques effectuée par une équipe multidisciplinaire de chercheurs, la fabrication des mystérieuses statues, élevées à la gloire des chefs de tribus défunts et qui trônent sur le littoral de l'île, a mené les habitants dans une crise écologique et sociale. Pour transporter les statues jusqu'au bord de l'eau, il fallait couper un important nombre d'arbres. Dans la quête de prestige que représentait la construction de statues de plus en plus imposantes, les habitants des tribus en sont venus à couper, en connaissance de cause vu la grosseur de l'île, chaque arbre jusqu'au dernier. Faune et flore se sont dégradées au point où l'abondance de ressources a laissé place à la rareté. S'en suivit un sanglant conflit entre les habitants de l'île de Pâques. Documentaire de la BBC, *The Mystery of Easter Island*, 2003. Un résumé du documentaire est disponible à l'adresse suivante : <http://www.bbc.co.uk/science/horizon/2003/easterisland.shtml>

La nature, contrairement à une croyance qui fut fort répandue autrefois, peut être substantiellement modifiée par l'action humaine. C'est là un des premiers constats auquel nous convie Hans Jonas dans son *Principe responsabilité*⁴⁶. Selon l'auteur, dans sa lutte pour la survie et devant la puissance des phénomènes naturels, l'être humain a longtemps cru que son action ne pouvait influencer les cycles naturels de la nature. Aujourd'hui, une telle croyance semble de moins en moins se justifier du point de vue rationnel. Les connaissances dont nous disposons actuellement ne laissent pratiquement plus de doutes sur ce point.

Pourquoi la nature, qui fut considérée comme immuable, se montre-t-elle tout à coup sous un jour vulnérable ? Selon Jonas, c'est le développement de la technique qui a mené l'être humain à devenir une menace non seulement pour la nature, mais aussi pour lui-même. Jonas utilise la métaphore du « Prométhée déchaîné » pour décrire ce phénomène. Si la technique s'est développée sous l'impulsion d'une idéologie du progrès selon laquelle il est possible d'améliorer constamment le bien-être de l'être humain, ses lendemains enchanteurs revêtent de plus en plus les traits de la menace. À ce sujet, l'exemple du développement et de la mise en application de la technologie nucléaire est éloquent : si la radiologie est devenue un outil précieux de la médecine qui permet de sauver des vies, l'arme nucléaire peut potentiellement détruire toute vie humaine et une bonne partie des espèces vivantes qui évoluent sur Terre.

Comme le souligne Jonas, si la technique peut représenter une menace, celle-ci est rarement voulue, voire même prévue. Il y a donc deux dimensions distinctes par rapport à cette menace : d'une part, il y a l'absence d'intention de la part du sujet relativement à l'effet négatif de la technique. Ainsi, si la température augmente sur Terre, avec toutes les conséquences qui s'en suivent, ce n'est pas parce que nous avons voulu cela : ce qui a motivé une innovation technique comme l'automobile,

⁴⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 21-24.

pour ne citer que celle-ci, c'est la volonté de se déplacer de manière optimale, pas d'endommager la couche d'ozone.

En ce sens, l'influence des gaz d'échappement sur la quantité d'ozone présente dans notre atmosphère n'a jamais été voulue. Pouvons-nous considérer que nous avons les connaissances requises, à l'époque du développement de l'automobile, pour prévoir l'effet de son utilisation ? Probablement pas. Du point de vue de Jonas, notre puissance technique est inversement proportionnelle à la connaissance que nous avons de ses effets. En d'autres termes, si la technique nous permet d'avoir une emprise plus grande sur le monde, nous ne pouvons affirmer que nous saisissons toutes les conséquences de l'emploi de la technique.

De plus, selon Jonas, une autre des caractéristiques importantes de la technique est que cette dernière se développe dans l'optimisme ; les scénarios catastrophiques sont trop souvent soit ignorés, soit écartés d'office au profit du pronostique le plus positif. Pour l'auteur, c'est là le cœur de l'utopie de la technique : peu importe le problème qui se présente et quelle qu'en soit la cause, la technique peut venir à bout de tout. Ironiquement, si les problèmes vécus par l'humain peuvent provenir de la nature, d'autres peuvent provenir de la technique elle-même.

Pour illustrer cette constatation de l'auteur, nous pouvons prendre l'exemple de l'énergie nucléaire. Son emploi, en général, ne peut s'effectuer sans danger. Malgré tous les efforts en vue de prévenir les accidents et de réduire le risque potentiel le plus près possible du zéro absolu, il est impossible de le garantir absolument. Aussi, il existe toujours un risque que l'emploi de cette technique cause une catastrophe écologique dont les impacts directs se feront sentir non seulement sur la faune et la flore, mais aussi sur l'être humain.

Comme nous avons pu le constater avec la catastrophe de Tchernobyl, l'énergie nucléaire, dont le développement et l'emploi furent effectués dans l'objectif de régler

un problème d'approvisionnement énergétique, est à l'origine d'un autre problème, soit celui de la contagion radioactive de toute forme de vie à l'intérieur d'une certaine zone géographique. Cela illustre la pensée de Jonas à ce sujet : sans le vouloir et sans certitude quant à leur actualisation, « nous mettons en route des processus qui échappent à notre contrôle.⁴⁷ » Il n'en demeure pas moins que cette technique particulière, qui est celle de l'utilisation de l'énergie nucléaire, a été adoptée par divers pays. Malgré le danger particulier que représente l'utilisation de l'énergie atomique, certaines sociétés sont prêtes à prendre le risque, le scénario positif et le plus probable étant privilégié dans la majorité des cas⁴⁸.

Il est important de noter que la critique développée par Jonas à l'endroit de la technique ne correspond absolument pas à un rejet absolu de celle-ci. Pour reprendre une image caricaturale, l'auteur ne prône en aucun cas un retour à l'âge de pierre, mais plutôt l'adoption d'une position de prudence. Aussi, le fait que Jonas dénonce une certaine dérive de la technique ne l'empêche en aucun cas d'en apprécier et d'en souligner les bienfaits.

Dans son oeuvre, Hans Jonas ne se contente pas d'une description de la manière dont s'effectue le déploiement de la technique et de l'activité de l'être humain. Il effectue aussi un constat relativement à la conception que nous avons de nous-mêmes et de la nature. Cette conception trouve sa source dans le domaine de la science ainsi que dans celui de l'ontologie et de la métaphysique. Selon Jonas, loin d'être séparée de manière étanche, la conception scientifique de la nature se développe en lien direct avec celle issue de l'ontologie et de la métaphysique modernes.

⁴⁷ Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 68.

⁴⁸ Notons le contre-exemple de la Suisse, qui a décidé de mettre de côté l'option de l'énergie nucléaire, une catastrophe potentielle pouvant pratiquement réduire à néant le pays. Les dirigeants du pays ont fait ce choix malgré le fait que le risque qu'une telle catastrophe se concrétise soit fort minime.

Selon l'auteur, la science actuelle se caractérise comme suit : elle impose une vision matérialiste du monde qui, par ses explications exclusivement en termes de causalité, interdit tout anthropomorphisme et toute considération téléologique, la cause finale étant considérée comme la projection d'une caractéristique propre à l'être humain, en tant qu'être qui se donne consciemment des buts, dans le monde. Toujours selon Jonas, la science propose une vision réduite du phénomène de la vie, ce qui a des conséquences négatives non seulement au niveau de notre compréhension de la nature, mais aussi au niveau de notre action à son endroit. Cette action néfaste, loin de se limiter à la nature, rejoint l'humain sous la forme de ce que l'on pourrait décrire comme un choc en retour ou un « retour de flamme.⁴⁹ » Comment cela s'opère-t-il ?

D'après l'auteur, la science moderne procède en fonction d'une démarche empirique. Cette démarche, qui est matérialiste, adopte résolument le point de vue d'un observateur neutre. Dans cette perspective, l'auteur considère que le phénomène de la vie ne peut être décrit que de manière superficielle, le matérialisme l'emportant en légitimité sur toute autre conception du vivant⁵⁰. Ainsi, du point de vue du Jonas, le développement de la vie est conçu comme un arrangement particulier de la matière, sans plus⁵¹. Du point de vue de la méthodologie de la science matérialiste, l'anthropomorphisme et la finalité, qui en serait une manifestation comme nous l'avons souligné précédemment, sont considérés comme des biais illégitimes dans l'explication du vivant : seule la causalité efficiente doit être prise en compte, l'expérience interne de l'humain ne pouvant être considérée comme une source légitime de connaissance.

⁴⁹ Traduction libre de l'expression de langue anglaise « backlash ».

⁵⁰ Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York, Delta, 1966, p. 7 à 13.

⁵¹ Notons que la conception qu'a Hans Jonas des sciences de la vie est très sommaire et n'est pas un reflet fidèle de la réalité. À ce sujet, voir Alex Mauron, « Le finalisme de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution », in *Nature et descendance : Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, coll. « Le champ éthique », vol. 25, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 43-46.

En conséquence de l'adoption exclusive du matérialisme dans l'explication et la compréhension du vivant et, paradoxalement, du dualisme radical qui en découle entre l'intériorité de l'expérience humaine et l'extériorité d'une nature neutre, non seulement toute forme d'anthropomorphisme doit être exclue de la compréhension du monde, mais aussi de la compréhension de l'être humain en tant qu'être biologique⁵². En ajoutant à cela le fait que le phénomène de la vie est exprimé dans les mêmes termes mécanistes servant à décrire la matière, l'humain ne peut que devenir l'objet de la technique au même titre que ce qui lui est extérieur.

Aussi, s'il n'y a pas lieu de se formaliser des changements que nous opérons, par exemple, au niveau génétique, chez des êtres unicellulaires, il en est de même lorsque ces cellules appartiennent à l'humain. Comme le souligne l'auteur, il n'y a pas que la nature qui soit vulnérable et qui puisse changer substantiellement sous l'action de la technique, le développement de cette dernière étant guidé par l'idéologie du progrès : il en est de même pour l'être humain, lorsque la génétique se propose d'en améliorer les performances. D'où le « retour de flammes » de l'application de la technique sur la nature. Soulignons que ce n'est pas tant à la méthodologie scientifique auquel Jonas s'en prend, mais bien plutôt au scientisme et à son application généralisée au point de vue collectif.

L'auteur considère que les règles adoptées par le scientisme trouvent leur fondement dans les théories métaphysiques et ontologiques issues de la modernité⁵³. Plus particulièrement, l'auteur considère que le dualisme radical développé par Descartes

⁵² Jacques Dewitte, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas. », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 100, no 3, 2002, p. 443.

⁵³ Toujours selon Jonas, de son côté, la philosophie occidentale, en particulier la phénoménologie et l'existentialisme, s'est développée en prenant pour acquis que la finalité, de même que la valeur, sont des phénomènes propres à la conscience humaine. En d'autres termes, si elles nous permettent de comprendre l'humain, elles ne sont d'aucune utilité pour comprendre ce qui nous est extérieur, à savoir la nature.

sert de base dans l'établissement des présupposés scientifiques⁵⁴. Chez Descartes, le dualisme entre âme et matière fait de l'homme le « maître et possesseur⁵⁵ » de la nature qui, en toutes ses manifestations, n'est que le fruit d'une mécanique divine. Car si la perfection de l'œuvre est due à la manifestation de son Créateur, la nature n'en demeure pas moins une mécanique sans âme. À ce sujet, les descriptions de Descartes sont éloquentes :

[...] il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux. [...] C'est la Nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps [...]⁵⁶

Chez Descartes, l'opposition entre la « chose pensante » qu'est l'être humain et le savant amalgame de rouages que constitue tout le reste est radicale. Conséquemment, « la liberté se pose comme l'autre de la nature⁵⁷ » et la culture est conçue comme un gage de liberté et de détachement face au déterminisme absolu que l'on retrouve à l'extérieur du sujet. Aussi, l'actualisation de cette liberté via la transformation du monde ou « l'humanisation de la nature » ira en s'accroissant, encouragée par la valorisation du sujet et la mise sous contrôle d'un monde objet⁵⁸.

⁵⁴ Bien entendu, il serait erroné de voir dans la philosophie de Descartes l'unique source de la distinction radicale entre l'humain et la nature. La pensée de Descartes est, d'un certain point de vue, en continuité avec le dogme religieux du christianisme et la conception dualiste présentée par Platon. Jonas en fait d'ailleurs lui-même la remarque. Voir Hans Jonas, « Philosophical Aspects of Darwinism », in *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, New York, Delta, 1966, p. 58-63.

⁵⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1992, p. 80.

⁵⁶ *Id. ibid.*, p.76-77.

⁵⁷ Paul Ricœur, *Éthique*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1980, p. 883.

⁵⁸ Notons que certains auteurs, dont Cecilia Wee, considèrent Descartes plutôt comme un précurseur de l'écocentrisme moderne. Ainsi, loin d'adopter la « théorie de la domination » en vertu de laquelle l'homme est le maître et possesseur de la nature, Descartes accorderait un statut moral aux animaux et aux plantes. Le présent texte ne permettant pas l'exposé d'une critique complète de cette position, nous nous contenterons d'émettre le commentaire suivant : l'auteur expose à l'appui de son

Dans cette perspective ontologique, la nature, réduite à l'état de matière, est soumise à un déterminisme rigoureux, alors que l'essence pensante jouit de la liberté. Dans ces circonstances, nature et culture s'opposent au même titre que déterminisme et liberté. Ainsi, l'être humain, par essence, se distingue de toute autre forme de vie et devient l'unique être en mesure d'accorder une valeur aux choses dans le monde. Il devient, de ce fait, la source de toute valeur, la nature étant conçue comme un décor neutre au sein duquel, sans l'humain, aucune valeur ne pourrait exister.

Qu'est-ce qui motive une reconsidération de tous ces présupposés, dont l'on pourrait dire que l'un des points de convergence est celui de l'absence de valeur dans la nature qui entoure l'humain ? Pour Jonas, c'est le sentiment de peur et d'angoisse suscité par la menace théorique et pratique qui, lentement, se profile à l'horizon et qui, de ce fait, nous dévoile la nature de ce que l'on met effectivement en péril. Ainsi, s'il n'est pas aisé de déterminer ce qui est bien et ce qui vaut la peine, cela devient plus clair lorsque cette chose en vient à être menacée⁵⁹. Si, devant le danger qui pèse sur la nature, nous prenons conscience que notre action envers elle est problématique, est-ce en vertu de son utilité pour nous ou de sa valeur intrinsèque ? Pourquoi Jonas, dans la poursuite de sa réflexion, en vient-il à considérer que la nature possède une valeur en elle-même et pour elle-même ?

Selon Matthias Rath, dans *Le principe responsabilité*, Jonas utilise le terme « valeur » en lui accolant trois significations différentes auxquelles Nathalie Frogneux ajoute une quatrième, la valeur morale, que nous présenterons un peu plus loin⁶⁰. La

ambitieuse thèse trois extraits de l'œuvre de Descartes dont l'interprétation qu'elle en fait, de même que les conséquences qu'elle en tire, sont fortement discutables. Aussi, face à la thèse généralement admise et à la solidité des arguments qui la supportent, la position de l'auteure nous apparaît peu convaincante. Cecilia Wee, «Cartesian Environmental Ethics». *Environmental Ethics*, vol. 23, no 3, 2001, p. 275-286.

⁵⁹ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 65-66.

⁶⁰ Rath Matthias, «La triple signification du mot «valeur» dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique», in *Hans Jonas : nature et responsabilité*, sous la dir. de Gilbert Hottois et M.-G. Pinsart, Paris, Vrin, 1993, p. 135 et Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 307.

première signification que Jonas accole au terme « valeur » a trait à l'utilité : dans la réalisation d'un but, c'est-à-dire d'une fin, nous pouvons considérer que les moyens possèdent objectivement une valeur au sens où chacun d'eux permet d'atteindre ce but avec plus ou moins d'efficacité, selon le cas.

La seconde signification a trait à la valeur intrinsèque de tout vivant. Du fait de posséder une fin en soi, c'est-à-dire d'avoir comme objectif minimal⁶¹ la conservation de soi, chaque organisme est non seulement un « centre téléologique », mais aussi une individualité qui interagit avec son environnement en fonction de son but intrinsèque. Bien entendu, cette interaction s'effectue de manière involontaire, c'est-à-dire sans que ne soit effectué un choix avec toutes les connotations mentales que cela implique. Il s'agit plutôt d'une forme de discrimination de l'organisme entre ce qui est bon et ce qui est mauvais pour lui au sens où, de par la sensibilité minimale de l'organisme, celui-ci évolue dans le monde en « valorisant » minimalement son existence.

Comme le souligne Frogneux, « l'organisme, dont l'existence constitue sa propre fin et une valeur pour lui-même, manifeste un caractère auto-référentiel⁶² », que Jonas exprime en termes de « conscience » minimale de soi. Ainsi, chaque organisme poursuit son propre bien et évalue ce qui l'entoure en fonction de l'atteinte de celui-ci. C'est pourquoi nous pouvons considérer que chaque être vivant est une source de valeur, ce qui, aux yeux de Jonas, correspond « à la valeur de toutes les valeurs.⁶³ » En d'autres termes, sans vie, il n'y aurait pas de valeur.

⁶¹ Il est important de noter que Jonas ne fait pas totalement abstraction de la question particulière de l'animal. Par contre, l'objectif premier de l'auteur est de rendre compte du phénomène de la vie et c'est pourquoi nous ne retenons que la partie de sa pensée qui porte sur la fin qui, du point de vue de l'auteur, serait commune à toutes formes de vie.

⁶² Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 308.

⁶³ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 104.

Pour compléter la présentation des principales significations du terme « valeur » que l'on peut dégager chez Jonas, mentionnons l'expression de jugements de valeur. Ceux-ci consistent en l'adhésion à des fins particulières parce que, en tant qu'être humain, nous considérons qu'elles en valent la peine, qu'elles sont désirables. À la lumière de ces différentes significations, nous pouvons comprendre que lorsque Jonas utilise comme synonymes les termes « fin » et « valeur », c'est uniquement lorsqu'il est question de la fin objective commune à tout être vivant. Quels arguments Jonas développe-t-il à l'appui de cette thèse concernant la présence d'une valeur objective commune à tout être vivant? C'est ce que nous allons maintenant exposer.

1.1.2 Justification phénoménologique : un nouveau regard sur la nature

Dans le livre intitulé *The Phenomenon of Life*, qui regroupe près d'une douzaine d'essais, Jonas nous propose de porter un nouveau regard sur ce phénomène unique et énigmatique qu'est la vie. Comme nous l'avons brièvement exposé précédemment, selon Jonas, la science moderne adopte une vision mécaniste de la vie qui, de ce fait, réduit notre vision du phénomène. Selon l'auteur, la distinction entre organique et inorganique n'existe plus puisque nous décrivons la vie de la même manière que nous décrivons la matière inerte, c'est-à-dire d'un point de vue purement neutre et extérieur. De son côté, la philosophie, plus particulièrement l'existentialisme et la phénoménologie, s'est concentrée sur le phénomène de la conscience humaine, délaissant de ce fait la compréhension de la vie en tant que telle. C'est dans le but de pallier à ce manque dans la description et la compréhension du phénomène de la vie que Jonas nous propose, à partir des connaissances que nous avons du monde du vivant, de porter un nouveau regard sur celle-ci.

Ce point de vue original que l'auteur nous propose d'adopter provient de notre expérience en tant qu'être vivant. Contrairement à la science, qui décrit la vie de manière purement objective en déterminant les causes extérieures de son action, Jonas adopte un point de vue interne, c'est-à-dire en tenant compte de notre propre

expérience subjective de la vie. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'adopter un anthropomorphisme naïf qui, en bout de ligne, ne serait pas mieux qu'un matérialisme radical. Il s'agit plutôt d'adopter un « anthropomorphisme critique ». Ainsi, pour que le phénomène de la vie soit intelligible pour nous, nous devons le comprendre non seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur :

« The evidence we find in ourselves is an integral part of the evidence concerning life which experience puts at our disposal. That it must be used critically to avoid the pitfalls of anthropomorphism goes without saying. But used it must be – and as a matter of fact, most of the time it is, however much biologists and behaviorists may assure us and themselves of the contrary. Else they would altogether miss the existence of life around them and thus have no object for inquiry – the concrete *from* which to make their abstractions – to begin with.⁶⁴ »

Dans son appréciation de l'approche proposée par Jonas, Jacques Dewitte souligne que l'anthropomorphisme, s'il est légitime, doit éviter certains pièges contre lesquels Jonas nous met en garde. Ainsi, si nous pouvons légitimement transposer ou projeter les connaissances issues de notre expérience interne de la vie, nous devons les adapter en fonction des connaissances que nous avons de ces organismes. Comme le souligne Dewitte, suivre l'anthropomorphisme critique de Jonas, cela signifie « se garder d'une tendance funeste à projeter l'humain sur le non-humain, sans tenir compte de la singularité de la forme de vie à laquelle on a affaire, [et] tout autant se garder de s'interdire tout transfert analogique quel qu'il soit.⁶⁵ »

Ainsi, dans la vision de Jonas, l'utilisation d'une interprétation de la vie est légitime pour les raisons suivantes : en tant qu'êtres vivants, nous possédons une expérience interne et, de ce fait, une connaissance particulière de ce phénomène ; une vision purement mécaniste et externe de la vie constitue une vision réductrice du phénomène qui laisse sous silence sa spécificité ; l'anthropomorphisme, loin de se réduire à une approche purement spéculative, constitue une méthode de compréhension du vivant

⁶⁴ Hans Jonas, « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism. », in *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, New York, Delta, 1966, p. 91.

⁶⁵ Jacques Dewitte, *op. cit.*, note 52, p.458.

qui peut s'ajuster en fonction des connaissances acquises par observation et par expérimentation. Ainsi, loin de s'opposer au savoir objectif, le savoir subjectif constitue, aux yeux de l'auteur, un complément incontournable.

Voilà la manière, selon Jonas, de dépasser le dualisme radical entre sujet et objet qui, finalement, nous handicape dans la compréhension du vivant. Comme le souligne l'auteur, en adoptant un strict point de vue analytique, la science ne parvient pas à mettre en relief la spécificité du vivant⁶⁶. Aussi, nous ne pouvons prétendre qu'une description purement extérieure de la vie est suffisante pour décrire la vie : ce serait là contredire l'expérience que nous en avons en tant qu'être vivant⁶⁷. De même, si nous ne nous fions qu'à notre expérience subjective et que nous la transposions à toutes les formes de vie, nous serions enfermés dans une sorte de solipsisme épistémologique qui nuirait à notre compréhension des autres formes de vie en tant qu'altérité. L'humain, qui est à la fois un être vivant et conscient, peut comprendre la vie par empathie, c'est-à-dire à partir de l'expérience de sa propre intériorité. Comme le souligne Strachan Donnelley, Jonas emploie une « approche philosophique régressive » en ce sens qu'il part de l'expérience de l'être humain pour comprendre les formes de vie, des plus complexes au plus primitives⁶⁸. C'est dans cette nouvelle perspective que l'auteur nous convie à considérer le vivant.

Selon Jonas, la vie se caractérise essentiellement par le métabolisme, qui préfigure tous les dualismes⁶⁹ ou, si l'on préfère, toutes les polarités que nous connaissons nous-mêmes en tant qu'êtres vivants : liberté et déterminisme, sujet et objet, extériorité et intériorité, vie et mort, etc⁷⁰. Ainsi, dès l'apparition de la vie, il y a

⁶⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, note 64, p. 79.

⁶⁷ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 160.

⁶⁸ Strachan Donnelley, « Natural Responsibilities : Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », *Hastings Center Report*, vol. 32, no 4, 2002, p. 39-40.

⁶⁹ Au sens où tous les dualismes s'y trouvent sous leur forme la plus primitive et se déploieront par la suite au cours de l'évolution.

⁷⁰ Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. Danielle Lories, *Études phénoménologiques*, vol. XII, nos. 23-24, 1996, p. 116.

apparition d'individu, au sens d'une singularité qui se démarque de la matière inerte. Cette individualité, contrairement à la matière inerte, ne correspond pas à la somme des matériaux dont elle est constituée, puisqu'elle est en constante évolution, ni à la somme des changements qui se produisent en elle dans le temps : elle conserve son identité dans son renouvellement constant, dans son devenir continu⁷¹. Cette connaissance particulière ne provient pas de notre savoir scientifique, c'est-à-dire par notre compréhension externe du monde. C'est l'expérience de notre propre subjectivité qui nous permet de comprendre l'identité de chaque être vivant à travers toutes les transformations qui s'y produisent.

Le métabolisme, que l'on peut considérer comme étant synonyme de vie et d'organisme chez Jonas, est précaire puisqu'il peut cesser d'être à tout moment. Ce qui lui permet de persister dans l'existence, c'est sa propre action interne constante, c'est-à-dire l'échange de matière qu'il effectue avec son environnement. Cette relation est à la fois caractérisée par la liberté puisque l'organisme, en tant que forme, se démarque de la matière, et par la nécessité, l'absence d'échange avec la matière qui l'entoure entraînant sa mort. Ainsi, le pouvoir d'user de l'environnement que possède le métabolisme est en quelque sorte contrebalancé par la nécessité devant laquelle il est d'user du monde qui l'entoure pour survivre : il doit s'actualiser à tout instant. C'est ainsi que le métabolisme se pose comme une individualité face à tout ce qui l'entoure, un « sujet », nous dit Jonas, autour duquel se déploie un monde qui lui est extérieur⁷².

Indubitablement, c'est le manque qui pousse la vie à entrer en relation avec son milieu. Pour que cette relation puisse s'effectuer, il faut que l'organisme détienne ce que Jonas désigne sous le vocable de forme minimale de subjectivité :

⁷¹ *Id. ibid.*, p. 108.

⁷² *Id. ibid.*, p. 101-102.

Cette transcendance (du manque) inclut *intériorité* ou *subjectivité*, qui imprègne complètement toutes les rencontres ayant lieu dans son horizon, les marquant au coin d'une ipséité ressentie, si faible que soit sa voix. Il faut qu'elle soit présente pour que s'établisse une différence entre satisfaction et échec. Que nous appelions cette intériorité sentir, sensibilité et réaction à la stimulation, aspiration, ou d'un autre nom encore, elle abrite en elle, à quelque degré de « prise de conscience » que ce soit, l'intérêt absolu de l'organisme pour sa propre existence et pour la prolongation de celle-ci – c'est-à-dire qu'elle est « égocentrique » –, et en même temps, elle enjambe le fossé qualitatif qui la sépare du reste des choses par des modes de relation élective [...] Dans l'affection causée par un objet étranger, ce qui est affecté se ressent lui-même ; son ipséité est stimulée et comme éclairée face à l'altérité du dehors, et elle se détache ainsi dans son isolement. Mais en même temps, par-delà l'état purement interne, autocentré, créé par la stimulation, et à travers lui, le *présent* de ce qui affecte est ressenti, son message est accueilli dans l'intériorité comme venant de l'autre.⁷³

L'état de besoin continuuel dans lequel se retrouve tout organisme le pousse ainsi à entrer en contact avec ce qui lui est extérieur. Au contact de cet extérieur, l'organisme prend « conscience », le terme ne comprenant ici aucune connotation mentale, à la fois de ce qui n'est pas lui, mais aussi de lui-même par ce que cet « autre » qui l'entoure lui fait ressentir.

L'organisme, dans sa persévérance à travers le temps, est continuellement confronté à sa précarité. Comme le souligne Jonas, la polarité du soi et du monde correspond, du point de vue de l'organisme, à celle entre l'existence et la mort. L'existence ou, si l'on préfère, la vie est ce vers quoi tend tout organisme intrinsèquement. L'organisme a un intérêt pour lui-même, c'est-à-dire qu'il a ce que Jonas appelle le souci de soi, et agit de manière à pouvoir assurer sa survie, à se conserver. C'est pourquoi, selon Jonas, la téléologie est présente dans toutes les formes de vie, chacune ayant au minimum comme but intrinsèque de se conserver.

Selon l'auteur, « la *téléologie* apparaît là où l'identité continue de l'être n'est pas assurée par la simple persistance inerte d'une substance, mais est sans cesse exécutée par un *acte*, et par quelque chose qu'il *faut* faire afin de demeurer tout

⁷³ Hans Jonas, « Évolution et liberté », trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, art. in *Évolution et liberté*, coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque », Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 46-47.

simplement.⁷⁴ » C'est le cas pour l'organisme qui, pour ne pas mourir, doit effectuer continuellement des échanges avec son environnement pour répondre à ses besoins. Chaque forme de vie possède donc une fin en soi, qui est celle de sa conservation et qui ne peut se réaliser que par l'activité constante de celle-ci.

Dans *Le principe responsabilité*, Hans Jonas nous présente une définition très large du terme « fin » : « une fin est ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action.⁷⁵ » Les significations plus particulières de la fin chez l'auteur peuvent, pour l'essentiel, se détailler comme suit : la fin peut être subjective ou objective. Jonas entend par le qualificatif « subjective » qu'elle peut provenir de la volonté et de la conscience humaine. C'est le cas, par exemple, pour la fabrication d'un marteau, dont la fin lui est extérieure et provient de la volonté de l'humain.

Mais si certaines fins semblent proprement humaines, il y en a d'autres qui sont naturelles et qui peuvent être non conscientes. Celles-ci se retrouvent, selon l'auteur, au sein de tout être vivant. C'est pourquoi l'auteur considère les premières, qui relèvent de la conscience de l'être humain, comme étant des fins subjectives et les secondes, des fins objectives⁷⁶. Notons que ces fins, si elles sont dites objectives, le sont parce qu'elles sont extérieures à toute conscience humaine et non pas à l'être humain en tant qu'être vivant. De plus, elles restent attachées à l'individualité, c'est-à-dire à l'organisme en tant qu'intériorité⁷⁷.

⁷⁴ Hans Jonas, *op. cit.*, note 70, p. 116-117.

⁷⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 108.

⁷⁶ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 306. Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 165-166.

⁷⁷ Comme nous le verrons dans la section 1.1.3, nous retrouvons aussi chez Jonas une conception plus spéculative de la finalité qui est, entre autres, exposée explicitement dans *Le principe responsabilité*. Cependant, dans ses premiers écrits ayant trait au développement d'une biologie philosophique, la finalité chez l'auteur était plutôt décrite comme appartenant au monde du vivant et c'est seulement par la suite que Jonas en fit une application plus spéculative incluant toute la nature. Voir Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 309.

Mais si nous pouvons dire qu'il existe des fins dans la nature autres que celles que se donne consciemment l'être humain, pouvons-nous affirmer qu'il existe aussi des valeurs à l'extérieur de la conscience humaine ? Pour Jonas, il est clair que oui. Comme nous l'avons exposé précédemment, c'est avec l'apparition de la vie que la valeur fait son entrée au sein du monde, chaque forme de vie étant dotée d'une sensibilité qui lui permet de discriminer ce qui l'entoure en fonction de ce qui constitue son propre bien, à savoir minimalement son existence⁷⁸. Chez Jonas, l'adéquation entre la valeur intrinsèque et le bien constitue un postulat⁷⁹. Pour comprendre la dialectique du vivant en tant que source de valeur dans le monde, il apparaît essentiel à Jonas d'adopter une approche téléologique de la compréhension du vivant.

1.1.3 De la description du phénomène de la vie à l'ontologie

Dans les articles regroupés dans le *Phénomène de la vie*, la finalité est réservée à la compréhension du vivant. Néanmoins, Jonas y évoque, en introduction de ce recueil, une extension de la finalité à l'ensemble de la nature⁸⁰. Subséquemment, cette hypothèse occupera une place centrale dans le développement de la pensée de l'auteur. Entre autres, dans *Évolution et liberté*, l'auteur écrit que « le déterminisme de la matière inanimée serait une liberté en sommeil, non encore éveillée⁸¹ » ou, si l'on préfère, non encore actualisée : elle appartient au domaine des possibilités. Si, dans la description du phénomène de la vie, Jonas s'exprime en termes de fin en soi possédée par chaque organisme, la nouvelle finalité dont il est question ici n'est plus la même.

⁷⁸ Voir la section 1.1.1 du présent texte, p. 30-31.

⁷⁹ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 159.

⁸⁰ Hans Jonas, « Introduction : On the Subjects of a Philosophy of Life », *op. cit.*, note 8, p. 3-4. Selon Nathalie Frogneux, la rédaction de l'introduction du recueil est postérieure à celle des articles qu'il contient. Voir Nathalie Frogneux, *op. cit.*, note 44, p. 152.

⁸¹ Hans Jonas, *op. cit.*, note 73, p. 31-32.

Comme nous l'avons souligné précédemment, dans la perspective de l'auteur, la vie, de ses manifestations les plus complexes aux plus simples, se caractérise par une dialectique qui lui est inhérente, bien qu'elle puisse varier en degré selon la complexité de la créature vivante en question : existence et mort, liberté et nécessité, sujet et objet, tous ces dualismes étant minimalement présents dans chaque forme de vie. De ce constat qui englobe les individus, Jonas, s'appuyant sur le concept de continuité, en vient à postuler que la finalité est présente dans la nature prise au sens large, c'est-à-dire en incluant à la fois le vivant et la matière inerte. La liberté en est le principe ontologique puisqu'elle unit à la fois l'organique et l'inorganique, la liberté étant une possibilité, voire une tendance présente dans la matière inerte et s'actualisant progressivement dans la chaîne du vivant, l'humain étant la forme de vie jouissant le plus de liberté. C'est à partir de cette base ontologique que Jonas tente de fonder son éthique de la responsabilité.

Si, dans les formes de vie les plus primitives, l'être et le devoir-être, qui correspondent respectivement au fait de vivre et d'agir en vue de sa conservation, ne font qu'un, cela n'est plus le cas chez l'être humain : il a le choix de faire converger ou non ces deux éléments. En d'autres termes, il pourrait continuer de mettre en pratique sa puissance et en venir à sa propre destruction, tout en détruisant une partie importante des formes de vie qui évoluent dans le même environnement que lui, et nier de surcroît toute responsabilité. Selon Jonas, c'est la responsabilité qui vient contrebalancer la puissance illimitée de l'être humain, bien qu'il soit toujours possible pour lui de la nier ou de la rejeter.

Sans aucun doute, l'intention de l'auteur de fonder l'éthique de la responsabilité sur l'ontologie est l'élément qui fut le plus mis à rude épreuve par les commentateurs qui se sont penchés sur ses écrits. On reproche à Jonas la métaphysique rationnelle qu'il propose et selon laquelle « l'homme doit être parce que son devoir-être est inscrit

dans son être.⁸² » Ce passage de l'être au devoir-être ou, en d'autres termes, la volonté de Jonas d'enraciner le devoir de l'humain dans l'être est probablement l'un des éléments les plus critiqués de la philosophie développée par l'auteur.

Néanmoins, ce serait faire preuve de malhonnêteté intellectuelle que de ne pas souligner que Jonas lui-même reconnaît la faiblesse de cette démarche. Comme le souligne l'auteur dans *Le principe responsabilité*, « nous ne pouvons pas faire l'économie de l'excursion risquée dans l'ontologie, même si le sol que nous pouvons atteindre ne devait pas être plus sûr que n'importe quel autre sol auquel la théorie pure doit s'arrêter : il se peut qu'il soit toujours suspendu au-dessus d'un abîme de l'inconnaissable.⁸³ »

La raison donnée par l'auteur est la suivante : la séparation de l'être et du devoir-être trouve son origine dans un postulat métaphysique qui, lui-même, est basé sur une présupposition ontologique, à savoir qu'il y a une différence de nature entre la matière et la conscience, la valeur étant l'apanage de la seconde. La présence de ce postulat métaphysique contredit, selon Jonas, un des dogmes de notre époque, à savoir qu'il n'y a pas de vérité métaphysique, puisqu'on se trouve à en approuver implicitement une. Aussi, nous pouvons affirmer que l'éthique de la gestion repose elle-même implicitement sur une ontologie et une métaphysique particulières.

Selon Jonas, s'il est vrai que le principe occamien « a l'avantage critique de faire la supposition la plus parcimonieuse de l'être », la métaphysique qui en découle est aussi « la plus pauvre du point de vue de l'explication des phénomènes⁸⁴ » et,

⁸² Olivier Depré, *Hans Jonas : 1903-1993*, Coll. « Philo-philosophes », Paris, Ellipses, 2003, p. 22. Chez Jonas, l'Être correspond à la vie. Un des postulats de la théorie de l'auteur est que l'humanité ne peut pas dire non à l'Être, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas vouloir la destruction de toute vie, y compris la sienne. La responsabilité qui incombe à l'humanité est donc d'endiguer sa puissance de manière à ce que le déploiement de la vie (Être) demeure possible. Bien que ce soit là le devoir-être de l'humanité, c'est-à-dire le seul choix rationnel qui s'offre à elle, l'auteur considère qu'il est toujours possible que celle-ci use autrement de sa liberté et qu'elle s'autodétruisse.

⁸³ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 98.

⁸⁴ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 96-97.

pourrions-nous ajouter, du point de vue de la compréhension de ces mêmes phénomènes. D'où la nécessité d'une réflexion sur l'ontologie et la métaphysique, à moins de considérer le discours strictement mécaniste de la science comme étant l'unique discours rationnel possible relativement au phénomène de la vie. Pourtant, nous ne pouvons affirmer que le discours scientifique est totalement neutre. Au contraire, pour Jonas, ce discours a bel et bien un sens :

« But if ever we entrust or resign ourselves wholly to the self-corrective mechanics of the interplay of science and technology, we shall have lost the battle for man. For science, with its application governed solely by its own logic, does not really leave the meaning of happiness open : it has prejudged the issue, in spite of its own value-freedom. The automatism of its use – insofar as this use carries beyond the recurrent meeting of the recurrent emergency created by itself has set the goal of happiness in principle : indulgence in the use of things. Between the two poles of emergency and indulgence, of resourcefulness and hedonism, set up by the ever-expanding power over things, the direction of all effort and thereby the issue of the good tends to be predecided. But we must not let that issue be decided by default.⁸⁵ »

Comme nous l'avons souligné précédemment, les fondements métaphysiques de la science, selon Jonas, sont caractérisés par un dualisme ontologique entre le corps et la conscience, ce qui fait en sorte que la seule description légitime du vivant est matérialiste. De son côté, Jonas part du postulat que le corps précède toujours l'esprit. Dans l'état de nos connaissances actuelles, il est effectivement difficile de concevoir le corps et la conscience comme étant deux choses totalement indépendantes l'une de l'autre. Dans la perspective de Jonas, la conscience est en germe dans toutes formes de vie. Il n'y aurait donc pas de séparation ontologique radicale au sein du vivant. De même, selon l'auteur, il n'y aurait pas de séparation radicale entre la matière inerte et la matière organique, la liberté, caractéristique essentielle du vivant, étant présente, bien que non manifeste, au sein de la matière inerte.

⁸⁵ Hans Jonas, « The Practical Uses of Theory », in *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, New York, Delta, 1966, p. 208-209.

Dans la recherche d'un fondement de l'éthique qui soit extérieur à celle-ci et dans le but de fonder la valeur dans l'être, Jonas se pose la question suivante : quelque chose doit-il être⁸⁶? À cette question, l'auteur répond par l'affirmative : seul l'être peut faire objet de distinction entre valeur et non valeur puisque le non-être, en tant que néant, ne renferme pas cette possibilité. Il y a donc, selon Jonas, un devoir contenu dans l'être. Ce postulat métaphysique s'ajoute à celui qu'il pose lorsqu'il développe sa philosophie de la biologie, à savoir que « la vie dit oui à la vie », son existence provenant de son action constante. Aussi, l'être au sein duquel coïncide la valeur n'est autre que la vie. Chez l'être humain, comme nous l'avons précédemment souligné, être et devoir-être sont séparés, d'où la présence d'une obligation sous la forme d'un « impératif catégorique » qui nous enjoint à préserver les conditions de possibilité d'une humanité.

Du point de vue de plusieurs commentateurs, si « la philosophie de la biologie peut bien constituer une précondition de l'éthique, elle ne saurait suffire à la fonder.⁸⁷ » Ainsi, loin de fonder l'éthique de la responsabilité, la pensée jonassienne nous en dévoilerait plutôt l'origine. Si nous pouvons considérer que cette critique porte un coup important sur l'entreprise de fondation si chère à l'auteur, cela n'a pas pour effet d'invalidier sa démarche, ni d'en enlever la pertinence. Au contraire, la mise en relief de la filiation et de la co-appartenance de l'humain avec le reste de la nature ouvre la voie à une réflexion originale sur notre responsabilité à l'égard de ce qui nous a produit, de ce qui permet notre développement, de ce qui nous constitue et de ce qui nous est analogue. Si nos devoirs envers la nature ne peuvent être fondés sur le roc, nous pouvons du moins les justifier rationnellement.

⁸⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 99-100.

⁸⁷ Denis Müller et René Simon, « Présentation », in *Nature et descendance : Hans Jonas et Le principe responsabilité*, sous la dir. de Denis Müller et René Simon, coll. « Le champ éthique », vol. 25, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 14. Voir aussi Paul Ricoeur, « La responsabilité et la fragilité de la vie : Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », *Le messager européen*, vol. 5, 1992, p. 216-218.

Dans cette perspective, Jonas nous propose de prendre conscience du fait qu'une partie importante des intérêts présents dans le monde du vivant, c'est-à-dire ceux des différentes individualités non-humaines, sont aussi les nôtres : il y a communauté d'intérêts. Si la fondation ontologique de l'éthique est une entreprise plutôt risquée, la description de l'éthique que propose Jonas donne beaucoup à réfléchir. C'est pourquoi nous allons dès maintenant nous engager sur cette voie. Est-il possible, une fois que nous avons reconnu qu'il existe d'autres centres de valorisation au sein de la nature, de démontrer que nous devons, de ce fait, les respecter ? N'est-il pas dans notre intérêt de valoriser toutes formes d'individualités elles-mêmes valorisantes ?

1.2 De la valeur intrinsèque à la valeur morale

Comme nous l'avons vu, selon Jonas, la valeur n'est pas le lot exclusif de l'être humain : dès que la vie apparaît, la valeur fait son entrée dans la nature. Cette valeur, comme nous l'avons souligné, est considérée par Jonas comme étant objective. Aussi, une des questions que se pose l'auteur en ce qui a trait au développement de sa position éthique est la suivante : comment faire en sorte que l'être humain tienne compte du fait qu'il y a d'autres sources de valeur que lui dans le monde ? En d'autres termes, comment parvenir à faire en sorte que l'être humain adopte une attitude de respect envers la vie, et ce, peu importe son type de manifestation ?

1.2.1 Vulnérabilité et possibilité : le destin lié de l'humain et de la vie

La nature est, par définition, vulnérable et nous pouvons affirmer que du moment où il y a vie, il y aura éventuellement mort. Chaque être vivant, peu importe sa forme, s'éteindra un jour ou l'autre. Cela met en relief la fragilité de chaque être vivant qui, à chaque instant, par chacune de ses actions et que celui-ci soit conscient ou non, tente de se maintenir en vie. Cette vulnérabilité, qui est inhérente à tout organisme, englobe bien entendu les membres de l'espèce humaine en tant qu'êtres vivants.

Comme nous l'avons souligné précédemment, ce n'est qu'une fois que nous concevons la menace ou, de manière plus radicale, ce n'est qu'une fois constatés les dégâts de notre agir que nous prenons conscience de la vulnérabilité de ce qui nous entoure. Comme le souligne si bien Jonas, « nous savons seulement ce qui est en jeu, dès lors que nous savons que cela est en jeu.⁸⁸ » Aussi, ce n'est que suite à la constatation des divers dommages causés et de l'anticipation de ce qui pourrait advenir que nous réalisons la fragilité de ce qui nous entoure.

Si Jonas reconnaît la présence de valeur à l'extérieur de la sphère humaine, il n'en demeure pas moins réaliste quant à la nature des relations entre les différentes individualités présentes au sein de la nature. L'égoïsme est un principe que suit chacune des espèces vivantes et la survie de l'une exige parfois la destruction de l'autre. Ainsi, pour reprendre l'expression de l'auteur, « manger et être mangé⁸⁹ » constitue une des règles incontournables de la nature. Au sein de la biosphère, les liens qui se développent entre les différents organismes, que ce soit entre eux ou avec leur milieu, sont variés et caractérisés par l'interdépendance. Souvent, lorsqu'un élément vient à se modifier, c'est tout le système qui devient perturbé. En d'autres termes, lorsqu'un ensemble d'organismes appartenant à la même espèce est en danger, ce sont tous les organismes d'un milieu, via les relations de dépendance développées entre eux, qui le deviennent.

Nous n'avons qu'à penser à l'incidence de la présence de matière toxique dans la nature. Rapidement, l'absorption de la substance par les niveaux inférieurs de vie se propage chez les prédateurs et ainsi de suite, le tout pouvant remonter la chaîne alimentaire jusque chez l'être humain : plantes contaminées par le sol, herbivores contaminés par les plantes, carnivores contaminés par les herbivores et ainsi de suite. Mais s'il y a fragilité au sein des organismes, nous devons souligner que les

⁸⁸ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 16.

⁸⁹ *Id. ibid.*, p. 263.

équilibres naturels peuvent aussi être menacés par l'activité humaine. Nous n'avons qu'à penser au désormais célèbre processus de réchauffement de la planète. Le déséquilibre au niveau du climat a inévitablement des répercussions sur l'ensemble de la faune et de la flore de par leur dépendance envers leur milieu.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la vulnérabilité de l'être humain et la menace qui pèse sur lui ne concerne pas uniquement sa survie physique : elle concerne aussi ce que Jonas appelle son essence. De manière générale, la liberté est une caractéristique importante de l'être humain et sa valorisation l'est tout autant, du moins dans la philosophie occidentale. La destruction de la nature en tant que milieu et, par voie de conséquence ou en parallèle, celle des organismes vivants qui la peuplent, causent non seulement un tort à ceux-ci, mais aussi à l'être humain. Ce tort, loin de se limiter à la survie, se répercute jusque dans les possibilités qui s'offrent à l'être humain.

Si la nature est nécessaire à la survie de l'humain, elle l'est aussi relativement à son épanouissement. C'est par le contact avec la nature que l'humain se développe non seulement physiquement, mais aussi intellectuellement. Jonas parlera de la nature à l'égard de l'humain comme étant « un des éléments de sa propre complétude existentielle.⁹⁰ » Dans cette perspective, la destruction des formes de vie que nous retrouvons actuellement, même une fois remplacées par un environnement d'artefacts, enlève de manière irrévocable des possibilités qui, si elles nous étaient offertes, ne le seront ni à une partie des générations actuelles ni à celles qui suivront.

Bien entendu, en altérant substantiellement la biosphère, nous nous trouvons à réduire les possibilités des organismes non-humains, le vivant étant en constante évolution avec son milieu. Loin de suivre des lois qui, du moins dans l'état actuel de nos connaissances, soient strictement prédictibles, la vie se développe continuellement sur

⁹⁰ *Id. ibid.*

Terre selon des mécanismes qui nous échappent en très grande partie. De plus, il serait fastidieux d'énumérer une liste exhaustive de tous les univers de connaissances et d'expériences qui s'offrent à nous au contact de la nature. Néanmoins, nous pouvons convenir que la diminution des possibilités des êtres vivants non-humains a des répercussions directes sur celles de l'être humain.

Nous comprenons dès lors que si nous devons préserver la nature, c'est, entre autres, parce que là réside l'intérêt de l'humain. Nous accordons indubitablement une valeur instrumentale à la nature puisqu'elle est à la base de notre survie physique et qu'elle constitue un élément important de notre développement cognitif. Aussi, pour l'être humain, les affaires humaines demeurent au coeur de ses préoccupations. Mais parler de l'être humain sans parler de nature, cela a-t-il un sens?

Du point de vue de Jonas, il semble que non. Il y a une solidarité d'intérêts dans le monde du vivant, ce qui inclut tous les organismes, et la modification substantielle engendrée par notre action à la nature ne peut que nous atteindre en bout de ligne. Le passage suivant du *Principe responsabilité* illustre bien la pensée de Jonas à ce sujet :

Même si les deux choses se laissaient séparer – c'est-à-dire si, avec un environnement ravagé (et remplacé en grande partie par des artefacts), une vie digne d'être appelée humaine était possible pour nos descendants – la plénitude de vie produite pendant le long travail créateur de la nature, et maintenant livrée entre nos mains, aurait droit à notre protection pour son propre bien. Mais puisqu'en effet les deux choses sont inséparables, sans caricaturer l'image de l'homme, et qu'au contraire dans le plus décisif, à savoir l'alternative « préservation ou destruction », l'intérêt de l'homme coïncide avec celui du reste de la vie qui est sa patrie terrestre au sens le plus sublime de ce mot, nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de *l'obligation pour l'homme* comme une seule obligation, sans pour autant succomber à une réduction anthropocentriste. La réduction à l'homme seul, pour autant qu'il est distinct de tout le reste de la nature, peut seulement signifier un rétrécissement, et même une déshumanisation de l'homme lui-même, le rapetissement de son essence, même dans le cas favorable de sa conservation biologique – elle contredit donc son but prétendu, cautionné précisément par la dignité de son essence.⁹¹

⁹¹ *Id. ibid.*, p.261-262.

Pourquoi l'être humain devrait-il respecter la nature ? Nous avons vu que, selon l'auteur, il ne fait pas de doute que la nature possède une valeur intrinsèque. En reconnaissant cette valeur, l'être humain reconnaît la sienne propre, puisque la vie dont jouit l'être humain est le résultat d'un système finaliste involontaire et que, de ce fait, sa parenté avec le monde des êtres vivants est directe. En respectant la valeur intrinsèque présente dans la nature, l'humain se trouve à respecter une valeur qu'il possède lui-même en tant qu'être naturel. Cette dignité et ce respect qu'il reconnaît à la vie en général, en fin de compte, c'est à lui-même qu'il la reconnaît.

L'humain, nous l'avons vu, se construit au contact de la nature et de la vie qui l'entoure. En mettant à mal cette vie, c'est lui-même qu'il met à mal. Reconnaître la dignité de la vie, c'est reconnaître la dignité de l'humain en tant qu'être vivant. Si la reconnaissance passe nécessairement par la conscience humaine, il n'en demeure pas moins que ce qui est valorisé, ce n'est pas uniquement l'être humain, ni que ce qui lui est utile : c'est chaque organisme en tant qu'individualité qui possède une valeur en soi et pour soi. Ainsi, si la nature a une valeur pour l'humain, ce n'est pas là son unique valeur : indépendamment de son utilité pour l'humain, la nature porte une valeur en elle-même et pour elle-même.

Pour reprendre de manière plus synthétique ce que nous venons d'exposer, outre le fait de postuler que toutes sources de valeur constitue un bien en soi, Jonas considère qu'il y a communauté d'intérêts entre les êtres vivants. Nous croyons pouvoir discerner, dans l'œuvre de Jonas, trois raisons à l'appui de cette thèse. La raison principale, autour de laquelle se greffent les deux autres, est le lien de parenté qui existe entre l'être humain et les autres êtres vivants, lien de parenté qui n'est autre que la vie elle-même, vie qui possède intrinsèquement une valeur.

La seconde raison découle de la première : en tant qu'être vivant, nous dépendons, au même titre que tous les autres, de la biosphère pour vivre. Il y a donc une relation de co-appartenance entre l'être humain et les autres créatures vivantes, relation qui fait

en sorte qu'il y a une communauté d'intérêts entre les êtres vivants. De par la parenté et la co-appartenance de l'être humain avec la vie qui l'entoure, nous pouvons affirmer que la séparation radicale entre sujet et objet paraît problématique à certains égards. En fait, l'être humain se forge au contact de la vie et de ce qui l'entoure et nous pourrions ajouter qu'il en est de même concernant les autres formes de vie.

De son côté, la troisième raison découle des deux autres : les intérêts des organismes sont en grande partie solidaires. Cependant, du point de vue de Jonas, il n'est pas tout de constater un tel état de fait : encore faut-il que cela suscite en nous une émotion susceptible d'enligner notre volonté vers un objectif précis et que nous entreprenions nos actions en conséquence. Aussi, en ce qui a trait à la valeur, nous pourrions résumer la pensée de l'auteur ainsi : la nature, l'expression englobant ici à la fois la matière inerte et la matière vivante, n'est pas neutre et les organismes qui y évoluent possèdent une valeur intrinsèque, en eux-même et pour eux-même. À ces organismes, nous accolons une valeur instrumentale puisqu'ils constituent des moyens pour subvenir à nos besoins et pour la réalisation de nos intérêts.

Mais là n'est pas la seule valeur que nous leur reconnaissons : en tant qu'individualité valorisante mise en péril par notre action, nous leur reconnaissons aussi une valeur morale. Comme nous allons le voir dans la section qui suit, c'est sous le signe de la responsabilité que se prolonge la réflexion de Jonas à ce sujet. Cela nous permettra de mieux comprendre l'articulation entre la valeur intrinsèque présente chez toutes formes de vie et l'introduction de cette sollicitude dans la sphère humaine.

1.2.2 Responsabilité

Certes, les effets de l'action humaine semblent dépasser, en termes de puissance et d'étendue, tout ce que l'humanité a été en mesure d'effectuer à ce jour. De plus, la connaissance des effets dans le temps de nos actions est fort limitée lorsque comparée avec notre puissance. Comme nous l'avons précédemment souligné, la menace issue

de cette puissance a mis en relief à la fois la vulnérabilité de la vie dans toutes ses manifestations, des plus simples aux plus complexes, et la solidarité d'intérêts au sein du vivant. Devant ce nouveau danger, dont la principale cause est l'être humain, nous redécouvrons la valeur de ce qui nous entoure. Mais comment s'effectue la prise en compte de cet « appel muet » en provenance de la nature⁹² ? En d'autres termes, quel statut la nature possède-t-elle d'un point de vue moral chez Jonas ? Sa prise en compte s'effectue-t-elle de manière directe ou indirecte ?

Selon Jonas, la puissance de notre action, qui fait en sorte que nous constituons une cause de danger ou, si l'on préfère, une source de menace au sein de la nature, fait de nous des êtres responsables. Ainsi, du fait de notre puissance, nous devenons responsables de ce qui pourrait être substantiellement modifié ou de ce qui pourrait purement et simplement disparaître suite aux actions que nous posons. Tout ce qui entre sous le joug de notre pouvoir devient, de ce fait, objet de notre agir. Dans le cas plus particulier de la nature, Jonas dira que celle-ci devient objet de l'éthique, la précarité du vivant étant conçue comme une caractéristique qui lui est intrinsèque.

Comment en venons-nous à découvrir la présence d'une valeur objective dans le monde et à orienter notre volonté sur la préservation des organismes non-humains ? Selon Jonas, il y a à la fois une facette rationnelle et émotionnelle au développement d'une attitude de respect à l'endroit des individualités valorisantes présentes à l'extérieur de la sphère humaine. Dans un premier temps, l'humain a accès à la connaissance rationnelle qui suppose qu'il existe d'autres sources de valorisation en dehors de lui. En effet, selon Jonas, nous l'avons vu, chaque organisme vivant est source de valeur en soi, se valorise au minimum en cherchant son propre bien, à savoir sa conservation. Malgré ce constat, il est toujours possible pour l'être humain de la nier, de ne pas la considérer comme telle.

⁹² *Id. ibid.*, p. 34-35.

Le bien en soi qui se trouve au sein de la nature nous interpelle non seulement de par la découverte de sa présence, mais aussi de par le sentiment qu'il suscite en nous. Ce sentiment, que Jonas décrit comme étant le sentiment de responsabilité, vient ébranler notre « vouloir », ce qui dispose psychologiquement l'être humain à laisser déterminer son agir par le bien en soi perçu au sein de la nature⁹³. Dans cette perspective, la rationalité et l'émotion sont deux facettes complémentaires de l'éthique de la responsabilité.

Ainsi, l'humain, en tant que sujet conscient, a la possibilité de reconnaître la valeur objective, au sens où elle lui est extérieure, des êtres vivants. C'est ainsi que la valeur intrinsèque de la nature, prise dans le sens de tout organisme vivant, peut potentiellement faire son entrée dans les considérations humaines de manière directe. Ce que nous entendons par manière directe, c'est que la considération à l'endroit de la vie l'est pour ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, et non de manière indirecte, c'est-à-dire pour ce qu'elle vaut pour l'humain, peu importe que cette valeur soit issue de préoccupations strictement économiques ou autres.

Chez Jonas, c'est la précarité qui fait en sorte qu'une chose doit être considérée comme étant un objet éthique ou, plus précisément, un objet de la responsabilité. Ainsi, tout ce qui est périssable est objet de l'éthique. C'est pourquoi toutes les formes de vie, qui se définissent par leur précarité, doivent être prises en compte directement par l'éthique et non de manière indirecte. À ce sujet, l'auteur inverse la maxime de Kant et propose plutôt l'affirmation « tu dois, car tu fais, car tu peux.⁹⁴ » En d'autres termes, le fait de posséder un pouvoir à l'endroit de ce qui est précaire nous oblige à agir de manière à endiguer ce pouvoir, c'est-à-dire à faire en sorte de ne pas détruire ce dont nous avons la garde. C'est à partir de l'étendue de notre puissance que nous pouvons déterminer le contenu de notre devoir.

⁹³ *Id. ibid.*, p. 167-171.

⁹⁴ *Id. ibid.*, p 247.

Car si la nature est un bien qui nous est confié, nous ne pouvons considérer la responsabilité à son endroit comme étant une relation réciproque. Il en est de même en ce qui a trait aux générations futures. Lorsque nous parlons de réciprocité, cela implique qu'il y ait échange de part et d'autre entre deux entités et que cet échange soit équivalent. Visiblement, nous ne pouvons nous attendre à cela en préservant les conditions de possibilités des générations futures ou de la nature. Dans un cas comme dans l'autre, le retour d'ascenseur n'est pas réellement envisageable : la responsabilité est une relation asymétrique dont l'obligation et le devoir sont à sens unique. Aussi, si une responsabilité nous incombe à l'endroit de la nature et des générations futures, nous ne pouvons affirmer en retour que cette responsabilité leur incombe à notre endroit.

« Nous n'héritons pas la Terre de nos parents, nous l'empruntons à nos enfants », dit un proverbe amérindien. Cela illustre en partie la pensée de Jonas en ce qui a trait au devoir de l'être humain envers les générations futures et la nature, si ce n'est que nous devrions ajouter que nous partageons la Terre avec des individualités extra-humaines. Selon l'auteur, nous avons le devoir de conserver cet héritage que nous avons reçu de la nature et au sein de laquelle nous évoluons, soit la biosphère. En tant qu'être issu du développement de la vie sur Terre, nous en constituons une partie, « nous sommes la nature.⁹⁵ » Cet indéniable lien de parenté exigerait de notre part une attitude de respect à l'endroit de ce qui nous a produit. De plus, selon l'auteur, nous avons l'obligation de conserver ce bien qu'est la nature et dont nous sommes fiduciaires le temps de notre existence⁹⁶. Encore une fois, nous voyons bien l'intrication intime des intérêts entre l'humain et ceux des autres individualités présentes au sein de la nature.

⁹⁵ Mathis Wackernagel et William Rees, *Notre empreinte écologique*, Montréal, Les Éditions Écosociétés, 1999, p. 27.

⁹⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 78.

Pour illustrer en quoi consiste la responsabilité, Jonas prend l'exemple du parent et de l'enfant. L'enfant, à sa naissance et durant les premières années de sa vie, est un être fragile et vulnérable qui ne pourrait survivre sans soins. Face à ce petit être, nous détenons un pouvoir important qui, s'il peut permettre à l'enfant de survivre, pourrait aussi potentiellement constituer une menace. De plus, nous reconnaissons une valeur intrinsèque à l'enfant, c'est-à-dire que sa principale valeur n'est pas dans son utilité pour son entourage, mais bien pour ce qu'il vaut en lui-même. Jonas dira que chez l'enfant, le simple fait d'être renferme un « on doit » à l'égard des parents, c'est-à-dire que ceux-ci ont le devoir de s'occuper de lui⁹⁷. Toujours selon l'auteur, bien que ce devoir soit irréfutable, il n'est pas irrésistible : nous pouvons être conscient que notre devoir est d'agir d'une certaine manière et décider, pour d'autres motivations, d'agir tout autrement.

1.2.3 Originalité et critique de l'apport jonassien

Comment situer la pensée de Jonas dans le cadre des éthiques que nous avons présentées en introduction, à savoir l'éthique de la gestion et l'éthique environnementale ? L'auteur parvient-il à concilier ces deux approches ? En reconnaissant une valeur intrinsèque à tous les organismes vivants, Jonas n'adhère-t-il pas plutôt à l'éthique biocentriste ou, de par son fondement ontologique, à celle des écocentristes ? Au premier abord, la réponse à ces questions ne va pas de soi. Selon nous, bien que la pensée de Jonas ait plusieurs points de convergence avec ces éthiques, elle s'en distingue nettement.

Comme le souligne Olivier Depré, chez Jonas, « ce n'est pas l'homme qui est vecteur de valeur, mais la structure dialectique du vivant.⁹⁸ » Il y a donc une séparation entre ce qui est organique et ce qui est inorganique. Nous devons souligner que dans

⁹⁷ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 250-253.

⁹⁸ Olivier Depré, « Philosophie de la nature ou écologie ? », in *Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, sous la dir. de Danielle Lories et Olivier Depré, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2003, p. 24.

l'extension ontologique de la finalité, Jonas n'affirme pas explicitement qu'en dehors de la vie, il y a une valeur qui transcende la nature, contrairement à la liberté qui devient un principe ontologique. Il se contente d'affirmer que du fait qu'il y a vie, il y a de la valeur au sein de la nature. En ce qui concerne la valeur, nous croyons que la séparation demeure entre la vie et la matière inerte chez Jonas, c'est-à-dire que seuls les organismes possèdent un bien en soi et valorisent leur propre existence. Cet élément distingue la pensée de Jonas de celle des écocentristes : pour ces derniers, il n'y a pas réellement de séparation entre ce qui est organique et ce qui ne l'est pas. L'un et l'autre forment la Terre qui correspond à un grand organisme qui comprend tous les autres, ceux-ci constituant les parties du tout.

Nous l'avons déjà souligné, pour les biocentristes aussi, c'est dans la vie que réside la valeur intrinsèque de la nature. Dans cette perspective, les auteurs de ce courant diront que l'être humain est un membre de la communauté biotique que nous retrouvons sur Terre. Au sein de cette communauté biotique, tous sont égaux, c'est-à-dire que tous les êtres vivants jouissent d'une égalité biologique puisque tous sont directement dépendants des conditions de leur milieu pour survivre⁹⁹. La biosphère, qui inclut les relations complexes entre tous les êtres vivants et entre ceux-ci et la matière inerte, constitue le socle de leur égalité en tant qu'êtres vivants et dépendants d'un système commun.

De son côté, Jonas n'emploie jamais l'expression « égalité » pour caractériser les relations au sein de la communauté d'intérêts entre les êtres vivants. Autre caractéristique importante de la pensée de Jonas : l'éthique qu'il développe se veut avant tout une éthique politique et non pas une éthique individuelle. Dans cette perspective, l'auteur se penche avant tout sur l'agissement de l'être humain en tant qu'espèce envers la communauté du vivant.

⁹⁹ Vinh De Nguyen, *op. cit.*, note 31, p. 96-98.

Cela nous amène à aborder une question qui nous paraît incontournable et qui est celle de la présence, du moins en apparence, d'un paradoxe dans l'œuvre de Jonas : comment pouvons-nous respecter la nature si notre survie dépend de l'utilisation que nous faisons de celle-ci? En d'autres termes, comment, au point de vue moral, respecter la valeur intrinsèque présente au sein du vivant si nous devons faire fi de cette même valeur pour vivre? Il n'est pas aisé de répondre à cette question. Néanmoins, une piste de solution s'offre à nous : il s'agit de la propre valeur intrinsèque de l'être humain.

Comme le souligne Jonas, « dans chaque cas particulier de la lutte pour l'existence,¹⁰⁰ » l'être humain passe en premier. Toujours selon l'auteur, cela n'entre pas en contradiction avec le respect que nous devons avoir à l'endroit des êtres qui possèdent une valeur intrinsèque dans la mesure où en mettant en péril notre survie, nous opérons une négation de notre propre valeur intrinsèque¹⁰¹. Nous voyons bien ici la difficulté de cette situation : à partir de quand l'action humaine à l'encontre des êtres vivants non-humains devient-elle immorale? Nous croyons, à partir de ce qui se dégage du texte de Jonas, que ce serait à partir du moment où l'action humaine peut mettre en péril les possibilités collectives des êtres vivants non-humains, à savoir leur survie et leur développement en fonction de ce qui constitue leur propre bien. Il y aurait donc une sorte d'équilibre visé au sein de la biosphère.

Cependant, nous devons noter deux points importants relativement à la question de la valeur intrinsèque. Tout d'abord, notons que l'auteur opère un glissement en passant de l'individu à la collectivité. Alors que, dans un premier temps, Jonas considère que toute forme de vie possède une valeur intrinsèque, dans un second temps, l'auteur nous parle non plus de la survie des individus, mais plutôt de la préservation de la

¹⁰⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 262-264.

¹⁰¹ Notons que Jonas ne dit rien par rapport aux êtres vivants que nous détruisons sans que cela ne soit nécessaire à notre survie.

nature et de l'équilibre de la biosphère. Ensuite, nous devons noter la difficulté pratique de l'éthique telle qu'exposée par Jonas : à quel moment pouvons-nous affirmer que nous avons enfreint l'équilibre de la biosphère? Si nous prenons l'exemple de la forêt québécoise, ne pourrions-nous pas couper toute la superficie boisée du territoire si, de toute manière, l'ensemble de la faune et de la flore que nous y retrouvons se retrouvent aussi dans les forêts de la province voisine?

Là où la contribution de Jonas nous semble particulièrement originale, c'est dans la manière dont il fait entrer la considération du bien des êtres vivants non-humains dans la sphère proprement humaine. Pour reprendre de manière plus synthétique ce que nous venons de présenter, la valeur instrumentale et la valeur intrinsèque sont communes à tous les êtres vivants. Par ailleurs, la valeur morale est exclusive à la sphère humaine. C'est par celle-ci que la préoccupation à l'endroit du bien des autres êtres vivants fait son entrée dans la sphère humaine et peut, du même coup, faire son entrée dans une éthique de la gestion telle que nous l'avons décrite en introduction.

Notre devoir réside dans la responsabilité que nous avons à l'endroit de la nature et des générations futures. Cette responsabilité repose sur la communauté d'intérêts que nous partageons avec les tous les êtres vivants, dont le pilier commun est la vulnérabilité, et sur la valeur intrinsèque à toute forme de vie. Ainsi, que ce soit par rapport à l'humain ou aux êtres vivants non-humains, nos actions doivent être exécutées en vue de préserver les possibilités de tous.

Le développement de la pensée de Jonas pouvant difficilement être qualifié de linéaire, il n'est pas toujours facile d'en saisir toutes les nuances, surtout lorsque nous tentons une lecture cohérente qui comprend à la fois *Le principe responsabilité* et le *Phenomenon of Life*. Une première lecture nous amène à penser que la notion de valeur intrinsèque, chez Jonas, correspond à une valeur non morale qui apparaît avec le mode d'existence particulier de tout être vivant.

Par ailleurs, dans *Le principe responsabilité*, l'auteur écrit que les êtres vivants, en tant que sources de valeur, constituent un bien en soi. Cette situation amène certaines ambiguïtés relativement à la notion de valeur intrinsèque, la présence de celle-ci pouvant se justifier au point de vue phénoménologique, mais son adéquation avec le Bien relevant d'un postulat chez l'auteur, du moins dans la manière dont celui-ci l'exprime dans *Le principe responsabilité*.

Notons cependant que cette lecture comporte elle aussi ses limites : si les constats de Jonas sont justes, le développement de ses idées est parfois incomplet comme nous l'avons vu dans le cas du passage d'une valeur intrinsèque individuelle à la prise en compte des équilibres de la biosphère. Aussi, malgré la volonté de Jonas de reconnaître une valeur intrinsèque au sein de la nature, il semble que l'auteur ne parvienne pas à exposer les avantages particuliers qui découlent de cette reconnaissance. Cela donne l'impression au lecteur qu'il manque quelques parties à l'exposé de Jonas.

L'éthique développée par Jonas est une éthique naturaliste puisque l'auteur considère que le devoir est inscrit dans l'être. En d'autres termes, les énoncés de fait et les énoncés de valeur ne sont pas coupés les uns des autres, mais sont en lien les uns avec les autres. Aussi, comme nous l'avons exposé dans la section 1.1.1, c'est à partir du constat de notre puissance actuelle à l'endroit de la nature que Jonas en vient à dégager les principes de base de son éthique. Il y a donc un caractère dynamique à l'éthique de la responsabilité, le développement de celle-ci étant en lien direct avec les connaissances que nous avons par rapport aux conséquences de nos actions.

Pouvons-nous affirmer, comme certains commentateurs le font, que Jonas opère une subjectivation de la nature¹⁰² ? En d'autres termes, pouvons-nous affirmer que l'être

¹⁰² Luc Ferry, *op. cit.*, note 8, p. 134-135 et Dominique Bourg, «Droits de l'homme et écologie», in *La nature en philosophie. Ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, sous la dir. de Dominique Bourg, Paris, L'Harmattan, 1993 p. 156-157.

humain partage son statut moral, en tant que subjectivité, avec d'autres entités vivantes ? Pour notre part, nous croyons qu'une telle interprétation du texte de Jonas est erronée. Si la nature est au centre de l'éthique de Jonas, c'est en tant qu'objet et non en tant que sujet¹⁰³. Mais dans ce cas, pourquoi reconnaître une valeur morale à la nature ? Pourquoi sommes-nous responsable de nos actions à l'endroit de la nature et, plus particulièrement, des conséquences de nos gestes sur les êtres vivants non-humains ?

Pour reprendre de manière plus synthétique la pensée de Jonas, nous pouvons affirmer que l'argument de l'auteur relativement à la valeur morale est celui de la parenté. Par sa justification phénoménologique de la présence d'une valeur intrinsèque chez tous les êtres vivants, l'auteur veut mettre en relief les ressemblances profondes qui existent entre ceux-ci. Aussi, lorsque Jonas utilise des termes comme « subjectivité » ou « conscience » pour décrire différentes formes de vie, ce n'est ni sans précaution, ni dans un simple but rhétorique. Au contraire, il s'agit, pour Jonas, de démontrer la continuité au sein du vivant, la vie étant la source de toute dialectique, bien qu'elle ne soit pas du même ordre pour tous.

À ce propos, s'il y a bien un reproche que l'on ne peut pas adresser valablement à Jonas, c'est celui de développer une éthique anti-humaniste¹⁰⁴. D'emblée, l'auteur souligne que l'humain, en tant qu'être dont le développement et l'épanouissement dépendent directement de l'état de la nature, est au centre de la réflexion éthique. Cependant, la prétention morale qui émane de la nature, devenue vulnérable en vertu de la puissance que nous avons sur elle, fait désormais d'elle un bien qui nous est confié. De par sa simple existence, ce bien vulnérable que constitue la vie mobilise l'être humain :

¹⁰³ Olivier Depré, « Philosophie de la nature et écologie : à propos de Hans Jonas », *Études phénoménologiques*, vol. X, no. 19, 1994, p. 90-91.

¹⁰⁴ Voir Dominique Bourg et Luc Ferry, *op. cit.*, note 8 et 103. Notons que Dominique Bourg se distancierait de cette interprétation initiale de l'œuvre de Jonas. Voir Dominique Bourg, « Hans Jonas et l'écologie », *La Recherche*, vol. 256, 1993, p. 888.

[...] [La nature] a quelque chose comme une prétention à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. Si c'était le cas, [...] cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de « fins en soi » au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept de bien humain.¹⁰⁵

Si Jonas se prononce contre l'anthropocentrisme radical, il n'en demeure pas moins que son éthique est anthropocentrée au sens où ce qui est visé prioritairement, c'est le bien de l'être humain, ce qui inclut celui des êtres vivants non-humains. Formulé autrement, sans forme de respect à l'endroit de cette altérité vulnérable, l'être humain perd de son humanité. Aussi, loin de procéder à l'abolition de toute distinction entre l'être humain et la nature, Jonas s'exprime explicitement en faveur du développement d'une éthique de la responsabilité et du respect sans réduction de l'un à l'autre, c'est-à-dire sans réduction de l'homme à la nature et vice-versa¹⁰⁶.

Dans un article portant sur *Le principe responsabilité*, Bernard Sève considère que la thèse défendue par Jonas, à savoir que la nature possède une valeur intrinsèque, est très fragile¹⁰⁷. À l'appui de sa critique, Sève souligne que Jonas lui-même reconnaît que « relativement à elle-même, la nature ne connaît pas de catastrophe.¹⁰⁸ » Il n'y a donc pas de bien en dehors du champ de l'éthique humaine.

Nous ne sommes pas en accord avec cette interprétation du texte de Jonas. Lorsque Jonas dit que la nature ne connaît pas de catastrophe, nous considérons que l'auteur utilise le terme « nature » dans un sens global, c'est-à-dire en tant qu'un tout constitué d'organique et d'inorganique. En ce sens, une brèche dans l'équilibre

¹⁰⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 34. Notons que ce passage, en termes chronologiques, vient avant la présentation de l'éthique de la responsabilité et des notions de finalités et de valeurs dans *Le principe responsabilité*, ce qui explique l'emploi de l'imparfait et du conditionnel par l'auteur de ces lignes.

¹⁰⁶ *Id. ibid.*, p. 173.

¹⁰⁷ Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, vol. 10, 1990, p. 79-81.

¹⁰⁸ *Id. ibid.* et Hans Jonas, *op. cit.* note 33, p. 253-254, tel que cité par Bernard Sève.

symbiotique de la biosphère n'est pas catastrophique pour la nature. Par ailleurs, lorsque nous considérons la partie organique de la nature, nous pourrions parler de catastrophe pour ces individualités sensibles. Nous croyons qu'il s'agit là simplement d'une confusion causée par l'emploi des mêmes termes, et non d'un renoncement explicite à la description d'une valeur objective présente dans la nature.

En reconnaissant une valeur intrinsèque présente au sein de la nature et sa responsabilité face à celle-ci, Jonas croit parvenir à donner à la vie une dignité qui lui est refusée lorsque nous la considérons d'un point de vue strictement mécanique et instrumental. Cette dignité (re)trouvée de la vie, qui n'est plus considérée comme une simple mécanique exempte de valeur, a des impacts importants au niveau de la bioéthique et constitue un rempart contre la dérive utopique d'une amélioration de l'être humain et de la vie. Comme le souligne Adèle Thorens, « chez Hans Jonas, ce n'est pas l'homme qui est intégré à son environnement, mais la nature elle-même qui s'élève progressivement vers la subjectivité.¹⁰⁹ »

Développer une attitude de respect à l'égard de la nature, cela signifie ne pas la réduire à des considérations et des intérêts purement humains ; cela signifie reconnaître en elle la présence d'une valeur intrinsèque présente dans chaque être vivant en tant que source de valeur et reconnaître notre responsabilité à son endroit. La valeur morale que nous devrions accorder aux êtres vivants non-humains, si elle est typiquement humaine, n'est pas pour autant coupée du monde : elle consiste en la (re)connaissance de la valeur intrinsèque dans le vivant, devenu si vulnérable face à l'action humaine.

En reconnaissant cette valeur, nous nous trouvons à conserver l'altérité de la nature puisque nous ne la réduisons pas à la sphère humaine, tout comme nous ne réduisons pas l'être humain à celle-ci. D'où l'intérêt de la réflexion entamée par Jonas qui,

¹⁰⁹ Adèle Thorens, « L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, 2001, p. 138.

malgré ses faiblesses, tente de cerner ce qui nous lie aux êtres de nature tout en préservant ce qui nous en démarque. À défaut d'être bâti sur le roc, comme l'aurait espéré Jonas en fondant son éthique sur une ontologie et une métaphysique, l'argument de Jonas nous donne à réfléchir sur la place que nous devrions accorder à la vie et à toutes ces individualités qui poursuivent, à notre instar, ce que leur sensibilité détecte comme étant leur propre bien.

1.3 Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons exposé la pensée de Jonas relativement à la présence d'une valeur dans la nature. Si le finalisme de la nature de Jonas comporte deux versants, à savoir la description du phénomène de la vie et l'autre, plus spéculatif, qui porte sur la nature en tant que totalité organique et inorganique, c'est surtout le premier qui permet d'inférer la présence d'une valeur au sein de la nature. Cette valeur, de par son extériorité relativement aux valeurs subjectives humaines, est considérée par Jonas comme étant objective et commune à tous les êtres vivants, de la simple amibe à l'être humain.

Nos connaissances actuelles, selon Jonas, nous permettent de constater la présence de cette valeur. Face au danger, nous comprenons que la nature à l'extérieur de l'humain, tout comme celle à l'intérieur de lui, est menacée de par son mode d'action. Les conséquences de l'action humaine sont de plus en plus importantes en termes d'étendue et en termes d'imprévisibilité. Mais avec la puissance, qui met en péril tout ce qui lui est vulnérable, vient aussi la responsabilité à l'égard des changements qui se produisent par notre action à la fois autour de nous et en nous. Cette responsabilité, dont l'archétype serait celle du parent envers son enfant, permettrait d'ébranler la volonté humaine et de l'amener à reconnaître un devoir, une obligation de respect à l'égard de la nature.

Loin d'être totalement indépendants les uns des autres, les intérêts des êtres humains, pris collectivement, convergent avec ceux des êtres vivants non-humains : il y a communauté d'intérêts entre eux. Dans la vision de Jonas, nous pouvons dire que le ciment de cette communauté provient de la valeur intrinsèque inhérente à chaque forme de vie. Ce qui doit être préservé au sein de cette communauté, se sont les possibilités des êtres vivants qui la composent.

Pourquoi devons-nous respecter la nature? Les éléments de réponse à cette interrogation coïncident avec ce qui constitue les bases mêmes de la communauté d'intérêts. Si nous devons respecter la nature, c'est en vertu du lien de parenté qui nous unit aux autres êtres vivants. La co-appartenance au milieu est aussi une caractéristique importante. Ajoutons que, dans la perspective de Jonas, le dépassement du paradigme cartésien entre sujet et objet est un élément primordial. Dans l'éthique développée par Jonas, nous n'avons pas à déterminer qui, de l'être humain ou de la nature, est sujet ou objet de l'autre : il est possible d'affirmer que la nature possède intrinsèquement une valeur et que seul l'être humain peut se la représenter.

Si l'obligation à l'égard de ce qui est périssable et vulnérable, tout comme celle à l'endroit de l'enfant, est irréfutable, elle n'est pas irrésistible. Aussi, pour forcer l'action en faveur de la nature, nous devons prendre en compte un autre domaine dans la sphère des affaires humaines : le droit. Quelles seraient les implications de la pensée de Jonas concernant le développement d'un statut juridique de la nature ? Si la nature, au niveau éthique, devient un objet direct, qu'en est-il au niveau juridique ? Comment prendre en compte la coexistence d'individualités, humaines et non-humaines, dans le domaine juridique ? Cela doit-il s'effectuer en tranchant le débat entre la nature-objet et la nature-sujet ? C'est ce que nous tenterons de déterminer dans notre prochain chapitre.

La vie est extraordinairement robuste. Selon toute vraisemblance, elle survivra, persistera et s'épanouira au-delà de la crise contemporaine. Toute la question pour nous, êtres humains, est de savoir si nous serons encore là, et combien d'espèces nous aurons entraîné dans notre naufrage.

Hubert Reeves, *Mal de terre*, p. 174.

CHAPITRE II

À LA RECHERCHE D'UN STATUT JURIDIQUE DE LA NATURE

Comme nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, selon Hans Jonas, l'être humain est responsable des changements qui se produisent par son action à la fois autour de lui et en lui. Mais si l'obligation à l'égard de ce qui est périssable et vulnérable, tout comme celle à l'endroit de l'enfant, est irréfutable, elle n'est pas pour autant irrésistible. Aussi, pour forcer l'action en faveur de la nature, nous devons prendre en compte un autre palier dans la sphère des affaires humaines : le droit. Quelles seraient les implications de la pensée de Jonas dans le développement d'un statut juridique de la nature? Si la nature, au niveau éthique, devient un objet direct de considération, qu'en est-il au niveau juridique? Comment prendre en compte la coexistence d'individualités, humaines et non humaines, dans le domaine juridique? Cela doit-il s'effectuer en tranchant le débat entre la nature-objet et la nature-sujet? C'est ce que nous tenterons de déterminer dans le présent chapitre.

2.1 – La poursuite du débat philosophique en droit?

Dans le discours entourant la question du statut juridique de la nature, il n'est pas rare de constater une transposition des arguments philosophiques dans le domaine juridique. Dans la section 2.1 du présent chapitre, nous verrons de quelle manière s'articulent les débats juridiques relativement à la question du développement d'un nouveau statut juridique de la nature.

2.1.1 – Nature objet et nature sujet : quel choix?

Dans le droit civil québécois, qui plonge ses racines dans le droit français, la nature et les éléments qui la composent entrent dans la catégorie des biens meubles ou immeubles. Comme nous pouvons le lire dans le Code civil du Québec, « sont sans maîtres les biens qui n'ont pas de propriétaire, tels les animaux sauvages en liberté, ceux qui, capturés, ont recouvré leur liberté, la faune aquatique, ainsi que les biens qui ont été abandonnés par leur propriétaire¹¹¹. » C'est donc sans ambiguïtés que nous pouvons affirmer qu'en termes juridiques, la nature et ses constituants sont des objets.

L'article suivant du code édicte que la nature, en tant que bien sans maître, appartient à toute personne qui se l'approprie. Cela met en relief une caractéristique importante de la nature en tant qu'objet : elle est un bien, c'est-à-dire quelque chose dont on peut avoir la possession. Par le droit de propriété, il devient possible d'« user, de jouir et de disposer librement et complètement d'un bien, sous réserve des limites et des conditions d'exercice fixées par la loi¹¹² ». Et en l'absence de maître, la nature et ses constituants deviennent un ensemble de biens où l'adage « premier arrivé, premier servi » prend tout son sens.

La lecture de ces dispositions nous éclaire sur les fondements juridiques de l'exploitation illimitée de la nature. En tant qu'objet, celle-ci ne jouit d'aucune protection directe. Seul un propriétaire peut obtenir réparation suite à la détérioration de son bien. Sans maître établi, la nature et les éléments qui la constituent peuvent être exploités sans limitation particulière. De son côté, le propriétaire jouit d'un pouvoir quasi absolu à l'égard de son bien, pouvant tout aussi bien le conserver en l'état que le détruire.

¹¹¹ *Code civil du Québec*, L.Q. 1991, c. 64, art. 934.

¹¹² *Id. ibid.*, art. 947.

Dans la même veine, nous nous devons de souligner la dilution de la responsabilité individuelle et la dévolution d'un immense pouvoir aux entités économiques engendrées par le développement du droit commercial comme autres facteurs importants dans l'exploitation quasi illimitée de la nature¹¹³. Comme le souligne Ivo Rens, le système juridique mis en place à l'époque de la révolution industrielle a permis le développement d'entités économiques dont certaines constituent « des freins les plus puissants à l'introduction de normes internationales véritablement efficaces en matière de protection de l'environnement¹¹⁴. » Ainsi, c'est par la voie législative que se cristallisent les impératifs du monde économique soumettant, de ce fait, le règne du vivant (en y incluant l'être humain) aux lois d'un sous-système qui leur sont étrangères¹¹⁵.

Malgré cette inversion, où les préoccupations d'ordre économique ont priorité sur le respect des équilibres naturels, serait-il possible de protéger la nature tout en conservant la structure juridique actuelle? En d'autres termes, ne serait-il pas possible de protéger la nature en désignant des aires particulières comme devant être gérées de sorte qu'une partie substantielle des ressources qu'elles contiennent soit préservée? Dans la structure actuelle du droit et devant la complexité des problématiques environnementales, il semble que les efforts faits en ce sens n'aient pas produit les fruits espérés, et ce, entre autres, pour les raisons suivantes : le droit est rigide comparativement aux sciences écologiques qui sont en pleine effervescence ; il est possible de détériorer un milieu sans empiéter matériellement sur celui-ci¹¹⁶ ; la gestion des ressources naturelles par les États s'effectue dans une perspective isolée

¹¹³ Bertrand de Jouvenel, *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 1976, p. 34-35.

¹¹⁴ Ivo Rens, *op. cit.*, note 35.

¹¹⁵ René Passet, *L'économie et le vivant*, Paris, Payot, 1979. Rapporté par Marie-Angèle Hermitte, Hermitte, *op. cit.*, note 6, p. 238-286.

¹¹⁶ Par la pollution de l'air ou de l'eau, par exemple. Dans ces cas, il peut être parfois difficile de déterminer précisément la part de responsabilité des acteurs et d'établir la corrélation entre les responsables, l'action de ceux-ci et les dommages causés.

où seule la croissance économique sert de guide ; et en l'absence de maître ou de dommages causés directement à celui-ci, la nature ne jouit d'aucune protection.

Cette dernière affirmation mérite quelques nuances. S'il est vrai que le propriétaire d'un bien « naturel » jouit d'un « droit de destruction » sur celui-ci, ce droit n'est pas absolu lorsque le bien qui est en cause est un animal. Ainsi, les articles 446 et 447 du Code criminel interdisent la cruauté envers les animaux, que cette cruauté s'exprime en termes de douleur provoquée chez l'animal, de négligence de prodiguer les soins appropriés ou d'abandon¹¹⁷. Dans la même perspective, il est interdit d'harcéler tout animal ou d'encourager le combat entre animaux.

Lorsque nous regardons le droit dans sa globalité, c'est-à-dire en incluant à la fois les sphères civile et criminelle, nous constatons un paradoxe relativement au statut de l'animal : d'un côté, il est reconnu comme un bien dont le propriétaire peut disposer à sa guise alors que, de l'autre, il est protégé de certaines actions, que celles-ci soient le fait de son propriétaire ou de tout autre individu. De son côté, la brevetabilité du vivant pose des problèmes d'ordre éthique importants. De même, lorsque nous considérons l'articulation de la propriété privée, de la propriété étatique et de ce qui en est exclu, comme les ressources naturelles sans maître ou les zones internationales, nous constatons que l'adoption de règles relativement à la protection de la nature est une procédure complexe et constitue en soi un obstacle de taille¹¹⁸. Loin d'être anodines, ces constatations mettent en relief la situation problématique qu'est celle du statut juridique de l'animal, du vivant et de la nature. Ne serait-il pas temps de repenser le statut juridique de la nature? Ne devrait-on pas lui reconnaître le statut de sujet juridique ?

¹¹⁷ *Code criminel*, L. R. C. 1985, ch. C-46, art. 446-447.

¹¹⁸ Pour ce qui est de la brevetabilité du vivant et de la propriété, voir François Ost, *op. cit.*, note 36, p. 59-82.

Bien que plusieurs auteurs soient en faveur d'une telle reconnaissance, nous devons souligner qu'il n'y a pas unanimité par rapport à ce qui devrait acquérir le statut de sujet de droit. Selon quelques auteurs, ce sont les animaux, voire certaines espèces spécifiques, à qui l'on devrait reconnaître ce statut juridique¹¹⁹. Pour d'autres, ce ne sont pas à des individus ou à des espèces particulières que l'on devrait reconnaître un tel statut, mais bien à des zones spécifiques, là où la biodiversité est particulièrement florissante, unique ou menacée¹²⁰.

Il s'agit là de deux manières très différentes d'aborder la question. Dans le premier cas, l'approche qui est adoptée en est une atomiste au sens où ce qui peut être reconnu comme étant sujet de droit, ce sont avant tout des individus ou des espèces précises. Cela rejoint en quelque sorte la logique des dispositions que nous retrouvons dans le Code criminel : l'interdiction de cruauté envers les animaux protège l'intégrité individuelle de ceux-ci en prohibant tout acte volontaire pouvant provoquer, et ce sans excuse raisonnable, de la douleur ou de la souffrance.

Une des questions importantes que soulèvent les débats relativement au statut juridique de l'animal est celle de la définition même de ce qui est un sujet. Pourquoi seul l'être humain peut être qualifié de sujet? Qu'est-ce qui justifie le fait que nous refusions d'emblée de reconnaître ce statut à toute autre être vivant? Il n'est pas aisé de répondre à une telle question. De plus en plus, les connaissances issues de l'éthologie viennent remettre en question de nombreux préjugés concernant les capacités cognitives et sociales de plusieurs espèces animales¹²¹. Loin d'être définitivement résolus, les débats entourant la question de l'animal sont plus que jamais d'actualité.

¹¹⁹ C'est le cas de Jeremy Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, t. 1, trad. Benjamin Laroche, Paris, Éditions Charpentier, 2004, p. 17 et Peter Singer, "All Animals Are Equal", in *Animal Rights and Human Obligations*, sous la dir. de Tom Regan et Peter Singer, New Jersey, Prentice-Hall, 1989, p. 148-162.

¹²⁰ Voir, entre autres, Marie-Angèle Hermitte, *op. cit.*, note 6, p. 238-286.

¹²¹ À ce sujet, voir Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

La seconde approche relativement à la question de la reconnaissance de la nature en tant que sujet de droit se démarque de la première par son point de vue holistique. Dans cette optique, il n'est plus question de protection individuelle, mais plutôt de la préservation d'un ensemble. Ce qui sera plus spécifiquement visé, c'est la préservation d'un milieu dans son état « naturel », à savoir le maintien de l'équilibre d'un écosystème. Ainsi, ce qui est pris en compte, ce ne sont plus les individus, mais plutôt des zones particulières, ce qui tient compte des relations d'interdépendance entre les divers éléments présents au sein d'un écosystème.

Notons que cette approche se démarque aussi de la précédente du fait que la distinction entre l'être humain et les autres êtres vivants n'est pas au cœur de la discussion. Ce qui retient ici l'attention, c'est plutôt la distinction entre l'être humain et la nature entendue ici comme l'ensemble d'un écosystème particulier. Bien qu'il s'agisse là de deux approches différentes, soulignons qu'elles ne sont pas nécessairement incompatibles. Ainsi, il peut être tout à fait cohérent de voir à la fois à la protection des individus tout en préservant l'équilibre de certains écosystèmes via la reconnaissance, dans l'un et l'autre cas, d'un statut de sujet de droit.

Quoiqu'il en soit, la reconnaissance de la nature comme sujet de droit n'est pas une position anodine puisqu'il s'agit de reconnaître un sujet d'une toute autre nature comparativement à ceux que nous retrouvons actuellement dans notre système juridique. Il serait donc légitime de parler, dans le cas de l'adoption d'une telle modification, non pas d'une réforme, mais bien d'une révolution. Pour avoir la personnalité juridique, ne faut-il pas posséder une valeur intrinsèque?

2.1.2 – Valeur intrinsèque : polarisation des débats?

La question du statut juridique de la nature est-elle indépendante de la reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la nature ? Selon J. Stan Rowe, la réponse à cette question est négative : le développement d'un statut juridique de l'environnement est en lien

direct avec celle de son statut moral¹²². En d'autres termes, si nous devons accorder un statut juridique à la nature, c'est parce que nous lui reconnaissons une valeur intrinsèque et non pas parce que nous reconnaissons qu'elle est utile pour nous. Comme le souligne Luc Bégin, dans la perspective de Stan J. Rowe, la question n'est pas d'octroyer des droits à la nature en vue de sa protection, ce qui peut s'effectuer indépendamment de tout statut moral, mais plutôt de les reconnaître en vertu de la possession par la nature d'une valeur intrinsèque¹²³. La question du statut juridique est donc subordonnée à celle du statut moral de la nature et, plus particulièrement, à la reconnaissance ou non d'une valeur intrinsèque à celle-ci.

De son côté, Luc Bégin défend la thèse contraire : selon ce dernier, la question du statut juridique de la nature est indépendante de la reconnaissance ou non d'une valeur intrinsèque à la nature¹²⁴. Aussi, pour cet auteur, le fait d'instituer juridiquement la nature ne signifie rien de plus que de lui conférer une protection plus efficace parce qu'elle vise directement l'objet à sauvegarder :

« Or qu'est-ce donc, sous un angle juridique, qu'instituer? Instituer, c'est avant toute chose intégrer dans l'ordre juridique ce qui n'y était pas encore. (...) Cette protection est directe en ceci que le titulaire bénéficie de cette protection du seul fait de son statut de sujet de droit, contrairement à une protection indirecte où l'objet n'est protégé qu'en tant que propriété d'un titulaire de droits. Ce qui est institué peut dès lors, de sa propre gouverne, exiger le respect des droits qu'il possède¹²⁵. »

Si nous pouvons admettre avec Luc Bégin que la sphère juridique n'est pas entièrement subordonnée à la sphère morale, nous croyons cependant que l'auteur a tort de l'exclure *a priori*, de même que d'exclure tout type de justification relativement à l'institutionnalisation juridique de la nature. Selon Luc Bégin, la réflexion sur le statut juridique de la nature doit porter sur la question du *comment* protéger adéquatement la nature, celle du *pourquoi* ne devant tout simplement pas

¹²² J. Stan Rowe, « Crime Against the Ecosphere », in *Environmental Ethics*, sous la dir. de Raymond Bradley et Stephen Duguid, Burnaby, BC, Simon Fraser University, vol. 2, 1989, p. 90.

¹²³ Luc Bégin, *op. cit.*, note 32, p. 268.

¹²⁴ *Id. ibid.*, p. 270-274.

¹²⁵ *Id. ibid.*, p. 270-271.

être abordée dans le domaine du droit¹²⁶. Malgré les avantages de la position défendue par l'auteur, dont le principal est qu'elle permet d'instituer juridiquement la nature en vertu d'une multitude de raisons qui peuvent être fort différentes les unes des autres et de favoriser ainsi le consensus social, nous considérons qu'il s'agit là d'une inversion de la démarche réflexive.

Ainsi, il nous paraît illogique de vouloir instituer la nature en faisant abstraction de toute réflexion et de toute justification autre que celle du consensus. Le fait d'adopter cette position signifierait, dans cette perspective, que l'on a déjà tranché le débat en privilégiant une position éthique au détriment d'une autre. Aussi, le choix de faire abstraction de cette réflexion dans le cadre de la discussion sur le développement d'un statut juridique de la nature, comme le suggère Bégin, est fort discutable. S'il est vrai que ce ne sont pas toutes les entités juridiques qui sont dignes de considérations morales, nous ne pouvons affirmer en revanche que la morale n'a aucune incidence dans le développement du droit. Nous n'avons qu'à penser à la reconnaissance des droits de la personne.

Aussi, le fait de reconnaître ou non une valeur intrinsèque n'est pas sans conséquence sur le développement d'un statut juridique de la nature et, plus précisément, sur le niveau de protection qui lui est accordé. Si nous adoptons un point de vue instrumental, l'étendue de la protection sera moindre puisque c'est en tant que moyen que la nature sera prise en compte. Si, au contraire, nous reconnaissons une valeur intrinsèque à la nature, la couverture de la protection accordée sera supérieure. Par exemple, si nous désirons préserver la biodiversité actuelle au cas où certaines espèces vivantes seraient ultérieurement utiles, la protection se limitera probablement au respect d'un seuil minimal en dessous duquel un milieu ne peut se régénérer de lui-même. Si nous reconnaissons une valeur intrinsèque à la nature, la couverture sera

¹²⁶ *Id. ibid.*

plus grande puisque la protection visera non seulement un seuil minimal, mais prendra compte aussi des intérêts des êtres vivants non humains qui ne mettent pas en cause la survie de l'être humain.

Si elle ne permet pas à *elle seule*, pour reprendre les mots de Luc Bégin, de trancher le débat entourant l'institutionnalisation juridique de la nature, la question de la valeur de la nature peut avoir une incidence sur l'interprétation juridique d'un tel statut en cour de même que sur la résolution de conflits de droit l'impliquant¹²⁷. Ainsi, la réflexion éthique qui précède l'institutionnalisation juridique de la nature peut avoir une influence dans la sphère juridique à deux niveaux : lors du développement du statut et lors de son interprétation en cour.

Notons que, dans un article subséquent, Bégin semble être revenu sur son rejet initial de toute notion de valeur intrinsèque dans le cadre de la réflexion juridique. Dans un texte intitulé « Imposer des limites au nom de la nature? », Bégin aborde la question, comme le titre l'indique, du concept de nature et des limites que celle-ci impose à l'action de l'être humain¹²⁸. Prenant comme point d'appui le concept même de nature, l'auteur distingue deux utilisations différentes qui peuvent être faites de ce concept : une première est dite externaliste, alors que la seconde est qualifiée d'internaliste.

Selon Bégin, « est externaliste un usage du concept de nature qui pose la nature comme cadre normatif indépendant de la valorisation par les êtres humains¹²⁹ ». Au sein de cette définition, l'auteur dégage deux éléments importants reliés entre eux. Ce premier élément est que la nature, que ce soit ce qui nous entoure ou ce qui nous constitue, doit être prise en compte non pas uniquement d'un point de vue descriptif,

¹²⁷ Luc Bégin, *op. cit.*, note 32, p. 274. Notons que l'emploi de l'expression « à elle seule » par Bégin laisse supposer que la question de la valeur de la nature a bel et bien un impact au niveau de l'institutionnalisation juridique de la nature.

¹²⁸ Luc Bégin, « Imposer des limites au nom de la nature? », in *La nature: thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, sous la dir. de Daniel Schulthess, vol. 18, Suisse, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1996, p. 344-350.

¹²⁹ *Id. ibid.*, p. 345.

mais aussi d'un point de vue normatif. En d'autres termes, lorsque nous étudions la nature, nous n'en dégageons pas uniquement des faits, mais aussi des normes.

Dans cette perspective, il y aurait des normes extérieures à la sphère humaine, c'est-à-dire des normes objectives indépendantes du jugement de l'être humain. Cela met en relief le second élément de la définition, à savoir que la nature possède une valeur intrinsèque. Cette valeur ne provient pas du jugement de l'être humain, mais plutôt de sa simple existence. Comme le souligne François Ost, Hans Jonas est un des auteurs qui utilisent la notion de valeur intrinsèque en ce sens. Dès lors, l'être humain n'est plus la source exclusive de la valeur : la nature en lui et autour de lui l'est tout autant. Selon Bégin, dans cette perspective, la nature devient la source ultime de la valeur et de la norme puisque, du fait qu'elle soit externe à la conscience humaine, elle est objective¹³⁰.

Dès lors, nous pouvons constater un glissement dans la conception de Bégin : pour l'auteur, le fait de reconnaître que la valeur n'est pas exclusive à la sphère humaine équivaldrait à reconnaître que la valeur de l'être humain est moindre. De même, pour l'auteur, le fait de reconnaître une source de valeur externe à l'être humain équivaut à reconnaître une source de droit externe à l'être humain et qui s'impose sans qu'aucun discours rationnel de type argumentatif ne soit envisageable.

De son côté, l'usage internaliste du concept de nature envisage « la conception que l'on a de la nature comme n'étant jamais autre chose qu'une conviction, une représentation qui soit signifiante pour nous, et non pas porteuse en elle-même de valeur¹³¹ ». Par ailleurs, comme le souligne Bégin, il n'en découle pas que le concept de nature soit stérile au niveau de la régulation et de la limitation des actions de l'être humain, bien au contraire. En fait, ce qui distingue l'usage internaliste de l'usage

¹³⁰ *Id. ibid.*

¹³¹ *Id. ibid.*, p. 347.

externaliste, ce n'est pas son implication au niveau de la limitation des actions, mais plutôt au niveau de l'origine de cette limitation.

Ainsi, dans le cas de l'usage externaliste du concept de nature, ce sont les valeurs présentes dans la nature qui guident l'action de l'être humain. Dès lors, selon Bégin, il devient impossible de remettre en question les limites imposées à l'être humain au nom de la nature. Par contre, lorsque nous considérons l'usage internaliste du concept de nature, la portée de la limitation de l'action de l'être humain par la prise en compte du concept de nature demeure soumise « aux règles de la démarche argumentative, (...) règles qui énoncent les conditions nécessaires à la poursuite d'une entente intersubjective rationnellement motivée¹³² ».

Mais quelles sont les convictions auxquelles fait référence Bégin dans sa définition de l'usage internaliste du concept de nature? Bien que, de l'aveu même de l'auteur, celles-ci soient nombreuses, il en expose deux : (1) nous devons être respectueux à l'égard des processus naturels ; (2) nous reconnaissons à certaines « créations » naturelles une valeur intrinsèque. Telles seraient deux des intuitions que nous avons relativement à la nature et qui viendraient structurer notre jugement par rapport à celle-ci.

Si, dans la vision externaliste, la valeur trouve sa source dans la nature, dans la vision internaliste, telle n'est pas la situation. Nous avons affaire à une toute autre conception de la valeur intrinsèque. Selon cette conception, comme le souligne Bégin, la valeur intrinsèque s'oppose à la valeur instrumentale. En d'autres termes, lorsque nous disons d'une chose qu'elle possède une valeur intrinsèque, cela signifie qu'en dehors de toute utilité, il est possible de reconnaître une valeur à cette chose. De même, comme le souligne l'auteur, le fait de reconnaître une valeur intrinsèque à

¹³² *Id. ibid.*, p. 349.

une chose peut signifier que nous reconnaissons que cette chose « représente pour nous ce qui a le plus de valeur¹³³ ».

Dans cette optique, nous comprenons que si la valeur intrinsèque ne peut pas être extérieure à la conscience humaine, il n'en demeure pas moins que l'être humain puisse reconnaître une telle valeur à la nature. L'avantage de cette seconde position étant, en bout de ligne, que la limitation des actions de l'être humain puisse toujours être soumise aux règles de l'argumentation et non pas simplement proclamée par les normes que nous constaterions passivement par l'étude des processus naturels.

Il est intéressant ici de souligner les deux sens différents que peut revêtir la notion de valeur intrinsèque. Comme nous l'avons vu précédemment, lorsqu'elle est opposée à la valeur instrumentale, la valeur intrinsèque fait référence à la valeur que possède une chose en elle-même et pour elle-même, c'est-à-dire en dehors de son utilité. Opposée à la valeur extrinsèque, la valeur intrinsèque fait référence à des propriétés internes à la chose.

La distinction sur l'usage externaliste et internaliste du concept de nature et, dans le cas qui nous occupe, de la conception de la valeur intrinsèque nous permet de mieux comprendre les débats entourant la question de la reconnaissance ou non de la nature comme sujet de droit. Aussi, pour déterminer si la pensée de Ost constitue le prolongement juridique de celle de Jonas, nous devons considérer les interrogations suivantes : comment François Ost se positionne-t-il par rapport aux questions relatives à la valeur de la nature ? L'auteur reconnaît-il une valeur intrinsèque à la nature dans un sens analogue à celui de Jonas ? Avant d'aborder ces questions, voyons quelle forme prend le concept de nature chez l'auteur.

¹³³ *Id. ibid.*, p. 348.

2.1.3 – François Ost et la nature projet

Quel statut convient le mieux pour décrire et protéger la nature ou, plus particulièrement, le vivant dans son ensemble? Selon François Ost, tant le statut d'objet que celui de sujet ne conviennent pas pour décrire une réalité aussi complexe que celle du développement de la vie. Aussi, loin de se dérouler en vase clos, l'évolution de la nature et de l'être humain s'effectue dans des relations d'interdépendance et d'influence qu'il serait périlleux de perdre de vue.

C'est pourquoi François Ost préfère l'emploi du terme « milieu » en lieu et place de celui de nature. Le milieu, qui correspond en fait à l'interaction de l'être humain et de la nature, décrit de manière plus adéquate la relation dialectique au sein de laquelle l'un et l'autre évoluent. La prise en compte de cette relation dialectique permet de considérer à la fois ce qui les unit et ce qui les distingue¹³⁴. Cette dialectique, selon Ost, ne peut pas être prise en compte dans le cadre d'une dichotomie radicale entre le sujet et l'objet puisque ces deux catégories se replient sur elles-mêmes sans qu'aucune interaction ne soit possible entre l'une et l'autre.

Commençons par la catégorie d'objet. Selon Ost, le fait de considérer la nature comme un objet est un des principaux éléments qui a contribué à la détérioration de nos rapports avec elle et cela pour deux raisons¹³⁵. Dans un premier temps, le fait d'assimiler la nature à un objet, par opposition au sujet, nous fait perdre de vue les liens qui existent entre elle et nous. Dans un second temps, la conception de la nature-objet favorise l'exploitation illimitée de la nature. De cela s'ensuit une attitude d'irresponsabilité par rapport aux actions posées, attitude que l'on pourrait considérer comme étant le corollaire de l'absence de balise entourant l'action de l'être humain.

¹³⁴ François Ost, *op. cit.*, note 36, p. 306.

¹³⁵ *Id. ibid.*, p. 11-12.

Quels sont ces liens qui existent entre l'être humain et la nature et qui se trouvent à être mis de côté lorsque nous adoptons une pensée dichotomique où le premier est sujet et la seconde est objet? Ces liens, ce sont ceux que nous avons soulignés précédemment, à savoir l'interaction réciproque qui influence à la fois le cours de l'un et de l'autre. La nature, loin d'être purement statique, évolue et se transforme de la même manière que ses productions, ce qui inclut l'être humain. Aussi, si l'être humain se distingue de la nature, il n'en demeure pas moins que c'est au sein d'elle qu'il évolue. L'identité et l'évolution de ces deux composantes se forgent à partir du dynamisme de leur relation, l'un et l'autre étant intimement liés au point où il serait, toujours selon Ost, impossible de concevoir l'être humain en faisant totalement abstraction de la nature.

Une fois les liens coupés et l'accent mis sur la distinction, plus rien ne semble retenir l'être humain qui peut désormais disposer à sa guise de ce réservoir de ressources que constitue la nature. En d'autres termes, rien ne paraît limiter la transformation de la nature, que ce soit dans l'exploitation des ressources ou, plus fondamentalement, via la manipulation génétique et la « création » de nouvelles formes de vie. Pourtant, comme le souligne Ost, la nature ne peut se réduire à ce que nous en faisons :

« Ce donné [la nature] est aussi un don qui en appelle d'abord à la passivité de l'accueil et à l'ouverture de la gratitude. Ce don, qui rappelle que tout n'est pas disponible ni fabricable, est aussi la condition du symbolique : puisque tout n'est pas maîtrisable, un écart se creuse où s'originent le sens et le travail de signification. Sans même parler du sacré, c'est tout simplement la possibilité de faire sens que garantit le lien reconnu à l'égard du donné naturel¹³⁶. »

Dans ce contexte, ne serait-il pas mieux de voir dans la nature non plus un objet, mais carrément un sujet? Cela ne rejoint-il pas la vision des écocentristes qui voient dans la nature un être vivant dont nous ne constituons qu'une partie? Dans la perspective de Ost, nous ne pouvons pas voir dans la nature un sujet. En adoptant ce point de vue, la nature deviendrait à la fois source de la valeur, de la loi et du droit. Paradoxalement,

¹³⁶ *Id. ibid.*, p. 11.

c'est l'être humain, en tant qu'être conscient, qui se trouverait à « dicter » ce que la nature « veut », le tout, bien entendu, limité par la connaissance qu'il en aurait de même que l'interprétation qu'il en ferait.

Dans le cadre d'une telle conception où il y a présence de différents sujets jouissant de droits qui leur sont propres, nous comprenons qu'il y aurait confrontation entre les droits des uns et ceux des autres, ce qui, au fond, ne ferait que creuser davantage le fossé entre l'être humain et la nature : la distinction sujet/objet serait remplacée par celle sujet humain/sujet non humain, ce qui risque de mener à un résultat similaire.

Contrairement à la conception de la nature en tant qu'objet de l'être humain, la nature conçue comme un sujet mènerait, selon l'auteur, à une naturalisation de l'être humain de même qu'à une personnification de la nature. En d'autres termes, dualisme et individualisme se trouveraient balayés au profit d'un monisme et d'un holisme. Dans l'un et l'autre cas, selon François Ost, nous ne pouvons arriver à un résultat satisfaisant, c'est-à-dire à une conception de la nature qui serait adéquate pour décrire et prendre en compte cette réalité telle que nous la percevons. Car si la nature et l'être humain sont liés, il n'en demeure pas moins que la nature demeure distincte de l'être humain et que l'on ne peut réduire l'un à l'autre¹³⁷.

C'est en ayant pour toile de fond cette opposition entre nature-objet et nature-sujet que François Ost engage une réflexion avec pour objectif de dessiner une troisième voie qui serait plus adéquate pour résoudre la problématique concernant le statut à la fois éthique et juridique de la nature. Aussi, dans la discussion où nature-objet et nature-sujet s'opposent, l'auteur vise un « juste milieu », c'est-à-dire à dégager une notion qui traduise adéquatement la dialectique du lien et de la limite au sein de laquelle évoluent à la fois l'être humain et la nature. Pour reprendre les mots de l'auteur :

¹³⁷ *Id. ibid.*, p. 12 à 14.

« Cette relation, la propriété émergente du rapport homme-nature, nous l'appelons « milieu ». Voilà notre hybride, quasi-objet ou quasi-sujet, comme on voudra, qui dira les liens et tracera les limites. (...) Dans l'« entre-deux » de la nature et de l'artifice, il s'agit de donner corps à ce champ de transformations réciproques de l'humain par le naturel et du naturel par l'humain. Aussi bien est-ce de « nature-projet » que nous parlons ici : ce que la nature fait de nous, ce que nous faisons d'elle. Une histoire, en somme, et un sens, tout aussi bien : une direction et une signification¹³⁸. »

Le projet dont il est ici question, contrairement à une certaine vision de l'existentialisme, ne vise pas uniquement l'être humain : nature et être humain se trouvent en quelque sorte solidairement projetés dans l'avenir. Dans cette perspective, l'idée d'un environnement entièrement conditionné par et pour l'être humain n'est pas soutenue, bien au contraire : il s'agit de prendre en compte aussi le projet de la nature, ce donné que nous devons respecter tel qu'il est. Quel est ce projet de la nature auquel l'auteur fait référence? Il ne s'agit ni plus ni moins que de la prise en compte du dynamisme de la nature laquelle, loin d'être statique, est en constante évolution :

« Le milieu ne repose sur aucune essence définie a priori ; il ne réalise aucun modèle donné à l'avance : il ne prétend représenter ni l'esprit, ni la matière, ni aucun autre maître mot de cette sorte. Il est seulement projection, projet. Nous sommes – nous, l'homme, le monde – orientés vers ce que nous ne sommes pas. Nous sommes ce que nous devenons. Et nous devenons ce que nous sommes, l'un avec l'autre, l'un par l'autre. Le milieu est projet : ce champ des possibles que nous sommes¹³⁹. »

Aussi, François Ost considère que nous sommes responsables tant à l'égard de ce que nous héritons qu'à l'égard des personnes à qui nous le transmettrons. Ainsi, l'être humain est responsable de la nature en tant que donné tout aussi bien que de ce qu'il en transmettra aux générations qui le suivront. Pour ce qui est plus spécifiquement de la responsabilité envers la nature, François Ost dira qu'elle est réponse à « l'appel d'une nature qui se donne¹⁴⁰ », c'est-à-dire qui existe en dehors de notre fait. Aussi, c'est en tant que « donné qui donne à penser et qui, toujours déjà là, s'origine bien

¹³⁸ *Id. ibid.*, p. 16.

¹³⁹ *Id. ibid.*, p. 239.

¹⁴⁰ *Id. ibid.*

avant nous et porte bien au-delà¹⁴¹ » que la nature suscite chez l'être humain « une réaction éthique de l'ordre de la responsabilité¹⁴² ».

Dès lors, nous comprenons que dans la voie exposée par l'auteur, la nature et l'être humain, tout en étant liés par le projet, conservent leur identité propre. Car en respectant la nature en tant que donné, l'être humain se trouve à respecter l'altérité de la nature, celle-ci ne pouvant se réduire à ce que l'être humain en comprend ou à ce qu'il peut en faire. Inversement, l'être humain conserve ce qui lui est propre. De plus, nous comprenons que la dimension temporelle est essentielle pour la compréhension du projet puisque la nature, en tant que donné, se transmet à travers le temps de génération en génération. Le projet de la nature et de l'être humain, de même que la responsabilité qui échoit à ce dernier, comprennent donc à la fois les dimensions du passé, du présent et du futur.

2.2 – De la valeur intrinsèque au patrimoine commun de l'humanité

Dans la dialectique humain/nature où cette dernière est considérée comme une nature-projet, l'être humain fait face à une responsabilité-projet : une responsabilité qui, tout comme l'évolution et la coévolution de la nature et l'être humain, est tournée vers les « défis de l'avenir¹⁴³ ». Comment prendre en compte cette conception dans l'élaboration d'un nouveau statut de la nature? La réponse à cette question comporte deux volets : le premier est éthique, alors que le second est juridique. En ce qui a trait au second, nous verrons pourquoi François Ost considère que la notion de patrimoine commun de l'humanité, notion juridique qui comprend à la fois les notions de responsabilité, de générations futures, de patrimoine et d'humanité, est un statut juridique adéquat pour la nature. Mais tout d'abord, commençons par exposer ce qu'il en est par rapport au statut éthique de la nature.

¹⁴¹ *Id. ibid.*, p. 16.

¹⁴² *Id. ibid.*, p. 16.

¹⁴³ *Id. ibid.*, p. 296.

2.2.1 – Communauté d'intérêts et solidarité : pour un statut éthique de la nature

Chez François Ost, tant le statut d'objet que celui de sujet ne peuvent convenir pour exprimer adéquatement ce qu'est la nature de même que les liens qui nous unissent à celle-ci. Dans la perspective où la nature et l'être humain sont liés par la même dialectique, à savoir le milieu, qu'advient-il de la responsabilité de l'être humain? Ce dernier est-il directement responsable à la fois de la nature et de l'humanité? En d'autres termes, la nature est-elle un objet direct de responsabilité? Ou est-ce que notre responsabilité à son égard n'est que d'un deuxième ordre, c'est-à-dire que c'est en tant qu'élément essentiel à l'épanouissement de l'humanité que nous avons des devoirs à son endroit?

À la lecture de l'auteur, la réponse n'est pas aussi évidente qu'elle n'y paraît au premier abord. Dans l'article intitulé « Le juste milieu : pour une approche dialectique du rapport homme-nature¹⁴⁴ », François Ost adopte une position ambiguë relativement au statut éthique de la nature. Aussi, s'il est clair que l'humanité, comprenant à la fois les générations présentes et à venir, est la « bénéficiaire » ultime de la responsabilité, nous ne pouvons dire que la position de l'auteur concernant la nature soit aussi claire. Lorsqu'il est question de responsabilité, Ost utilise l'expression « bénéficiaire ». Selon toute vraisemblance, il semble que, pour Ost, être bénéficiaire de la responsabilité signifie en être l'objet direct.

Selon Ost, la nature, de par sa vulnérabilité, est un objet de responsabilité pour l'être humain¹⁴⁵. Pouvons-nous aussi affirmer qu'elle en est la bénéficiaire? À la lecture de l'article précédemment cité, il nous semble que oui. Ainsi, selon l'auteur :

¹⁴⁴ François Ost, « Le juste milieu : pour une approche dialectique du rapport homme-nature », in *Images et usages de la nature en droit*, sous la dir. de Philippe Gérard, François Ost et Michel van de Kerchove, Bruxelles, Publications des FUSL, 1993, p. 13-131.

¹⁴⁵ *Id. ibid.*, p. 62.

« il est indéniable qu'une telle asymétrie [appel du plus vulnérable envers celui qui exerce le pouvoir, d'où la responsabilité] suscite des difficultés juridiques, a fortiori lorsque ses bénéficiaires sont des êtres encore virtuels (les générations à venir) ou des éléments naturels. Seul un impératif éthique, du genre de celui que formule Hans Jonas, peut fonder une telle obligation juridique¹⁴⁶ ».

De plus, parmi les citations que l'auteur emprunte à Hans Jonas, nous retrouvons le passage selon lequel la nature, au-delà des considérations strictement utilitaires de l'être humain, doit être respectée pour elle-même¹⁴⁷.

Cependant, dans *La nature hors la loi*, livre paru deux ans après la publication de l'article précité, François Ost semble vouloir se distancier de la position à l'effet que la nature serait en quelque sorte une des bénéficiaires de la responsabilité. Par ailleurs, comme nous le démontrerons dans les prochaines lignes, si l'auteur s'exprime clairement en certains endroits concernant le statut éthique de la nature, certains passages sont contradictoires, ce qui laisse supposer que la position de l'auteur sur cette question n'est pas encore totalement déterminée.

Dans le livre *La nature hors la loi*, Ost écrit que ce sont les générations futures, non la nature, qui sont les bénéficiaires de la responsabilité¹⁴⁸. Ainsi, si nous devons respecter la nature, c'est parce que celle-ci est essentielle à l'être humain. C'est pourquoi nous pouvons affirmer qu'elle n'est plus, contrairement à la position initiale de l'auteur, un objet direct de la responsabilité, mais bien un objet indirect, la protection de la nature correspondant ultimement à la protection de l'être humain.

Cependant, tout en déclarant les générations futures bénéficiaires de la responsabilité des générations présentes, François Ost nuance dans le même souffle la portée de cette limitation : « ses bénéficiaires sont les générations à venir et non la nature en tant que telle, bien que notre conception dialectique du « milieu », comme interaction

¹⁴⁶ *Id. ibid.*, p. 64.

¹⁴⁷ *Id. ibid.*, p. 62-63. Hans Jonas, *op. cit.*, note 33, p. 263.

¹⁴⁸ François Ost, *op. cit.*, note 36, p. 296.

entre matière, vie et sens, relativise très fortement la portée de cette distinction¹⁴⁹ ». Dès lors, nous pouvons constater une difficulté importante dans la présentation de la thèse de l'auteur et sur laquelle nous allons dès maintenant porter notre attention ; en quoi la dialectique du milieu relativise-t-elle la portée de la distinction en ce qui a trait aux bénéficiaires de la responsabilité? N'y a-t-il pas plutôt une responsabilité d'une nature différente à l'endroit de la nature?

Nous avons déjà souligné l'importance, pour Ost, des liens entre l'être humain et la nature. Ainsi, l'auteur dira, ce qui n'est pas sans rappeler les mots employés par Hans Jonas, qu'il y a « solidarité de destin¹⁵⁰ » entre l'être humain et la nature. Par contre, cette solidarité n'implique pas une protection du même type pour tous les éléments que nous retrouvons dans la nature. C'est pourquoi l'auteur considère qu'il y a trois sphères différentes au sein du milieu : la communauté humaine, la communauté du vivant et la matière inorganique.

Cette tripartition du milieu est accompagnée d'une tripartition au niveau éthique. Ainsi, trois justifications distinctes, bien que liées entre elles, soutiennent la responsabilité à l'endroit des éléments de ces différentes sphères¹⁵¹ : 1) pour la communauté humaine, il s'agit de la revendication de droits ; 2) pour la communauté du vivant, le devoir asymétrique ; 3) pour la matière inorganique, l'intérêt utilitaire. Pour Ost, ces différenciations ont des répercussions directes par rapport à la responsabilité que l'être humain doit assumer. D'ores et déjà, nous pouvons souligner que l'auteur réserve le terme « communauté » pour désigner la sphère humaine de même que celle du vivant.

Si, dans la communauté humaine, la responsabilité s'articule autour de la revendication de droits, pour Ost, cela n'est pas le cas au sein de la communauté du

¹⁴⁹ *Id. ibid.*, p. 296.

¹⁵⁰ *Id. ibid.*, p. 272.

¹⁵¹ *Id. ibid.*, p. 274.

vivant puisqu'il y a une asymétrie entre l'être humain et les êtres vivants non humains. Selon Ost, cette asymétrie est issue du fait que de tous les êtres vivants, seul l'être humain peut donner du sens. Pour reprendre de manière très synthétique l'argumentation de l'auteur, cette situation fait en sorte que l'usage des droits est inapproprié dans le cas des êtres vivants non humains¹⁵².

Au-delà de cette asymétrie, tous les membres de la communauté du vivant possèdent une caractéristique commune : la vulnérabilité. Aussi, si nous ne pouvons affirmer, dans la perspective de Ost, que les êtres vivants non humains ont des droits, il n'en demeure pas moins que les êtres humains ont des devoirs à leur endroit. Il s'agit de « devoirs asymétriques de responsabilité, justifiés à la fois par la vulnérabilité des bénéficiaires et par la nécessité de respecter les symbioses biologiques dans l'intérêt de l'humanité entière¹⁵³ ».

Tout comme dans la perspective de Jonas, chez Ost, lorsqu'il est question des intérêts de l'être humain, ce sont, du même coup, les intérêts de la nature qui sont concernés. C'est donc dire que du moment où s'opère une universalisation des intérêts de l'être humain, ceux de la nature sont pris en compte, les intérêts de l'un et de l'autre étant solidaires¹⁵⁴. De plus, précisons que c'est en vertu des intérêts de la communauté du vivant que l'être humain doit respecter la matière inorganique et, plus particulièrement, les mécanismes fondamentaux pour ne pas en venir à perturber l'ensemble du système et, du même coup, mettre irrémédiablement en péril une partie de la biosphère.

Aussi, grâce à l'imbrication des intérêts au sein de la communauté du vivant, « ce qui est bon pour les générations futures de l'humanité est bon également pour la survie de

¹⁵² Le thème des droits étant lié, chez Ost, à la question de la valeur intrinsèque, nous présenterons une partie de l'argumentation de l'auteur dans la section 2.2.2 du présent mémoire.

¹⁵³ *Id. ibid.*, p. 274.

¹⁵⁴ *Id. ibid.*, p. 275

la biosphère et l'intégrité de la planète¹⁵⁵ ». Aussi, selon Ost, l'élargissement de la responsabilité est le corollaire de la prise en compte tout aussi élargie des intérêts de l'être humain, ceux de la nature n'étant pris en compte que de par leur solidarité avec ceux de l'espèce humaine.

Mais pouvons-nous dire que les intérêts de la nature et ceux de l'être humain sont toujours solidaires? Visiblement, cela ne peut pas toujours être le cas. Dans ce contexte, comment trancher lorsque nous devons faire face à une divergence d'intérêts? Jonas et Ost diront que nous devons faire en sorte de préserver les possibilités de la nature. Mais jusqu'où devons-nous aller pour préserver les possibilités du milieu? Tant chez Ost que chez Jonas, nous ne pouvons trouver de réponse satisfaisante à cette question.

Notons qu'il y a un glissement dans la présentation de la notion de responsabilité chez Ost. Ce glissement s'opère à la fois entre l'article « Le juste milieu : pour une approche dialectique du rapport homme-nature » et le livre *La nature hors la loi* qu'au sein même du livre pris séparément. Ainsi, d'une responsabilité comportant un aval (respect pour le donné, à savoir la nature) et un amont (les générations à venir), où l'image implicitement utilisée est celle du cours d'eau, l'auteur modifie sa conception et passe de la première à une seconde, soit une responsabilité que nous qualifierons d'intéressée.

Par l'utilisation de l'expression « responsabilité intéressée », nous désirons mettre l'accent sur le fait que, dans cette nouvelle conception, c'est uniquement l'intérêt universalisé de l'être humain qui justifie l'existence d'une telle responsabilité. En d'autres termes, la prise en compte non seulement des générations présentes, mais aussi de celles à venir permet d'élargir le champ de la responsabilité aux éléments à transmettre. Pour ce second type de responsabilité, l'image de la pyramide serait

¹⁵⁵ *Id. ibid.*, p. 275.

appropriée, l'étage supérieur, à savoir les intérêts humains, dépendant et comprenant à la fois les étages inférieurs, soit les intérêts de l'ensemble du vivant et les équilibres naturels.

Ainsi, du « juste milieu » proposé initialement, où nature et être humain se trouvent liés par le projet, l'auteur semble mettre l'accent uniquement sur la transmission et le « juste partage du milieu ». En d'autres termes, la responsabilité à l'endroit de ce qui est donné semble être entièrement gobée par l'élargissement de la conception des intérêts humains plutôt que dialectiquement articulée avec celle-ci. Cela signifie-t-il que, dans la perspective de Ost, la nature est dépourvue de valeur intrinsèque? Et qu'en est-il plus particulièrement du vivant, c'est-à-dire de la responsabilité asymétrique que nous avons à l'égard des autres membres de la communauté biotique?

2.2.2 – Valeur intrinsèque chez Ost

À la lecture de Ost, nous constatons une certaine ambivalence par rapport au statut éthique de la nature. Si cette ambivalence se dévoile lorsqu'il est question de la nature-projet, c'est aussi le cas lorsqu'il est question du statut de l'animal. Il est intéressant de remarquer que, dans l'article de Ost précédemment cité, il n'est jamais question de valeur intrinsèque alors que dans son livre, cette expression est utilisée à quelques reprises. Est-ce la prise en compte de cette notion qui a amené l'auteur à remettre en cause le respect de la nature en elle-même? En effet, il semble que l'auteur voit un lien inévitable entre la reconnaissance d'une valeur intrinsèque, d'un statut de sujet de droit et d'une source de droit externe à l'être humain.

Comme nous l'avons précédemment démontré, il semble que Ost jongle entre, d'un côté, la responsabilité marquée par un devoir de respect à l'endroit du donné et, de l'autre, la responsabilité marquée par un devoir de transmission à l'endroit des générations à venir, les deux étant unis par leur caractéristique commune de

vulnérabilité. Nous verrons maintenant de quelle manière la prise en compte de la notion de valeur intrinsèque, telle que la conçoit l'auteur, vient brouiller son articulation initiale de la notion de responsabilité et du statut éthique de la nature.

Qu'est-ce que signifie la valeur intrinsèque chez François Ost? Qu'est-ce que cette notion implique? Dès l'introduction de son livre, l'auteur utilise le terme lorsqu'il décrit la position des tenants de *l'écologie profonde*, reprochant à ces derniers de confondre l'être humain et la nature dans leur vision moniste, chaque élément naturel, pris individuellement, appartenant au tout.

Aussi, l'auteur écrit qu'« en tant qu'élément de ce vivant [la nature], chaque espèce, chaque site, chaque processus est revêtu d'une valeur intrinsèque¹⁵⁶ ». Dans cette perspective, où le tout prime sur les parties, l'auteur considère que la nature devient la source non seulement de toute valeur, mais aussi de tout droit. Ainsi, dans la vision de Ost, la reconnaissance de droits serait l'implication, en termes juridiques, du fait de reconnaître à la nature une valeur intrinsèque.

Cette interprétation de la notion de valeur intrinsèque, telle que nous la retrouvons chez Ost, se confirme lorsque nous nous penchons sur le statut éthique d'un élément plus particulier de la nature : l'animal. Dans *La nature hors la loi*, l'auteur consacre une partie relativement importante de son livre au statut éthique de l'animal et à la question de la reconnaissance de droits à certaines espèces. C'est pourquoi nous aborderons cette question pour comprendre un peu mieux ce qui en est relativement à la notion de valeur intrinsèque chez l'auteur.

Selon Ost, à l'heure actuelle, nous n'avons pas une représentation claire de ce qu'est l'animal. À l'appui de cette thèse, l'auteur souligne la situation paradoxale de l'animal en droit, où tout en lui reconnaissant un statut d'objet, nous lui reconnaissons aussi une certaine protection contre les mauvais traitements. Dès lors,

¹⁵⁶ *Id. ibid.*, p. 13.

ne devons-nous pas reconnaître que l'animal possède, au-delà de son utilité pour l'être humain, une valeur en lui-même?

Dans la perspective de Ost, il semble que non. Selon l'auteur, c'est la conception holiste du monde développée par l'*écologie profonde* qui, de par l'appartenance des parties au tout, en vient à soutenir que tous les éléments de la nature possèdent une valeur intrinsèque¹⁵⁷. De par la présence de cette valeur intrinsèque, l'être humain serait obligé de reconnaître des droits aux animaux. Aussi, le rejet de l'auteur à l'égard de la conception holistique de l'*écologie profonde* s'articule en trois temps¹⁵⁸ : (1) dans une vision holistique de la nature, tous les éléments possèdent une valeur intrinsèque ; (2) du fait de posséder une valeur intrinsèque, tous les éléments de la nature sont égaux ; (3) du fait d'être égaux, les éléments de la nature doivent tous posséder des droits.

Selon Ost, nous pouvons noter la présence d'un biais important dans l'argumentation de l'*écologie profonde* : de la constatation d'un fait, soit l'absence d'une différence notoire entre les éléments naturels, nous en déduisons une norme éthique et juridique, à savoir une égale considération des éléments naturels et la reconnaissance de droits à tous les éléments présents au sein de la nature¹⁵⁹. Pour sortir de cette situation qui, selon l'auteur, frôle l'absurde en abolissant toute distinction au sein de la nature, Ost met l'accent sur ce qui différencie l'être humain et l'animal : la liberté. Dans cette optique, la solution la plus adéquate ne réside pas dans la reconnaissance de droits

¹⁵⁷ *Id. ibid.*, p. 214.

¹⁵⁸ Loin de se limiter à l'*écologie profonde*, l'auteur s'en prend aussi aux utilitaristes Bentham, Salt et Singer. Selon Ost, l'argumentation de ces auteurs, qui plaident pour la reconnaissance de droits aux animaux, est essentiellement fondée sur le même biais que l'*écologie profonde*, à la différence que dans leur cas, c'est la souffrance qui fonde l'égalité entre l'être humain et les animaux. Notons que dans le cas de l'*écologie profonde*, toujours selon Ost, l'égalité ne se limiterait pas à l'être humain et à l'animal, mais s'étendrait à tous les éléments compris dans la nature. Par ailleurs, notons que ce n'est, dans la perspective de Ost, que dans l'argumentation de l'*écologie profonde* que nous retrouvons la notion de valeur intrinsèque.

¹⁵⁹ *Id. ibid.*

aux animaux, mais bien plutôt dans la reconnaissance des devoirs de l'être humain envers ceux-ci.

Mais quelle est la signification de la valeur intrinsèque pour François Ost? Pour l'auteur, seul l'être humain est un sujet moral. En tant que sujet, seul ce dernier possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire qu'il est une fin en soi, et non pas un moyen. De plus, l'auteur ajoute que seul l'être humain est la source de la valeur dans la nature puisqu'il est le seul être capable de sens. Il n'en demeure pas moins que l'animal possède une valeur, mais « une valeur aux yeux de l'homme envisagé dans ses diverses dimensions et activités¹⁶⁰ », ce qui inclut tant la sphère économique que la sphère symbolique.

Ainsi, l'auteur considère que la valeur que nous accordons à l'animal peut être totalement désintéressée, bien que, en bout de ligne, nous ne protégeons jamais les animaux pour eux-mêmes, mais bien plutôt « pour la conservation des équilibres écologiques globaux (...) et en vue de garantir un monde viable aux générations futures¹⁶¹ ». Dès lors, nous comprenons qu'en dehors de l'être humain, aucun être vivant ne possède une valeur intrinsèque.

Nous pouvons constater que François Ost rejette toute naturalisation de l'éthique au sens où celle-ci demeure entre les mains de l'être humain, contrairement à une vision où la règle se déduit de la nature. Ainsi, dans la conception de Ost, il n'est pas possible de donner un fondement objectif à la valeur, celle-ci relevant uniquement de l'être humain. Par ailleurs, si la nature ne peut être considérée comme étant une source de valeur, il n'en demeure pas moins qu'elle peut être le lieu de la valeur. De plus, si nous prenons en compte l'ambiguïté de l'auteur par rapport au statut éthique de la nature telle que nous l'avons exposée dans la section précédente, nous pouvons

¹⁶⁰ *Id. ibid.*, p. 228-229.

¹⁶¹ *Id. ibid.*, p. 229.

considérer que le respect à l'endroit de la nature repose sur le fait que nous lui reconnaissons une valeur intrinsèque en tant que donné.

Ainsi, nous pouvons constater qu'il y a deux manières de concevoir la valeur intrinsèque dans le texte de Ost¹⁶². Dans un premier sens, la nature ne possède pas une telle valeur puisqu'elle n'en est pas la source et qu'elle ne peut prétendre au statut de sujet. Dans un second sens, la nature possède une telle valeur puisque l'être humain la lui reconnaît. Ainsi, au-delà de tout aspect utilitaire, l'être humain peut reconnaître à la nature une valeur en soi en tant que donné qui, de ce fait, appelle au respect et à la responsabilité.

Ce dédoublement de sens correspond à la distinction que nous avons précédemment présentée entre l'usage externaliste et internaliste du concept de nature tel qu'exposé par Bégin, avec le biais que nous avons mentionné. Par contre, dans l'articulation de ces deux sens, nous pouvons constater que Ost opère des glissements qui ne sont pas sans causer une certaine confusion. Car du fait de refuser que la nature puisse posséder une valeur intrinsèque, pris dans le sens d'une valeur qui s'impose de l'extérieur à la conscience humaine, l'auteur semble en déduire qu'il faut du même coup nier toute reconnaissance argumentée d'une telle valeur. Pourtant, si l'être humain demeure la source de toute valeur, il n'en demeure pas moins qu'il puisse reconnaître une valeur à la nature pour elle-même et non pas uniquement parce qu'elle lui est utile.

Il est donc possible de reconnaître une valeur intrinsèque à la nature sans, du même coup, faire de celle-ci une source de normes extérieure à la conscience humaine. Cela permet de prendre en compte directement la nature en tant qu'objet éthique sans

¹⁶² La présence de ces deux sens explique les commentaires de certains lecteurs de Ost qui considèrent que ce dernier prend en compte, dans la gestion de la nature et de ses ressources, l'intérêt commun de l'humanité et la valeur intrinsèque de la nature. Voir Serge Gutwirth, « Trente ans de théorie du droit de l'environnement : concepts et opinions », *Environnement et Société*, vol. 26, 2001, p. 13.

réduire du même coup l'être humain à la nature et, inversement, la nature à l'être humain. Selon nous, cette interprétation s'accorde avec la conception de la responsabilité telle que décrite par Ost dans l'article « Le juste milieu : pour une approche dialectique du rapport homme-nature », conception qui ne semble pas totalement balayée lorsque l'on prend en compte le livre « La nature hors la loi » dans son entier.

2.2.3 – Patrimoine commun : un statut adéquat?

Comme l'avons vu, chez Ost, la relation dialectique entre l'être humain et la nature fait en sorte que lorsque nous respectons cette dernière, nous respectons du même coup l'humanité. L'un et l'autre sont solidaires tant dans le présent que dans le futur. Par ailleurs, lorsque vient le moment de déterminer ce qui justifie notre responsabilité à l'égard de la nature, la position de l'auteur est ambivalente : d'un côté, l'auteur ouvre la voie au respect de la nature pour elle-même en tant que donné alors que de l'autre, il considère que c'est en tant qu'elle est essentielle à la survie et, en quelque sorte, indissociable de l'humanité que nous devons la protéger. Comment prendre en compte cette relation dialectique entre l'être humain et la nature dans le domaine juridique?

Selon François Ost, c'est par le développement de la notion de patrimoine commun de l'humanité que nous devrions être en mesure de dégager un statut juridique adéquat de la nature. Dans cette notion, nous retrouvons plusieurs éléments importants qui, dans la perspective de Ost, font d'elle une notion féconde qui respecte les liens particuliers qui existent entre nous et la nature. Parmi les plus importants, notons qu'elle transcende nombre de dichotomies, dont celles de sujet/objet de même que l'opposition entre les sphères économique et symbolique, et qu'elle permet de préserver à la fois les possibilités de la nature et les intérêts communs de l'humanité.

Selon Ost, le patrimoine est une notion dialectique qui, prise dans un sens particulier, permet de relever le défi de la présente crise écologique. Cette notion fait référence à ce que l'auteur appelle les cinq indices de complexité dialectique¹⁶³ : (1) dialectique du sujet et de l'objet ; (2) dialectique de l'être et de l'avoir ; (3) solidarité entre l'actif et le passif ; (4) cohabitation de l'intérêt général et de l'intérêt privé ; (5) prise en compte simultanée du local et du global, de même que du présent et du futur.

Comme les premier et deuxième indices l'indiquent, la notion de patrimoine permet la prise en compte de la relation dialectique de l'être humain et de la nature. Comme le souligne Ost, « patrimonialiser un espace, une ressource, un bien, c'est reconnaître qu'y sont inscrits non seulement des intérêts de consommation, mais également des valeurs identitaires¹⁶⁴ ». Nous nous trouvons ainsi en présence de deux types de conception : l'une est instrumentale, alors que l'autre est symbolique. Le pari de la notion de patrimoine est de faire coexister ces deux conceptions sans que l'une ne vienne écraser l'autre.

Dans cette perspective, le patrimoine doit être non seulement géré et administré, mais aussi protégé et conservé. Qu'est-ce que cela implique, plus particulièrement, au sujet de la nature? Que devons-nous préserver chez elle? Il n'est pas question, selon Ost, de faire de la nature un musée¹⁶⁵. Ce qu'il faut, c'est gérer l'utilisation que nous faisons de la nature de manière à ne pas la compromettre. Il faut donc trouver le « juste milieu » entre l'exploitation de la nature pour notre survie et la sauvegarde de celle-ci. Pour reprendre les mots de l'auteur, « la gestion patrimoniale sera donc une gestion prudentielle qui conserve au patrimoine sa vertu la plus précieuse d'être un réservoir de possibles¹⁶⁶ ».

¹⁶³ François Ost, *op. cit.*, note 36, p. 331-333.

¹⁶⁴ *Id. ibid.*, p. 332. L'auteur semble considérer que les valeurs identitaires et symboliques ne peuvent être qu'intrinsèques. Si cette position est discutable, nous pouvons néanmoins convenir avec l'auteur qu'il y a présence de deux types de valeur, soit instrumental et intrinsèque.

¹⁶⁵ *Id. ibid.*, p. 320.

¹⁶⁶ *Id. ibid.*, p. 327.

Si, comme le souligne Ost, la globalité et la complexité sont au fondement du paradigme écologique, la notion de patrimoine semble s'établir sur ces mêmes piliers. Ainsi, le caractère global du patrimoine se retrouve dans la prise en compte du bien commun de l'humanité, ce qui comprend à la fois ses représentants actuels et ceux à venir. De même, la complexité du patrimoine s'exprime dans l'articulation des différents paliers pris en compte, allant du simple propriétaire d'une ressource locale aux générations futures et à l'intérêt commun de tous les peuples actuellement présents sur Terre.

En quoi la pensée de Ost reprend-elle ou se distingue-t-elle de celle de Jonas? C'est à cette question que nous allons maintenant apporter certains éléments de réponse. De prime abord, les affinités entre les auteurs sont nombreuses et nous en avons souligné déjà quelques-unes en ce qui a trait aux termes utilisés et aux notions développées par les deux auteurs. C'est le cas pour le dépassement du dualisme en général et, plus spécifiquement, pour celui entre sujet et objet. Mais qu'en est-il par rapport aux notions de responsabilité et de valeur intrinsèque? La notion de patrimoine commun de l'humanité est-elle un outil intéressant dans la résolution de la crise écologique? Pouvons-nous considérer cette notion comme étant un prolongement, en termes juridiques, de la pensée de Hans Jonas?

Il est certain que la notion de responsabilité développée par Ost est en lien direct avec celle de Jonas. Tout comme ce dernier, Ost considère que l'ensemble des êtres vivants constitue une communauté au sein de laquelle tous ont des intérêts communs. L'ultime point de convergence des êtres vivants demeure chez Ost, tout comme chez Jonas, la vulnérabilité. Aussi, l'étroitesse des liens de dépendance des êtres vivants, qu'il s'agisse de ceux qui se tissent entre eux ou avec la totalité de la biosphère, fait en sorte que l'on puisse difficilement parler des intérêts des êtres humains sans, du même coup, parler des intérêts de la nature.

Ainsi, la responsabilité à l'endroit de ce qui est vulnérable, ce qui comprend l'ensemble de la communauté du vivant, s'adresse à la fois à l'être humain et à la nature. Il s'agit donc d'une responsabilité unique ou, si l'on préfère, d'un devoir unique qui, chez Ost, s'explique par la dialectique inhérente au milieu. De son côté, Jonas met surtout l'accent sur la solidarité d'intérêts et la parenté de l'être humain avec le monde du vivant.

Pouvons-nous considérer, à l'instar de Ost, que la notion de responsabilité qu'il développe se démarque de celle de Hans Jonas? Selon Ost, dans la présentation de cette notion, Jonas met davantage l'accent sur l'asymétrie de la relation entre la génération actuelle et les générations futures, alors qu'une telle asymétrie ne serait pas de mise. Loin d'être simplement débiteurs des générations futures, nous serions aussi créanciers des générations passées qui, elles-mêmes, sont nos propres débiteurs et ainsi de suite. De même, selon Ost, les textes de Jonas ou, du moins, les commentaires dont ils sont l'objet, mettent davantage l'accent sur la faute passée que sur le projet à venir¹⁶⁷.

De notre côté, nous ne pouvons être en accord avec la position de Ost. S'il est vrai que ce dernier utilise la métaphore du débiteur et du créancier, il n'en demeure pas moins que la relation éthique entre les générations présentes et les générations futures, tout comme la relation entre l'être humain et la nature, est asymétrique. Si Jonas n'a pas expressément utilisé la métaphore du débiteur et du créancier, il n'en demeure pas moins que la notion de responsabilité qu'il développe concorde en tout point avec celle de Ost.

Cependant, nous nous devons d'apporter une nuance à cette dernière affirmation. Contrairement à Jonas, Ost semble hésiter à reconnaître la nature comme objet direct de la responsabilité. Comme nous l'avons montré à la section 2.2.1, Ost semble être

¹⁶⁷ *Id. ibid.*, p. 296-297.

ambivalent par rapport au statut éthique de la nature. Devons-nous respecter la nature pour ce qu'elle est, en tant que donné, ou en tant que condition essentielle à l'épanouissement de l'humanité? À la lecture de Ost, nous ne pouvons donner de réponse définitive à cette question.

Qu'en est-il par rapport à la notion de valeur intrinsèque? Comme nous l'avons vu, au premier abord, Ost semble rejeter cette notion. Pourtant, en approfondissant notre lecture, nous nous sommes aperçue que Ost utilise implicitement une conception internaliste de la valeur intrinsèque, celle-ci pouvant être reconnue à la nature par l'être humain. Bien que Ost utilise cette notion pouvons-nous affirmer que la conception de la valeur intrinsèque chez Ost correspond à celle de Jonas?

Nous devons répondre à cette interrogation par la négative. Si, chez Ost, la valeur intrinsèque est utilisée dans sa conception internaliste, ce n'est pas le cas chez Jonas. Chez ce dernier, si nous devons respecter la dignité et l'autonomie de la nature, c'est avant tout parce que les êtres vivants possèdent une valeur intrinsèque. Mais, contrairement à la conception internaliste, où la valeur intrinsèque est reconnue par l'être humain, Jonas considère que la valeur intrinsèque est inhérente à toute vie, chaque être vivant constituant une source de valeur en soi. En d'autres termes, chez Jonas, il n'y a pas que l'être humain qui soit source de valeur : toute forme de vie l'est.

S'agit-il pour autant d'une conception externaliste de la valeur intrinsèque au sens où le conçoit Ost? Autrement dit, la nature devient-elle, dans la conception de Jonas, la source ultime de droit? Pour Jonas, il n'en est rien. Sans doute, la présence de cette valeur, tout comme la vulnérabilité de la nature face à notre pouvoir d'action, implique chez Jonas un devoir pour l'être humain : la responsabilité.

Par contre, l'auteur situe toujours sa pensée en dehors de la sphère juridique et jamais la reconnaissance de la valeur intrinsèque n'implique chez Jonas la reconnaissance

d'un statut de sujet de droit ou de droits particuliers de la nature à faire valoir contre ceux de l'être humain. Aussi, il est important de noter que l'éthique de Jonas est naturaliste, mais elle n'est pas « naturalisante » pour autant : si la responsabilité vient contrebalancer notre puissance de fait, cela n'implique pas que tout devoir ou que toute règle doivent être déduits de l'observation des processus naturels.

Notons que malgré la différence notable entre Ost et Jonas au niveau de la notion de valeur intrinsèque, d'importants points d'encrage demeurent entre la pensée de ces deux auteurs. Comme nous l'avons vu, Jonas tente de fonder son éthique sur une conception phénoménologique de la vie. Par ailleurs, l'auteur avoue que le fondement de son éthique n'est probablement pas plus assuré que celui de toutes les autres éthiques. Cela ne fait-il pas en sorte que la notion de valeur intrinsèque de Jonas, tout comme celle développée par Ost, demeure soumise aux règles de l'argumentation ? En effet, il nous semble que loin de clore la discussion, les faiblesses et les oppositions dans l'articulation de cette notion ne font que relancer les questionnements par rapport aux liens entre les faits et les valeurs et au passage de l'être au devoir.

Qu'en est-il par rapport à la notion de patrimoine commun de l'humanité? Cette notion est-elle un écho de la pensée de Jonas? Dans une certaine mesure, nous pouvons répondre par l'affirmative. Encore une fois, par le dépassement de l'opposition entre sujet et objet, la notion de patrimoine reprend un des thèmes importants de la pensée de Jonas. Entre autre, la solidarité de destin de l'être humain et de la nature est un des éléments centraux de la notion de patrimoine commun, la préservation des possibilités du milieu devant être assurée pour le plus grand bien de l'humanité. Comme le souligne Ost :

L'application au milieu de la forme juridique du patrimoine recoupe, en effet, les exigences du « développement soutenable ». Qu'est-il, en effet, ce « développement soutenable », voie étroite de l'environnement, sinon l'imposition à la croissance d'un rythme qui n'excède pas le taux de renouvellement des ressources

environnementales? Compromettre cette faculté de régénération, rompre cet équilibre, c'est alourdir indûment un passif, sans reconstituer les actifs correspondants. Dans certaines hypothèses, la seule attitude écologiquement acceptable consistera cependant à interdire purement et simplement telle ou telle activité, dont les effets sur les équilibres naturels se révéleraient irréversibles.¹⁶⁸

Néanmoins, la notion de patrimoine commun exclut une partie importante de la pensée de Jonas : la reconnaissance de la nature comme objet direct de protection. Déjà, nous avons précédemment noté l'ambivalence de Ost sur la question du statut éthique de la nature, celle-ci devant tantôt être respectée pour elle-même, tantôt dans l'intérêt de l'humanité. Lorsqu'il est question du patrimoine commun de l'humanité, la nature semble désormais être préservée dans un but strictement utilitaire, c'est-à-dire dans l'intérêt de l'humanité.

Ainsi, Ost nous dit qu'au sein du patrimoine se trouve liées par la dialectique inhérente à cette notion la dimension symbolique et la dimension monétaire. Ainsi, les valeurs identitaires doivent être balancées avec les valeurs monétaires rattachées à la nature. Dans cette perspective, il s'agit donc de faire en sorte que la nature serve les multiples intérêts de l'humanité, mais non de la préserver pour elle-même.

Dans ce contexte, comment pouvons-nous prendre en considération un milieu où l'être humain est absent? Prenons l'exemple des fonds marins. L'être humain n'y a certes pas ou très peu accès et il s'y développe probablement une faune et une flore dont nous ignorons beaucoup de choses. Devons-nous en conclure que nous n'avons pas à préserver ce milieu, que nous pouvons le dégrader ou l'exploiter jusqu'au point de non retour, à supposer que nous serions en mesure d'établir la limite qu'il nous faudrait franchir pour atteindre un tel point?

Encore une fois, nous voyons la difficulté de pourvoir à la protection de la nature sans lui accorder une valeur indépendante de toute utilité pour l'être humain. Même en appliquant le principe de précaution, selon lequel une chose qui nous paraît

¹⁶⁸ *Id. ibid.*, p. 322.

aujourd'hui inutile pourrait nous être utile demain, il est difficile de contrebalancer le poids d'intérêts concrets, précis et actuels. De même, en ne mettant l'accent que sur l'utilitaire, nous risquons la mise sur pied de « banques d'informations biologiques » où, malgré l'extinction de milliers d'espaces, nous préservons la « possibilité » de les recréer au besoin. En d'autres termes, nous pouvons continuer de modifier drastiquement la biosphère, quitte à remettre certains milieux en état au besoin.

À quel moment pouvons-nous dire que les effets d'une action sur les équilibres naturels sont irréversibles? Comment pouvons-nous déterminer que la perte d'un écosystème est écologiquement non acceptable? À ce sujet, l'exemple de la canopée est très intéressant : dans les branches supérieures de certaines essences d'arbres s'accumulent une quantité considérable de feuilles ou d'aiguilles qui, plutôt que de tomber sur le sol, sont recueillies par des branches en contrebas. Sur chacun de ces tapis se développent des écosystèmes uniques que l'on ne retrouve pas sur la terre ferme. Comme le souligne David Suzuki, dans certains cas, lorsqu'un arbre tombe, « disparaissent avec lui des dizaines d'espèces d'arthropodes uniques.¹⁶⁹ »

Dès lors, nous comprenons qu'il n'est pas aisé de déterminer ce qui fait qu'une action est écologiquement acceptable ou non. S'il est vrai que les développements de la science nous permettent de faire des choix plus éclairés, la science ne peut prétendre répondre de manière assurée à toutes les questions relatives à la nature et à ce qui constitue ou non un dommage irréversible à ses possibilités.

Aussi, il semble inévitable qu'une confrontation entre, d'un côté, la préservation et, de l'autre, l'exploitation des ressources naturelles ait lieu et ce malgré la reconnaissance d'un statut de patrimoine commun de l'humanité. À cet effet, pouvons-nous réellement affirmer que, dans le cadre des débats entourant le patrimoine commun de l'humanité, la logique marchande ne finisse par prendre le pas

¹⁶⁹ David Suzuki, *L'arbre : Une vie*, trad. Dominique Fortier, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2005, p. 202.

sur la logique de préservation? Selon Ost, le fait que le patrimoine soit « suspect d'introduire tantôt la gabegie communautaire et bientôt la faillite économique, tantôt la rationalité mercantile et bientôt le triomphe du marché¹⁷⁰ » est un signe rassurant de son essence « dialectique et de son aptitude à surmonter ces deux écueils.¹⁷¹ »

Pour notre part, nous ne pouvons partager l'optimisme de l'auteur. S'il est vrai que la notion de patrimoine peut effectivement endiguer l'exploitation à outrance de la nature, beaucoup de travail demeure à effectuer pour qu'une telle notion puisse devenir effective et tenir ses promesses. Entre autres, la transcendance du patrimoine à travers toutes les sphères de propriété, en passant par la propriété privée, commune, publique, étatique et les zones dites internationales, nécessite l'établissement d'un organisme de contrôle international indépendant. Comme on peut le constater, nous retombons vers une politique de gestion d'une complexité inégalée où les intérêts des uns et des autres risquent d'être défendus à coups d'études scientifiques contradictoires. Ainsi, en ce qui a trait à l'application pratique, la problématique est loin d'être réglée et la réflexion, sur ce plan, est relancée.

Qu'en est-il par rapport aux êtres vivants et, plus particulièrement, à l'animal? Comme nous pouvons le constater, si le statut de patrimoine commun de l'humanité peut transcender les différents types de propriété et de souveraineté, certaines dimensions demeurent problématiques : qu'en est-il par rapport à la brevetabilité du vivant? Peut-on manipuler génétiquement les êtres vivants? Si nous devons préserver les espèces animales, qu'en est-il du traitement que nous leur infligeons?

Il semble que le statut de patrimoine ne soit que de peu de secours par rapport à cette problématique. De même, soulignons que le paradoxe de notre représentation de l'animal, considéré parfois comme sujet et parfois comme objet, demeure intact.

¹⁷⁰ François Ost, *op. cit.*, note 36, p. 330.

¹⁷¹ *Id. ibid.*, p. 330-331.

Nous pourrions même aller jusqu'à dire que l'animal, voir la nature, demeure un objet non plus pour son propriétaire, mais pour l'humanité entière, les différentes sphères d'intérêts (individuelle, commune, présente et future) étant dorénavant prises en compte. Comme nous pouvons le constater, loin de clore définitivement la discussion relative au statut de la nature, la notion de patrimoine relance la réflexion sur notre rapport à la nature, des équilibres de la biosphère aux êtres vivants qui s'y développent.

Bien entendu, le développement de la notion de patrimoine commun de l'humanité ne doit pas être considéré comme une démarche futile. Tenir compte des externalités négatives et en faire payer le prix aux producteurs et aux consommateurs est un pas dans la bonne direction même si, en fin de compte, on fait de la pollution un « produit de luxe » que certains peuvent se payer et d'autres non. De même, en reconnaissant une zone naturelle particulière comme faisant partie du patrimoine commun de l'humanité, nous tentons d'endiguer son exploitation pour en préserver les possibilités même si, dans certains cas, cela risque de provoquer une escalade d'études scientifiques. Un nombre importants d'études scientifiques aux conclusions contradictoires peuvent complexifier, voire paralyser le processus de mise en place d'une protection adéquate de l'environnement.

Si le patrimoine commun de l'humanité n'est pas une panacée contre la crise environnementale, il constitue néanmoins une avenue virtuellement féconde qui, accompagnée d'une volonté politique et populaire, pourrait contribuer à endiguer l'extinction de masse que l'humanité a déclenchée bien malgré elle.

2.3 Conclusion

Dans la recherche d'un statut juridique de la nature, nous avons vu l'ambiguïté qui existe actuellement. Bien que considérés comme objets en droit civil, certains éléments naturels, comme les animaux, jouissent d'une protection directe qui, de ce

fait, admet implicitement une considération d'un tout autre ordre. Dans le but de développer un statut juridique de la nature plus adéquat, certains auteurs prônent la reconnaissance d'un statut de sujet de droit aux animaux ou à certaines zones naturelles.

Lorsqu'il est question de la reconnaissance d'un statut de sujet de droit à la nature, la question de la valeur intrinsèque est presque systématiquement abordée. Si, dans un premier temps, Luc Bégin s'est prononcé contre le lien que certains auteurs font entre la reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la nature et son implication en termes juridiques, il semble que l'auteur ait depuis nuancé sa position. Aussi, Bégin considère que l'on peut donner deux sens à la notion de valeur intrinsèque : le premier, qui fait de la nature une source de valeurs et de normes extérieure à la conscience humaine, est dit externaliste alors que le second, selon lequel c'est l'être humain qui accorde une telle valeur à la nature, est dit internaliste.

Nous avons souligné le biais à la base de cette distinction : passage d'une source extérieure à une source supérieure de valeur par rapport à l'être humain et naturalisation extrême du droit, la nature devenant la source ultime de toutes lois. La lecture qu'effectue Ost de la notion de valeur intrinsèque semble s'insérer dans cette voie, l'auteur allant même jusqu'à la rejeter explicitement. Pourtant, nous ne pouvons que constater l'ambivalence de l'auteur sur cette question, celui-ci, en voyant dans le respect de la nature en tant que donné une responsabilité de l'humanité, accordant implicitement une valeur intrinsèque à la nature.

Ost reprend-il la pensée de Jonas ou s'en démarque-t-il de manière irréconciliable? Selon nous, malgré certaines divergences, les affinités entre les auteurs sont certaines. Nous n'avons qu'à penser à des notions comme celles de la communauté d'intérêts et de la vulnérabilité qui caractérisent l'ensemble des êtres vivants. Cependant, sur d'autres points importants, dont la question de la valeur intrinsèque et du statut éthique de la nature, nous avons constaté que la position de Ost n'est pas toujours

assurée. Il n'en demeure pas moins que les positions des deux auteurs sur ces sujets peuvent converger, le tout dépendant de la lecture de Ost que nous privilégions.

Par ailleurs, lorsque nous considérons le développement de la notion de patrimoine commun de l'humanité, nous ne pouvons que constater son éloignement par rapport aux préoccupations de Jonas. Ainsi, malgré un certain dépassement du dualisme entre sujet et objet, la reconnaissance du destin commun de l'être humain et de la biosphère et la reconnaissance de la nécessité de préserver les possibilités du milieu, le patrimoine commun ne fait pas clairement de la nature un objet direct de préoccupation : sa protection ne semble assurée qu'en fonction de son utilité potentielle pour l'humanité. Aussi, par les questions qu'elle laisse sans réponse, dont celle du statut de l'animal et de la manipulation du vivant, la notion de patrimoine commun, loin de clore la discussion, pave le chemin en direction d'une réflexion approfondie sur notre rapport avec la nature et sur notre représentation des différentes composantes de celle-ci.

C'est, à mon sens, la véritable révolution scientifique des sciences de l'animal de ces vingt dernières années : *l'humain n'est plus le seul sujet dans l'univers*. Il s'y trouve d'autres sujets non humains qui peuvent devenir de surcroît des individus ou des personnes. Après Copernic, Darwin, Freud, l'homme rencontre ainsi une quatrième blessure narcissique. Qu'on ne la voie pas est déjà un symptôme. Qu'on n'ait pas encore commencé à la penser en est un autre.

Dominique Lestel, *L'animal singulier*, p. 59-60.

CONCLUSION

Certes, l'heure n'est plus au constat : notre biosphère s'appauvrit à chaque instant et les bouleversements climatiques se manifestent un peu partout sur la planète. Le développement de nos connaissances, de la botanique à l'exploration spatiale, nous a permis de comprendre la singularité de notre planète, petite boule bleue et verte perdue dans l'immensité d'un univers dont nous ne connaissons au fond que peu de choses. Malgré la connaissance maintenant quasi universelle de la finitude de notre planète, très peu d'actions concrètes sont prises pour voir à la préservation de ses ressources et à la conservation des possibilités qu'elle renferme. Dans ce contexte, nous devons nous interroger sur notre représentation de la nature et sur le rapport que nous entretenons avec elle.

Quel statut devrait-on reconnaître à la nature pour confronter la présente crise environnementale? Comme nous l'avons vu, en philosophie, la réponse à cette interrogation est souvent en lien avec la question de la valeur que nous devrions reconnaître à la nature. D'un côté, il y a ceux qui prônent la mise en place d'une éthique de gestion où la protection de la nature s'effectue sur la base de sa valeur instrumentale pour l'être humain. Dans cette perspective, si nous devons protéger la

nature, c'est avant tout parce qu'il est utile pour l'être humain de vivre dans un environnement non pollué et de préserver les ressources naturelles dont sa survie dépend. De l'autre côté, il y a ceux qui considèrent que le respect de la nature pour elle-même est un devoir éthique de l'être humain. Il n'est donc plus question de la valeur instrumentale de la nature, mais plutôt de sa valeur intrinsèque.

Dans le cadre du présent mémoire, nous avons tenté de présenter la contribution originale de Hans Jonas par rapport à cette problématique. La pensée de l'auteur se distingue plus particulièrement par le dépassement de l'opposition entre les notions de valeur intrinsèque et de valeur instrumentale.

Comme nous l'avons vu, chez Jonas, la valeur intrinsèque n'est pas unique à l'être humain : c'est de la dialectique propre au vivant que naît la valeur dans le monde. Dès lors, pour tout être vivant, la relation avec l'extérieur s'établit selon un mode utilitaire, certaines choses permettant à chaque être vivant de se développer, alors que d'autres peuvent lui être fatales.

C'est sur les piliers de la valeur intrinsèque et de la vulnérabilité que se développe ce que Jonas appelle la communauté du vivant. Au sein de la biosphère, les intérêts sont communs et solidaires, si bien que le fait d'en détériorer une partie peut avoir des conséquences inattendues sur l'ensemble des équilibres naturels. Le destin des êtres vivants étant lié, l'obligation de l'être humain consiste à ne pas menacer les possibilités collectives des êtres vivants. Mais au-delà de la solidarité, où l'obligation à l'endroit de la nature et de l'humanité, incluant les générations futures, se fondent en une seule, Jonas considère que nous devons respecter la nature en elle-même, reconnaissant, par-delà la solidarité d'intérêts, sa dignité propre. La nature est donc, dans la pensée de Jonas, un objet direct de l'éthique.

Il n'y a pas de doute que la pensée de Jonas se démarque de celle développée par les écocentristes et des biocentristes. Car si la valeur est inhérente à toute forme de vie,

l'auteur n'en déduit pas pour autant une égalité morale entre toute forme de vie. De même, contrairement aux écocentristes qui voient dans la Terre un organisme vivant, Jonas opère une distinction stricte entre l'organique et l'inorganique.

Concernant la notion de valeur intrinsèque, nous avons souligné les glissements de l'auteur, ce dernier passant sans explication particulière de la valeur intrinsèque reconnue à tout être vivant à la valeur intrinsèque des équilibres naturels. Autre difficulté : à quel moment pouvons-nous affirmer que nous mettons en péril les équilibres naturels ou les possibilités des êtres vivants? Si les données de la science peuvent être précieuses à ce sujet, il est à craindre qu'elles ne soient pas suffisantes pour trancher d'éventuels débats sur cette question.

Il est clair que l'éthique développée par Jonas est naturaliste, mais sans pour autant être « naturalisante ». Aussi, l'éthique de la responsabilité que développe l'auteur est en lien direct avec les connaissances que nous avons aujourd'hui des conséquences de notre action sur la nature et sur le patrimoine des générations à venir. C'est ainsi que l'auteur tente de rétablir les ponts entre l'être humain et la nature sans pour autant réduire l'un à l'autre.

La notion de patrimoine commun de l'humanité, telle que présentée par François Ost, est-elle un prolongement juridique de la pensée de Hans Jonas? Certes, en permettant de dépasser l'opposition entre les statuts juridiques de sujet et d'objet que l'on accole habituellement à la nature, la notion de patrimoine commun de l'humanité semble être une alternative intéressante qui présente certaines affinités avec la pensée de Jonas. Tout comme ce dernier, Ost considère que les intérêts de la communauté du vivant sont solidaires, que la vulnérabilité est la caractéristique commune à tout être vivant et qu'il est primordial de préserver les possibilités du milieu.

Par contre, nous devons souligner que la position de Ost par rapport au statut éthique de la nature est ambivalente. La notion de nature qu'adopte l'auteur l'amène à rejeter

la présence d'une valeur intrinsèque au sein de la nature. Comme nous l'avons vu, Ost considère que le fait de reconnaître une valeur intrinsèque à la nature signifie du même coup la reconnaître comme sujet de droit et comme source ultime de la loi. Malgré cela, Ost accorde implicitement à quelques reprises une valeur intrinsèque à la nature.

Si la notion de patrimoine commun parvient à dépasser la plupart des dualismes que nous avons hérités de la modernité, elle n'en constitue pas pour autant un prolongement fidèle de la pensée de Jonas. Bien qu'elle prenne en compte la solidarité de destin entre l'être humain et la nature, nous ne pouvons considérer que la nature devienne un objet direct de préoccupations. Au contraire, il semble que la notion de patrimoine commun, dans son articulation actuelle, fasse de la nature un objet dont l'appropriation transcende les divers types de propriété, les intérêts de l'humanité devant être considérés au même titre que ceux des générations actuelles. Si, parmi les alternatives que nous avons présentées, la notion de patrimoine semble être celle ayant le plus d'affinités avec la pensée de Jonas, nous ne pouvons affirmer qu'elle en constitue le prolongement le plus fidèle.

Comme nous pouvons le constater, il n'est pas aisé de développer un statut juridique de la nature qui prenne en compte la complexité de nos relations avec celle-ci. Quel statut juridique constituerait le plus fidèle prolongement de la pensée de Jonas en droit? À ce jour, il ne semble pas qu'un tel statut ait été parfaitement conçu. Peut-être est-il fort illusoire de penser qu'un statut juridique unique y parvienne. À ce sujet, la problématique de l'animal est éloquent : loin de régler définitivement la question, la réflexion sur la notion de patrimoine ne fait que relancer notre questionnement sur notre responsabilité à l'endroit de ce qui est vulnérable, de ce dont nous dépendons pour vivre et de ce qui, en même temps, nous ressemble tant.

BIBLIOGRAPHIE

- ACIA. *Impacts of a Warming Arctic: Arctic Climate Impact Assessment*. New York : Cambridge University Press, 2004, <http://www.amap.no/acia/index.html>.
- Aldo, Léopold. *A Sand County Almanac*. New York : Oxford University Press, 1949, 226 p.
- BBC. *The Mystery of Easter Island*, documentaire de la BBC, 2003. Un résumé du documentaire est disponible à l'adresse suivante : <http://www.bbc.co.uk/science/horizon/2003/easterisland.shtml>
- Bégin, Luc. « La nature comme sujet de droit? Réflexions sur deux approches du problème ». *Dialogue*, vol. XXX, 1991, p. 265-275.
- . « Imposer des limites au nom de la nature? ». In *La nature: Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, sous la dir. de Daniel Schulthess, p. 344-350. Vol. 18. Suisse : Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1996, 726 p.
- Bentham, Jeremy. *Déontologie ou science de la morale. Tome 1 : théorie*. Trad. Benjamin Laroche. Paris : Éditions Charpentier, 2004, 394 p.
- Bourg, Dominique. « Droits de l'homme et écologie ». In *La nature en philosophie. Ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, sous la dir. de Dominique Bourg, p. 150-168. Paris : L'Harmattan, 1993, 172 p.
- . « Hans Jonas et l'écologie ». *La Recherche*, vol. 256, 1993, p. 886-890.
- Callicott, J. Baird. « The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics : Forging a New Discourse ». *Environmental Values*, vol. 11, 2002, p. 3-25.
- Changeux, Jean-Pierre et Ricœur, Paul. *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1998, 350 p.
- Code civil du Québec*. L.Q. 1991. C. 64.
- Code criminel*. L. R. 1985. Ch. C-46.
- Cornet, Alain. *La désertification à la croisée de l'environnement et du développement. Un problème qui nous concerne*. 2001. CSFD. http://www.csfd-desertification.org/catalogue/2001_CSFD_Cornet.pdf
- de Jouvenel, Bertrand. *La civilisation de puissance*. Paris : Fayard, 1976, 206 p.

- Deléage, Jean-Paul. *Une histoire de l'écologie*. Coll. « Sciences/Points ». Paris : Éditions La Découverte, 1991, 300 p.
- Depré, Olivier. « Philosophie de la nature et écologie : à propos de Hans Jonas ». *Études phénoménologiques*, vol. X, no. 19, 1994, p. 85-108.
- . *Hans Jonas. 1903-1993*. Coll. « Philo-philosophes ». Paris : Ellipses, 2003, 64 p.
- . « Philosophie de la nature ou écologie ? ». In *Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, sous la dir. de Danielle Lories et Olivier Depré, p. 15-48. Coll. « Problèmes et controverses ». Paris: Vrin, 2003, 222 p.
- Desaigues, Brigitte et Point, Patrick. *Économie du patrimoine naturel : la valorisation des bénéfices de protection de l'environnement*. Paris : Éd. Economica, 1993, 317 p.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris : Flammarion, 1992, 280 p
- Dewitte, Jacques. « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 100, no 3, 2002, p. 437-465.
- Donnelley, Strachan. « Natural Responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas ». *Hastings Center Report*, vol. 32, no 4, 2002, p. 36-43.
- Ferry, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Bernard Grasset, 1992, 275 p.
- Frogneux, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles : De Boeck Université, 2001, 390 p.
- Gutwirth, Serge. « Trente ans de théorie du droit de l'environnement: concepts et opinions ». *Environnement et Société*, vol. 26, 2001, p. 5-17.
- Hermitte, Marie-Angèle. « Le concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature ». In *L'homme, la nature, le droit*, sous la dir. de Bernard Edelman, p. 238-286. Paris: C. Bourgois, 1988, 391 p.
- Jonas, Hans. « Introduction : On the Subjects of a Philosophy of Life ». In *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, p.1-6. New York : Delta, 1966, 303 p.

- . « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism ». Art. in *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, p. 64-98. New York : Delta, 1966, 303 p.
- . « Philosophical Aspects of Darwinism ». In *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, p. 38-63. New York : Delta, 1966, 303 p.
- . « The Practical Uses of Theory ». In *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, p. 188-210. New York : Delta, 1966, 303 p.
- . *Le principe responsabilité*. Trad. par Jean Greisch. 3^{ième} édition. Paris: Flammarion, 1995, 470 p.
- . « Les fondements biologiques de l'individualité ». Trad. Danielle Lories. *Études phénoménologiques*, vol. XII, nos. 23-24, 1996, p. 99-130.
- . *Une éthique pour la nature*. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Desclée de Brouwer, 2000, 159 p.
- . « Évolution et liberté ». Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Art. in *Évolution et liberté*, p. 25-58. Coll. « Rivages poche / Petite Bibliothèque ». Paris : Éditions Payot & Rivages, 2005, 261 p.
- Larrère, Catherine. *Les philosophies de l'environnement*. Coll. « Philosophies ». Paris : Presses universitaires de France, 1997, 125 p.
- Lave, Lester B. et Seskin, Eugene P. "Air Pollution and Human Health". In *Economics of the environment*, sous la dir. de Robert Dorfman et Nancy Dorfman, p. 356-383. New York : W. W. Norton & Company, Inc., 1972, 426 p.
- Lestel, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris : Flammarion, 2001, 368 p.
- Mauron, Alex. « Le finalisme de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution ». In *Nature et descendance : Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, p. 31-50. Coll. «Le champ éthique». Vol. 25. Genève: Labor et Fides, 1993, 107 p.
- Matthias, Rath. «La triple signification du mot «valeur» dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique». In *Hans Jonas : nature et responsabilité*, sous la dir. de Gilbert Hottois et M.-G. Pinsart, p. 131-140. Paris : Vrin, 1993, 191 p.

- Melkevik, Bjarne. *Horizons de la philosophie du droit*. Paris, Sainte-Foy: L'Harmattan, Les Presses de l'Université Laval, 1998, 248 p.
- Müller, Denis et Simon, René. « Présentation ». In *Nature et descendance: Hans Jonas et le principe responsabilité*, p. 7-16. Coll. «Le champ éthique». Vol. 25. Genève: Labor et Fides, 1993, 107 p.
- Naess, Arne. «The Shallow and Deep, Long-range Ecology Movement: a Summary». *Inquiry*, Vol. 16, 1973, p.95-100.
- . « A Defense of the Deep Ecology Movement ». *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, p. 265-270.
- . *Ecology, Community and Lifestyle*. New York : Cambridge University Press, 1989, 223 p.
- Nguyen, Vinh De. «Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement?» *Horizons philosophiques*, vol. 9, no 1, 1998, p. 87-107.
- Ost, François. « Le juste milieu : pour une approche dialectique du rapport homme-nature ». In *Images et usages de la nature en droit*, sous la dir. de Philippe Gérard, François Ost et Michel van de Kerchove, p.13-131. Bruxelles : Publications des FUSL, 1993, 660 p.
- Ost, François. *La nature hors la loi: l'écologie à l'épreuve du droit*. Coll. «Textes à l'appui. Écologie et société». Paris: La Découverte, 1995, 346 p.
- Passet, René. *L'économie et le vivant*. Paris : Payot, 1979, 287 p.
- Reeves, Hubert et Lenoir, François. *Mal de Terre*. Paris : Éditions du Seuil, 2003, 260 p.
- Rens, Ivo. «Sur quelques controverses relatives à l'éthique, à la politique et au droit international de l'environnement». In SEBES. *Le droit international face à l'éthique et à la politique de l'environnement*, 1996, <http://www.unige.ch/sebes/>
- Ricoeur, Paul. «Éthique». In *Encyclopaedia Universalis*, p. 883-886. Paris : Encyclopaedia Universalis, 1980.
- . «La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas». *Le messager européen*, vol. 5, 1992, p. 203-220.
- Rouland, Norbert. *Aux confins du droit : anthropologie juridique de la modernité*. Paris : Éditions O. Jacob., 1991, 318 p.

- Rowe, J. Stan. « Crime Against the Ecosphere ». In *Environmental Ethics*, sous la dir. de Raymond Bradley et Stephen Duguid, vol. 2, p. 89-102. Burnaby, BC : Simon Fraser University, 1989.
- Serres, Michel. *Le contrat naturel*. Coll. «Champs». Paris: Flammarion, 1992, 191 p.
- Sève, Bernard. «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité». *Esprit*, vol. 10, 1990, p. 72-87.
- Singer, Peter. « All Animals Are Equal ». In *Animal Rights and Human Obligations*, sous la dir. de Tom Regan et Peter Singer. New Jersey : Prentice-Hall, 1989, 250 p.
- Sosoe, Lukas. «D'un prétendu droit de la nature : trois hypostases». In *Subjectivité, démocratie et raison pratique*, sous la dir. de Lukas Sosoe, p. 89-109. Paris : L'Harmattan, 1998, 320 p.
- Stone, Christopher D. «Should Trees have Standing? Toward legal Rights for natural Objects?». *Southern California Law Review*, vol. 45, 1972, p. 450-501.
- Suzuki, Davie. *L'arbre : Une vie*. Trad. Dominique Fortier. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2005, 260 p.
- Taylor, Paul W. «The Ethics of Respect for Nature». *Environmental Ethics*, vol. 3, 1981, p. 197-218.
- . *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University, 1986, 329 p.
- Thorens, Adèle. « L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas ». *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, 2001, p. 131-147.
- UNESCOPRESSE. *Les grands singes, plus proches parents de l'espèce humaine, menacés d'extinction*. Le PNUE et l'UNESCO convoquent une réunion d'urgence pour sauver nos cousins. Communiqué de presse. Site web de l'UNESCO, http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=17343&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Vivien, Franck-Dominique. 2001. « Le patrimoine naturel : jeux et enjeux entre nature et société ». Séminaire « Patrimoine ». Séance du lundi 5 mars 2001, 15 p. <http://www.univ-reims.fr/Labos/ESSAI/patrimoine/vivien.pdf>

Wackernagel, Mathis et Rees, William. *Notre empreinte écologique*. Montréal : Les Éditions Écosociétés, 1999, 207p.

Watson, Richard A. «A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism». *Environmental Ethics*, vol. 5, 1983, p. 245-256.

Wee, Cecilia. «Cartesian Environmental Ethics». *Environmental Ethics*, vol. 23, no 3, 2001, p. 275-286.

Zimmerman, Michael J. «Intrinsic vs. Extrinsic Value». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2004 Edition, [http :
//plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/](http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/)