

La bioéthique et l'autonomie: éléments de réflexion pour une contribution de l'éthique environnementale

Gérald Hess^a

^a MER, Institut de géographie et durabilité, Faculté des géosciences et de l'environnement, Université de Lausanne, Suisse

Résumé

L'auteur part du constat que la bioéthique avait au départ pour ambition d'intégrer aussi bien l'homme que l'environnement en se fondant sur une vision écocentrée. Il relève le fait que le principe d'autonomie est au cœur de l'effort de théorisation de l'éthique biomédicale dès la fin des années 1970, caractérisant celle-ci comme représentative d'une posture morale anthropocentrée. Fort de cette observation, l'auteur s'inspire de l'éthique du *care* et de l'écoféminisme pour montrer de quelle manière une éthique environnementale non anthropocentrée peut contribuer à reconfigurer le principe d'autonomie. La réflexion vise donc à élargir la perspective de la bioéthique, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, en lui insufflant l'esprit qui l'animait à l'origine.

Mots-clés: vulnérabilité, éthique du *care*, altérité, éthique de la terre, écoféminisme, soi écologique, anthropocentrisme, écocentrisme

A ce jour, la bioéthique ne s'est guère préoccupée de la question environnementale. A l'origine, on le sait, le terme «bioéthique» apparaît en 1970 dans le titre d'un article du médecin américain Potter van Rensselaer [1]. L'oncologue le reprend une année plus tard dans son ouvrage sur la bioéthique publié en 1971 [2]. Peut-être moins connue, en revanche, est la dédicace de ce livre consacré à celui «qui a anticipé l'extension de l'éthique à la bioéthique» [2, p. ix], le célèbre biologiste et ingénieur forestier américain Aldo Leopold. Or, ce dernier est le précurseur d'une éthique non anthropocentrée qui vise directement la considération morale pour des communautés biotiques et tous ceux qui en font partie. Les humains sont des membres au sein de ces communautés, au même titre que les animaux et les autres organismes, en relation d'interdépendance avec eux et avec le sol qui les accueille [3]. Cette «éthique de la terre», comme la nomme Leopold, sera par la suite développée sur le plan conceptuel, en particulier par le philosophe américain J. Baird Callicott [4] [5] [6]. Elle exerce aujourd'hui une influence incontestable au sein de ce champ de recherche désormais bien établi qu'est l'éthique environnementale [7].

A l'origine de la bioéthique, il y a l'intuition que l'éthique classique circonscrite aux relations interhumaines est désormais insuffisante. «Ce que nous devons désormais affronter, écrit van Rensselaer, est le fait que l'éthique humaine ne peut être séparée d'une compréhension réaliste de l'écologie dans son sens le plus large. Les *valeurs éthiques* ne peuvent pas être séparées des *faits biologiques*» [2, p. vii]. Cette intuition

n'est pas nouvelle, puisque, je l'ai dit, Leopold la formule déjà dans son *Almanach d'un comté des sables* en parlant d'une éthique de la terre. En outre, le médecin évoque son souci de l'avenir de l'humanité et des défis que posent le progrès technologique et l'évolution de la consommation dans un monde fini. Là encore, on est frappé par la convergence entre cette idée et ce qui est devenu depuis lors un leitmotiv des penseurs de la durabilité comme Hans Jonas [8] ou Bryan G. Norton [9]. Du point de vue de la posture morale sous-jacente aux ambitions de la bioéthique, on peut donc affirmer que la vocation de cette dernière était celle d'être une éthique écocentrée. L'intention de van Rensselaer visait à concevoir une communauté morale élargie aux entités écologiques que sont les écosystèmes et aux divers éléments qui les composent. Néanmoins, l'évolution ultérieure de la bioéthique n'a pas suivi cette voie. Les philosophes et les éthiciens, en effet, ont été confrontés à partir des années 1970 à la demande de la société et des pouvoirs publics de penser les conséquences morales du développement technologique dans les domaines de la médecine et de la biologie génétique appliquée à l'humain. Les thèmes de prédilection de la bioéthique concernent aujourd'hui *de facto* le champ médical compris en un sens large: la relation médecin-patient, l'expérimentation humaine, la transplantation d'organes, les soins palliatifs et l'acharnement thérapeutique, les thérapies géniques, etc. [10].

Pourquoi la bioéthique en est-elle venue pour ainsi dire à se confondre avec l'éthique (bio)médicale? Une réponse circonstanciée à cette question est difficile. Plusieurs raisons peuvent être invoquées. On a déjà relevé l'innovation technologique rapide dans le domaine de la biologie appliquée à l'homme; on peut ajouter les conflits moraux générés par des nouvelles possibilités de soin qui confrontent le devoir du médecin aux besoins et aux désirs des patients, etc. Bref, tout cela a suscité probablement une situation d'urgence qui a mobilisé philosophes et éthiciens.

Il n'en demeure pas moins que, ce faisant, la bioéthique adopte une posture anthropocentrée. L'anthropocentrisme de la bioéthique n'est pas dû au fait que les préoccupations de la bioéthique concernent l'humain et les atteintes qu'il peut subir dans sa santé et son existence biologique. Car cette thématique est également abordée par les éthiques non anthropocentrées comme l'éthique de la terre de Leopold et Callicott. La bioéthique est anthropocentrée en raison de l'application d'un principe moral essentiel, celui de l'autono-

mie. C'est, du moins, ce que j'aimerais montrer dans la suite de ma réflexion.

S'il en va bien ainsi, une question vient à l'esprit: qu'est-ce que la bioéthique aurait à gagner à devenir une éthique non anthropocentrée? Autrement dit: quelle(s) signification(s) le principe du respect de l'autonomie pourrait-il acquérir dans un contexte moral qui n'est plus anthropocentré? A cette question j'apporterai une double réponse. D'une part, avec la notion de vulnérabilité – autour de laquelle gravite l'éthique du *care* –, l'autonomie est à même d'apparaître non plus comme un principe à respecter, mais comme une fin à viser. D'autre part, avec l'idée d'un soi écologique – telle que la développe l'écoféminisme, l'autonomie doit être envisagée au sein d'un réseau plus vaste d'intérêts humains et non humains. Désormais, le respect de l'autonomie n'est plus à proprement parler un principe, mais un aspect seulement d'une attitude morale plus large, ouverte à tous les aspects de la réalité: celle de la responsabilité.

L'éthique environnementale et la bioéthique ou l'éthique biomédicale sont devenues deux champs de recherche de l'éthique appliquée distincts en raison d'objets et de problèmes différents dont elles s'occupent. M'appuyant sur deux œuvres majeures et représentatives de la réflexion en bioéthique, je vais m'efforcer de soutenir que leur différence est plus fondamentale: elle concerne le statut moral des humains au sein de la nature. Toutefois, comme je tâcherai de le montrer, cette différence n'est pas irrémédiable. Elle peut être surmontée en recourant à l'éthique de *care* d'une part, à l'écoféminisme de l'autre. De cette manière l'éthique environnementale peut aider la bioéthique à renouer, sinon avec la lettre, du moins avec l'esprit de ses origines. Et elle est ainsi susceptible de concourir à l'émergence d'un discours éthique cohérent pour l'ensemble du champ du vivant.

L'anthropocentrisme moral de la bioéthique

L'ouvrage des philosophes américains Tom Beauchamp et James Childress [11] compte parmi les premiers à avoir entrepris dans les années 1970 une théorisation de ce champ émergent de l'éthique qu'est la bioéthique. Publié pour la première fois en 1979, réédité à plusieurs reprises depuis, il s'efforce d'élaborer les principes éthiques applicables au domaine médical. Marie-Hélène Parizeau y voit la première tentative de théorisation de la bioéthique [10]. Le cadre conceptuel au sein duquel les principes moraux de Beauchamp et Childress sont élaborés est celui que les auteurs nomment la «moralité commune» [11, p. 100], c'est-à-dire un point de vue pré-théorique qui transcende de simples coutumes pour former des standards universels. Le fondement de ces principes est ainsi constitué par «des jugements considérés dans la moralité commune et la tradition médicale» [11, p. 37].

Les auteurs en dérivent quatre principes: le respect de l'autonomie, la non malfaisance, la bienfaisance et, finalement, la justice. Tous ces principes sont *prima facie* en ce sens qu'ils sont acceptés comme contraignants sans justification, à moins d'entrer en conflit avec d'autres principes tout aussi forts. Notons que les trois derniers principes évoqués par Beauchamp et Childress ne sont pas seulement revendiqués dans le cadre d'une éthique qui concerne l'homme seulement, et de la bioéthique en particulier. Au sein d'une éthique de la nature non anthropocentrée aussi, comme celle de Paul Taylor par exemple [12], les principes de non malfaisance et de justice figurent explicitement parmi des principes dédiés à traduire le respect de la nature. Ainsi, soutient l'auteur, nous avons le devoir – négatif – de ne pas porter atteinte à la vie d'un organisme ou d'une population d'organismes, par exemple. Si, en outre, nous défrichons partiellement une forêt, nous avons également le devoir, de remplacer les arbres abattus par des individus de la même espèce ailleurs au nom d'un principe de justice. Ce dernier vise donc à compenser ou à réparer les atteintes à la nature.

En outre, dans une éthique biocentrée de type utilitariste, telle que la défend par exemple Robin Attfield [13], les intérêts basiques de tous les organismes sont pris en compte dans une décision ou une action, même s'ils sont moralement hiérarchisés et évalués en regard de la nature des organismes considérés. En ce sens et du moment que l'objectif d'une morale utilitariste est de promouvoir le bien, nous pouvons envisager des devoirs moraux – de l'ordre la bienfaisance – envers les organismes qui ont des intérêts à faire valoir. Dans le cas d'Attfield, promouvoir le bien consiste à optimiser le bien sur le mal. Ce qui explique, par exemple, le devoir moral que nous avons d'arroser les plantes de notre salon pour éviter qu'elles ne se dessèchent.

Aucun des deux auteurs ne défend l'idée d'une autonomie des organismes non humains qu'il s'agirait de respecter. A leurs yeux, la nature présente certes un point de vue qui lui est propre, une altérité indifférente aux intérêts et aux besoins des humains. Mais il ne s'agit pas là de l'autonomie dont il est question en bioéthique. Dans ce domaine que signifie précisément le principe du respect de l'autonomie? Dans l'ouvrage de Beauchamp et Childress, le principe du respect de l'autonomie est premier. Les auteurs le jugent, comme les trois autres, essentiel. Respecter l'autonomie d'une personne, c'est éviter que ses choix soient contraints intentionnellement par d'autres. Autrement dit, le principe du respect de l'autonomie implique l'obligation de ne pas traiter une personne comme un simple moyen, en vue d'autres fins que celles que la personne s'est elle-même fixées. On retrouve ici la deuxième formulation bien connue de l'impératif formulé par Kant [14]. «Le principe, écrivent Beauchamp et Childress, affirme une obligation abstraite et étendue, qui ne souffre aucune exception, selon laquelle “nous devons respecter les points de vue et les droits des individus aussi long-

temps que leurs pensées et leurs actions ne nuisent pas sérieusement à d'autres personnes"» [11, p. 126].

Le principe du respect de l'autonomie se déploie concrètement dans différents contextes comme celui du consentement éclairé, de la confidentialité, de la divulgation d'informations, de l'expérimentation scientifique, etc. Il est aujourd'hui, à en croire une spécialiste du domaine, un précepte qui occupe pratiquement tout le champ de l'éthique biomédicale [15]. Il peut arriver en outre que l'application de cette norme contrevienne à l'un ou l'autre des trois autres principes. Ce qui ne signifie pas qu'il supplante forcément un autre principe. Dans des questions de politiques publiques, par exemple, le principe de justice peut facilement primer le respect de l'autonomie. Il n'en demeure pas moins que dans l'élaboration théorique du champ de la bioéthique, le maître ouvrage de Beauchamp et Childress l'atteste, le principe de respect de l'autonomie constitue un principe fondamental.

Respecter l'autonomie ne peut s'adresser qu'à une personne, un être humain capable d'assumer cette obligation, autrement dit de se soumettre de lui-même à la contrainte d'une norme. C'est précisément ce que Kant appelle l'exercice de la raison pratique dont seul l'être humain est capable. Par ailleurs, ce principe est en faveur d'êtres susceptibles d'exprimer un choix éclairé, c'est-à-dire résultant – le cas échéant à l'aide d'informations si possible objectives –, d'un processus délibératif. Là encore, seuls sont visés des êtres humains au titre de patients moraux. Car, et jusqu'à preuve du contraire, ni les espèces animales non humaines – à l'exception peut-être des grands singes anthropoïdes et de quelques rares espèces évoluées comme les dauphins, par exemple – ni *a fortiori* des espèces moins évoluées sur le plan cognitif (les insectes, les plantes, etc.) ne sont susceptibles de procéder à une véritable délibération conduisant à un choix informé. Ces remarques tiennent de l'évidence; elles permettent d'affirmer sans ambiguïté le soubassement anthropocentré de l'éthique médicale.¹

Certes, convient-il d'ajouter, la théorisation de la bioéthique ne se limite pas à un livre. Mais il s'agit néanmoins d'une œuvre importante dont l'influence au sein de la communauté des bioéthiciens est incontestable. Par ailleurs, une autre contribution majeure au champ de la bioéthique fait également de l'autonomie un élément central de la réflexion. Et les remarques explicites de son auteur sur les animaux, on va le voir, permettent en outre de confirmer le constat ci-dessus.

Le philosophe américain Hugo Tristram Engelhardt publie en 1986 un ouvrage – réédité dix ans plus tard – sur les fondements théoriques de la bioéthique [16]. L'essai part de l'échec du projet des Lumières, ce-

lui d'une morale concrète séculière qui puisse contraindre des individus qui, par ailleurs, ne partagent pas les mêmes valeurs, les mêmes croyances religieuses, les mêmes convictions. La morale concrète est toujours celle d'une communauté de personnes que les individus d'une autre communauté humaine considèrent comme étrangers. Il y a autant de morales concrètes qu'il y a de communautés morales différentes les unes des autres. Engelhardt cherche alors à fournir un cadre de pensée qui permette la résolution des conflits entre des personnes dont les valeurs morales divergent. Il propose, écrit-il, «une perspective morale qui, à travers la diversité des visions morales, peut atteindre et fournir une *lingua franca*» [16, p. ix]. Dans ce contexte moral d'une autorité capable de résoudre les innombrables conflits moraux issus de morales concrètes très différentes les unes des autres, un principe est, selon Engelhardt, fondamental: le principe de l'autonomie ou, comme le nomme l'auteur dans la seconde édition de son livre, le «principe de permission» [16, p. xi]. Dans une société séculière et pluraliste, l'autorité morale susceptible de contraindre à faire ou ne pas faire quelque chose ne peut provenir ni de Dieu ni d'une vision du monde concrète relative à une communauté, ni de la raison elle-même. Elle provient de la liberté des individus, autrement dit de leur accord ou permission. Ce *mutual agreement* est indispensable à la formulation d'obligations auxquelles les individus sont tenus et, ajoute le philosophe, «le respect du droit des participants au consentement est la condition nécessaire pour la possibilité d'une communauté morale» [16, p. 123]. Il fonde la «moralité de l'autonomie» [16, p. xi].

L'autre principe formulé par Engelhardt, le principe de bienfaisance, est second par rapport au principe de permission. Il vise à rechercher la réalisation du bien et l'évitement du mal. Mais ce principe est dérivé de celui de la permission, car, dans une société pluraliste en termes de morale, des devoirs de bienfaisance ne peuvent être légitimes sans l'assentiment de ceux à qui ils s'adressent. Un médecin, par exemple, ne saurait agir sans l'accord du patient. En effet, écrit l'éthicien, «les obligations d'agir avec bienfaisance sont plus difficiles à justifier au sein des communautés morales particulières que le principe de l'abstention de l'usage d'une force non autorisée, avec lequel on a la possibilité de résoudre de manière cohérente des conflits moraux par l'accord, sans admettre le principe de bienfaisance» [16, p. 105]. Il s'agit d'éviter toute forme de paternalisme.

L'approche d'Engelhardt est clairement kantienne. Celle-ci, on le sait, fait de l'autonomie une signification essentielle dans la recherche des maximes morales universelles. L'autonomie, on l'a vu, ne peut être que celle d'agents capables de moralité et, pour cette raison, seuls à même de constituer la communauté morale. Toutefois, comme pour souligner que la bioéthique ne se limite pas à une éthique humaine, Engelhardt

1 Même s'il s'avérait que la capacité à délibérer était également le lot des animaux, le soubassement moral relèverait d'une forme d'anthropocentrisme. En effet, le critère moral serait toujours défini par à une compétence humaine que l'on attribuerait par analogie à d'autres espèces que l'homme.

prend la peine d'un très bref excursus au sujet de l'attitude morale préconisée à l'égard des animaux non humains. Ainsi, soutient-il, en tant qu'agents moraux, nous avons – contrairement à ce que pensait Kant – des devoirs *directs* envers les animaux et non seulement des devoirs *indirects*. Nous n'avons certes pas un devoir de respect à l'égard des animaux, car ceux-ci ne sont pas des personnes, des êtres capables de moralité. Mais, dans la mesure où les animaux sont capables d'éprouver de la peine ou du plaisir, nous avons tout au moins un devoir de ne pas leur faire de mal, voire de promouvoir leur bien-être. Cela n'exclut pas, selon le philosophe, l'expérimentation animale dans le domaine de la recherche médicale, par exemple.

En mettant au cœur des principes de bioéthique celui de l'autonomie, il n'est guère étonnant que les entités non humaines aient du mal à susciter l'attention des bioéthiciens. Et lorsque c'est le cas, comme dans l'œuvre d'Engelhardt à propos des animaux, ces derniers n'en demeurent pas moins extérieurs à la communauté morale. Car celle-ci ne peut être constituée que par des patients moraux qui sont, en même temps, des agents moraux, des êtres capables de moralité.² Il semble donc que, jusqu'à maintenant, la bioéthique, du moins si l'on parcourt deux œuvres importantes de ce champ théorique, n'a pas vraiment songé à inclure dans la communauté morale les entités non humaines, contrairement au vœu de celui à qui l'on doit le terme de «bioéthique» dans le débat moral.

L'apport d'une éthique non anthropocentrée à la bioéthique

Les bioéthiciens se fondent donc, semble-t-il, sur une posture morale anthropocentrée. Toutefois, rien ne les empêche de rétorquer: «Et alors?» Dans la mesure où des principes moraux universellement reconnus conduisent à justifier de manière fondée des décisions et des actions, il paraît difficile de contester une conception anthropocentrée de la morale. Relever l'anthropocentrisme de la bioéthique n'a un intérêt que si cette démarche contribue à enrichir ou à renouveler l'un ou l'autre principe de la bioéthique. J'aimerais montrer que c'est au moins le cas avec le principe de respect de l'autonomie. Pour ce faire, je vais m'appuyer, d'une part, sur le point de vue de l'éthique du *care* et, de l'autre, sur celui de l'écoféminisme.

2 Dans cette vision des choses, plusieurs catégories d'humains, comme les nourrissons ou les handicapés mentaux par exemple, ne sont pas des agents moraux. Elles ne renvoient donc pas à des personnes. Faut-il alors les exclure de la communauté morale? La réponse est négative, selon Engelhardt, du fait que l'on peut envisager ces entités *comme si* elles étaient des personnes, en se fondant sur des considérations sociales [16, p. 147].

Les éthiques du *care* et la vulnérabilité

Disons-le d'emblée: les éthiques du *care* ne se limitent pas à la bioéthique, au sens où celle-ci semble devenue une éthique biomédicale. Mais elles trouvent dans l'éthique biomédicale un terrain d'application particulièrement favorable. Fondées sur le concept central de vulnérabilité, elles s'opposent à l'origine aussi bien aux éthiques déontologiques, comme le kantisme, qu'à l'utilitarisme et à ses variantes. Or, comme l'a établi la philosophe Carol Gilligan dans l'un des ouvrages fondateurs de l'éthique du *care*, la dépendance à l'égard des autres, la vulnérabilité n'est pas le lot de quelques classes sociales particulières comme les enfants, les malades, les personnes âgées ou les femmes [17]. Nous sommes tous vulnérables en ce sens que la vulnérabilité renvoie «à la dimension relationnelle d'une existence marquée par la passivité et l'exposition» [18, p. 7]. L'interdépendance caractérise toute existence humaine et non seulement certains humains.

En réponse à cette vulnérabilité, une éthique du droit et de la justice est inappropriée. L'éthique du *care* est plutôt une éthique concrète de la responsabilité et de la relation. Le *care* est traduit en français par la «sollicitude» ou le «soin» en un sens que les théoriciennes du *care* voient explicitement déborder le contexte médical. L'idée générale est le fait de *se soucier de*. Une autre théoricienne du *care*, Joan Tronto, relève deux aspects de ce souci. D'une part, il s'agit du *souci d'autrui*, c'est-à-dire un souci qui «implique, écrit Tronto, de tendre vers quelque chose d'autre que soi» [19, p. 143], quelque chose qui dépasse à la fois la pure identité et la différence radicale. D'autre part, ce souci suppose que l'on va *s'engager dans une action*: il signifie «l'acquiescement à une forme de prise en charge» [19, p. 143].

Ce qui est dit ici du *care* permet de ranger clairement l'éthique qui s'en réclame du côté de l'éthique des vertus, distincte tant des éthiques déontologiques que des éthiques conséquentialistes. Le *care* est une attitude particulière à l'égard d'autrui; il définit une disposition pratique qui demande à s'exprimer dans une action. Il se fonde sur les préoccupations et les besoins de l'autre.

Il est piquant de relever que Tronto, dans sa définition du *care*, souligne le fait que le *care* ne se limite pas aux relations que les hommes engagent avec les autres. Elle mentionne explicitement «la possibilité que le soin s'applique non seulement aux autres, mais aussi à des objets et à l'environnement» [19, p. 144]³. D'abord, le présupposé ontologique d'ordre moral défendu par l'éthique du *care* – l'interdépendance – est clairement affirmé par Callicott [6]. Ensuite, le lien du *care* à l'environnement a été examiné entre autres par la philosophe et historienne des idées Carolyn Merchant [20]

3 Tronto évoque dans une note le lien possible entre sa réflexion sur l'éthique du *care* et l'éthique de l'environnement ou l'écoféminisme sans s'être elle-même attardée sur cette question.

et de manière détaillée par Karen Warren [21]⁴. Dire de la nature qu'elle est vulnérable, c'est reconnaître d'abord l'impact des activités humaines à l'échelle locale de la terre et, désormais, à l'échelle globale de la Terre – ce qui, selon certains, nous fait entrer dans l'ère de l'anthropocène [23]. C'est, ensuite et, pour ainsi dire en retour, reconnaître notre propre vulnérabilité: l'interdépendance entre l'homme et son environnement signifie aussi qu'une dégradation des conditions naturelles de nos milieux de vie, de la biodiversité, du sol, de l'air, du climat, etc. menace notre existence individuelle, voire peut-être, *in fine*, la survie de notre espèce. C'est, enfin – pour les agents moraux que nous sommes – être attentif au besoin du soin, répondre à ce besoin (par des mesures susceptibles de réparer ou, du moins, de freiner voire de stopper les dégradations environnementales) et être soi-même capable de répondre au soin.⁵

C'est ce dernier aspect de l'éthique du *care* en particulier qui permet de questionner le principe du respect de l'autonomie en vigueur au sein de la bioéthique. Être capable de recevoir le *care* met en évidence la vulnérabilité dans laquelle se trouve chaque humain et la nécessité pour chacun de devenir conscient de sa dépendance à l'égard de la nature. Et les enjeux globaux auxquels nous confronte l'environnement aujourd'hui (changement climatique, épuisement des ressources naturelles, extinction des espèces, etc.) témoignent de cette vulnérabilité fondamentale. «Le *care*, écrit Tronto, interroge fondamentalement l'idée selon laquelle les individus sont entièrement autonomes et indépendants.» [19, p. 181]. En ce sens, respecter l'autonomie ne saurait valoir comme un principe, puisque les humains ne sont fondamentalement jamais vraiment autonomes, pris qu'ils sont dans un réseau de relations de dépendance réciproque. Le contexte environnemental l'atteste mieux que partout ailleurs. C'est pourquoi, il est préférable de définir la condition humaine par la vulnérabilité plutôt que par l'autonomie. Un patient à l'hôpital est dépendant de l'infirmière qui lui prodigue des soins; mais l'infirmière elle-même est dépendante du chauffeur de bus qui la conduit à l'hôpital et sans lequel le travail du soin ne serait pas possible.

Aussi l'autonomie ne peut-elle être que relative et provisoire. Elle est relative, parce qu'elle est toujours contextualisée: l'infirmière est autonome en assumant dans le contexte de l'hôpital la responsabilité du *care* et son patient l'est également lorsque son état lui permet de consentir aux soins envisagés par le médecin qui l'en a informé. Elle est provisoire, du fait que l'infirmière sera un jour ou l'autre elle-même une ma-

lade dont il faudra prendre soin et que le consentement du patient révèle en fin de compte sa dépendance aux soins. Toutefois, si le respect de l'autonomie ne saurait être un principe moral, l'autonomie est un bien que l'on doit viser sur le fond de cette interdépendance fondamentale. Ainsi, la finalité des soins prodigués par l'infirmière de l'hôpital consiste, dans la mesure du possible, à permettre à son patient, par exemple, de pouvoir se nourrir tout seul, de se déplacer sans béquilles, etc. Mais cette autonomie, à son tour, révélera d'autres dépendances: par exemple, envers des soins à domicile, ou envers l'aide des membres de sa famille, etc. L'autonomie est donc un bien vers lequel on doit tendre, sachant qu'elle n'est ni donnée ni absolue. En réalité, le principe du respect de l'autonomie est subordonné, comme le soutient Corine Pelluchon, à des vertus morales, à une sagesse pratique qui l'interprète au cas par cas [15].

L'écoféminisme et le soi écologique

Il est incontestable que le soin tel que l'ont conçu Gilligan et Tronto présente une affinité avec l'écoféminisme, mais également avec l'interprétation de l'écologie profonde du philosophe norvégien Arne Næss [24]⁶. L'écoféminisme est un courant bien établi de la pensée environnementale [25]. Il regroupe un ensemble de postures théoriques et pratiques qui s'efforcent d'expliquer le biais d'un rapport humain à la nature qui reproduit la dévalorisation sociale et culturelle du féminin et de la femme au sein des sociétés occidentales. Le rapport d'exploitation que les humains ont établi avec l'environnement – en n'y voyant qu'un stock de ressources – est une duplication des rapports sociaux au sein desquels la femme est systématiquement dévalorisée.

L'écoféminisme s'est donc constitué à partir d'une critique de la structure sociale d'oppression et de domination de la femme. Parmi les travaux majeurs de l'écoféminisme, ceux de l'australienne Val Plumwood [26] [27] se sont particulièrement attachés à montrer comment la relation à l'environnement peut sortir de l'ornière du dualisme et de la domination, dès lors qu'elle s'est fondée sur un rapport social d'oppression de l'homme sur la femme. Or la femme n'est ni identique à l'homme ni différente de lui. C'est dans cet entre-deux que l'altérité de la femme par rapport à l'homme se révèle. La femme est autre que l'homme et pourtant elle n'est pas absolument autre, car alors l'altérité du féminin ne serait plus possible: la présence d'autrui passe par sa proximité avec lui, comme l'a bien vu Emmanuel Lévinas [28]. Il en va de même avec le rapport de l'homme à l'environnement non humain: celui-ci est une altérité

4 Ajoutons que plusieurs articles en français édités par la philosophe Sandra Laugier [22] explorent également ce lien entre éthique du *care* et éthique environnementale.

5 Tronto [19, p. 173] distingue en réalité quatre aspects d'une éthique du *care*: l'attention au besoin du *care*, la responsabilité assumée du *care*, le travail effectif du *care* et la réponse au *care*.

6 Faute de place, je me limiterai dans ce qui suit à l'écoféminisme et n'aborderai pas la notion de Soi telle qu'elle est développée par Næss.

et cela veut dire que l'humain appartient à la nature, est un élément à part entière de la nature, sans lui être pour autant totalement identique. Raison pour laquelle, la nature apparaît également à l'homme comme une altérité.

Dans le droit fil de la critique féministe, la relation humaine à la nature est marquée, chez Plumwood, à la fois par la continuité et la différence. La nature est certes une altérité, mais elle n'est ni radicalement autre ni identique à soi, à l'image des genres masculin/féminin. En effet, l'altérité radicale ou l'identité à soi constituent encore des formes de domination de la nature telles que l'exprime l'anthropocentrisme moral. Il s'agit, là, toujours de s'imposer comme l'autre de la nature ou de s'imposer à lui en l'assimilant à soi. Or un tel anthropocentrisme est au fondement des éthiques classiques de la modernité – le kantisme et l'utilitarisme.⁷ A travers une analyse critique des genres masculin/féminin, il s'agit donc de s'ouvrir à la perspective des «autres altérités» [21, p. 97], incluant également les non-humains avec lesquels je suis en relation.

C'est dans cet esprit que Plumwood introduit la notion de soi écologique. Nous ne sommes pas des individus au sens d'atomes sociaux, autonomes et indépendants les uns des autres qui s'agrègeraient à d'autres unités atomiques pour former un ensemble. Nous sommes irrémédiablement exposés à la nature, en relation avec l'altérité qu'elle constitue pour nous. «Le soi écologique, écrit-elle, peut être envisagé comme un type de soi relationnel qui inclut la finalité de l'épanouissement des autres êtres de la Terre et de la communauté terrestre parmi ses propres fins premières, et qui, dès lors, respecte et prend soin de ces autres pour eux-mêmes» [26, p. 154]. Les humains sont des membres d'une communauté écologique commune et partagée, une affirmation tout à fait dans le sens de la vision de Leopold exprimée dans son *Almanach*.

Le soi écologique se vit par des attitudes, des dispositions pratiques, en particulier la solidarité, l'écoute, l'attention. Toutes ces manières d'exprimer le soi écologique signifient un réel décentrement de soi sans lequel il ne saurait y avoir de relation à l'autre. Elles permettent de conjuguer la perspective humaine et la perspective des non-humains, ce que Plumwood nomme l'«identité-traître» [27, p. 205]. En assumant une identité-traître l'agent moral solidaire devient en mesure de juger d'une situation non seulement du point de vue qui est le sien, mais également du point de vue de l'autre que soi. Et l'autre, ici, n'est pas seulement l'autre humain, mais les animaux, les organismes et la nature dans son ensemble.

7 Il est vrai que la tradition utilitariste, inaugurée par Jeremy Bentham à la fin du XVIII^e siècle, élargit la communauté morale aux animaux, contrairement au kantisme. Mais c'est seulement dans la mesure où les animaux (du moins certaines espèces) présentent, à l'image des humains, la capacité d'éprouver de la peine ou du plaisir. Le critère moral de la souffrance, observée dans sa propre expérience, est ici simplement attribué non seulement aux autres humains, mais aux individus d'autres espèces que l'*Homo sapiens*.

Après la vulnérabilité et le *care*, le soi écologique proposé par l'écoféminisme constitue une autre manière de questionner le principe du respect de l'autonomie en bioéthique. Ce que le soi écologique interroge, c'est l'indépendance et l'autonomie des individus les uns par rapport aux autres. Certes, l'éthique du *care* le fait également. Mais avec le soi écologique, c'est l'idée d'un décentrement de soi, d'une relativisation des propres intérêts, du point de vue de l'agent moral et du point de vue du patient moral qui est mise en avant. Il en va de la capacité à saisir les choses dans la perspective de celui qui a besoin de soins sans occulter toutefois sa propre vision des choses, celle de soignant. S'il s'agit bien de répondre aux besoins d'une personne vulnérable dans la perspective qui est la sienne, le décentrement de soi permet de s'exposer à ses besoins et de procéder à une discrimination de ce que peut vouloir dire l'autonomie dans telle ou telle situation singulière, de reconnaître ses limites, voire d'agir en l'absence de l'autonomie et de la possibilité pour la personne vulnérable de consentir au *care*.

Prenons d'abord l'exemple du désir de mourir manifesté par une personne âgée. Dans la situation où, comme le permettent plusieurs pays européens, l'euthanasie active est possible à certaines conditions, le médecin peut-il se contenter de suivre la procédure standard qui permet au patient de bénéficier de l'injection létale? Le désir de mourir n'exprime pas forcément l'autonomie de l'individu, autonomie que le soignant se voit contraint de respecter. La contribution de la notion de soi écologique dans ce cas consiste à inciter le soignant à se mettre en l'état d'écouter le «dire» de son patient, c'est-à-dire d'interpréter ce qu'il lui dit. Le désir de mourir pourrait alors s'avérer être le symptôme d'une cause plus profonde: la peur d'être un fardeau pour l'entourage, la peur de souffrir, etc.

Un autre apport de l'idée de soi écologique est celle qui amènerait un médecin à refuser, en dépit de sa légalité, la demande d'avortement d'une femme adulte, épanouie dans son couple et dont le seul motif serait, par exemple, la peur de s'enlaidir par sa grossesse. Le médecin pourrait voir dans le désir de cette femme une limite au respect de son autonomie. Sans doute la priorité donnée ici au bien sur le juste est-elle contestable, car elle suppose une sorte de paternalisme. Mais elle peut se justifier au nom de cette altérité du vivant, en quoi résident la contingence et le hasard de la conception.

Enfin, dernier exemple, dans le cas d'un comateux profond, en quoi le principe du respect de l'autonomie peut-il être encore utile pour la prise en charge? C'est à une altérité insondable à laquelle est confronté le personnel soignant. Dans ce cas, le concept de soi écologique enjoint à répondre aux besoins physiologiques de cette altérité qu'est devenu un corps vivant mais silencieux, un corps dénué de sa «chair» au sens où Merleau-Ponty parle du corps vécu, éprouvé par la conscience [29] [30]. Il rejoint ici cette phase importante du «prendre soin» de l'éthique du *care*.

En somme, le soi écologique de l'écoféminisme invite à être solidaire du patient, à se laisser questionner par son altérité. Et ceci veut dire décloisonner l'*ego*, centré sur ses propres désirs et intérêts pour comprendre en un soi élargi les besoins d'autrui avec les siens propres. Ce faisant, on sort d'une conception morale fondée essentiellement sur la volonté comme expression de l'identité et de la liberté d'un individu. Ce qui remplace l'état de la volonté, c'est, comme le note Hans Jonas, l'appel de l'être *pour* lequel on *se sent responsable* [8]. La notion de soi écologique invite à élargir le champ de la considération morale en concevant l'autonomie comme un aspect seulement d'une préoccupation éthique plus globale: la responsabilité pour la nature dont l'homme fait partie.

Conclusion

L'émergence de situations nouvelles engendrées par l'évolution rapide de l'innovation technique en biologie et en médecine a sans doute contribué à focaliser *de facto* l'intérêt des bioéthiciens à l'un des principes de l'éthique classique, celui de l'autonomie. Par là même, ils ont, peut-être à leur corps défendant, soutenu une posture morale anthropocentrée. Ils ont ainsi négligé le profond changement de paradigme éthique qu'impliquait à l'origine le projet de la bioéthique. Au risque d'une incohérence morale attestée aujourd'hui entre une éthique biomédicale anthropocentrée et une éthique environnementale non anthropocentrée.

Il n'est guère douteux que la contribution de l'éthique environnementale non anthropocentrée à la bioéthique, comme peut l'être l'éthique du *care* et comme l'est l'écoféminisme, passe par la nécessité de repenser l'autonomie [15] [31]. Ce détour, seulement esquissé ci-dessus à grands traits, me paraît incontournable. C'est en le pratiquant que la bioéthique peut rouvrir le champ auquel sa vocation originelle la destinait, celle de réfléchir aux relations morales à l'égard du vivant, de *tout* le vivant.

Abstract

Bioethics and autonomy: elements of reflection for a contribution to environmental ethics

The author starts from the observation that bioethics initially aimed to integrate humans as well as the environment with an ecocentric vision at its core. He notes that the principle of autonomy has been at the heart of theorization efforts in biomedical ethics since the 1970s, and has characterized it as representing an anthropocentric moral position. Starting from these observations, the author draws on the ethics of care and ecofeminism to show how a non anthropocentric environmental ethic can contribute to reconfiguring the principle of autonomy. This reflection aims to broaden

the perspective of bioethics, as it is practiced today, by reinspiring it with the spirit of its origins.

Zusammenfassung

Bioethik und Autonomie: Reflexionen zu einem Beitrag aus der Umweltethik

Der Autor geht davon aus, dass die Bioethik ursprünglich darauf abgezielt hatte, sowohl die Menschen als auch die Umwelt in einer ökozentrischen Sichtweise zusammen zu integrieren. Er stellt fest, dass das Autonomieprinzip im Mittelpunkt der biomedizinischen Ethik der späten 1970er Jahren steht und eine anthropozentrische moralische Haltung widerspiegelt. Mit dieser Feststellung stützt sich der Autor auf die Ethik der Fürsorge und auf den Ökofeminismus, um zu zeigen, wie das Autonomieprinzip durch eine nichtanthropozentrische Umweltethik rekonfiguriert werden könnte. Diese Überlegungen zielen darauf ab, die Perspektiven der heutigen Bioethik zu erweitern und ihr ihre ursprüngliche Sichtweise zurückzugeben.

Correspondance

Dr Gérard Hess

MER

Institut de géographie et durabilité

Faculté des géosciences et de l'environnement

Université de Lausanne

CH-1015 Dorigny

Tél.: +41 21 692 35 68

E-mail: gerald.hess[at]unil.ch

Soumission initiale: 11.06.2014

Soumission révisée: 28.11.2014

Acceptation: 20.01.2015

Références

1. Van Rensselaer P. Bioethics, the Science of Survival. Perspectives in Biology and Medicine. 1970; 14: 127–153.
2. Van Rensselaer P. Bioethics: Bridge to the Future. Engelwood Cliffs: Prentice-Hall INC; 1971.
3. Leopold A. Almanach d'un comté des sables. Trad. A. Gibson; Paris: GF-Flammarion; 2000 (1949).
4. Callicott J B. In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy. Albany: SUNY; 1989.
5. Callicott J B. Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy. Albany: SUNY; 1999.
6. Callicott J B. Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic. Oxford/New York: Oxford University Press; 2013.
7. Hess G. Ethiques de la nature. Paris: PUF; 2013.
8. Jonas H. Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique. Trad. J. Greisch; Paris: Flammarion; 1995 (1979).
9. Norton B G. Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management. Chicago: The University of Chicago; 2005.
10. Parizeau M-H. Bioéthique. In: Canto-Sperber M. Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris: PUF; 2004: 184–190.
11. Beauchamp T et Childress J. Principles of Biomedical Ethics. Oxford/New York: Oxford University Press; 1994 (1979).
12. Taylor P. Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton: Princeton University Press; 1986.
13. Attfield R. The Ethics of Environmental Concern. Athens/London: The University of Georgia Press; 1991, second édition.
14. Kant I. Fondements de la métaphysique des mœurs. In: Œuvres II. Paris: Gallimard; 1985.
15. Pelluchon C. L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie. Paris: PUF; 2009.

16. Engelhardt H T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford/New York: Oxford University Press; 1996 (1986).
17. Gilligan C. Une voix différente: pour une éthique du «care». Trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock; Paris: Flammarion, 2008 (1982).
18. Garrau M et Le Goff A. *Care, justice et dépendance: introduction aux théories du Care*. Paris: PUF; 2010.
19. Tronto J. Un monde vulnérable: pour une politique du *care*. Trad. H. Maury; Paris: La Découverte; 2009 (1993).
20. Merchant C. *Earthcare. Women and the environment*. New York: Routledge; 1995.
21. Warren K J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham/Boulder: Rowman & Littlefield Publishers; 2000.
22. Laugier S. (dir.). *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2012.
23. Crutzen P. J. *Geology of mankind*. *Nature*. 2002; 415: 23.
24. Næss A. *Ecologie, communauté et style de vie*. Trad. C. Ruelle révisée par H.-S. Afeissa; Paris: Editions Dehors; 2013 (1989).
25. Diamond I, Feman Orenstein G (eds.). *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. San Fransisco: Sierra Club Books; 1990.
26. Plumwood V. *Feminism and The Mastery of Nature*. London/New York: Routledge; 1993.
27. Plumwood V. *Environmental Culture: The ecological crisis of reason*. London/New York: Routledge; 2002.
28. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche; 1990.
29. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; 1945.
30. Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard; 1964.
31. Pelluchon C. *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité: les hommes, les animaux, la nature*. Paris: Cerf; 2011.