Centre de recherche sur les innovations sociales

Le rapport à la nature dans la transition écologique

Anne Desruisseaux
Université de Montréal
et
Ali Romdhani
Université Laval

Rapport : Mai 2025
Publication : Septembre 2025

Les Cahiers du CRISES
Collection Études théoriques et méthodologiques
ET2501

Le contenu des Cahiers de recherche du CRISES n'engage que ses auteurs-es.

Cahiers du Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES)
Collection Études théoriques et méthodologiques - no ET2501
« **Le rapport à la nature dans la transition écologique** »
Anne Desruisseaux et Ali Romdhani

ISBN : 978-2-89605-459-6

Dépôt légal : 2025

Bibliothèque et Archives nationales du Québec
Bibliothèque et Archives Canada

Pour citer ce document : Desruisseaux, Anne et Ali Romdhani (2025). *Le rapport à la nature dans la transition écologique,* Les Cahiers du CRISES, Études théoriques et méthodologiques, ET2501, 53 p., Montréal: Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES).

Centre de recherche sur les innovations sociales

PRÉSENTATION DU CRISES

Le Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES) est un centre institutionnel de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) rattaché à la Faculté des sciences humaines (FSH) et à l'École des sciences de la gestion (ESG).
Organisation interuniversitaire et pluridisciplinaire, elle regroupe près d'une cinquantaine de chercheurs-euses membres réguliers-ères et autant de membres associés-es.

Les membres réguliers-ères proviennent de 12 universités québécoises :
- Université du Québec à Montréal (UQAM) qui accueille le Bureau principal du Centre
- Université Laval
- Université de Sherbrooke
- Université Concordia
- HEC Montréal
- Université de Montréal
- Université du Québec à Rimouski (UQAR)
- Université du Québec en Outaouais (UQO)
- Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)
- Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR)
- Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)
- Université TÉLUQ (l'université à distance de l'Université du Québec).

Le CRISES étudie des innovations qui sont sociales par leurs processus (nouveaux rapports sociaux, nouvelles combinaisons) et **par leur portée** (appropriation, institutionnalisation). Nous définissons une innovation sociale (IS) comme une intervention initiée par des acteurs sociaux pour répondre à une aspiration, subvenir à un besoin, apporter une solution ou profiter d'une opportunité d'action afin de modifier des relations sociales, de transformer un cadre d'action ou de proposer de nouvelles orientations culturelles. Le CRISES défend **une conception de l'innovation sociale n'étant ni bonne ni mauvaise *a priori* mais ancrée dans les rapports sociaux**, donc sujette à tensions et à conflits.

Le CRISES se distingue également en ce qu'**il étudie les IS en lien avec la transformation sociale qu'elles peuvent générer**. En se combinant, les innovations peuvent avoir à long terme une efficacité sociale qui dépasse le cadre du projet initial (entreprises, associations, etc.) et représenter un enjeu qui questionne les grands équilibres sociétaux. Elles deviennent alors une source de transformations sociales et peuvent contribuer à l'émergence de nouveaux modèles de développement.

La programmation scientifique 2020-2027 du CRISES cible un défi à la fois sociétal et analytique : analyser **la contribution des innovations sociales à la justice sociale et environnementale**. Cette programmation s'appuie sur le cheminement scientifique approfondi par les membres du CRISES depuis plusieurs décennies, notamment sur le lien entre IS et transformation sociale, mais aussi sur un profond renouvellement des appuis théoriques et des programmes de recherche des axes, rendu nécessaire par les nouveaux enjeux qui confrontent nos sociétés.

LES AXES DE RECHERCHE

La contribution des innovations sociales à la justice sociale et environnementale dans le champ des…

Axe 1. **Politiques et des pratiques sociales**

L'axe étudie les IS dans leur rapport à la justice sociale selon une **dimension de lutte pour la reconnaissance et d'identité, ainsi que la redistribution des ressources socioéconomiques et de la participation** afin de questionner le renouvellement des pratiques d'intervention. Soulignons que celui-ci a aussi pour toile de fond le lien entre inégalités sociales et crise écologique. Pour étudier ce renouvellement, les productions de l'axe investissent quatre domaines d'études :

- Les politiques et pratiques sociales en contexte de vulnérabilité : santé mentale, vieillissement, handicap, pauvreté, déficiences, logement social, urgence (sinistres et crises).
- Les dynamiques d'intersectionnalité en intervention sociale et développement communautaire (genre, classe, diversité).
- La politisation de la justice sociale et environnementale.
- La recomposition du *Welfare Mix* : rôle des mouvements citoyens, des fondations philanthropiques et de l'économie sociale et solidaire, en lien avec l'État.

Axe 2. **Territoires et milieux de vie**

L'axe étudie le territoire comme un **milieu où se génèrent des réponses collectives à la déterritorialisation** provoquée par la globalisation, qui fait que les principaux pouvoirs sur les plans financiers, productifs et technologiques se détachent de toute assise territoriale et de toute préoccupation pour les milieux de vie. De nouvelles IS permettent d'observer « à la loupe » l'expérimentation de modèles de développement induits à la fois par les demandes globales du marché, mais aussi par le sentiment d'appartenance des acteurs-rices et des citoyens-nes à leur territoire. Des arènes conflictuelles se constituent où les luttes de classes se combinent avec des luttes territoriales motivées par la défense d'acquis menacés, ainsi que par des aspirations à une société plus juste et équitable sur les plans environnementaux et sociaux. Quatre thèmes mobilisent les membres de l'axe :

- Les dynamiques environnementales en lien avec la gouvernance des ressources (physiques, humaines, culturelles, etc.).
- Les milieux de vie comme base de reconfiguration socioterritoriale.
- Les nouveaux modèles d'action en développement territorial en milieu urbain et rural.
- Les fractures socioterritoriales et les inégalités.

Axe 3. **Organisations sociales et collectives**

Cet axe regroupe des projets qui cherchent à **comprendre comment les organisations sociales et collectives (OSC) opèrent la "mise en organisation" (en anglais "*organizing*") de la justice sociale et environnementale (JSE)**, **notamment par la voie de la démocratisation économique**, au sein de projets d'économie sociale et solidaire (ESS), circulaire ou collaborative, entrepris par et agissant pour des populations marginalisées, tant dans les centres urbains que dans les régions ou les économies dites périphériques. Les travaux de l'axe se déploient autour de cinq dimensions :

- La mise en formes organisationnelles de la JSE : formes hybrides (alternatives, communs, plateformes), critiques des entreprises classiques, ESS.
- La mise en pratique de la JSE au sein des OSC : entrepreneuriat alternatif (collectif, marginal, autochtone) ; outils de gestion et de gouvernance équitables et soutenables ; stratégies de décroissance.
- La mise en système des OSC pour la JSE : accompagnement des organisations ; écosystèmes ; méta-organisations.
- La mise en mouvement et en lutte des OSC pour la JSE : organisation de la transformation sociale ; relation organisation et société ; action collective organisée.
- La mise en perspective de la JSE par les OSC : indicateurs alternatifs de performance ; performativité de la mesure d'impacts ; perspective critique du management.

Axe 4. **Travail et de l'emploi**

Les innovations sociales en matière de travail et d'emploi ont un impact sur les trois faces de la justice sociale : **la distribution, la reconnaissance et la représentation**. Ces enjeux sont d'autant plus saillants dans le contexte de la 4è révolution industrielle, avec le rôle croissant de l'intelligence artificielle et de l'économie de plateforme. Ces processus ont des impacts sur la qualité de l'emploi et de son encadrement, sur la division internationale du travail (sous-traitance, migrations), mais aussi sur la conciliation entre le travail réalisé dans la sphère de la production et celui affecté à la reproduction sociale. Face à ces mutations, des résistances, actions collectives et IS plus progressistes émergent, afin de défendre la justice sociale dans le travail et l'emploi, mais aussi les conditions d'une « transition juste » du point de vue écologique. Cinq thématiques structurent les travaux de cet axe :

- Les travailleurs-euses pauvres, les emplois faiblement qualifiés et faiblement rémunérés.
- Les innovations organisationnelles et managériales et les nouvelles modalités de dialogue social en milieu de travail et dans l'entreprise.
- Les temporalités sociales, la gestion des temps sociaux et la conciliation emploi/famille.
- L'action collective émanant du syndicalisme et des mouvements sociaux/identitaires.
- Le syndicalisme et les innovations institutionnelles face à la transition écologique.

Descriptif complet : https://crises.uqam.ca/recherche/axes-de-recherche/

LES ACTIVITÉS DU CRISES

Le CRISES est d'abord un regroupement de chercheurs-euses partageant l'objectif commun de stimuler l'étude de l'innovation sociale. En plus de la conduite de nombreux projets de recherche, l'accueil de stagiaires postdoctoraux et la formation des étudiants-es, le CRISES organise toute une série de séminaires et de colloques qui permettent le partage et la diffusion de connaissances nouvelles. Le Centre dirige également plusieurs collections de Cahiers de recherche qui permettent de rendre compte des plus récents travaux des membres (Site internet : http://crises.uqam.ca).

Sonia Tello Rozas, Directrice

Centre de recherche sur les innovations sociales

NOTES SUR LES AUTEURS-ES

Ali ROMDHANI est sociologue de l'environnement et de l'agriculture à l'Université Laval et membre associé du CRISES. Ses recherches portent sur le discours de la transition écologique et sur la consommation engagée.

Anne DESRUISSEAUX est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal et spécialisée en éthique environnementale.

Ce travail a été financé grâce au Fonds de recherche du Québec, secteur Société et culture.

Fonds de recherche Québec

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ / ABSTRACT XI

INTRODUCTION 13

1. L'ANTHROPOCENTRISME MORAL 15

1.1 Le théocentrisme 16
1.2 L'anthropocentrisme fort 17
1.3 L'anthropocentrisme faible (pragmatisme) 18
1.4 Critiques, problèmes et objections 20
1.5 L'anthropocentrisme dans la transition 23
1.5.1 L'anthropocentrisme fort dans la transition 23
1.5.2 L'anthropocentrisme faible dans la transition 24

2. LE PATHOCENTRISME 27

2.1 Critiques, problèmes et objections au pathocentrisme 28
2.2 Le pathocentrisme dans la transition 29

3. LE BIOCENTRISME 31

3.1 Critiques, problèmes, et objections 32
3.2 Le biocentrisme dans la transition 33

4. L'ÉCOCENTRISME 35

4.1 Critiques, problèmes et objections 36
4.2 L'écocentrisme dans la transition 38

5. PERSPECTIVES AUTOCHTONES 43

CONCLUSION 47

BIBLIOGRAPHIE 49

ANNEXES 53

RÉSUMÉ

La transition écologique est désormais sur toutes les lèvres : celles des gouvernements, des entreprises ou encore de la société civile. Pourtant, ce terme renvoie à des projets de société très différents selon l'adjectif qu'on lui accole : socioécologique, énergétique ou encore juste. Ce travail de clarification a été l'objet de précédents travaux autour de la Boussole de la transition. Un angle mort important de ces travaux est notre relation à la nature : comment celle-ci détermine notre approche à la transition écologique ? De quelle manière notre positionnement vis-à-vis des « non-humains » (les animaux, les végétaux, les écosystèmes, etc.) est pris en compte dans les plans de transition ?

Ce présent rapport de recherche répond à ces questions à partir des éthiques environnementales. Nous avons synthétisé les quatre principales manières d'entrer en relation avec la nature dans les sociétés occidentales modernes : l'anthropocentrisme, la pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme. Ainsi, nous n'avons pas la prétention de couvrir l'ensemble des relations humains-nature à travers le temps et les cultures. Nous offrons toutefois dans la section 5 un aperçu des enjeux offert par les perspectives autochtones d'Amérique du Nord.

Notre objectif principal et d'offrir à un large public une critique de la transition écologique en élargissant notre communauté morale, c'est-à-dire les êtres vivants qui ont une voix politique et une valeur morale. Ces résultats viendront nourrir un outil d'animation pour les organisations désireuses de coconstruire une vision de la transition écologique.

Mots-clés : Transition écologique, Éthique environnementale, Nature, Vivant, Anthropocène

ABSTRACT

The vision of an ecological transition is increasingly gaining traction among governments, businesses and civil society. However, the term is associated with a wide array of focus areas, ranging from energy to social justice. In efforts to seek clarification of the term, researchers have made use of the Boussole de la transition (Transition Compass), a tool developed by the University of Québec à Montréal's Research Chair on Ecological Transition. Yet, while helpful, this tool cannot provide answers to questions concerning our relationship with nature, such as: How does nature determine our approach to the ecological transition? How is our position vis-à-vis "non-humans" (animals, plants, ecosystems, etc.) taken into account in transition plans?

This research report answers these questions from the perspective of environmental ethics. We have synthesized the four main ways of relating to nature in modern Western societies: anthropocentrism, pathocentrism, biocentrism and ecocentrism. In section 5, we also offer an overview of the issues raised by North America's Indigenous perspectives.

Our main aim is to offer a general critique of the ecological transition by broadening our moral community, understood as a group of living beings with a political voice and shared moral values. In this way, we hope to contribute to building a facilitation tool for organizations wishing to co-construct a vision of the ecological transition.

Key words: Ecological transition, Environmental ethics, Nature, Living beings, Anthropocene

INTRODUCTION

En sociologie, la notion de transition est mobilisée notamment par Auguste Comte, Alexis de Tocqueville et Émile Durkheim pour caractériser les transformations des sociétés humaines à travers les changements d'époque, technologiques et de modes de vie[1]. Julien Mattern souligne que la notion de transition, chez les différent.e.s auteur.rice.s la mobilisant d'hier à aujourd'hui, sert à « dessiner les contours d'un futur présenté comme inéluctable, et s'inscrivant dans la continuité des tendances contemporaines[2] ». Dans le contexte de la crise environnementale, différents aspects du mode de vie, de production et de consommation des sociétés humaines – particulièrement des sociétés occidentales industrialisées – sont vus comme étant à l'origine de la crise à laquelle nous faisons face. De ce fait, des acteur.rice.s issu.e.s de différentes sphères sociopolitiques appellent à la transition : nos manières de vivre actuelles sont destructrices, de sorte qu'il nous faut transitionner vers un mode de vie plus soutenable. La transition peut être conçue de diverses manières. On parlera alors de transition écologique, socioécologique, énergétique, ou encore juste[3].

Cette revue de littérature s'inscrit dans une volonté de prendre au sérieux les enjeux éthiques qui s'articulent dans les relations entre les humains et leur environnement ; l'éthique, en tant qu'elle nous informe sur le bien et les actions *bonnes* dans le cadre politique de la vie commune, est intrinsèquement liée à la justice[4]. Ainsi, aborder la question de l'éthique lorsque vient le temps de s'interroger sur le type de transition que nous souhaitons collectivement opérer permet de s'interroger sur les implications, en termes de justice, des différentes approches de la transition. La revue permettra de mettre en lumière un angle mort commun aux principaux discours sur la transition, c'est-à-dire l'absence de considération morale pour les vivants non humains dans la poursuite d'un monde plus « vert » et juste.

En éthique de l'environnement[5], la tendance générale est à la critique de la relation morale que nous entretenons avec notre environnement naturel : alors que celui-ci est conçu comme un stock de ressources séparé des sociétés humaines et à disposition pour exploitation, il nous faudrait plutôt reconnaître notre interdépendance par rapport à notre environnement afin d'adopter des comportements respectueux envers celui-ci et d'opérer une transition. Dans le champ de l'éthique environnementale – et, plus généralement, en philosophie morale – on distingue deux principaux types d'éthiques : les éthiques anthropocentrées, lesquelles accordent

---

[1] Julien Mattern, « Le « pari de la transition » dans la sociologie française. L'exemple de Georges Friedmann », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 58 (Hiver 2015): 15-35, https://doi.org/10.7202/1036204ar.

[2] Julien Mattern. *Ibid,* (p. 19).

[3] Ali Romdhani et René Audet, « Quatre discours de la transition écologique pour la région métropolitaine de Montréal », Contributions de la Chaire de recherche UQAM sur la transition écologique, 2022.

[4] Dans le livre 5 de son Éthique à Nicomaque, Aristote précise que la justice est une vertu qui possède une importance particulière puisqu'elle est politique et concerne la vie en commun. *Aristote, Daniel Agacinski, and Richard Bodéüs. Sur La Justice, ÉThique à Nicomaque, Livre V.* Paris: GF Flammarion, 2008.

[5] Dans *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect* (2007), H.-S. Afeissa définit l'éthique environnementale comme étant « une entreprise qui vise à déterminer les conditions sous lesquelles il est légitime d'étendre la communauté des êtres et des entités à l'endroit desquels les hommes doivent se reconnaitre des devoirs, de la forme de vie animale la plus frustre à l'ensemble des écosystèmes qui composent notre environnement naturel ». (p. 10).

une valeur morale uniquement aux agents humains, et les éthiques non anthropocentrées, lesquelles élargissent la communauté morale[6] en accordant une valeur intrinsèque à des entités non humaines (comme des animaux, des végétaux, des écosystèmes, etc.). Ces catégories principales se déclinent ensuite en sous-catégories : le théocentrisme, l'anthropocentrisme fort, l'anthropocentrisme faible, le pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme.

Ce travail vise non seulement à détailler les différents types d'éthiques environnementales, mais aussi à élucider les impacts pratiques de ces différentes approches dans un contexte de transition. En effet, ces différentes postures éthiques et morales ont un impact sur la manière dont la transition sera pensée et mise en œuvre. L'objectif est donc de proposer des critères permettant de se positionner vis-à-vis des différentes postures morales qui structurent notre rapport à la nature. Ce travail s'inscrit dans un plus large projet, la Boussole de la transition, qui vise à rendre les enjeux de la transition intelligibles aux organisations cherchant à agir en faveur d'un environnement sain[7]. Ainsi, cette revue de littérature aura pour objectif de présenter un panorama des différentes approches en éthique de l'environnement – c'est-à-dire des différentes théories morales portant sur les relations humains-environnement – afin d'étoffer les possibles postures éthiques de l'axe *Relation à la nature* de la Boussole de la transition.

La revue de littérature se déploiera donc en cinq temps. (1) D'abord, la posture anthropocentrée ainsi que les différentes formes qu'elle peut prendre seront présentées. Ensuite, les différentes postures éthiques non anthropocentrées seront explicitées : (2) le pathocentrisme, (3) le biocentrisme, (4) l'écocentrisme. Pour chacun de ces courants de pensée, les arguments centraux qui les constituent ainsi que les problématiques et critiques qu'ils soulèvent seront abordés. Par la suite, des conclusions pratiques seront tirées, dans la mesure du possible, afin de déterminer quelles seraient les implications de l'application de ces différents cadres théoriques dans un contexte de transition. À ce sujet, l'idée d'une transition socioécologique, généralement consensuelle chez les organisations non gouvernementales (ONG) environnementales et les groupes écologistes, sera critiquée en tant qu'elle se fonde exclusivement sur les intérêts humains et n'implique pas de considération morale pour les autres éléments de la biosphère (les animaux, les végétaux, les écosystèmes). Enfin (5), les perspectives autochtones quant à la relation de l'humain à son environnement et leurs implications pour la transition seront abordées pour élargir la réflexion.

[6] Gérald Hess, dans *La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature* (2004) définit la communauté morale comme étant l'ensemble des « êtres de la nature qui sont des patients moraux », c'est-à-dire l'ensemble des êtres méritant « notre considération morale ou notre respect ». (p. 112-116).

[7] Pour plus d'information, voir https://chairetransition.esg.uqam.ca/boussole-de-la-transition/.

1. L'ANTHROPOCENTRISME MORAL

L'anthropocentrisme est une posture associée aux éthiques modernes en vertu de laquelle seuls les êtres humains sont considérés comme ayant une valeur morale et intrinsèque. Ainsi, dans les théories éthiques classiques anthropocentrées (comme l'éthique kantienne par exemple), la communauté morale, c'est-à-dire l'ensemble des êtres faisant l'objet d'une considération morale, se limite à la communauté humaine[8]. L'anthropocentrisme présuppose une supériorité morale des êtres humains par rapport aux autres vivants, lesquels se voient accorder une simple valeur instrumentale. Bien qu'une valeur intrinsèque puisse dans certains cas être accordée à des entités non humaines dans le cadre des éthiques anthropocentrées, celle-ci est toujours moindre que celle accordée aux humains, de sorte que la défense des intérêts humains au détriment des potentiels intérêts d'autres entités est quasiment toujours justifiable[9].

De ce fait, l'anthropocentrisme – en tant que posture morale guidant les actions et décisions humaines – est généralement identifié par les éthicien.ne.s de l'environnement comme étant responsable de la crise environnementale[10]. En effet, si l'anthropocentrisme place l'humain au sommet de la hiérarchie des valeurs de sorte que celui-ci peut exploiter les autres vivants et les écosystèmes l'entourant sans commettre de tort de moral, alors il est à l'origine des comportements que nous savons aujourd'hui destructeurs de l'environnement[11]. Comme le soulignent Kopnina et ses collègues dans *Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood problem* (2018) : «Although anthropocentrism has many meanings, at its core it involves the planetary-scale subordination of nonhuman organisms that denies they have value in their own right[12]».

C'est pourquoi l'éthique de l'environnement, en tant que « nouvelle éthique », suggère que l'adoption d'une posture non anthropocentrée soit nécessaire pour repenser les relations de l'humain au non-humain de sorte à limiter les effets dévastateurs de l'activité humaine sur le climat et la biodiversité. Des penseuses comme Val Plumwood et Catherine Larrère suggèrent qu'une sortie du mode de pensée dualiste, typique de la pensée occidentale, soit nécessaire[13]. En effet, cette compréhension du monde comme étant organisé par des principes dualistes indépendants et dichotomiques est à l'origine de la dichotomie humain-nature régissant les relations de l'humain à son environnement. Nous reviendrons sur ce point dans la section *Critiques, problèmes et objections* ci-bas.

---

[8] Gérald Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature », dans *Éthiques de la nature*, Éthique et philosophie morale. Presses Universitaires de France, 2013, 111-54, https://www.cairn.info/ethiques-de-la-nature--9782130591863-p-111.htm.

[9] Andrew Brennan et Norva Y.S. Lo, «Environmental Ethics», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (En ligne, 2024), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>.

[10] Brennan et Y.S. Lo.

[11] Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement : Nature valeur, respect*, Librairie philosophique J. VRIN (Paris, 2007). (p.22)

[12] Helen Kopnina *et al.*, «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, nº 1 (1er février 2018): 109-27, https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1. p. 115.

[13] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 1st ed (London: Routledge, 1993).

L'éthique de l'environnement, en tant qu'alternative aux éthiques anthropocentrées, émerge donc sous différentes formes théoriques : le pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme en sont les principaux exemples. Or, bien que l'anthropocentrisme soit la posture contre laquelle l'éthique environnementale s'est originellement érigée, certain.e.s auteur.rice.s soutiennent qu'il est inutile de penser une nouvelle éthique : selon eux.elles, les principes des éthiques modernes anthropocentrées permettent déjà de prescrire des comportements respectueux de l'environnement. En effet, selon des auteurs comme John Passmore et Bryan G. Norton, à partir du moment où on reconnait que l'humain est dans une relation d'interdépendance avec son environnement, la responsabilité qui nous incombe de ne pas faire de mal à autrui (découlant des éthiques anthropocentrées classiques) implique de ne pas détruire l'environnement duquel dépendent nos contemporains et les générations futures[14]. C'est par ailleurs ce type d'argument anthropocentré que mobilisent les ONG et groupes militants écologistes pour justifier la nécessité de protéger l'environnement : la dégradation des écosystèmes desquels dépendent les communautés humaines menace le bien-être des individus ainsi que leurs droits à la vie, à la santé et à la subsistance[15].

Dans cette section, nous verrons donc quelles sont les différentes approches anthropocentrées pouvant être mobilisées pour penser les relations de l'humain à son environnement. Seront présentés, dans l'ordre, le théocentrisme, l'anthropocentrisme fort ainsi que la proposition, issue du courant de pensée pragmatique, de l'anthropocentrisme faible.

1.1 Le théocentrisme

Le théocentrisme correspond en quelque sorte à l'interprétation chrétienne de l'anthropocentrisme moral. Dans la culture chrétienne, l'humain possède un statut moral privilégié par rapport aux autres créatures du fait qu'il a été créé à l'image de Dieu. Ainsi, dans l'éthique chrétienne anthropocentrée, la communauté morale, c'est-à-dire l'ensemble des êtres de la nature qui sont des patients moraux, se limite à l'humanité[16].

C'est ce que fait remarquer l'historien Lynn White dans *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (1967) : non seulement la tradition judéo-chrétienne a-t-elle conféré un statut de supériorité aux humains par rapport au reste du vivant, mais elle a aussi favorisé la surexploitation de l'environnement par la promotion d'une valeur purement instrumentale de celui-ci. En effet, dans le récit chrétien de la création de l'univers, Dieu crée l'entièreté de l'environnement terrestre (plantes, animaux, etc.) pour les bénéfices de l'humain, afin qu'il le domine et en tire profit[17].

---

[14] Bryan G. Norton, «Conservation and Preservation A Conceptual Rehabilitation», *Environmental Ethics* 8, nº 3 (1986): 195-220, https://doi.org/10.5840/enviroethics1986832. (p. 198).
[15] Simon Caney, «Climate Change, Human Rights and Moral Treshlods», in *Human Rights and Climate Change*, S. Humphreys (Cambridge University Press, 2009), 69-90.
[16] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 116).
[17] Lynn White, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science* 155, nº 3767 (1967): 1203-7. (p. 1205).

White souligne aussi que le récit biblique instaure d'ores et déjà – bien avant l'époque moderne – un dualisme entre l'humain et la nature : si l'humain est placé au sein de la création, il n'est pas pour autant une simple partie de la nature puisqu'il est créé à l'image de Dieu[18]. La compréhension générale de l'humanité comme étant extérieure et supérieure au reste de la nature (donc typiquement rangée du côté culturel de la dichotomie nature-culture), serait en grande partie héritée de la culture chrétienne. De même, la conception de l'exploitation de la nature par l'humain comme une volonté divine – autorisant moralement sa destruction – fait du christianisme la religion la plus anthropocentrée selon White.

En somme, dans une perspective théocentrée, les entités naturelles non humaines ont une valeur instrumentale et seuls les êtres humains possèdent une valeur intrinsèque. La communauté morale peut, selon une interprétation plus charitable, s'élargir à toute la création « puisque Dieu est Créateur de l'univers et qu'il s'y manifeste[19] ». Or, le statut moral accordé à toute chose est indirect en ce qu'il dépend ultimement de Dieu et de l'obligation morale que possèdent les agents moraux envers celui-ci. Comme le formule Gérald Hess : « Nous avons d'abord une obligation morale envers Dieu, celle d'obéir à sa volonté ; c'est par voie dérivée que nous avons des devoirs envers les hommes, voire envers les autres créatures de la nature[20] ». Ainsi, dans la posture théocentrée, toute forme de protection de la nature résulte ultimement d'une volonté de protéger la valeur morale de Dieu à travers ses créations[21].

1.2 L'anthropocentrisme fort

L'anthropocentrisme moral dit *fort* peut être considéré comme la posture morale dominante au sein de l'occident contemporain. Hérité de penseur.se.s de l'époque moderne, notamment du *Discours de la méthode* de René Descartes, l'anthropocentrisme fort distingue l'humanité du reste du vivant par la possession, par les êtres humains, d'une raison[22]. Ainsi, la communauté morale peut être délimitée de deux manières distinctes dans la perspective de l'anthropocentrisme fort :

(1) Le premier critère est celui que Gérald Hess appelle le critère *phylogénétique* au statut de patient moral. Pour être un patient moral – donc un être digne de considération morale – il faut appartenir à l'espèce humaine (ou, dans une perspective plus élargie, à la famille des hominidés).
(2) Le second critère est le critère *cognitif* au statut de patient moral. Dans ce cas de figure, l'individu doit posséder des capacités cognitives propres à l'être humain pour être considéré comme un patient moral. Celui-ci doit donc être doté d'une raison, d'une conscience de soi, d'un langage, d'une culture, d'une capacité à s'engager moralement, etc.[23].

---

[18] White. *Ibid.*
[19] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 117).
[20] Hess. (p. 118).
[21] Hess. (p. 128).
[22] Hess. (p. 117).
[23] Hess. (p. 118).

La communauté morale de la perspective de l'anthropocentrisme fort se limite donc à l'humanité actuellement présente sur Terre. De ce fait, une action est considérée comme morale dans la mesure où elle respecte la valeur intrinsèque des êtres en possédant une, c'est-à-dire les humains.

Comme mentionné précédemment, toute action affectant négativement des vivants non humains ou, plus généralement, l'environnement naturel, n'est a priori pas considérée comme immorale dans cette perspective.

1.3 L'anthropocentrisme faible (pragmatisme)

Face au développement des éthiques non anthropocentrées (dont les détails théoriques seront explicités plus loin), certain.e.s penseur.se.s ont remis en cause la nécessité d'élargir la communauté morale au-delà de l'humanité pour répondre adéquatement aux problèmes environnementaux causés par l'activité humaine[24]. Selon des auteurs comme Bryan G. Norton et Dieter Birnbacher, il suffirait d'adopter une conception élargie – ou faible – de l'anthropocentrisme impliquant des considérations quant à l'avenir, aux générations futures et à la diversité des valeurs instrumentales pour répondre aux objections adressées à l'anthropocentrisme dit *fort*[25]. La logique est la suivante : à partir du moment où l'on reconnait que l'humanité existe dans une relation de dépendance avec son environnement, il s'agit d'appliquer une logique utilitariste sur le long terme – prenant en compte les intérêts humains actuels et futurs – pour protéger efficacement les milieux naturels[26]. De même, il suffit de reconnaitre que la valeur instrumentale ne se réduit pas à une utilité matérielle, mais qu'elle implique aussi des considérations esthétiques et cognitives (comme le fait d'apprécier la beauté d'un paysage naturel et la volonté de le conserver qui en découle) pour adopter des comportements respectueux de notre environnement[27].

C'est ce que Norton et Birnbacher appellent leurs *hypothèses de convergence*. Selon ces hypothèses, les théories éthiques anthropocentrées et non anthropocentrées convergent dans leurs valeurs, dans leurs objectifs et en pratique.

Dans un premier temps, Norton propose une hypothèse de convergence d'objectifs et de résultats, laquelle suggère que le fait d'adopter une posture morale anthropocentrée ou non anthropocentrée (écocentrée) est indifférent quant aux résultats pratiques de protection des écosystèmes et de la biodiversité[28]. Il propose un anthropocentrisme *faible,* lequel différencie les préférences *ressenties* – c'est-à-dire les désirs immédiats des individus humains – des préférences *réfléchies* – c'est-à-dire les désirs qui résultent d'une réflexion approfondie quant à la

---

[24] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
[25] Catherine Larrère, « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale? », *Cosmopolitiques*, nº 1 (juin 2002): 69 à 85. (p. 75).
[26] Catherine Larrère, « Les éthiques environnementales », *Natures Sciences Sociétés* 18, nº 4 (2010): 405-13. (p. 410).
[27] Larrère. *Ibid.*
[28] Dieter Birnbacher, « Éthique utilitariste et éthique environnementale - une mésalliance? », *Revue philosophique de Louvain* 96, nº 3 (1998): 427 à 448. (p. 434).

cohérence de ladite préférence avec une compréhension rationnelle (voire scientifique) du monde –, afin d'offrir une base adéquate pour critiquer les systèmes de valeurs qui admettent une dégradation importante de l'environnement[29]. En effet, l'auteur reconnait que les valeurs dominantes actuelles, qui favorisent une surconsommation et une surexploitation des ressources terrestres, constituent une menace pour le maintien de la vie humaine sur Terre. Or, il soutient qu'il n'est pas pour autant nécessaire d'avoir recours à une éthique non anthropocentrée pour protéger adéquatement l'environnement, mais qu'il faille plutôt concevoir l'extension et la modification interne des théories morales prédominantes et passer d'une approche individualiste à l'éthique à une approche holiste[30].

Norton indique que la dichotomie entre les valeurs humaines et les valeurs non humaines identifiée comme fausse par Aldo Leopold, pionnier de l'éthique environnementale non anthropocentrée et de l'écocentrisme, devrait aussi être reconnue de la sorte par un anthropocentrisme raisonnable, puisque la destruction d'espèces et de systèmes naturels menace directement l'humanité[31]. De même, il soutient que les motivations anthropocentrées permettant la protection de l'environnement ne se limitent pas à des considérations strictement économiques, et que la prise en compte sur le long terme d'une diversité d'intérêts humains permettrait de protéger adéquatement l'environnement. Il affirme par exemple que les humains ont, à long terme, intérêt à préserver la qualité de l'air, des eaux ainsi que l'équilibre des écosystèmes, de sorte qu'une éthique anthropocentrée devrait permettre de protéger l'environnement au même titre qu'une approche non anthropocentrée[32]. Autrement dit, Norton soutient que dans la mesure où non seulement les intérêts humains immédiats, mais aussi ceux des générations futures sont pris en compte dans l'élaboration de politiques et de mesures environnementales, une préservation stricte équivalente à celle prescrite par l'écocentrisme devrait être atteinte.

En somme, l'approche pragmatique de Norton suggère que les divergences axiologiques entre l'anthropocentrisme et l'écocentrisme n'impliquent en dernier ressort aucune différence notable dans les objectifs de ces éthiques et les politiques mises en place. Pour des raisons pragmatiques liées à la réception des propositions de protection environnementale dans l'espace public et politique – lesquelles sont selon lui plus audibles lorsque présentées dans un cadre ontologique anthropocentré –, Norton soutient qu'il est préférable d'adopter un anthropocentrisme faible plutôt qu'une éthique non anthropocentrée.

Dans un second temps, Dieter Birnbacher s'inscrit dans une démarche analogue à celle de Norton en défendant une conception utilitariste de la convergence. Il soutient que la logique économique du choix rationnel – c'est-à-dire le calcul d'utilité – est en dernière instance inévitable pour toute éthique[33]. Ainsi, malgré la volonté d'articuler l'éthique de l'environnement complètement en marge des éthiques modernes, celle-ci ne peut échapper à la rationalité économique lorsque des valeurs – naturelles ou humaines – entrent en conflit. Selon Birnbacher, les éthiques non

---

[29] Bryan G. Norton, «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism», *Environmental Ethics* 6, nº 2 (1984): 131 à 148, https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233. (p. 134).
[30] Norton. (p. 139).
[31] Norton, «Conservation and Preservation A Conceptual Rehabilitation». (p. 206).
[32] Norton, «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism». (p. 148).
[33] Birnbacher, « Éthique utilitariste et éthique environnementale - une mésalliance? ». (p. 433).

anthropocentrées ne font que multiplier le nombre de valeurs à prendre en compte dans une situation, sans faire l'économie des « procédés comparativo-quantitatifs », puisque toute éthique impliquant des considérations conséquentialistes implique par le fait même des *calculs*[34].

Selon Birnbacher, il existe une diversité de *valeurs naturelles instrumentales.* Étant donné que nous pourrions éventuellement trouver une utilité à des espèces qui sont actuellement considérées comme insignifiantes par l'humain, nous devrions faire preuve de prudence et tenter de ne pas menacer l'existence des autres vivants. C'est pourquoi un utilitarisme raisonnable devrait prendre en compte non seulement la valeur instrumentale *actuelle* des vivants, mais aussi leur valeur instrumentale *potentielle.* De plus, Birnbacher affirme que les objets de la nature sont directement à l'origine d'« états cognitifs et affectifs qui constituent notre bien-être[35] », de sorte qu'ils causent des états humains qui eux ont une valeur intrinsèque. De ce fait, la valeur intrinsèque par laquelle les éthiques non anthropocentrées justifient l'importance de protéger les différentes entités naturelles peut être comprise comme valeur inhérente en tant que ces entités sont importantes du point de vue subjectif d'individus souhaitant notamment éviter la disparition irréversible d'espèces ou d'écosystèmes. L'utilitarisme étant fondé sur une norme morale universelle de bien-être, chacun.e devrait tendre à protéger son environnement dans la mesure où celui-ci possède une valeur inhérente directement liée à des affects positifs (par le biais de la contemplation esthétique, religieuse et métaphysique)[36].

C'est en ce sens qu'il y a, selon Norton et Birnbacher, convergence des valeurs et des résultats entre les éthiques environnementales non anthropocentrées et un anthropocentrisme faible. On peut donc, en définitive, faire l'économie des nouvelles considérations épistémologiques et ontologiques des éthiques non anthropocentrées et préserver efficacement l'environnement en adoptant une posture anthropocentrique *faible*.

1.4 Critiques, problèmes et objections

L'anthropocentrisme moral, qu'il soit fort ou faible, est critiqué pour plusieurs raisons : son critère d'appartenance à l'espèce humaine pour faire partie de la communauté morale, son incapacité à protéger efficacement les non-humains n'ayant pas de valeur utilitaire pour l'humain et son maintien du mode de pensée dualiste moderne.

D'abord, le critère d'appartenance à l'espèce humaine pour être membre de la communauté morale – c'est-à-dire être considéré comme un patient moral – est critiqué en tant qu'il s'agirait d'un tort s'apparentant au sexisme et au racisme. En effet, de nombreux auteur.rice.s en éthique animale accusent l'anthropocentrisme moral de relevé du spécisme, c'est-à-dire d'une discrimination et d'une hiérarchisation morale injuste plaçant l'espèce humaine au-dessus du

[34] Birnbacher. (p. 432).
[35] Birnbacher. (p. 438).
[36] Larrère, « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale? ». (p. 76).

reste du règne animal[37]. L'idée selon laquelle tout humain possède un statut moral privilégié du fait de son humanité apparait comme arbitraire : comme il ne semble pas y avoir de justification suffisante et valide pour considérer moralement uniquement les personnes ayant une certaine couleur de peau ou possédant certains organes génitaux, discriminer les membres de la communauté morale selon leur espèce est injuste[38]. En excluant les animaux non-humains de la communauté morale, l'anthropocentrisme n'assure pas le bien-être animal. Ainsi, l'anthropocentrisme serait – selon les tenants des éthiques non anthropocentrées – un échec moral corrigible : tout comme le respect pour les autres individus humains est appris, le respect pour les vivants non-humains pourrait être acquis et inscrit dans la loi[39].

Dans le même ordre d'idée, le critère cognitif au statut de patient moral, lequel indique qu'un individu doit présenter les capacités cognitives propres aux humains pour être membre de la communauté morale, est problématique. Certains êtres humains, notamment les comateux et les bébés, n'ont ni raison, ni conscience d'eux-mêmes, ni langage. Or, exclure une partie de l'humanité de la communauté morale sur la base d'un tel critère semble contre-intuitif. Par ailleurs, nous savons aujourd'hui que certains animaux possèdent une conscience de soi et nos connaissances quant aux capacités cognitives des animaux continuent d'évoluer[40]. Il semble donc que le critère cognitif ne soit pas approprié pour discriminer les membres de la communauté morale.

Ensuite, l'anthropocentrisme, qu'il soit fort ou faible, est critiqué par les tenants des théories éthiques non anthropocentrées pour son insuffisance quant à la protection de tous les vivants. En effet, même sous sa forme élargie prenant en compte les intérêts humains à long terme ainsi que la diversité des valeurs instrumentales, cette posture permet en dernier ressort uniquement la protection des non-humains ayant une quelconque valeur utilitaire pour l'humain. D'une part, comme en témoigne les extinctions massives ayant déjà eu lieu dans les dernières décennies, des pertes importantes de biodiversité peuvent subvenir sans que l'humanité ne soit impactée de manière significative[41]. D'autre part, la reformulation pragmatique de l'anthropocentrisme sous une forme faible permettant la protection de l'environnement repose ultimement sur un rejet de toute valeur intrinsèque dans la nature.

Or, un tel rejet de la valeur intrinsèque fait en sorte que la protection de l'environnement se limite au nécessaire pour le bien-être humain, les intérêts humains étant toujours priorisés par rapport aux intérêts de la nature[42]. En effet, John Baird Callicott, défenseur de l'éthique écocentrée, critique la convergence des intérêts humains et non humains établie par Norton étant donné qu'elle se limite aux espèces ayant une utilité pour l'humain :

> «In short, conservation policy based on anthropocentrism alone – however broadened to include potential as well as actual resources, ecosystem services, and the aesthetic,

[37] Valéry Giroux, « Chapitre premier. Les concepts fondamentaux », dans *L'antispécisme*, Que sais-je ? (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2020), 15-40, https://shs.cairn.info/l-antispecisme--9782130811428-page-15?lang=fr. (p. 20).
[38] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 130).
[39] Kopnina *et al*., «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem». (p. 122).
[40] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 131).
[41] Kopnina *et al*., «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem». (p. 118).
[42] Kopnina *et al*. (p. 119).

> epistemic, and spiritual uses of nature by present *and future* people – is less robust and inclusive than conservation policy based on the intrinsic value of nature[43]».

Selon Callicott, l'hypothèse de convergence formulée par Norton est davantage un acte de foi environnementaliste qu'un énoncé crédible, en ce qu'il est invraisemblable que la totalité des vivants existants sur Terre possède une valeur utilitaire, quelle qu'elle soit, pour l'humain[44].

Quant à la traduction de la valeur intrinsèque (non anthropocentrée) en valeur inhérente (anthropocentrée) proposée par Birnbacher pour justifier une convergence des valeurs entre les éthiques non anthropocentrées et l'anthropocentrisme moral, Catherine Larrère fait à juste titre remarquer qu'une telle traduction a dû se fonder sur une conceptualisation préalable de la valeur intrinsèque de la nature. En d'autres termes, la valeur intrinsèque de la nature a dû être pensée préalablement à sa traduction anthropocentriste en termes économiques, de sorte que l'anthropocentrisme élargi de Birnbacher ne se suffit pas à lui-même[45].

Enfin, les tenants des éthiques environnementales non anthropocentrées reprochent à l'anthropocentrisme de demeurer dans un cadre réflexif dualiste, lequel place l'humanité dans une position d'extériorité et de supériorité par rapport à son environnement et admet par le fait même une domination et une exploitation de celui-ci en tant que banque de ressources à disposition. En effet, la dichotomie qui oppose humain et nature doit être dépassée pour que la vie humaine soit pensée comme une partie d'un tout interdépendant et qu'une réelle relation égalitaire avec les autres membres de la communauté biotique soit entretenue[46].

Au-delà de ces différentes critiques, l'anthropocentrisme moral est généralement dénoncé comme étant le paradigme responsable de la polycrise environnementale. La notion de *polycrise* est définie par Jean Frayssinhes comme étant la « rencontre de multiples crises issues de multiples origines qui s'interpénètrent et s'entrechoquent[47] ». Dans le contexte environnemental, la polycrise fait référence, notamment, à l'atteinte et au dépassement des neuf limites planétaires (le climat, la biodiversité, les forêts, l'eau douce, l'acidification des océans, les cycles de l'azote et du phosphate, la pollution chimique, les aérosols émis dans l'atmosphère et la couche d'ozone) identifié par les scientifiques[48]. Dans cette perspective, l'anthropocentrisme, qu'il soit fort ou faible, doit nécessairement être dépassé si l'humanité souhaite opérer une transition vers un mode de vie soutenable, celui-ci ne proposant pas de changement de paradigme. Comme le soulignent Kopnina et ses collègues en référence à Einstein, il est difficile de croire qu'on résoudra les problèmes environnementaux d'une grande complexité auxquels nous faisons collectivement face avec le mode de pensée les ayant créés[49].

---

[43] J. Baird Callicott, «The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse», *Environmental Values*, White Horse Press, 11, nº 1 (2002): 3 à 25. (p. 14).
[44] Callicott. (p. 13).
[45] Larrère, « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale ? ».
[46] Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*.
[47] Jean Frayssinhes, « Les polycrises dues au réchauffement climatique : essai d'opérationnalisation d'une réponse transdisciplinaire efficace », *Rencontres transdisciplinaires - Bulletin interactif du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET)*, nº 26 (2023), https://doi.org/10.5281/zenodo.10402734.
[48] Magali Reinert et Stéphane Jungers, « Tout comprendre aux limites planétaires », *Reporterre*, 23 novembre 2022, sect. Sciences, https://reporterre.net/Qu-est-ce-que-les-limites-planetaires.
[49] Kopnina *et al*., «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem». (p. 119).

1.5 L'anthropocentrisme dans la transition

L'anthropocentrisme étant la posture morale dominante, voire adoptée par défaut dans nos sociétés, il s'avère être le cadre éthique à partir duquel les différents discours de la transition s'articulent au Québec. Or, le fait d'adopter une posture anthropocentrique forte ou faible aura des implications différentes dans la manière dont la transition sera pensée.

1.5.1 L'anthropocentrisme fort dans la transition

En premier lieu, l'anthropocentrisme fort est généralement associé à une perspective technocentrée, c'est-à-dire celle de la transition énergétique, laquelle est largement dominante parmi les États occidentaux. Comme le souligne Gérald Hess, la gestion anthropocentrée de l'environnement est toujours centrée sur les intérêts humains : « Elle n'est donc qu'une forme d'usage, élaborée et prudente, de la nature[50] ». Ainsi, une telle posture, au sein de la modernité, favorise le développement de technologies permettant de s'adapter aux différents défis que nous pose le changement climatique et la crise de la biodiversité : le développement d'énergies dites « vertes » pouvant servir de substitut aux énergies fossiles est un exemple paradigmatique de la conception (anthropo)technocentrée de la transition[51]. La transition pensée dans un cadre anthropocentrique fort ne vise donc pas à changer fondamentalement le mode de vie et l'organisation économique des sociétés occidentales industrialisées, mais à les maintenir relativement inchangés grâce à des innovations technologiques et à la substitution.

Or, Hess fait à juste titre remarquer qu'une difficulté avec cette approche réside dans l'impossibilité de prévoir avec certitude quels seront les impacts de ces nouvelles technologies. Il souligne aussi le caractère potentiellement inégalitaire d'une transition technocentrée, étant donné que

> « le développement technologique et économique ne semble bénéficier qu'à une partie des hommes : aux humains d'aujourd'hui par rapport aux êtres humains qui naîtront dans le futur ; aux populations des pays industrialisés et riches par rapport aux populations des pays pauvres[52] ».

Outre les potentielles injustices nord-sud et intergénérationnelles que semble admettre une telle vision de la transition, l'anthropocentrisme fort rend aussi possibles des pertes de biodiversité importantes et la destruction d'écosystèmes sous le prétexte du développement technologique. En effet, les solutions technologiques apportées aux problèmes environnementaux ne sont généralement pas sans impacts, notamment parce que la fabrication de ces nouvelles technologies nécessite des quantités importantes de métaux[53]. De ce fait, prétextant la nécessité

---

[50] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 131).
[51] Guay-Boutet, C., Martin-Déry, S, et Huot, G, « Économie sociale et transition socioécologique – Quel cadre commun ? » (Territoires innovants en économie sociale et solidaire, 2021). (p. 27).
[52] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ».
[53] À ce sujet, voir *La ruée minière au XXIe siècle Enquête sur les métaux à l'ère de la transition* (2024), publié par la philosophe et journaliste Celia Izoard aux éditions de la rue Dorion.

d'une transition énergétique, les États occidentaux projettent de dévaster des écosystèmes complets, mettant en péril de nombreuses espèces, pour extraire les minéraux nécessaires à cette transition. Cela rejoint les critiques adressées à l'anthropocentrisme moral par les tenants de l'écocentrisme : comme il est improbable que l'entièreté des vivants ait une utilité directe pour l'humanité[54], l'anthropocentrisme, qu'il soit fort ou faible, admet des dégradations importantes et irréversibles de l'environnement et de la biodiversité.

En somme, l'anthropocentrisme fort, et la manière dont il se révèle dans une vision technocentrée de la transition, constitue une approche qui, en pratique, priorise les intérêts des humains habitant les pays riches du monde, au détriment des intérêts des populations du sud global, des autres vivants et des écosystèmes.

1.5.2 L'anthropocentrisme faible dans la transition

En second lieu, la posture pragmatique, ou de l'anthropocentrisme faible, peut être associée aux discours de la transition adoptés par les grandes ONG environnementales et les groupes citoyens œuvrant en transition. S'opposant au discours de la transition énergétique et de l'économie verte jugé comme étant porteur d'injustices économiques et sociales, les discours pour une transition socioécologique (ou une transition juste) visent à protéger l'environnement en prenant en considération une plus grande diversité d'intérêts humains. Autrement dit, l'importance centrale que prend la justice sociale dans les discours pragmatiques de la transition socioécologique implique le maintien d'une relation instrumentale des sociétés humaines à l'environnement. Dans ce cadre, la justice est ultimement pensée *pour* les humains et tout effort de préservation environnementale est un moyen pour atteindre cette fin de la justice entre humains.

La conception sociocentrée de la transition se rapproche de l'anthropocentrisme faible puisqu'elle prend la mesure de la crise environnementale et de la responsabilité humaine dans celle-ci, en plus de concevoir l'interdépendance entre les humains et leurs écosystèmes. En effet, ces discours tracent un lien clair entre le bien-être humain et la santé écologique[55]. Ainsi, comme le soutient Norton lorsqu'il indique qu'une différenciation entre les préférences *ressenties* et les préférences *réfléchies* permettrait d'exclure les systèmes de valeurs consuméristes dévastateurs pour l'environnement, les discours pour une transition socioécologique invitent à une transformation de notre rapport économique au monde et de nos modes de développement. Par exemple, les initiatives promouvant un désinvestissement et un ralentissement des « activités économiques néfastes pour l'environnement et le bien-être des communautés, et ce, au profit d'activités économiques qui les protègent et les améliorent[56] » pourraient être comprises comme relevant de l'anthropocentrisme faible, celles-ci favorisant la protection de l'environnement dans le but de préserver le bien-être humain. De même, l'anthropocentrisme faible, notamment grâce au principe prudentiel proposé par Birnbacher quant à la préservation des espèces pour leur valeur instrumentale *actuelle* et *potentielle,* devrait en pratique impliquer des règlementations

[54] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion (Paris, 2000). (p. 266).
[55] Guay-Boutet, C., Martin-Déry, S. et Huot, G., « Économie sociale et transition socioécologique – Quel cadre commun ? ».
[56] Guay-Boutet, C., Martin-Déry, S. et Huot, G. (p. 41).

limitant les possibilités de développement industriel dans des zones riches en biodiversité ou habitées par des espèces menacées. Il en va de même pour la diversité des valeurs instrumentales de la nature : outre les raisons économiques et de santé humaine pour préserver l'environnement, nous pouvons aussi souhaiter conserver des espaces naturels pour les expériences esthétiques, voire spirituelles, qu'ils nous procurent. La création de parcs nationaux et d'aires protégées, par exemple, constitue une préservation d'espaces naturels pour leur valeur esthétique (et donc une valeur instrumentale pour les humains qui en bénéficient). Ainsi, la volonté d'augmenter les aires protégées à l'échelle mondiale – se manifestant dans un objectif de protection de 30% du globe d'ici 2030 –, relève aussi d'un anthropocentrisme faible : il s'agit d'un principe de préservation prudentiel visant à favoriser le bien-être humain à long terme.

De même, la notion de services écosystémiques – laquelle reconnait la dépendance des sociétés humaines vis-à-vis des écosystèmes et réfère aux « bénéfices que les humains retirent des écosystèmes[57] » – est un exemple de gestion pragmatique de la crise environnementale. Le Millennium Ecosystem Assessment (MEA) identifie vingt-quatre services écosystémiques allant des services d'approvisionnement (alimentaire par exemple) et de régulation (pollinisation, climat, etc.) aux services culturels (récréatifs, paysages, etc.)[58]. L'idée sous-jacente à la reconnaissance des services écosystémiques est de diriger les actions humaines par des politiques environnementales visant à maintenir la réalisation de ces services dans le temps, par exemple en préservant la biodiversité[59].

De plus, la prise en compte de la justice intergénérationnelle et de l'importance du maintien, dans la mesure du possible, de l'intégrité des écosystèmes, relève d'une conception élargie des intérêts humains. Le concept et les pratiques de développement durable, directement liés à la justice intergénérationnelle, peuvent ainsi être associés à un anthropocentrisme faible : en effectuant une gestion durable des ressources naturelles et de notre environnement, nous nous assurons que les générations futures aient elles aussi la capacité de répondre à leurs besoins sociaux, environnementaux et économiques[60]. Ainsi, des initiatives de réduction drastique des émissions de gaz à effet de serre, et des règlementations punissant sévèrement la pollution de l'eau, de l'air et des sols découlent de l'adoption d'une approche éthique pragmatique.

Cela dit, et comme mentionné précédemment au sujet de l'anthropocentrisme fort, une posture éthique anthropocentrée vise ultimement à favoriser les intérêts humains et promeut une protection des autres vivants dans la mesure où une telle protection a des effets bénéfiques pour les populations humaines. Comme il est improbable que l'entièreté de la biodiversité globale ait un effet direct sur la qualité de vie humaine, l'anthropocentrisme faible, bien qu'il exige d'importants efforts de préservation de l'environnement, admet aussi des pertes importantes de biodiversité.

---

[57] Philippe Méral et Denis Pesche, *Les services écosystémiques : Repenser les relations nature et société*, Nature et société (Versailles: Éditions Quae, 2016), http://digital.casalini.it/9782759224708. (p. 15).

[58] Méral et Pesche. (p. 18).

[59] Cette approche est critiquée du point de vue des cadres théoriques non anthropocentrées : d'une part la quantification des services écosystémiques leur retire toute valeur intrinsèque au profit d'une valeur économique et d'autre part, cette notion laisse entendre que les services écosystémiques existeraient uniquement pour favoriser les intérêts humains, alors que les écosystèmes sont précisément des ensembles dynamiques de relations d'interdépendance entre une diversité d'espèces. (Kopnina *et al.*, «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem»).

[60] Guay-Boutet, C., Martin-Déry, S. et Huot, G., « Économie sociale et transition socioécologique – Quel cadre commun ? » (p. 40).

2. LE PATHOCENTRISME

La posture éthique pathocentrée constitue un premier pas vers une sortie de l'anthropocentrisme classique et un élargissement de la communauté morale. En effet, le pathocentrisme correspond à la posture morale de l'antispécisme, que nous connaissons aujourd'hui à travers le mouvement du véganisme, laquelle fait du critère de l'aptitude à ressentir la douleur la condition d'appartenance à la communauté morale[61]. Ainsi, dans la perspective pathocentrée, la communauté morale inclut les animaux conscients (mammifères, oiseaux, poissons), mais elle exclut les végétaux et autres vivants n'étant pas en mesure de ressentir la douleur (et inversement, le plaisir, la satisfaction)[62].

L'utilitariste Peter Singer, connu pour son livre *La libération animale* (1975), est l'un des penseur.se.s ayant développé un argumentaire en faveur d'une éthique pathocentrée. Partant d'une remise en question du critère de l'appartenance à l'espèce pour accorder un statut moral aux vivants, il argue que les êtres sensibles possèdent des intérêts qui se doivent d'être considérés moralement[63]. Selon l'auteur, « la capacité à éprouver de plaisir ou de la douleur serait moralement bien plus significative que le fait d'appartenir à l'espèce Homo sapiens.[64] » Le fait que nous accordions une valeur morale à des humains inconscients, par exemple les personnes comateuses, sans pour autant accorder une telle valeur aux animaux conscients relèverait d'une discrimination : le spécisme[65]. En effet, Singer suggère que les animaux conscients ayant la capacité de ressentir la douleur ont des intérêts – notamment celui de ne pas souffrir – comme leurs homologues humains[66]. Ainsi, s'appuyant sur le principe utilitariste fondamental de *l'égale considération des intérêts*, il soutient que les intérêts des animaux valent tout autant que les intérêts des individus humains, de sorte qu'il faille prendre moralement au sérieux la souffrance animale[67].

Cela dit, Singer précise que « l'égalité de considération des intérêts » qu'il suggère ne signifie pas pour autant qu'il faille traiter les animaux comme des égaux (de faits ou de droit) et de ce fait qu'il faille leur accorder un traitement identique à celui que nous réservons habituellement aux humains : « parce que les intérêts des animaux sont différents et que considérer également des intérêts différents implique des traitements différents.[68] » De même, bien que le pathocentrisme de Singer repose sur un principe d'égalité de considération des intérêts, il n'implique pas pour autant une égalité des vies[69]. En effet, l'auteur considère que « la vie d'un être possédant la conscience de soi, capable de penser abstraitement, d'élaborer des projets d'avenir, de

---

[61] Valéry Giroux et Renan Larue, « Pathocentrisme », dans *Dictionnaire de la pensée écologique*, 2015.
[62] Virginie Maris, « Protection de la biodiversité et pragmatisme – pour une philosophie de terrain », 2009, 167-81.
[63] Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Chapitre VII : L'utilitarisme », in *L'éthique animale*, Que sais-je ? (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2018), 92-100, https://shs.cairn.info/l-ethique-animale--9782130801702-page-92?lang=fr.
[64] Maris, « Protection de la biodiversité et pragmatisme – pour une philosophie de terrain ». (p. 5).
[65] Maris. *Ibid*
[66] Jeangène Vilmer, « Chapitre VII : L'utilitarisme ». (p. 92)
[67] Guillaume Lequien, « Peter Singer, La libération animale », *Lectures*, 3 avril 2014, https://doi.org/10.4000/lectures.14250.
[68] Jeangène Vilmer, « Chapitre VII : L'utilitarisme ». (p. 94).
[69] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 135).

communiquer de façon complexe, et ainsi de suite, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités[70] ». Autrement dit, la vie n'a pas de valeur intrinsèque pour les pathocentristes : c'est la conscience de soi, des plaisirs et de la souffrance qui font qu'un vivant plutôt qu'un autre a un intérêt à vivre devant être respecté[71]. En ce sens, une hiérarchie des valeurs demeure possible et applicable lorsque vient le temps de prendre une décision éthique.

2.1 Critiques, problèmes et objections au pathocentrisme

Bien que le pathocentrisme constitue une remise en cause de l'anthropocentrisme, cette posture morale est critiquée de part et d'autre dans le champ de l'éthique environnementale.

D'une part, diverses objections peuvent être formulées d'un point de vue anthropocentré. Une des plus pertinentes est l'objection déontologique, laquelle souligne la difficulté de l'inclusion d'animaux dans des relations morales. Non seulement « l'animal ne peut pas devenir partie prenante d'une relation morale, parce qu'il n'est pas libre de le faire », mais il semble aussi déplacé de le soumettre à des exigences morales. Il serait par exemple absurde d'intervenir pour empêcher la prédation entre un prédateur et une proie pour éviter de la souffrance[72].

D'autre part, quoiqu'elle se présente comme une alternative à l'anthropocentrisme moral, l'approche pathocentriste serait une forme d'anthropomorphisme : l'humain projette ce qu'il considère de sa perspective comme ayant de la valeur (le plaisir, le bien-être physique) et comme étant indésirable (la douleur, la souffrance) sur le vécu d'animaux non humains pour leur accorder ou non une valeur intrinsèque[73]. Il semble donc que les vivants doivent présenter certains traits typiquement associés à l'expérience humaine pour bénéficier d'une considération morale. Le critère de la sensibilité pour se qualifier comme membre de la communauté morale apparait dès lors comme arbitraire. En effet, on est en droit de se demander pourquoi ce critère a été choisi plutôt qu'un autre pour déterminer quel vivant est digne d'être moralement considéré. Des défenseurs du biocentrisme – posture éthique présentée ci-bas – arguent par exemple que dans une perspective évolutionniste, la souffrance pourrait très bien être comprise comme une réaction adaptative parmi d'autres :

> « Envisagée de la sorte, la sensibilité n'a donc rien de particulier ; le comportement d'un être qui réagit à la douleur n'est pas fondamentalement différent du comportement d'une plante dont les racines vont chercher l'humidité et les feuilles le soleil[74] ».

Partant de cette constatation, l'idée que la sensibilité soit au fondement des intérêts qui sont moralement considérés comme égaux semble douteuse. Tous les êtres vivants, conscients ou non, ayant des besoins auxquels sont liés des intérêts (se nourrir, se reproduire, etc.), ne serait-il pas plus logique d'accorder une importance morale à ces intérêts ?[75] C'est la proposition que

[70]Singer, cité par Jeangène Vilmer, « Chapitre VII : L'utilitarisme ». (p. 94).
[71] Jeangène Vilmer. (p. 96).
[72] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ».
[73] Maris, « Protection de la biodiversité et pragmatisme – pour une philosophie de terrain ».
[74] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 137).
[75] Hess. *Ibid.*

feront les théoricien.ne.s du biocentrisme, laquelle approche sera abordée dans la prochaine partie.

La critique que formulent les théoriciens de l'écocentrisme envers le pathocentrisme va dans le même sens que celle adressée par les tenants du biocentrisme : non seulement la sensibilité n'a-t-elle rien de particulier, mais la souffrance n'est pas intrinsèquement mauvaise en ce qu'elle est inhérente aux différents processus qu'impliquent le fonctionnement et le maintien de l'équilibre d'un écosystème. Dans la perspective holiste de l'écologie, le bien de la totalité que constitue un écosystème ne se réduit pas à la somme du bien de chacun des individus qui la compose[76]. L'écocentrisme sera détaillé à la partie 4 du présent travail.

2.2 Le pathocentrisme dans la transition

En ce qui concerne les implications de l'adoption d'une posture pathocentrée dans une perspective de transition écologique, on est en droit de penser que l'application d'une telle éthique aurait des impacts environnementaux bénéfiques, notamment par la réduction – voire la suppression – de l'élevage intensif et de la consommation de produits d'origine animale. En effet, les impacts environnementaux de la production de viande et de produits d'origine animale sont énormes et bien connus aujourd'hui. Un rapport de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture révélait en 2013 que 14,5% des gaz à effet de serre (GES) produits annuellement dans le monde étaient liés à l'élevage industriel[77]. De plus, l'élevage intensif est à l'origine de déforestation majeure, en particulier en Amazonie, où la forêt est rasée pour faire place à des pâturages et à la culture du soja (lequel est utilisé pour nourrir les animaux d'élevage)[78]. Enfin, le fait de considérer comme moralement importante la souffrance animale laisse penser que des projets impliquant la mort et/ou la destruction de l'habitat d'animaux conscients pourraient être refusés pour favoriser le bien-être et limiter la souffrance desdits animaux.

Ainsi, il semble que l'application des principes du pathocentrisme puisse avoir des avantages considérables par rapport à ceux de l'anthropocentrisme fort, dans la mesure où le pathocentrisme limiterait la pollution atmosphérique et la déforestation liées à l'élevage industriel, en plus de freiner la destruction des habitats d'animaux conscients.

Or, l'application pratique de l'idée pathocentrique de la « libération animale » n'est pas sans difficulté. Prise au sens stricte, l'idée d'une libération animale peut être comprise comme un arrêt total de toute domestication et tout élevage d'animaux (ce qu'on appelle l'abolitionnisme). Cependant, en plus de leur apport important en tant que source de nourriture pour une grande

---

[76] Hess. (p. 137).

[77] P.J. Gerber *et al.*, « Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities » (Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2013), https://www.fao.org/4/i3437e/i3437e.pdf.

[78] Morgann Jezequel, « Derrière les feux en Amazonie, l'appétit mondial pour le bœuf et le soja brésilien », *Le Devoir*, 24 août 2019, sect. Environnement, https://www.ledevoir.com/environnement/561307/derriere-les-feux-en-amazonie-l-appetit-mondial-pour-le-boeuf-et-le-soja-bresilien.

partie de l'humanité, les animaux, par leur existence et leur travail, offrent de nombreux services aux sociétés humaines. On peut penser, comme l'indique Pierre Madelin dans *Après le capitalisme : Essai d'écologie politique* (2017) que leur contribution serait essentielle à une sortie du capitalisme industriel :

> « Nous avons et nous aurons besoin des animaux, de leur énergie et de leurs produits, pour entretenir nos espaces ouverts, tondre nos pelouses, alimenter en engrais non chimiques nos cultures agro-écologiques, confectionner des vêtements non synthétiques (et donc libres d'hydrocarbures), et peut-être aussi, dans certaines limites, pour nous déplacer et pour cultiver la terre[79] ».

Ainsi, il apparait que la réalisation d'une transition écologique est incompatible avec une perspective abolitionniste, dans la mesure où elle impliquerait une « industrialisation intégrale de la société[80] », mais aussi une extermination des animaux domestiques, laquelle ne peut s'opérer, paradoxalement, sans violer les droits de ces animaux. Cependant, ce ne sont pas tous.tes les défenseur.euse.s des droits des animaux qui adhèrent à l'abolitionnisme. La libération animale peut aussi être pensée dans le cadre d'une société hétérogène où animaux et humains cohabitent et possèdent des droits inviolables et où l'exploitation des un.e.s par les autres n'est pas admise[81].

[79] Pierre Madelin, « Vivre avec les animaux : une proposition politique », *Terrestre : la revue des écologies radicales*, 5 mars 2019, https://www.terrestres.org/2019/03/05/vivre-avec-les-animaux-une-proposition-politique/#identifier_10_2615.
[80] Madelin.
[81] Madelin.

3. LE BIOCENTRISME

Le biocentrisme constitue un pas de plus dans l'élargissement de la communauté morale amorcé avec le pathocentrisme. En effet, comme son nom l'indique (bio venant du grec *bios,* qui signifie « vie »)[82], le biocentrisme est une posture éthique accordant une valeur morale à l'entièreté des êtres vivants. La thèse centrale sur laquelle repose le biocentrisme est la suivante : étant donné que les êtres vivants sont animés individuellement par un *telos* (venant du grec, signifie « finalité » ou « but »), une finalité biologique qui se matérialise dans la tendance à se maintenir en vie, à croitre et à se reproduire, tout organisme doit être considéré moralement[83]. C'est ce que soutient Paul W. Taylor lorsqu'il énonce son *principe de considération morale* : chaque être vivant possède un bien propre du fait qu'il est en vie et ce bien doit être pris en considération d'un point de vue moral « chaque fois qu'il est affecté en bien ou en mal par la conduite des agents rationnels »[84].

Le principe *de considération morale* de Taylor se conjugue au *principe de valeur intrinsèque*, lequel énonce que toute entité vivante possède une valeur intrinsèque du fait de son bien propre, et que la réalisation de celui-ci doit être traitée comme une fin en soi[85]. Autrement dit, dans la perspective biocentrique, la vie a une valeur de sorte que tout être vivant possède une valeur intrinsèque devant être respectée. Les éléments de la *nature inanimée* (les rivières, les montagnes, etc.), quant à eux, n'ont pas de pertinence morale dans le cadre biocentrique[86]. Comme le souligne Gérald Hess, contrairement aux cas de l'anthropocentrisme et du pathocentrisme, dans le cas du biocentrisme « ni l'appartenance à l'espèce, ni les compétences cognitives, ni la sensibilité ne sont donc des critères valables[87]». Le biocentrisme s'oppose ainsi au pathocentrisme en ce qu'il fait de la possession d'un bien propre par un être vivant un élément indépendant du fait qu'il ait ou non des intérêts conscients. Taylor soutient que des évènements favorables et défavorables peuvent advenir dans la vie d'un être, indépendamment du fait « qu'il prenne intérêt à ce qui affecte sa vie pour le meilleur ou pour le pire[88]». Ainsi, le critère d'appartenance à la communauté morale est simplement celui de la vie, de sorte que les humains, en tant qu'agents moraux, ont des obligations morales envers tous les membres de la communauté biotique terrestre[89].

---

[82] « Trait d'union ou soudure avec l'élément bio », Office québécois de la langue française, *Banque de dépannage lingustique* (blog), consulté le 2 octobre 2024, https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/23143/lorthographe/emploi-du-trait-dunion/mots-composes/mots-composes-avec-prefixe-ou-element-grec-ou-latin/trait-dunion-ou-soudure-avec-lelement-bio8209#:~:text=L'%C3%A9l%C3%A9ment%20bio%E2%80%91%20vient%20du,mot%20auquel%20il%20est%20joint.

[83] Maris, « Protection de la biodiversité et pragmatisme – pour une philosophie de terrain ». (p. 6).

[84] « L'éthique du respect de la nature », in *Éthique de l'environnement : Nature valeur, respect*, par Hicham-Stéphane Afeissa et Paul W. Taylor, Librairie philosophique J. VRIN (Paris, 2007), 111 à 152. (p. 118).

[85] « L'éthique du respect de la nature ». *Ibid.*

[86] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 122).

[87] Hess. *Ibid.*

[88] « L'éthique du respect de la nature ». (p. 115).

[89] « L'éthique du respect de la nature ». (p. 113).

Or, le biocentrisme apparait rapidement comme une posture intenable, parce que paradoxale. Comme le formule le philosophe Emanuele Coccia dans *La vie des plantes* (2016), dans la pratique, il y a « une sorte de […] cannibalisme universel, propre au domaine du vivant »[90], c'est-à-dire que toute vie se maintient ultimement et nécessairement par le sacrifice d'autres vies, qu'elles soient animales ou végétales. Comment appliquer une éthique qui exige le respect de la valeur intrinsèque de tous les vivants sans tomber dans l'impossibilité, par exemple, de cultiver, de pêcher, d'utiliser du bois pour se construire des habitations, etc. ? Ainsi, le biocentrisme, pour être une approche crédible, est généralement défendu sous une forme hiérarchique[91]. C'est le cas de Robin Attfield, qui défend une vision hiérarchique du biocentrisme qui reconnait la valeur intrinsèque de tous les êtres ayant un bien propre, tout en accordant une valeur supérieure à certains d'entre eux, notamment les humains[92]. Autrement dit, dans la version hiérarchique du biocentrisme, bien que chaque vie ait une valeur en soi, elles ne sont pas pour autant toutes égales.

3.1 Critiques, problèmes, et objections

La principale critique adressée au biocentrisme découle de ce qui a été mentionné plus tôt au sujet du « cannibalisme » qu'implique le domaine du vivant et du caractère insoutenable, en pratique, d'une éthique accordant une valeur intrinsèque égale à tous les êtres vivants peuplant la Terre. Cette critique se divise en deux sous-critiques :

(1) si le critère d'appartenance à la communauté morale est la vie et qu'absolument tous les êtres vivants doivent par conséquent être moralement considérés, alors il semble que des postures morales contre-intuitives pourraient être adoptées. À titre d'exemple, des insectes pourraient vraisemblablement se voir accorder le même statut moral que des êtres humains. De même, la prise de décision morale est rendue très complexe, voire impossible[93].

(2) la difficulté pointée en (1) peut être répondue en affirmant qu'une hiérarchisation des vivants est possible. Or, une telle hiérarchisation semble difficile à établir sans faire appel à des critères utilisés dans le cadre du pathocentrisme (critères de la sensibilité) ou de l'anthropocentrisme (appartenance à l'espèce, possession de capacités cognitive). Comme nous l'avons vu précédemment, l'utilisation de tels critères pour justifier moralement une hiérarchie entre les vivants est délicate, puisque la légitimité de ces critères est difficile à défendre[94]. En outre, le biocentrisme s'articule précisément comme une alternative à ces approches.

---

[90] Emanuele Coccia, « L'extension du domaine de la vie », in *La vie des plantes : une métaphysique du mélange*, Payot&Rivages (Paris, 2016), 192. (p. 19).
[91] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 138).
[92] Gérald Hess, « Chapitre VIII - Les biocentrismes », in *Éthiques de la nature*, Éthique et philosophie morale (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2013), 241-68, https://shs.cairn.info/ethiques-de-la-nature--9782130591863-page-241?lang=fr.
[93] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 142).
[94] Hess. (p. 143).

Une autre critique importante ayant été adressée au biocentrisme concerne la notion de *bien propre biologique*. Ce bien qui serait inhérent à tout être vivant et à l'origine de sa valeur intrinsèque est d'abord une notion descriptive plutôt que prescriptive : «For instance, even if HIV has a good of its own this does not mean that we ought to assign any positive moral weight to the realization of that good[95]».

Enfin, le caractère individualiste de l'approche biocentriste peut être critiqué, notamment du point de vue holiste de l'approche écocentrée. En effet, comme dans le cas du pathocentrisme, le biocentrisme restreint toute considération morale aux individus. Ainsi, des entités composées comme les espèces, les communautés biotiques et les écosystèmes sont exclues des réflexions morales. La préservation de ces entités collectives impliquant des entités physico-chimiques (airs, eau, sols, etc.) est néanmoins d'une grande importance pour les environnementalistes[96]. Le biocentrisme semble en ce sens insuffisant pour rendre compte des considérations liées à l'écologie scientifique[97].

3.2 Le biocentrisme dans la transition

Dans une perspective de transition, les implications d'une posture dite *biocentrique* apparaissent difficiles à prévoir. Comme discuté précédemment au sujet des critiques adressées au biocentrisme, cette posture morale semble difficile – voire impossible – à appliquer sous sa forme égalitaire. Le fait que tous les êtres vivants, sans exception, se voient accorder une valeur intrinsèque de même importance n'apparait pas compatible avec le simple maintien de la vie. En effet, la plupart des formes de vie sur Terre dépendent ultimement du sacrifice d'autres vies pour se maintenir elles-mêmes en vie[98]. C'est par ailleurs le cas pour les individus humains, qui consomment chaque jour d'autres vivants (végétaux et animaux) pour survivre.

Outre cette limite d'applicabilité, il semble que le biocentrisme pourrait être contre-productif en ce qui concerne de potentielles démarches de compensation pour des torts environnementaux passés. Par exemple, dans un cas où l'activité humaine aurait permis la propagation d'une espèce envahissante d'un écosystème à un autre, il semble que le biocentrisme égalitaire proscrirait toute intervention visant à éliminer les individus de ladite espèce exogène envahissante. Le biocentrisme égalitaire n'est donc pas une option viable quand vient le temps de réfléchir à une transition écologique au sein des sociétés humaines. Une telle approche a non seulement des limites importantes, mais elle ne serait simplement pas applicable.

En contrepartie, si on adopte l'approche biocentrique sous une forme hiérarchique de sorte qu'elle soit politiquement applicable, la distinction entre celle-ci, l'anthropocentrisme et le pathocentrisme devient beaucoup moins marquée[99]. En effet, au sein d'un biocentrisme hiérarchique, les êtres humains – et potentiellement d'autres grands mammifères – se voient

[95] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
[96] Larrère, « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale? ». (p. 73).
[97] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
[98] Coccia, « L'extension du domaine de la vie ».
[99] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 142).

accorder un poids moral supérieur aux autres vivants. Une telle application hiérarchique du biocentrisme nécessite l'application d'une logique utilitariste (conséquentialiste)[100] qui admet, dans certains cas, de sacrifier des vies considérées comme ayant moins de valeur au profit d'autres vies.

De ce fait, l'avantage d'une approche biocentrique hiérarchique par rapport à l'anthropocentrisme moral consiste en une plus grande considération pour la valeur de la vie et le bien des vivants non humains. En ce sens, les activités humaines destructrices n'ayant pas d'avantages significatifs pour les communautés humaines pourraient être remises en cause et suspendues.

Ainsi, le principal avantage qu'offre une perspective biocentrée dans un contexte de transition est l'ajout de tous les vivants à la sphère de ce qui est moralement considéré comme pertinent, important. Effectivement, le fait de considérer chaque vie comme étant moralement significative fait en sorte que des décisions qui sont aujourd'hui relativement anodines – par exemple, des coupes forestières à plus ou moins grande échelle ou le sacrifice de cours d'eau pour y déverser des déchets miniers – prendraient une tout autre importance morale dans un cadre biocentrique. Il est par ailleurs possible de croire que certaines initiatives dévastatrices pour le vivant seraient éventuellement proscrites et retirées du champ des possibles en termes de développement (industriel, agroalimentaire, etc.).

[100] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».

4. L'ÉCOCENTRISME

L'écocentrisme est une perspective éthique holiste qui se présente comme une alternative répondant aux insuffisances du biocentrisme. Dans le cadre de l'écocentrisme, la communauté morale est étendue non seulement aux vivants non humains – comme c'était le cas avec le biocentrisme – mais aussi aux entités collectives telles que les écosystèmes, les espèces et la biosphère. Autrement dit, ce qui distingue l'écocentrisme des autres approches en éthique de l'environnement est que les entités collectives y sont considérées comme des patients moraux. Dans la perspective écocentrée, le vivant est pensé au sein d'une totalité interdépendante irréductible à ses parties et présentant une finalité[101]. Le principal objectif d'une telle approche n'est donc pas proprement la préservation des vies individuelles, mais plutôt le maintien de l'équilibre des écosystèmes, de sorte qu'elle échappe au problème de l'inapplicabilité soulevé plus tôt au sujet du biocentrisme. L'éthique écocentrée repose par ailleurs sur deux présupposés : (1) la valeur intrinsèque du monde naturel est indépendante de tout intérêt humain et (2) cette valeur est irréductible aux entités individuelles, mais elle est plutôt attribuée au milieu (typiquement, aux écosystèmes)[102].

C'est Aldo Leopold qui, dans la foulée des développements de l'écologie comme discipline scientifique et de l'essor de la théorie des écosystèmes sous-jacente, théorise pour la première fois l'éthique écocentrée, son « éthique de la Terre ». Dans son *Almanach d'un comté des sables* (1949), le forestier américain critique le rapport purement instrumental et marchand des humains à leur environnement et soutient que les problèmes environnementaux liés à l'exploitation démesurée des ressources naturelles sont dus à un manque de respect des agents humains envers la Terre et la communauté des vivants[103]. L'auteur considère qu'une relation éthique avec la terre doit reposer sur un amour et un respect pour sa valeur intrinsèque[104]. Constatant – avec l'écologie scientifique – que les vivants existent dans des relations complexes d'interdépendance au sein d'écosystèmes, il conclut que pour préserver le fragile équilibre de ces écosystèmes, aucune espèce ne doit en éliminer une autre[105]. Il souligne qu'une éthique de la Terre doit « faire passer l'*Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté[106] ». De même, le fonctionnement des écosystèmes reposant sur des éléments abiotiques de l'environnement (lacs, rivières, montagnes), ceux-ci doivent aussi être respectés. En ce sens, l'éthique écocentrée est une éthique non hiérarchique au sein de laquelle la communauté biotique entière correspond à la communauté morale. La règle de l'agir moral qu'énonce Leopold est la suivante : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse[107] ». Leopold précise par ailleurs que son éthique de la

---

[101] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 123).
[102] Pierre Madelin, « L'écofascisme, un concept polysémique », in *La tentation écofasciste : Écologie et extrême droite*, Écosociété, 2023, 27-63. (p. 47).
[103] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*.(p. 282).
[104] Nguyen Vinh-De, « Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement? », *Horizons philosophiques* 10, nº 2 (2000): 133-53, https://doi.org/10.7202/802939ar. (p. 147).
[105] Vinh-De. *Ibid.*
[106] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*. (p. 259).
[107] Leopold, Aldo. (p. 283).

terre ne vise pas à proscrire toute exploitation des « ressources », une telle prescription étant intenable, mais qu'elle « affirme leur droit [aux fleuves, aux plantes, aux animaux, etc.] à continuer d'exister[108] ».

Plusieurs penseur.se.s ont succédé à Leopold dans le développement théorique de l'écocentrisme. Richard (Sylvan) Routley a entre autres élaboré l'expérience de pensée du « dernier humain » pour démontrer l'existence d'une valeur intrinsèque dans la nature. Selon lui, dans le cas hypothétique du dernier humain ayant survécu à une catastrophe planétaire, nous avons l'intuition qu'il serait moralement mauvais que cet individu s'acharne à détruire les formes de vie et les écosystèmes restants sur terre. Or, dans ce scénario, il n'y a plus d'humain pour profiter de la valeur instrumentale de ces autres formes de vie. De ce fait, Routley conclut que les éléments non humains de l'environnement ont une valeur propre, indépendante de toute valeur utilitaire pour l'humain[109].

Enfin, par son caractère holiste et sa compréhension de l'humanité comme étant membre de la communauté biotique terrestre au même titre que les autres vivants, l'écocentrisme est une perspective morale qui vise à transcender les dualités typiques de la pensée occidentale moderne que sont les oppositions humain-nature et sujet-objet[110]. Comme l'indique John Baird Callicott, la distinction cartésienne entre le sujet et l'objet fait en sorte que toute valeur, dans la pensée moderne, n'est pas intrinsèque, mais toujours conférée et « déterminée par l'acte intentionnel d'un sujet cartésien qui se rapporte à un objet[111] ». En effet, ces dualismes, en extériorisant l'agent humain par rapport à son environnement, rendent possible une relation de domination du premier sur le second. Au contraire, l'éthique de Leopold, qu'on peut qualifier avec Catherine Larrère de communautarienne, est une « éthique qui insiste sur le bien de la communauté comme telle et dérive les obligations de l'appartenance à une communauté[112] ».

4.1 Critiques, problèmes et objections

L'éthique écocentrée étant holiste plutôt que centrée sur le respect de la valeur intrinsèque des individus, elle échappe au problème de l'inapplicabilité soulevé plus tôt au sujet du biocentrisme. Or, elle n'est pas pour autant à l'abri de toute critique. La principale critique adressée à l'écocentrisme est celle des possibles dérives écofascistes d'une telle approche. En effet, l'exigence morale du respect de totalités, d'entités collectives comme les écosystèmes et la Terre, rend admissible le sacrifice d'individus pour le bien de la communauté. Autrement dit, selon les principes de l'écocentrisme :

---

108 Leopold, Aldo. (p. 258).
109 Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
110 Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 144).
111 « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », dans *Éthique de l'environnement : Nature valeur, respect*, par Hicham-Stéphane Afeissa et John Baird Callicott, Librairie philosophique J. VRIN (Paris, 2007), 187-225.
112 Larrère, « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale? ». (p. 74).

Le sacrifice d'un individu pourrait avoir une valeur morale s'il assurait la préservation de l'espèce, et un régime politique se conformerait au principe de la moralité s'il sacrifiait un individu ou une minorité pour le bien de toute la collectivité ou celui des générations à venir[113].

C'est le philosophe américain Tom Regan, dans son ouvrage intitulé *Le droit des animaux* (1983), qui formulera pour la première fois cette critique à l'endroit de l'écocentrisme de Leopold et ses successeurs, déclenchant un vif débat[114]. Selon Regan, l'éthique écocentrée ouvre la voie à l'écofascisme, c'est-à-dire à des politiques où l'intérêt général de la communauté biotique serait priorisé au détriment des droits des individus humains et non humains. Pour exemplifier son propos, il conçoit un scénario hypothétique dans lequel un choix s'impose entre la préservation d'une fleur sauvage qui contribue grandement à la beauté et la stabilité d'un écosystème et la préservation d'une vie humaine dont la contribution globale à l'écosystème est moindre[115]. Selon la maxime énoncée par Leopold - « Une chose est correcte quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique » - l'écocentrisme semble indiquer qu'il serait moral de sacrifier l'individu humain dans cette situation.

Or, il est important de noter ici que la crainte ainsi soulevée par Regan ne sous-entend pas que l'éthique écocentrée soit intrinsèquement (et volontairement) fascisante : le philosophe met plutôt en lumière les possibles dérives politiques d'une telle approche, laquelle pourrait être détournée et mise au service d'une mouvance fasciste[116].

Comme le souligne à juste titre Gérald Hess, cette critique, qui associe toute forme de sacrifice individuel pour le bien d'une collectivité à l'idéologie fasciste, semble exagérée[117]. Évidemment, les tenants de l'écocentrisme, notamment John Baird Callicott, ont élaboré des défenses face aux accusations de fascisme environnemental qui pesaient sur leur théorie. La principale se résume ainsi : bien que l'écocentrisme accorde une valeur intrinsèque et morale aux communautés biotiques, cela n'exclut pas qu'une valeur intrinsèque soit aussi accordée aux individus qui sont membres de ces communautés[118].

Cette précision tombe sous le sens, puisqu'il serait absurde de penser le bien d'une totalité – dans ce cas-ci d'une communauté biotique – d'une manière totalement indépendante du bien de ses parties – les membres humains et non humains de celle-ci[119]. En outre, Callicott soutient que l'éthique de la Terre n'est pas théorisée dans l'objectif de se substituer aux éthiques modernes anthropocentrées, mais qu'elle s'y additionne en quelque sorte, « n'annulant en rien la préséance de nos obligations à l'égard des membres de notre famille, de nos communautés politiques ou des membres de l'humanité dans son ensemble[120]». En ce sens, il établit des principes qu'il appelle des « principes de second ordre », lesquels introduisent une priorisation des obligations

[113] Vinh-De, « Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement? » (p. 148).
[114] Madelin, « L'écofascisme, un concept polysémique ». (p. 48).
[115] Madelin. (p. 49).
[116] Madelin. *Ibid.*
[117] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 151).
[118] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
[119] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 152).
[120] Madelin, « L'écofascisme, un concept polysémique ». (p. 51).

morales envers les communautés humaines par rapport aux obligations vis-à-vis la communauté biotique au sens large[121].

Dans un autre ordre d'idée, l'écocentrisme est aussi critiqué du point de vue de l'approche anthropocentrique pragmatique présentée au point 1 : l'existence d'une valeur intrinsèque de la nature découlant de la relation complexe d'interdépendance entre l'humain et son environnement ne va pas de soi. Comme le souligne Gérald Hess : « le fait que l'homme dépende physiquement, psychiquement et spirituellement de la nature ne justifie pas de transposer la valeur intrinsèque ou morale de celui-là à celle-ci[122] ». Il semble de ce point de vue raisonnable de penser qu'une reconnaissance de ce que Leopold qualifie de *fraternité* entre les vivants[123], de cette interdépendance factuelle des humains au reste du vivant, est une raison suffisante pour protéger les écosystèmes[124], tout en faisant l'économie de considérations ontologiques propres aux éthiques non anthropocentrées, telle l'attribution d'une valeur intrinsèque à des éléments de notre environnement.

4.2 L'écocentrisme dans la transition

En ce qui concerne les implications pratiques de l'adoption d'une posture écocentrée dans un contexte de transition, il semble que l'acception des principes fondamentaux de valeur intrinsèque dans la nature et de préservation de la stabilité et de l'intégrité des écosystèmes nécessite un changement radical du rapport au monde de la civilisation occidentale. D'une part, l'écocentrisme est une posture exigeante qui nécessiterait la prise en compte de nombreux facteurs environnementaux dans toute décision sociopolitique et individuelle. On peut à ce sujet se demander si nos connaissances relatives aux propriétés dynamiques des écosystèmes sont suffisantes pour assurer des prises de décisions éclairées au sein d'un cadre normatif écocentré. De même, comme l'écocentrisme se veut non hiérarchique, la question de l'application d'un tel principe théorique dans la pratique est épineuse : comment et selon quels critères les intérêts des différents vivants, de la communauté biotique prise dans son ensemble et des divers écosystèmes devraient-ils être priorisés les uns par rapport aux autres ? Ces questions, généralement reléguées aux écologues, apparaissent d'une grande complexité.

Une autre difficulté relative à l'application politique de l'écocentrisme relève des caractéristiques mêmes du concept d'écosystème. En effet, les écosystèmes sont non seulement dynamiques et en constante évolution, mais leurs limites spatio-temporelles sont généralement graduelles et relativement indéterminées. De plus, certains écosystèmes peuvent s'étendre sur de très grands territoires, alors que d'autres sont beaucoup plus restreints : à titre d'exemples, l'océan mondial ainsi que le système digestif d'un individu humain sont tous deux considérés comme des

[121] Brennan et Y.S. Lo, « Environmental Ethics ».
[122] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». (p. 149).
[123] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables.* (p. 145).
[124] Hess, « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». *Ibid.*

écosystèmes[125]. Ainsi, la tâche de préservation de telles entités collectives et dynamiques semble en pratique beaucoup plus complexe que la protection d'individus ou d'espèces. Comment devrions-nous procéder pour élaborer des politiques publiques si le terrain sur lequel on se base est mouvant et indéterminé ?

D'autre part, et cela rejoint la critique pragmatique notamment formulée par Norton, l'éthique écocentrée semble a priori difficilement applicable politiquement, celle-ci s'articulant dans un cadre ontologique étranger à la culture occidentale. En effet, Norton et d'autres pragmatistes soutiennent que malgré des décennies de développement théorique en éthique de l'environnement, l'irresponsabilité politique environnementale demeure omniprésente dans les États où ces développements ont lieu[126]. Cela démontre selon eux l'impertinence et/ou l'inefficacité politique des débats théoriques sur la valeur intrinsèque.

Or, ce genre d'objection semble davantage relever du pessimisme quant aux potentielles portées pratiques de cette éthique que d'une véritable impossibilité d'appliquer les principes de l'écocentrisme politiquement. Une approche holiste offrirait certainement des avantages dans un contexte de transition : en introduisant des éléments naturels non humains dans la réflexion éthique, on peut par exemple penser que l'artificialisation totale et irréversible d'un milieu ne serait pas admissible, même si les vivants qui l'habitent survivaient à celle-ci (chose qui serait possible, quoique farfelue, dans une perspective biocentrée). En effet, si les écosystèmes en eux-mêmes ont une valeur intrinsèque, il n'est pas justifiable moralement de les transformer complètement. De même, les mécanismes de compensation – réensauvagement ou renaturation – aujourd'hui largement utilisés notamment par l'industrie extractive pour restaurer des espaces dégradés ou même recréer des écosystèmes pour compenser la destruction de milieux naturels, ne seraient pas admissibles dans un cadre écocentré. Si chaque écosystème possède une valeur intrinsèque, alors chaque écosystème est irremplaçable et ne peut pas être simplement reconstitué approximativement après sa destruction. Considérant l'impossibilité, par l'intervention humaine, de recréer parfaitement des entités dynamiques ultras complexes comme des écosystèmes[127], il semble qu'un cadre normatif écocentrée permettrait d'éviter des dégradations irréversibles aujourd'hui admises (disparition d'espèces, contamination de l'eau, contamination des sols, coupe de forêts vierges, etc.). Ainsi, des pratiques comme l'exploitation minière et la pêche au chalut, lesquelles entrainent la destruction entière de milieux naturels à des fins d'exploitation des ressources, ne seraient pas tolérées dans un tel paradigme, étant donné la reconnaissance de la valeur intrinsèque de ces entités. De même, des dégradations et des conséquences à long terme, parfois non anticipées dans l'état actuel de nos connaissances, seraient sans doute évitées.

Dans le même ordre d'idée, l'application des principes de l'éthique écocentrée devrait entrainer une refonte importante de nos édifices juridiques : à partir du moment où l'on reconnait que tous les vivants, mais aussi des entités composées comme des rivières, des montagnes, des

---

[125] Yanni Gunnell, « Notion à la une : écosystèmes », *Géoconfluences*, avril 2016, http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/notion-ala-une-ecosysteme.

[126] « Pragmatisme, préservation et restauration : Introduction », in *Éthique de l'environnement : Nature valeur, respect*, par Hicham-Stéphane Afeissa, Librairie philosophique J. VRIN (Paris, 2007), 229-47. (p. 230).

[127] David Moreno Mateos *et al.*, «Structural and Functional Loss in Restored Wetland Ecosystems», *PLoS biology* 10 (24 janvier 2012): e1001247, https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1001247.

écosystèmes et la biosphère ont une valeur intrinsèque, il apparait nécessaire de leur accordé un statut de sujet de droit. C'est par exemple ce qui s'est produit au Québec avec l'attribution, en 2021, du statut de personnalité juridique à la rivière Magpie à la suite de la mobilisation du Conseil des Innus d'Ekuanitshit[128]. Ce statut accorde neuf droits distincts à la rivière :

> le droit de vivre, d'exister et de couler, le droit au respect de ses cycles naturels, le droit d'évoluer naturellement, d'être préservée et d'être protégée, le droit de maintenir sa biodiversité naturelle, le droit de maintenir son intégrité, le droit de remplir des fonctions essentielles au sein de son écosystème, le droit d'être à l'abri de la pollution, le droit à la régénération et à la restauration, le droit d'ester en justice[129].

Cette initiative, quoique première au Canada, s'inscrit dans une mouvance internationale en faveur de la reconnaissance de droits de la nature au même titre que les droits humains[130]. Or, si les États entreprenaient d'opérer une transition dans un cadre éthique écocentrée, ce ne sont pas uniquement certaines rivières, certains fleuves ou certaines espèces qui se verraient accordés le statut de personnalité juridique : c'est à l'entièreté des entités naturelles non humaines qu'il faudrait accorder un tel statut et de tels droits, du fait de leur valeur intrinsèque.

En ce sens, et comme le souligne à juste titre John Baird Callicott, la considération politique de la valeur intrinsèque de la nature ferait basculer la charge de la preuve, de sorte que les personnes et les entreprises souhaitant exploiter des ressources, plutôt que les personnes souhaitant préserver les écosystèmes, se verraient contraintes de justifier rigoureusement leurs actions et de respecter les droits de la nature[131]. Il semble donc que l'écocentrisme soit davantage une éthique décroissantiste qu'une approche favorisant la croissance au sein d'une économie capitaliste. Comme l'affirmait en 1948 Aldo Leopold dans la préface de son *Almanach,*

> « Quelle que soit la vérité, nous disposons au moins d'une certitude cristalline : c'est que notre société du toujours-plus-toujours-mieux se comporte à présent en hypocondriaque, tellement obsédée par sa propre santé économique qu'elle a perdu la capacité à rester saine. […] Rien ne saurait être plus salutaire à ce stade qu'un peu de mépris pour la pléthore de biens matériels[132] ».

En définitive, il semble que l'éthique écocentrée fasse une place importante aux non-humains dans les processus de transition, de sorte que non seulement les intérêts et les droits humains liés à un environnement sain soient pris en compte dans les décisions politiques, mais aussi les droits et intérêts des entités naturelles non humaines biotiques et abiotiques. Cela va à l'encontre des plans de transition actuellement mis en place par les États québécois et canadiens, qui misent sur le développement de technologies dites « vertes » pour maintenir notre mode de vie

---

[128] Caroline Desbiens, « Personnalité juridique de la Rivière Magpie / Muteshekau Shipu : une première au Canada », *Nouvelle initiative Canadienne en histoire de l'environnement* (blog), 7 mai 2021, https://niche-canada.org/2021/05/07/personnalite-juridique-de-la-riviere-magpie-muteshekau-shipu-une-premiere-au-canada/.
[129] Caroline Desbiens.
[130] Hervé Kempf, « Marine Calmet : « Les actions criminelles pour notre avenir sont légales aujourd'hui » », *Reporterre*, 4 novembre 2024, sect. Grands entretiens, https://reporterre.net/Marine-Calmet-Les-actions-criminelles-pour-notre-avenir-sont-legales-aujourd-hui.
[131] Callicott, « The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse ». (p. 14).
[132] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables.* (p. 15).

consumériste tout en s'adaptant à la polycrise environnementale. Or, tout le défi demeure dans l'application des principes moralement exigeants de l'écocentrisme, qui demandent une transformation majeure de notre rapport au monde en tant qu'occidentaux.

5. PERSPECTIVES AUTOCHTONES

Cette revue de littérature ne serait pas complète sans la prise en compte, au-delà des différents développements de la philosophie morale occidentale, de l'apport majeur des perspectives autochtones quant aux réflexions entourant les relations qu'entretiennent les humains avec leur environnement. Or, les savoirs autochtones et les agents qui les portent font généralement l'objet d'une vision romantisée, les premiers étant conçus comme une « sagesse écologique ancestrale » de laquelle les écologistes doivent s'inspirer, tandis que les seconds sont vus comme étant des « gardien.ne.s » de la nature et « allié.e.s naturel.le.s » des mouvements écologistes[133]. Au-delà du caractère simplificateur et sans doute inexact de ces conceptions, qu'ont à nous apprendre les savoirs et cosmologies autochtones dans un contexte de transition ?

Avant d'entreprendre un bref portrait de l'apport des perspectives autochtones dans les réflexions sur les relations morales de l'humain à son environnement, il importe de faire deux remarques. Dans un premier temps, il est important de souligner qu'il s'agirait d'une opération hasardeuse, voire inappropriée, que de vouloir traduire les relations entretenues par les peuples autochtones à leur environnement en des termes éthiques appartenant à la tradition occidentale. En effet, des concepts propres à la culture occidentale comme celui de *nature* n'ont généralement pas de sens dans les ontologies autochtones. Il convient par ailleurs ici de préciser qu'on entend par *ontologie* :

> « l'ensemble des postulats qu'un groupe social établit sur l'existence d'entités réelles et sur la nature de leurs interrelations. Les ontologies n'existent pas seulement en tant que représentations ou imaginaires, mais créent des mondes à travers des pratiques concrètes qui mettent en œuvre ces hypothèses dans la constitution de la réalité qui en découle[134] ».

Ainsi, il existe non seulement différentes ontologies, mais aussi différents mondes vécus[135]. L'ontologie moderne, hégémonique dans les sociétés occidentales, est donc une ontologie parmi d'autres.

Dans un second temps, il s'agit d'une opération réductrice que de subsumer toutes les compréhensions et conceptions autochtones du monde sous une même notion générale (quoique plurielle) de *perspectives autochtones*. En effet, chaque peuple autochtone possède une culture propre ayant ses spécificités et sa richesse. Or, le cadre et l'étendue de ce travail étant limités, il serait impossible de rendre compte de manière juste et exhaustive de l'apport de chacune de ces cultures dans la réflexion ici menée.

Ainsi, nous nous m'appuierons sur la notion de Traditional Ecological Knowledge (TEK), laquelle réfère – notamment dans la littérature ethnoécologique – à l'ensemble des expériences et connaissances acquises et transmises à travers des milliers d'années d'interaction et de contact

---

[133] Gauthier Dierickx, « Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts », *Elfe XX-XXI*, nº 11 (2022), https://doi.org/10.4000/elfe.4514. (p. 1 et 8).
[134] Victorine Dréau, « Un monde où coexistent tous les mondes. Le plurivers d'Arturo Escobar », *Chimères* N° 103, nº 2 (2023): 15-26, https://doi.org/10.3917/chime.103.0015. (p. 16).
[135] Dierickx, « Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts ».

direct de l'humain avec son environnement, chez les peuples autochtones[136]. Le TEK constitue « un système intégré de connaissances, de pratiques et de croyances » (traduction libre) s'inscrivant dans une cosmologie et une conceptualisation de l'environnement différente de celle de la culture occidentale[137]. Dans *Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary)* (2000), Pierotti et Wildcat mobilisent la notion de TEK pour référer de manière générale à l'attitude des premiers peuples d'Amérique du Nord envers leur environnement. Selon les auteurs, face aux comportements occidentaux qui relèvent soit de l'extractivisme, soit de la conservation, le TEK constitue une alternative théorique permettant de penser les interactions de l'humain avec son environnement sous un prisme relationnel. En effet, contrairement à l'ontologie occidentale dualiste qui conçoit la nature comme existant indépendamment du monde humain, l'ontologie résultant du TEK est relationnelle[138], c'est-à-dire que le monde *naturel* est pensé comme un tissage de relations de parenté et d'interdépendance entre les vivants. En effet, les savoirs écologiques traditionnels autochtones s'articulent dans un cadre holiste (plutôt que réductionniste dans le cas des sciences écologiques occidentales) au sein duquel l'esprit et la matière sont considérés ensemble plutôt que séparément[139]. Autrement dit, alors que l'ontologie occidentale moderne propose une conception matérialiste de l'environnement en tant qu'objet distinct du monde humain, les ontologies autochtones conçoivent l'environnement comme un réseau de relations imbriquées desquels l'humain fait partie[140]. Cette différence ontologique apparait clairement lorsque Pierotti et Wildcat affirment ceci : «native peoples do not think of nature as "wilderness," but as home[141]».

Une telle conception non hiérarchique des liens de parenté entre tous les vivants implique que chaque vie ait une valeur intrinsèque et que chaque vivant soit considéré comme une personne. Ainsi, dans le cadre de ces ontologies, la communauté morale et politique ne se limite pas aux humains, mais elle inclut aussi tous les vivants non-humains, de sorte que la communauté est écologique plutôt que strictement humaine[142]. En effet, dans les récits traditionnels autochtones, les personnes animales et les plantes existaient avant les personnes humaines de sorte que les humains descendent des animaux[143]. C'est de cette conception écologique de la communauté que découle ce que Salmón appelle la *kincentric ecology* des peuples autochtones d'Amérique du Nord : considérant les humains comme des égaux par rapport aux autres entités du monde naturel dont ils font partie, ils reconnaissent que tout environnement n'est viable que si l'humain

---

[136] La définition du TEK offerte par l'écologiste Fikret Berkes est la suivante : « TEK is a cumulative body of knowledge and beliefs, handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. Further, TEK is an attribute of societies with historical continuity in resource use practices; by and large, these are non-industrial or less technologically advanced societies, many of them indigenous or tribal.» Fikret Berkes, « Traditional Ecological Knowledge in Perspective », dans *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, International Program on Tradtional Ecological Knowledge, International Development Research Centre (Ottawa, 1993), 153.
[137] Berkes. (p. 5).
[138] Dréau, « Le plurivers d'Arturo Escobar ».
[139] Berkes, « Traditional Ecological Knowledge in Perspective ». (p. 4).
[140] Nurit Bird-David, « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology* 40, nº S1 (1 février 1999): S67-91, https://doi.org/10.1086/200061. (p. 78).
[141] Raymond Pierotti et Daniel Wildcat, « Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary) », *Ecological Applications* 10, nº 5 (2000): 1333-40, https://doi.org/10.2307/2641289. (p. 1336).
[142] Pierotti et Wildcat.(p. 1337).
[143] Pierotti et Wildcat. *Ibid.*

voit et traite son entourage comme des parents (*kin*)[144]. Les savoirs écologiques traditionnels autochtones reconnaissent à juste titre que les humains participent d'écosystèmes depuis des millénaires. De ce fait, plutôt qu'exiger une non-intervention humaine au sein de l'environnement (ce qui serait par ailleurs insoutenable), ils prescrivent un usage soucieux dans une intention de soin : «caregiving is a method of using the land while enhancing it[145]». En d'autres termes, la valeur intrinsèque des entités non humaines n'exclut pas pour autant toute activité « d'extraction ». De même, cette attitude de soin est intrinsèquement liée à une compréhension des relations entre l'humain et son environnement comme étant réciproques. L'humain, en tant que partie d'une grande famille écologique qui partage des ancêtres communs, affecte son environnement par ses actions tout comme il est affecté en retour par celui-ci[146].

Comme l'indiquent Pierotti et Wildcat, contrairement au paradigme éthique occidental dominant (anthropocentré) qui se concentre sur les relations entre humains, le TEK offre des prescriptions normatives aux personnes membres d'une communauté composée de personnes humaines et de personnes non humaines, la sphère sociale s'étendant à l'ensemble de l'écosystème. Ainsi, «TEK defines politics and ethics as existing in the realm of ecosystems, and would argue that it makes no sense to limit the notion of politics and ethics only to human being[147]». Il y a donc, en termes de dépassement de l'opposition humain-nature et d'élargissement de la communauté morale à l'ensemble des écosystèmes, de nombreux points de rapprochement entre l'éthique occidentale écocentrée et le TEK propre aux perspectives autochtones.

Enfin, suivant ce qui vient d'être présenté, une différence ontologique et épistémique claire se présente entre l'écologie occidentale et le TEK. Comme le souligne l'anthropologue Arturo Escobar, l'ontologie dualiste occidentale (qui oppose notamment l'esprit et la matière et, par extension, l'humain et la nature) s'oppose à l'ontologie relationnelle des peuples autochtones[148]. Par le fait même, l'épistémologie qui découle de ces ontologies diffère : d'une part, le monde naturel est vu comme un objet d'étude distinct, extérieur au monde humain, tandis que d'autre part, le monde est compris à travers le prisme de la relation de parenté, d'un point de vue participant[149].

C'est ici qu'intervient la notion de *plurivers* d'Escobar : plutôt qu'un univers et une réalité unique pouvant être interprétée de diverses manières (ontologie occidentale), il y aurait plusieurs mondes possibles en tant qu'ontologies diverses, « mises en pratique et en récit[150] ». Il y a donc différents mondes qui sont vécus, de sorte que les idéaux de conservation et de préservation des écologistes occidentaux sont ancrés dans un régime ontologique qui n'a pas de sens dans l'ontologie relationnelle autochtone : « les logiques de conservation et de préservation de la nature ne sont possibles que parce que le sujet reste extérieur au lieu qu'il entend protéger[151] ».

---

144 Enrique Salmón, « Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship », *Ecological Applications* 10, nº 5 (2000): 1327-32, https://doi.org/10.2307/2641288.
145 Salmón. (p. 1329).
146 Salmón. (p. 1332).
147 Pierotti et Wildcat, « Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary) ». (p. 1336).
148 Dréau, « Le plurivers d'Arturo Escobar ». (p. 16).
149 Bird-David, « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». (p. 69).
150 Dréau, « Le plurivers d'Arturo Escobar ». (p. 18).
151 Dierickx, « Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts ». (p. 8).

Selon Escobar, pour sortir de l'hégémonie de l'ontologie dualiste moderne et de l'anthropocentrisme, lesquels semblent être parmi les causes de la polycrise environnementale actuelle, une ouverture au *plurivers* doit être cultivée. Paraphrasant Escobar, Victorine Dréau soutient ceci :

> « Il nous faut reconstruire des imaginaires, des rhétoriques et des institutions sur la base de relations étroites et saines avec la Terre – en donnant la personnalité juridique à des éléments naturels comme cela commence à se faire en Équateur, en Bolivie et au Chili[152] ».

Pour conclure, les perspectives autochtones, lorsqu'on réfléchit aux relations des sociétés humaines avec leur environnement et aux changements nécessaires dans le cadre d'une transition écologique, sont d'une grande utilité : elles permettent de penser le monde autrement, et même de penser *d'autres mondes*, mais aussi de remettre en question et de critiquer rigoureusement la pensée occidentale. Par ailleurs, les TEK sont reconnus par les écologistes occidentaux comme constituant une source précieuse et incomparable de connaissances concernant la gestion des écosystèmes, mais aussi comme outil de transformation sociopolitique[153].

[152] Dréau, « Le plurivers d'Arturo Escobar ».
[153] Berkes, « Traditional Ecological Knowledge in Perspective ». (p. 6).

CONCLUSION

En conclusion, cette revue de littérature aura permis de faire le pont entre les différentes approches théoriques en éthique de l'environnement et les considérations pratiques entourant la transition écologique. Penser la transition sous la perspective de l'éthique de l'environnement, c'est réfléchir au caractère plus ou moins juste des décisions des sociétés vis-à-vis non seulement des autres populations et générations humaines, mais aussi vis-à-vis du vivant non humain et des écosystèmes. Autrement dit, la transition peut certes se penser et s'opérer dans l'objectif de favoriser les intérêts humains à long terme, mais il semble qu'un réel changement de paradigme ne puisse se réaliser que par une modification profonde de nos relations morales à notre environnement. De l'anthropocentrisme moral à l'écocentrisme, l'inclusion de différentes entités au sein de la sphère de la considération morale a des implications distinctes.

Alors que l'anthropocentrisme fort est sévèrement critiqué pour son exclusion arbitraire des êtres vivants non humains de la communauté morale et son rôle dans la crise environnementale, l'anthropocentrisme faible, approche très répandue au sein des ONG et des groupes environnementalistes, est considéré comme insuffisant pour opérer une transition prenant réellement en compte les intérêts du non-humain. Les différents cadres théoriques en éthique de l'environnement – le pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme – proposent divers niveaux d'élargissement de la communauté morale, allant de l'inclusion des êtres vivants sentients à l'inclusion d'entités collectives comme les espèces et les écosystèmes. Ces cadres théoriques ont de nombreux avantages lorsqu'on pense leur matérialisation dans la concrétude de la transition : le pathocentrisme exigerait la fin de l'élevage industriel, lequel est responsable d'une souffrance animale incommensurable et de quantités importantes d'émissions de GES ; le biocentrisme proscrirait des pratiques destructrices aujourd'hui considérées (relativement) anodines comme l'extraction minière et les coupes forestières ; l'écocentrisme impliquerait une refonte majeure de nos systèmes juridiques par l'octroi d'un statut de sujet de droit à des entités composées (montagnes, rivières, écosystèmes, etc.).

Cependant, ces approches présentent aussi des difficultés considérables dans leurs applications pratiques. L'idée d'une *libération animale*[154] soutenue par Peter Singer, théoricien du pathocentrisme, semble difficile à appliquer : que deviendront les milliards d'animaux domestiques qui font actuellement l'objet d'élevage industriel lorsqu'ils seront libérés ? De même, l'octroi d'une valeur intrinsèque à tous les êtres vivants proposé par les théoricien.ne.s du biocentrisme pose le problème de la hiérarchisation : comment devrions-nous déterminer quelle forme de vie prime sur une autre lorsqu'un conflit de valeurs survient ? Enfin, l'écocentrisme, par sa perspective holiste et sa considération de la valeur intrinsèque d'entités collectives comme les écosystèmes peut être détourné et mis au service de dérives écofascistes inquiétantes.

Ainsi, la revue de littérature se veut un outil permettant de mettre en lumière les différents cadres théoriques en éthique de l'environnement, les valeurs et principes qu'ils mobilisent et leurs possibles dérives afin que celles-ci puissent être évitées. Une large portion des réflexions

[154] Lequien, « Peter Singer, La libération animale ».

présentées dans ce travail quant aux implications pratiques de l'éthique de l'environnement étant spéculative, la question de la concrétisation et de l'opérationnalisation politique de ces cadres théoriques reste ouverte. Étant donné que l'application d'un cadre écocentré impliquerait un basculement d'un régime ontologique à un autre[155], on peut à juste titre se demander si de simples réformes politiques suffiraient à opérer un tel changement. De même, comme l'indique Aldo Leopold lorsqu'il théorise son *Éthique de la terre*[156], l'adoption d'une attitude respectueuse envers notre environnement et sa valeur intrinsèque est incompatible avec l'économie capitaliste reposant sur l'extraction, l'exploitation massive des ressources, la croissance infinie et l'accumulation de richesses. Il apparait donc qu'une application politique de l'éthique écocentrée impliquerait nécessairement une modification profonde des structures économiques des sociétés occidentales.

[155] Philippe Descola et Pierre Charbonnier, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Champs - Essais (Paris: Flammarion, s. d.), https://doi.org/10.3917/flam.desco.2017.01.
[156] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*.

BIBLIOGRAPHIE

Afeissa, Hicham-Stéphane (2007). *Éthique de l'environnement : Nature valeur, respect*. Librairie philosophique J. VRIN. Paris.

Banque de dépannage linguistique. « Trait d'union ou soudure avec l'élément bio ». Office québécois de la langue française. Consulté le 2 octobre 2024. https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/23143/lorthographe/emploi-du-trait-dunion/mots-composes/mots-composes-avec-prefixe-ou-element-grec-ou-latin/trait-dunion-ou-soudure-avec-lelement-bio8209#:~:text=L'%C3%A9l%C3%A9ment%20bio%E2%80%91%20vient%20du,mot%20auquel%20il%20est%20joint.

Berkes, Fikret (1993). «Traditional Ecological Knowledge in Perspective». In *Traditional Ecological Knowledge : Concepts and Cases*, International Program on Tradtional Ecological Knowledge, International Development Research Centre., 153. Ottawa.

Bird-David, Nurit (1999). « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology* 40, nº S1 (1er février 1999): S67-91. https://doi.org/10.1086/200061.

Birnbacher, Dieter (1998). « Éthique utilitariste et éthique environnementale - une mésalliance? » *Revue philosophique de Louvain* 96, nº 3: 427 à 448.

Brennan, Andrew et Norva Y.S. Lo (2024). «Environmental Ethics». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/.

Callicott, J. Baird (2002). «The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse». *Environmental Values*, White Horse Press, 11, nº 1: 3 à 25.

Caney, Simon (2009). «Climate Change, Human Rights and Moral Treshlods». In *Human Rights and Climate Change*, S. Humphreys., 69-90. Cambridge University Press.

Coccia, Emanuele (2016). « L'extension du domaine de la vie ». In *La vie des plantes : une métaphysique du mélange*, Payot&Rivages., 192. Paris.

Desbiens, Caroline (2021). « Personnalité juridique de la Rivière Magpie / Muteshekau Shipu : une première au Canada ». *Nouvelle initiative Canadienne en histoire de l'environnement* (blog), 7 mai 2021. https://niche-canada.org/2021/05/07/personnalite-juridique-de-la-riviere-magpie-muteshekau-shipu-une-premiere-au-canada/.

Descola, Philippe et Pierre Charbonnier (2017). *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Champs - Essais. Paris: Flammarion, s. d. https://doi.org/10.3917/flam.desco.2017.01.

Dierickx, Gauthier (2022). « Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts ». *Elfe XX-XXI*, nº 11. https://doi.org/10.4000/elfe.4514.

Dréau, Victorine (2023). « Un monde où coexistent tous les mondes. Le plurivers d'Arturo Escobar ». *Chimères,* nº 103, nº 2: 15-26. https://doi.org/10.3917/chime.103.0015.

Frayssinhes, Jean (2023). « Les polycrises dues au réchauffement climatique : essai d'opérationnalisation d'une réponse transdisciplinaire efficace ». *Rencontres transdisciplinaires - Bulletin interactif du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET)*, nº 26. https://doi.org/10.5281/zenodo.10402734.

Gerber, P.J., H. Steinfeld, B. Henderson, A. Mottet, C. Opio, J. Dijkman, A. Falcucci et G. Tempio (2013). «Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities». Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations. https://www.fao.org/4/i3437e/i3437e.pdf.

Giroux, Valéry (2020). « Chapitre premier. Les concepts fondamentaux ». Dans *L'antispécisme*, 15-40. Que sais-je ? Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. https://shs.cairn.info/l-antispecisme--9782130811428-page-15?lang=fr.

Giroux, Valéry et Renan Larue (2015). « Pathocentrisme ». Dans *Dictionnaire de la pensée écologique*.

Guay-Boutet, C., S. Martin-Déry et G. Huot (2021). « Économie sociale et transition socioécologique – Quel cadre commun ? » Territoires innovants en économie sociale et solidaire.

Gunnell, Yanni (2016). « Notion à la une : écosystèmes ». *Géoconfluences*, avril 2016. http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/notion-ala-une-ecosystemeHess, Gérald (2013). « Chapitre IV - La communauté morale et les postures de l'éthique de la nature ». Dans *Éthiques de la nature*, 111-54. Éthique et philosophie morale. Presses Universitaires de France. https://www.cairn.info/ethiques-de-la-nature--9782130591863-p-111.htm.

——— (2013). « Chapitre VIII - Les biocentrismes ». In *Éthiques de la nature*, 241-68. Éthique et philosophie morale. Presses Universitaires de France. https://shs.cairn.info/ethiques-de-la-nature--9782130591863-page-241?lang=fr.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (2018). « Chapitre VII : L'utilitarisme ». In *L'éthique animale*, 92-100. Que sais-je ? Presses Universitaires de France. https://shs.cairn.info/l-ethique-animale--9782130801702-page-92?lang=fr.

Jezequel, Morgann (2019). « Derrière les feux en Amazonie, l'appétit mondial pour le boeuf et le soja brésilien ». *Le Devoir*, 24 août 2019, sect. Environnement. https://www.ledevoir.com/environnement/561307/derriere-les-feux-en-amazonie-l-appetit-mondial-pour-le-boeuf-et-le-soja-bresilien.

Kempf, Hervé (2024). « Marine Calmet : « Les actions criminelles pour notre avenir sont légales aujourd'hui » ». *Reporterre*, 4 novembre 2024, sect. Grands entretiens. https://reporterre.net/Marine-Calmet-Les-actions-criminelles-pour-notre-avenir-sont-legales-aujourd-hui.

Kopnina, Helen, Haydn Washington, Bron Taylor et John J Piccolo (2018). «Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, nº 1 (1er février 2018): 109-27. https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1.

Larrère, Catherine (2002). « Avons-nous besoin d'une éthique environnementale? » *Cosmopolitiques*, nº 1 (juin 2002): 69 à 85.

———. « Les éthiques environnementales ». *Natures Sciences Sociétés* 18, nº 4 (2010): 405-13.

Leopold, Aldo (2000). *Almanach d'un comté des sables*. Flammarion. Paris.

Lequien, Guillaume (2014). « Peter Singer, La libération animale ». *Lectures*, 3 avril 2014. https://doi.org/10.4000/lectures.14250.

Madelin, Pierre (2023). « L'écofascisme, un concept polysémique ». Dans *La tentation écofasciste : Écologie et extrême droite*, Écosociété, 27-63.

——— (2019). « Vivre avec les animaux : une proposition politique ». *Terrestre : la revue des écologies radicales*, 5 mars 2019. https://www.terrestres.org/2019/03/05/vivre-avec-les-animaux-une-proposition-politique/#identifier_10_2615.

Maris, Virginie (2009). « Protection de la biodiversité et pragmatisme – pour une philosophie de terrain », 167-81.

Mattern, Julien (2015). « Le « pari de la transition » dans la sociologie française. L'exemple de Georges Friedmann ». *Cahiers de recherche sociologique*, nº 58 (Hiver 2015): 15-35. https://doi.org/10.7202/1036204ar.

Méral, Philippe et Denis Pesche (2016). *Les services écosystémiques : Repenser les relations nature et société*. Nature et société. Versailles: Éditions Quae. http://digital.casalini.it/9782759224708.

Moreno Mateos, David, Mary Power, Francisco Comín et Roxana Yockteng (2012). «Structural and Functional Loss in Restored Wetland Ecosystems». *PLoS biology* 10 (24 janvier 2012): e1001247. https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1001247.

Norton, Bryan G. (1986). «Conservation and Preservation A Conceptual Rehabilitation». *Environmental Ethics* 8, nº 3: 195-220. https://doi.org/10.5840/enviroethics1986832.

——— (1984). «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism». *Environmental Ethics* 6, nº 2: 131 à 148. https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233.

Pierotti, Raymond et Daniel Wildcat (2000). «Traditional Ecological Knowledge: The Third Alternative (Commentary)». *Ecological Applications* 10, nº 5: 1333-40. https://doi.org/10.2307/2641289.

Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. 1st ed. London: Routledge.

Reinert, Magali et Stéphane Jungers (2022). « Tout comprendre aux limites planétaires ». *Reporterre*, 23 novembre 2022, sect. Sciences. https://reporterre.net/Qu-est-ce-que-les-limites-planetaires.

Romdhani, Ali et René Audet (2022). « Quatre discours de la transition écologique pour la région métropolitaine de Montréal ». Contributions de la Chaire de recherche UQAM sur la transition écologique.

Salmón, Enrique (2000). «Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship». *Ecological Applications* 10, nº 5: 1327-32. https://doi.org/10.2307/2641288.

Vinh-De, Nguyen (2000). « Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement? ». *Horizons philosophiques* 10, nº 2: 133-53. https://doi.org/10.7202/802939ar.

White, Lynn (1967). «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». *Science* 155, nº 3767: 1203-7.

ANNEXES

Cadre théorique	Communauté morale	Philosophie	Groupe de référence	Auteur.rice.s clés
Anthropocentrisme fort	L'espèce humaine (générations actuelles)	Humanisme	Sociétés occidentales (capitalistes)	Philosophes modernes (Descartes, Bacon, etc.)
Anthropocentrisme faible	L'espèce humaine (générations actuelles et futures)	Humanisme *Wilderness*	ONG et groupes citoyens environnementalistes, Sierra Club	Bryan G. Norton, John Muir
Pathocentrisme	Les êtres vivants sentients	Antispécisme	Végan.e.s	Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione
Biocentrisme	Les êtres vivants	Le « respect de la nature[157] »	Certains groupes militants écologistes	Paul W. Taylor
Écocentrisme	Les écosystèmes, les communautés biotiques, la biosphère	Holisme, éthique relationnelle	**[158]	Aldo Leopold, J. Baird Callicott

[157] Paul W. Taylor définie son éthique biocentrique comme étant une éthique du « respect de la nature ». (Taylor, « L'éthique du respect de la nature »).

[158] Actuellement, il apparait qu'aucun groupe ne puisse se réclamer à juste titre de l'écocentrisme. Cependant, en tant qu'éthique relationnelle, plusieurs principes moraux de l'écocentrisme s'incarnent dans les perspectives et pratiques des peuples autochtones d'Amérique du Nord. (Voir la section 5).