

## Colloque : Quelles éthiques pour les relations humains-biodiversité?

### Introduction

#### Le propos et les principales questions

Catherine Larrère

" Quelles éthiques pour les relations humains-biodiversité?" Le titre peut paraître inutilement compliqué. N'aurions-nous pas pu nous demander, plus simplement, "Quelle peut être la morale des rapports entre l'homme et la nature" ?

Dans les deux cas, il y a une inquiétude pour les menaces qui pèsent sur les vivants, humains et non humains, et l'idée que, pour y faire face, il ne suffit pas de prendre des mesures techniques, il faut engager une réflexion de fond, sur la place des êtres humains sur la planète, et sur la dimension normative (éthique ou morale) des rapports des humains avec les autres êtres vivants. Cependant, depuis que ce souci a été explicitement formulé (une cinquantaine d'années, environ) les catégories dans lesquelles il s'exprimait ont été modifiées : l'adoption du terme de biodiversité, qui a non seulement remplacé l'expression de diversité biologique, qu'il contracte, mais est souvent utilisé à la place de celui de nature, en est un exemple. Il est en effet apparu au cours d'un congrès, tenu à Washington en 1986 et consacré à la biologie de la conservation. Cette discipline nouvelle se présente parfois comme une science « militante », car elle se donne comme objet de préserver ce dont elle constate en même l'érosion : la biodiversité, justement.

Dans quelle mesure ces changements de vocabulaire traduisent-ils une modification de nos relations avec ce que nous hésitons peut-être de plus en plus à qualifier de nature ? Comment concevons-nous aujourd'hui nos rapports à la biodiversité ? Cette introduction se donne pour objet de montrer comment le développement de la protection de la nature a conduit à redéfinir les catégories dans lesquelles on l'appréhendait. Au travers de la substitution du terme de biodiversité à celui de nature,

c'est l'extériorité des hommes et de la nature qui a été remise en cause. Mais par quoi remplacer cette extériorité ? et faut-il le faire ? Après avoir retracé les étapes qui ont mené du dualisme (extériorité de l'homme et de la nature) au monisme (l'homme fait partie de la nature), nous voudrions donc indiquer les raisons d'un pluralisme (« les éthiques »), mais aussi en souligner les difficultés.

## I/ Le dualisme et ses problèmes

Au cours des années 1960, l'attention grandissante portée à la dégradation de la situation environnementale a fait revenir la nature sur le devant de la scène. Deux livres, notamment, ont marqué les esprits. Le premier est celui de Rachel Carson, *Silent Spring*, publié aux États Unis en 1962. On considère qu'il a lancé la conscience écologique américaine.<sup>1</sup> Le deuxième, celui de Jean Dorst, *Avant que nature meure*, publié en 1965, a joué un rôle comparable en France<sup>2</sup>.

Dans les deux cas, ce sont des scientifiques qui lancent l'alerte. Zoologiste et biologiste, ayant travaillé à l'*US Bureau of Fisheries*, Rachel Carson s'était fait connaitre du grand public par une trilogie consacrée à la vie marine. Ornithologue passionné, grand voyageur, Jean Dorst a dirigé le Muséum National d'Histoire Naturelle de 1975 à 1985. Dans les deux cas, également, ce qu'ils font découvrir à leurs lecteurs c'est une nature menacée, soit par l'emploi des pesticides (notamment du DDT) dont Rachel Carson montre les ravages tout au long des chaines alimentaires, soit, plus généralement, du fait de la dégradation des milieux, ce dont s'inquiète Jean Dorst, qui s'était mobilisé pour les Galapagos.

La question est donc d'intervenir avant qu'il ne soit trop tard et d'être convaincu qu'il faut le faire. À côté des actions pratiques s'engage une réflexion philosophique sur les rapports entre l'homme et la nature, et la façon de les réconcilier. Dans les années 1970 se développe, dans les pays anglophones, et tout particulièrement aux États Unis, un nouveau courant de philosophie morale, qualifié d'éthique environnementale, qui

---

<sup>1</sup> Rachel Carson, *Silent Spring*, 1962, trad. fr. *Printemps silencieux*, Paris, Plon 1963 (réédition, éditions Wildproject, 2012).

<sup>2</sup> Jean Dorst, *Avant que nature meure*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1965 (réed. 2012)

s'emploie à montrer que nos rapports à la nature ne sont pas déterminés seulement par notre puissance technique, par ce que nous pouvons faire, mais sont réglés moralement, par ce que nous devons faire.

Le tort que les hommes ont eu, argumentent ces moralistes, c'est de ne voir dans la nature qu'un ensemble de moyens à leur disposition, de ne parler de la nature qu'en termes de ressources. À cette vision instrumentale, ils vont opposer l'existence, dans la nature, de fins en soi, de téléologies : les entités naturelles existent pour elles-mêmes, elles sont à elles-mêmes leurs propres fins, elles ont une valeur intrinsèque. Tout être vivant est, à égalité avec tout autre, digne de considération morale : cette éthique environnementale est une éthique du respect de la vie et de la nature.

La nature se comprend dans son indépendance par rapport à l'homme. C'est ce que les Américains appellent *wilderness* : une nature vierge ou sauvage, aussi peu touchée par l'homme que possible, et qu'il faut maintenir dans cet état primitif ou originaire. C'est cette conception qui a réglé, aux États Unis, mais aussi plus largement dans le monde, du fait de l'influence des États Unis, la formation des parcs naturels (comme le Yosemite ou le Yellowstone) : on maintient, à l'écart de toute occupation humaine permanente, des espaces naturels protégés dont les hommes sont tout au plus des « visiteurs temporaires »<sup>3</sup>.

Il s'agit donc de conceptions fortement dualistes, qui mettent l'homme à part de la nature, ou la nature à part de l'homme. Dans la version la plus douce, l'espace est partagé en deux : d'un côté, ce qui est ouvert au développement, aux transformations techniques et sociales, de l'autre ce qui est laissé librement à la nature, et qui offre des possibilités récréatives aux amoureux du sauvage. Dans la version plus dure, l'homme est toujours de trop, il est le perturbateur de la nature, celui dont on fait le procès, et dont on souhaite, sinon tout à fait la disparition, du moins la réduction numérique importante.

---

<sup>3</sup> l'expression se trouve dans le « *wilderness act* », texte juridique adopté en 1964, et qui règle, aux États Unis, la protection de la nature.

C'est cette version plus rude, baptisée « *deep ecology* » qui a provoqué les réactions indignées de ceux qui se réclamaient de l'humanisme. Luc Ferry, notamment, a rencontré un grand succès en France en dénonçant *Le nouvel ordre écologique*, dans lequel il voyait le dernier avatar de la philosophie romantique de la nature et du fascisme qui en était l'héritier<sup>4</sup>. Si ses amalgames étaient sans fondement, et si ses menaces ont tourné court, il attirait avec raison l'attention sur l'inconvénient d'une vision dualiste qui dressait le naturalisme contre l'humanisme. Ou bien on proclamait un humanisme d'anti-nature, ou bien, on exaltait un naturalisme anti-humaniste.

Mais si le dualisme se prête ainsi à des interprétations antagoniques, ne faut-il pas le remettre en cause ? Continuant le travail entrepris par Serge Moscovici<sup>5</sup>, Bruno Latour a critiqué le « grand partage » (entre nature et société, nature et culture, sauvage et domestique) sur lequel la modernité prétend reposer<sup>6</sup>. Ce grand partage ne partage rien : les distinctions qu'il établit entre les régions du savoir (sciences de la nature, sciences de la société ou de l'esprit) ne tiennent pas et, lorsque l'on croit pouvoir classer les êtres entre ce qui est naturel et ce qui est artificiel ou social, les hybrides prolifèrent : le changement climatique, ensemble de phénomènes naturels qui sont les conséquences d'actions humaines, en est un exemple frappant.

La nature, vue comme une unité relevant d'une même explication, existant par elle-même et se distinguant des humains est une idée typiquement occidentale. C'est ce qu'a montré Philippe Descola qui a nommé « naturalisme », cette façon de séparer la continuité physique des extériorités de la discontinuité de l'intérieurité humaine, alors que, dans le reste du monde, d'autres configurations ontologiques (animisme, totémisme, analogie) conduisent à d'autres « écologies », d'autres regroupements d'humains et de non humains<sup>7</sup>. En conséquence, comme il l'a exposé dans la conférence introductory d'une réunion de l'IUCN, l'exportation des modèles occidentaux de

---

<sup>4</sup> Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique, L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

<sup>5</sup> Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968/1977, *La Société contre nature*, Union générale d'éditions, 1972 /Seuil, 1994.

<sup>6</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1992

<sup>7</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

protection de la nature (type *wilderness*) est celle de mode de loisirs occidentaux, au détriment des populations locales tout autant que de leur environnement<sup>8</sup>.

Mais c'est également parmi les défenseurs de l'éthique environnementale de la valeur intrinsèque et de la *wilderness* que l'on en est venu à mettre en question le dualisme de l'homme et de la nature. Plus on a mesuré à quel point la modernité s'était construite autour des couples d'opposés (nature/homme, nature/ société, nature/artifice, sujet/objet....), plus on s'est demandé si un dualisme qui avait été utilisé pour mettre en place la domination destructrice de l'homme sur la nature pouvait être invoqué pour dénoncer cette domination. Suffisait-il pour y mettre fin, d'inverser les signes et de valoriser ce qu'on avait jusque là dévalorisé ? Car le couple de l'homme et de la nature (semblable en cela à celui de l'homme et de la femme) ne se contente pas de distinguer : il hiérarchise et subordonne (la nature à l'homme, le féminin au masculin). On en est ainsi venu, dans les rangs des défenseurs de la *wilderness*, à mettre en question cette notion et ce mode de protection, jugés typiquement dualistes, occidentaux et machistes.<sup>9</sup>

Les problèmes environnementaux ont fait revenir la nature sur le devant de la scène. Mais ils l'ont fait revenir comme un problème, pas comme une solution. Le paradoxe de ce retour critique sur le dualisme est que, pour mieux s'occuper de la nature, il faut renoncer au mot : c'est ainsi que les *Politiques de la nature*, de Bruno Latour, en 1999, s'ouvrent sur une question : "pourquoi l'éologie politique ne saurait conserver la nature?".

## II/ Peut-on remplacer le dualisme par le monisme?

À première vue, la solution est simple : puisque le problème vient de ce que l'on a mis l'homme hors de la nature et qu'il s'est cru, pour cette raison, autorisé à y faire

---

<sup>8</sup> Philippe Descola, Diversité biologique et diversité culturelle, in *Imagine To-Morrow's World*, Fontainebleau Symposium, Keynote Presentations, Fontainebleau 3-5 novembre 1998, IUCN, pp. 77-90.

<sup>9</sup> J. Baird Callicott, Michael P. Nelson, *The Great New Wilderness Debate*, Athens : University of Georgia Press, 1998.

n'importe quoi, il suffit de remettre l'homme dans la nature, en considérant qu'il en fait partie. Son intérêt bien compris lui conseille de ménager la nature : en y portant atteinte, il se fait du mal à lui-même.

Cette perspective est justifiée par de nombreux travaux scientifiques : nous, les humains, sommes des animaux comme les autres, nous sommes tous des produits de l'évolution et sommes apparentés à tous les vivants. La sociobiologie peut ainsi proposer le même type d'explication pour tous les comportements, animaux ou humains. Ce monisme, dont les scientifiques sont volontiers adeptes, peut trouver un fondement philosophique chez Spinoza. À la suite de celui-ci, on posera donc, contre tous ceux "qui conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire"<sup>10</sup>, que "montagnes, loups, humains, nous ne sommes jamais que des modes de la substance unique et infinie, des fragments du tout de ce qui est."<sup>11</sup>

Une telle proposition est certes bienvenue pour dénoncer l'arrogance et l'irréalisme de ceux qui croient pouvoir s'arracher à la nature, mais elle ne suffit pas quand il s'agit de régler la question des rapports entre les hommes et la nature, d'un point de vue écologique. Dans ses œuvres politiques, Spinoza peut affirmer que le droit naturel est commun aux hommes et aux animaux, qu'ils ont autant de droit que de puissance, mais, de fait, il ne parle ensuite que des rapports des hommes entre eux. De la sorte, il s'affirme moniste, mais se conduit comme un dualiste, car, pour lui, la place de l'homme dans la nature est réglée une fois pour toutes. Or c'est précisément ce sur quoi la question écologique nous oblige à nous interroger. Aussi, s'il est nécessaire, lorsque l'on traite de questions écologiques, de mettre les humains sur le même plan que les autres êtres naturels, faut-il aussi pouvoir déterminer la responsabilité particulière des hommes vis-à-vis du reste de la nature et, pour cela, ne pas les envisager uniquement comme des êtres naturels parmi d'autres.

Le dualisme est donc plus résistant que l'on pourrait croire. Ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas un monisme, mais deux. Au tout naturel, défendu par les biologistes ou les

---

<sup>10</sup> Spinoza, *Éthique*, III, Préface.

<sup>11</sup> Stéphane Ferret, *Deepwater Horizon, Ethique de la nature et philosophie de la crise écologique*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 135.

physiciens, correspond, symétriquement, le tout social, promu par les spécialistes de sciences humaines, par tous ceux qui pensent que c'est quand la nature disparaît que l'environnement apparaît. La proposition de nommer anthropocène, une nouvelle époque géologique caractérisée par le fait que l'homme est devenu la force géophysique dominante confirme ce double aspect du monisme. On peut entendre cette appellation comme une naturalisation de l'humanité, considérée au même titre que les autres forces géologiques. Mais cela peut s'entendre également comme l'époque de la domination accomplie de l'homme sur terre : il est devenu capable de manipuler globalement le climat, comme s'engagent à le faire les partisans de la géo-ingénierie.

La solution moniste n'est donc ni si évidente, ni si bénéfique que l'on pouvait le penser. On peut le vérifier avec l'adoption du terme de biodiversité. Le mot a eu un succès immédiat. Il répondait à de nombreuses attentes, en particulier de la part des scientifiques. Alors que le mot de nature était trop chargé de sens, trop global, trop normatif, celui de biodiversité désignait clairement les tâches à entreprendre (et d'autant plus qu'il était étroitement lié aux sciences de la conservation). Surtout, il n'était pas dualiste. Entre diversité biologique et diversité culturelle, il n'y a pas opposition mais complémentarité (on parle de « sociodiversité » en écho à la biodiversité). La Convention de Rio sur la diversité biologique reconnaît l'importance des savoirs et des pratiques des « peuples autochtones » pour l'entretien de la biodiversité<sup>12</sup>. Le développement d'études d'histoire écologique, en particulier dans la région amazonienne, a montré que ce que l'on prenait pour une forêt vierge ou une *wilderness*, était le résultat d'une longue co-évolution et cohabitation des populations humaines et de la forêt. Cette action bénéfique des pratiques humaines sur la biodiversité ne se limite pas à des régions lointaines : on a pu montrer que, en Normandie, la biodiversité a été à son maximum au XIXe siècle, dans les régions de bocage, évidente co-production d'homme et de nature.

Pourtant si Patrick Blandin a pu faire de la biodiversité la référence d'un changement de modèle qui a fait passer « de la protection de la nature au pilotage de la biodiversité »<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> *Convention sur la diversité biologique*, article 8 alinéa J.

<sup>13</sup> Patrick Blandin, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Paris, éditions Quæ, 2009, p. 50

il se demande aussi si la biodiversité ne sert pas de plus en plus de « substitut technocratique à la nature ». En effet, remarque-t-il, après une étude des usages du mot dans les discours politiques et administratifs, la biodiversité est devenue le mot de passe entre le monde de la science et celui de la gouvernance : « les politiques, écrit-il, se soucient mieux de la biodiversité que de la nature, les biologistes ont la possibilité d'acquérir un rôle dans le processus de gouvernance. » Sont ainsi réunies les conditions pour que se développe une technocratie de la biodiversité, « c'est-à-dire un continuum 'scientifiques-corps d'état spécialisé-ingénieurs opérationnels-techniciens' monopolisant savoir, pouvoir de décision et de mise en oeuvre. »<sup>14</sup>

Présenté comme une solution à la destruction humaine de la nature, le monisme (l'homme fait partie de la nature) risque de se renverser en son contraire : il n'y a plus de nature, mais de la biodiversité, c'est-à-dire une nature sous contrôle, que l'on peut gérer et même marchandiser : bien loin que la protection de la nature représente une limite à l'instrumentalisation économique, elle peut devenir la source de profits financiers.

Devant les conséquences du monisme, les nostalgiques du dualisme sont de plus en plus nombreux parmi les protecteurs de la nature, qui ne renoncent pas si facilement à l'abandon du terme nature et à l'extériorité qu'il implique. Nier l'extériorité de la nature, affirment-ils, c'est en méconnaître l'altérité, condition de sa prise en considération morale. Mais si le dualisme s'est révélé descriptivement faux et normativement difficile à manier, n'y a-t-il pas d'autres façons de reconnaître l'altérité de la nature que d'en affirmer l'extériorité ?

### III/ Adopter un principe de diversité

---

<sup>14</sup> Patrick Blandin, "La biodiversité, substitut technocratique de la nature", in *Le multinaturalisme, Mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, éditions Wildproject, 2013, p. 63.

On ne sortira pas du dualisme avec le monisme qui en est indissociable, mais par le pluralisme : telle est l'hypothèse que nous voudrions mettre à l'épreuve dans ce colloque et qui justifie que, plutôt que de rechercher de quelle morale nous avons besoin pour régler les rapports entre l'homme et la nature, nous nous interrogions sur les éthiques qui conviennent aux relations entre les humains et la biodiversité .

L'opposition Homme/Nature est trop rigide et trop générale. Il y a une pluralité d'humains qui n'ont pas des rapports univoques à une même nature. Passer du singulier (l'Homme) au pluriel (les humains), c'est prendre en compte la diversité des formes de vie et des rencontres entre humains et non humains.

Ce principe de diversité s'applique d'abord aux humains. Les Occidentaux seraient-ils les seuls à pouvoir proclamer, en toute bonne conscience, l'universalité de l'humain? Il importe de prendre en compte la diversité des cultures mais aussi celle des situations sociales : prendre en compte la diversité des humains, c'est faire apparaître la variété -et l'inégalité- de leurs rapports à la biodiversité.

Paradoxalement, c'est la globalisation des questions environnementales qui a obligé à remettre en question la généralité de la relation Homme/Nature. D'une part, la globalisation met fin à l'extériorité des hommes et de la nature : les humains sont affectés par la crise environnementale, ils en font partie au même titre que les non humains. Mais si la globalisation des problèmes remet les hommes dans la nature, elle en fait aussi découvrir la diversité. La relation de l'homme à la nature, que les éthiques environnementales envisagent dans sa généralité, n'est pas la même, ni entre les différentes sociétés ni à l'intérieur de chacune d'elles. Les humains, dans leur diversité culturelle, mais aussi sociale, ne sont pas également affectés par les problèmes écologiques, ni ne participent également à la production de ces problèmes. Ces inégalités sociales posent des problèmes de justice, et une éthique de la biodiversité qui ne prendrait pas en compte cette dimension sociale serait injuste.

Peut-on envisager une diversité des natures au même titre qu'on le fait de la diversité des humains ? Traditionnellement, le pluriel est celui de la multiplicité des sens du terme (qui signifie aussi bien l'extériorité des choses que leur principe interne, leur

mouvement que leur permanence, qui est à la fois normatif et descriptif, qui est un terme global, non une réalité empirique déterminée) et, faire référence à cette polysémie, c'est inviter à se méfier du mot. Peut-on parler, positivement, d'une pluralité, ou d'une multiplicité de natures, sans tomber dans l'éparpillement (autant de natures que d'acteurs) ? À l'intérieur de l'aire culturelle où il est question de nature –l'Occident-, il est exclu d'imposer, d'emblée, un modèle unique de nature, serait-il scientifique. Mais la question est plus délicate lorsqu'on prend en considération d'autres aires culturelles qu'occidentales. Parler de diversité des natures n'est-ce pas une façon d'affirmer que, même au pluriel, c'est toujours de nature qu'il est question ? Le problème nait, là encore, de la globalité de la crise qui constraint à des échanges et à des accords, à l'échelle mondiale. Peut-on espérer que pluraliser les natures c'est admettre la diversité culturelle sans imposer, par le biais des traductions, le modèle naturaliste occidental ?

Mais par quoi peut-on remplacer la nature, au niveau global ? Les termes qui ont été proposés, comme ceux d'humains et de non humains, sont eux aussi des termes occidentaux. Il en est de même pour la biodiversité. N'y a-t-il pas quelque paradoxe à parler au singulier d'un terme qui inclut la diversité ? Il existe en effet des biodiversités, car il est question de biodiversité à différents niveaux du vivant (diversité génétique, spécifique, diversité des écosystèmes et des paysages), qui ne sont pas tous compatibles. La notion même de biodiversité doit pouvoir prendre en compte cette diversité des niveaux.

Attentive à la diversité des vivants, la biodiversité renoue avec l'invitation d'Aristote :

"Entrons sans dégoût dans l'étude des espèces animales : en chacune il y a de la nature et de la beauté"<sup>15</sup>.

Mais, en même temps, elle amène à remettre en cause une autre injonction aristotélicienne, selon laquelle il n'est de science que du général. Étudier la biodiversité, n'est-ce pas prendre en compte une complexité qui ne s'en tient pas au général, mais est capable de saisir non seulement la pluralité, mais même la singularité ?

À cette diversité des pensées de la biodiversité s'ajoute la diversité des pratiques qu'elle peut induire. Si le terme de biodiversité s'est souvent substitué à celui de nature, c'est

---

<sup>15</sup> Aristote, *Parties des animaux*, I, V, 645 a 21-23 (éditions GF-Flammarion, 1995, p. 58).

qu'il circonscrivait mieux les tâches de protection. Mais si l'on veut éviter que celles-ci ne se dissolvent dans un jargon administrativo-technocratique, il importe d'étudier précisément ce que l'on peut faire avec la nature requalifiée en biodiversité : faire, laisser-faire, faire avec ?

Est-il plus aisé d'envisager les éthiques au pluriel, alors que l'on parlerait plutôt de la morale, au singulier (et à l'universel) ? Les deux termes, l'un avec une racine latine (*mores*), l'autre avec une racine grecque (*ethos*) désignent en gros la même chose : les règles qui sont susceptibles de gouverner les actions humaines. En français, l'usage du mot « morale » est plus traditionnel, et le terme d'éthique nous est revenu à travers la réflexion philosophique anglophone, le terme anglais, pour morale, étant « ethic(s) » (on peut parler, en anglais, de « moral philosophy » mais il n'existe pas de substantif correspondant). Mais les langues n'aiment pas la redondance, et puisque nous avons deux mots pour dire la même chose, nous nous sommes empressés d'en distinguer les usages. Le problème, c'est que, suivant les auteurs, la distinction qui est faite varie. Il importe donc de préciser laquelle : nous considérerons ici, comme c'est souvent le cas, que le terme de morale renvoie plutôt à un héritage commun de valeurs universelles, alors que celui d'éthique correspond à des domaines spécifiés (éthique environnementale, animale, médicale...)<sup>16</sup>.

Surtout, si nous avons choisi de parler d'éthiques, au pluriel, plutôt que de morale, au singulier, c'est que notre objet n'est pas d'imposer une morale unique, mais de prendre acte de la diversité des valeurs, liée à la diversité des situations et des pratiques, et de voir comment, à partir de là, faire émerger des principes d'évaluation qui puissent être partagés.

Et c'est bien là que les difficultés surgissent. Car si la diversité pose des problèmes épistémologiques, c'est surtout au niveau normatif, ou axiologique qu'elle soulève des objections. Car elle expose au relativisme qui est la forme morale du scepticisme. S'en tenir à la pluralité des valeurs, entre lesquelles rien ne permet de trancher, c'est se retirer la possibilité de rejeter l'intolérable sans pour autant introduire un vrai principe

---

<sup>16</sup> Monique Canto-Sperber, Ruwen Ogien, *La philosophie morale*, Paris, PUF, collection Que sais-je ? 2004, p. 7.

de tolérance. Car, il faut bien agir, et le relativisme conduit soit au conformisme (suivre les règles de son pays, de son milieu), soit, en cas de conflit, à laisser le plus fort l'emporter : c'est le cas quand plusieurs systèmes de valeur s'affrontent.

Peut-on échapper au relativisme ? Vincent Descombes propose de distinguer entre relativisme des préférences et relativité des situations, ou des circonstances<sup>17</sup>. Le premier relève de l'arbitraire subjectif. Même si l'on admet que chacun, individuellement, ne décide pas des valeurs morales, que celles-ci sont partagées, il n'en reste pas moins qu'elles peuvent être envisagées comme des préférences collectives, ce qui renvoie à la diversité des opinions communes, ou des mentalités.

A l'appui de sa conception de la relativité des circonstances, ou des situations, Vincent Descombes cite Montesquieu, qui, lui-même, prend exemple sur Solon :

On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures : "je leur ai donné, répond-il les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir." <sup>18</sup>

Si donc, en politique, il y a « plusieurs biens »<sup>19</sup>, cela ne les empêche pas d'être des biens, et pas des préférences arbitraires, car cela ne tient pas à la flexibilité des opinions mais à la pluralité des circonstances, qui est objet de connaissance.

La distinction entre morale (à prétention directement universaliste) et éthique (renvoyant à un domaine spécifié) est ici pertinente. Les valeurs de la biodiversité doivent être contextualisées, ce qui implique qu'on les relativise, mais cela n'expose pas au relativisme.

Non contents d'envisager la biodiversité sous différents aspects, nous mettons la pluralité des éthiques et des positions normatives au centre de notre réflexion en y consacrant les quatre ateliers de l'après midi du premier jour. Il s'agit de voir cette pluralité de l'intérieur, en s'interrogeant sur la diversité des sources de l'éthique relative à la biodiversité, mais également de voir comment les valeurs de la biodiversité rencontrent d'autres systèmes normatifs (comme le droit) ou d'autres modes

---

<sup>17</sup> Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 187, 340, 370.

<sup>18</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), livre XIX, chapitre 21 (édition Derathé, Paris, classiques Garnier, 1973, t. 1, p. 342.)

<sup>19</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXVI, 2 (op. cit., t. 2, p. 168)

d'évaluation (comme l'économie), et comment cela permet la délibération, en situation de prise de décision effective.

Que l'on puisse assumer le pluralisme sans succomber au relativisme telle est donc l'ambition d'une interrogation sur les éthiques des relations des humains et la biodiversité, réflexion qui doivent mettre en relation des interrogations philosophiques générales, sur l'humanité, la biodiversité, à des enjeux pratiques (comment décider, quoi, dans quelles circonstances ?)