

Le rôle de la science dans l'écocentrisme humien de Callicott

Antoine C. Dussault, *Université de Montréal*

Introduction

L'écocentrisme, ou «land ethic», est une éthique environnementale anti-anthropocentriste et holistique attribuant une valeur intrinsèque à la communauté biotique¹. Selon son fondateur Aldo Leopold et son défenseur contemporain John Baird Callicott, la supériorité de l'écocentrisme sur ses rivales anthropocentristes et individualistes réside dans le fait qu'elle s'accorde mieux que ces dernières avec la description de la nature fournie par les sciences biologiques et écologiques. Prendre au sérieux la biologie évolutionnaire qui dévoile que l'humain est le fruit d'une évolution à partir de formes de vies antérieures (et non d'un acte de création spécial), et l'écologie scientifique qui démontre la complexité insoupçonnée de notre environnement et notre intime interdépendance avec ce dernier, doit nous conduire à adopter l'éthique écocentriste. Ces avancées scientifiques impliquent que nous devons maintenant élargir la communauté morale de manière à accorder une considération morale (ou «valeur intrinsèque», selon l'expression employée en éthique environnementale) à la communauté biotique à laquelle nous appartenons². Selon Leopold et Callicott, cette transformation éthique conduit à adopter comme maxime éthique fondamentale: «[u]ne chose est juste quand elle conserve la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'elle agit autrement³.»

Une telle défense de la supériorité de l'écocentrisme basée sur des considérations scientifiques soulève la question du degré d'autonomie que possède l'éthique par rapport aux sciences. Il est orthodoxe de considérer, depuis G.E. Moore et sa critique du «sophisme naturaliste» en philosophie anglo-saxonne (reformulant l'interdiction humienne d'inférer de l'être au devoir être), et depuis

Max Weber et sa thèse de la neutralité axiologique de la science sur le continent, que l'éthique et la science sont deux sphères indépendantes. On pourrait alors être tenté de soupçonner Leopold et Callicott de glisser de l'être au devoir être et de franchir ainsi indûment le fossé qui les sépare⁴. De tels soupçons ne seraient cependant pas justifiés. Callicott est tout à fait conscient du danger d'un tel glissement, et prend les précautions nécessaires pour l'éviter. Pour ce faire, il emprunte à Hume sa conception de l'éthique fondée sur le sentiment, et montre que c'est via nos réponses émotives naturelles que les faits révélés par l'évolution et l'écologie peuvent orienter nos évaluations éthiques. Il reprend aussi l'explication darwinienne de l'émergence de l'éthique, et, en montrant sa parenté avec la méta-éthique humienne, développe une manière de présenter l'écocentrisme comme une évolution morale que doit opérer l'humain pour s'adapter au contexte écologique actuel.

Dans cet article, je présenterai la stratégie adoptée par Callicott pour ancrer l'écocentrisme dans les sciences biologiques et écologiques, tout en restant en accord avec la méta-éthique humienne. Je le ferai en rappelant d'abord quelques caractéristiques importantes de la méta-éthique humienne. Je montrerai ensuite comment cette méta-éthique, telle que revisitée par l'explication évolutionnaire de l'éthique, permet de concevoir l'écocentrisme comme une évolution morale. Finalement, ces caractérisations méta-éthiques me permettront de montrer comment Callicott parvient à faire découler la supériorité de l'écocentrisme sur ses rivales de considérations scientifiques, sans commettre le sophisme humien.

1. La méta-éthique humienne

1.1 L'éthique du sentiment et le défi auquel elle fait face

Hume fonde l'éthique sur le sentiment. Selon lui, ce qui, ultimement, fonde notre adhésion à certains principes moraux n'est pas de nature rationnelle, mais sentimentale⁵. Selon lui, comme la raison ne peut produire aucune vérité sans être alimentée par l'expérience empirique, et comme le monde qui peut être expérimenté est axiologiquement neutre, la raison ne peut pas être la source de nos jugements de valeurs. L'aspect épistémologiquement suspect d'une

prétention de la raison seule à produire des vérités, et l'étrangeté ontologique qui caractériserait un monde chargé axiologiquement me portent à considérer que Callicott fait le bon choix lorsqu'il entreprend de fonder l'écocentrisme sur une méta-éthique humienne⁶.

Une telle méta-éthique est toutefois confrontée à une objection de taille. Si l'éthique est une pure question de sentiment, et si les sentiments sont subjectifs (comme c'est vraisemblablement le cas), comment une méta-éthique humienne peut-elle rendre compte du sérieux que nous accordons aux débats et aux dilemmes éthiques? Nous ne vivons pas ces dilemmes comme pouvant être réglés par une décision subjective arbitraire. Lorsque nous sommes devant ces dilemmes, nous avons l'impression qu'il y a réellement des choix qui sont meilleurs que d'autres, indépendamment des réactions subjectives de chacun, et nous considérons que les débats moraux peuvent réellement servir à critiquer et orienter nos conduites au plan éthique. Nous constatons qu'il arrive, au moins à l'occasion, que de nouveaux arguments nous fassent progresser vers de nouvelles valeurs, qui nous apparaissent alors meilleures que nos précédentes. Comment la perspective méta-éthique humienne peut-elle rendre compte de cela? Ce problème est crucial pour l'écocentrisme, puisque ce qu'il promet est une transformation morale radicale. L'éthique occidentale classique est anthropocentriste et individualiste, alors que l'écocentrisme est anti-anthropocentriste et holistique. Il semble donc que le succès du projet de Callicott repose sur sa capacité à relever ce défi posé à la méta-éthique humienne. Callicott doit pouvoir montrer qu'une méta-éthique humienne peut asseoir la justification d'un changement de valeurs. S'il n'y parvient pas, il laissera alors triompher le relativisme, et devra conséquemment reconnaître que l'écocentrisme n'est qu'une option éthique additionnelle parmi toutes les autres sur le marché postmoderne des styles de vie, ce qu'il n'a évidemment pas envie de faire.

1.2 Deux rôles pour la raison en éthique selon Hume

Selon Aldo Leopold, l'éthique est une forme d'adaptation darwinienne apparue dans l'évolution naturelle, qui peut elle-même évoluer culturellement. Selon lui, le progrès moral de l'humanité

est caractérisé par une extension constante de la communauté morale dont la prochaine étape est l'écocentrisme⁷. Ainsi, selon lui, l'écocentrisme constitue « une possibilité de l'évolution et une nécessité écologique⁸ ». Callicott rappelle certains éléments clés des conceptions humienne et darwinienne de l'éthique pour articuler ces deux idées. Selon la lecture de Callicott, par « possibilité de l'évolution », Leopold signifie que l'écocentrisme est un changement de notre sensibilité morale psychologiquement possible, et par « nécessité écologique », il soutient que ce changement est rendu nécessaire par la situation écologique actuelle, où l'humain, par son extrême pouvoir sur la nature, peut la détériorer de manière irréversible, et par le fait même hypothéquer son propre avenir⁹. Pour montrer que l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution », Callicott rappelle certaines précisions faites par Hume sur le rôle que peut jouer la raison en éthique.

Hume admet deux voies indirectes par lesquelles la raison peut orienter l'éthique. Il est à noter que, Hume étant empiriste au plan de la théorie de la connaissance, ces voies d'orientation de l'éthique par la raison prendront la forme d'orientations de l'éthique par les faits. Selon Hume, la raison peut, sur la base de faits, orienter l'éthique « soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens d'exercices d'une passion donnée¹⁰ ».

La seconde de ces deux voies décrites par Hume est communément appelée le « raisonnement moyen-fin ». Il stipule que si une personne attribue une valeur à un objet O et qu'elle constate que M est un moyen efficace d'obtenir O, alors, raisonnablement, elle accordera une valeur (instrumentale) à M. Employant ce raisonnement moyen-fin, on pourrait, selon Callicott, articuler une justification *prudentielle* de l'écocentrisme. En inférant du fait que protéger l'équilibre de la communauté biotique est un moyen efficace de garantir la vie et le bonheur humain à long terme (en supposant que c'est une fin que nos sentiments nous poussent à désirer), on pourrait inférer que l'on doit désirer le maintien de cet équilibre¹¹. Toutefois, pour Callicott, cette voie n'est pas satisfaisante, puisque son projet est de fonder la valeur

intrinsèque de la communauté biotique, et le raisonnement moyen-fin ne parvient qu'à fonder sa valeur *instrumentale*¹².

C'est la première des deux voies décrites par Hume qui permettra à Callicott de fonder la valeur *intrinsèque* de la communauté biotique, en la faisant voir comme une «possibilité de l'évolution» morale sentimentalement attrayante. J'appellerai cette voie de régulation de l'éthique par les faits la «correction factuelle¹³». L'idée de la correction factuelle consiste à remarquer que si une personne attribue une valeur intrinsèque aux êtres possédant une propriété P, et que cette personne découvre que l'objet O possède la propriété P, alors, toutes choses étant égales par ailleurs, cette personne sera raisonnablement conduite à attribuer une valeur intrinsèque à l'objet O. Callicott illustre une telle correction par le cas où l'objet O en question serait un fœtus de 5 mois et la propriété P serait celle d'être un être humain.

[...] opponents of abortion present medical evidence to show that a fetus only five months after conception has all the outward physical features, circulatory and nervous systems, and internal organs of a human being. They wish us to conclude that the fetus is a proper object of those of our moral sympathies which are naturally excited by human beings, especially by human infants.¹⁴

J'expliquerai à la section 3 comment Callicott exploite la correction factuelle pour montrer qu'attribuer une valeur intrinsèque à la communauté biotique est une «possibilité de l'évolution» morale sentimentalement attrayante. Selon lui, de la même manière que certains faits à propos des fœtus de 5 mois le peuvent, certains faits à propos des communautés biotiques peuvent solliciter notre sensibilité morale.

2 Hume «darwinisé»

2.1 Darwin et la fonction évolutionnaire de l'éthique

Selon Callicott, la méta-éthique humienne entretient un lien de parenté fort avec l'explication darwinienne de l'émergence de l'éthique. Ce rapprochement est assez orthodoxe et reconnu par plusieurs philosophes intéressés aux bases évolutionnaires de

l'éthique¹⁵. Darwin cite d'ailleurs lui-même Hume et Adam Smith (autre défenseur important d'une éthique du sentiment) lorsqu'il présente son explication évolutionnaire de l'origine de l'éthique¹⁶.

Ce que Darwin ajoute à l'éthique humienne du sentiment est une explication de son origine. Hume ne pouvait qu'attribuer l'origine du sentiment moral à « l'auteur de la nature », ce qui laissait planer le mystère sur les raisons pour lesquelles la nature nous aurait dotés de tendances si socialement commodes¹⁷. Darwin explique dans *La descendance de l'homme*, contre Herbert Spencer et sa tentative d'appliquer la sélection naturelle à l'organisation de la société, que les comportements d'entraide confèrent un avantage adaptatif aux membres des populations qui les pratiquent. Selon Darwin, il est donc évolutivement plausible que l'humain possède une tendance altruiste innée émergeant sous la forme d'un sentiment moral du type décrit par Hume¹⁸.

L'approche des explications évolutionnaires consiste à expliquer les attributs physiques et comportementaux en les reliant à une *fonction* de base : la survie. Dans la perspective darwinienne, l'éthique émerge donc comme une forme d'outil de régulation sociale. Les sentiments moraux maintiennent les individus dans le respect des règles de conduite sur lesquelles repose la stabilité de la vie en communauté, et cette stabilité est elle-même favorable à la survie des individus. Leopold et Callicott reprennent explicitement cette idée. Selon Leopold, « [u]ne éthique, écologiquement parlant, est une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence¹⁹ », et cette limite vise le maintien de la communauté :

Toutes les éthiques élaborées jusqu'ici reposent sur un seul présupposé : que l'individu est un membre d'une communauté de parties interdépendantes. Son instinct le pousse à concourir pour prendre sa place dans cette communauté, mais son éthique le pousse aussi à coopérer (peut-être afin qu'il y ait une place en vue de laquelle concourir)²⁰.

Callicott reprend la même idée en ajoutant que, chez d'autres espèces, cette fonction de cohésion sociale peut être accomplie par d'autres moyens que l'éthique :

An ethic enables some animals to integrate socially. Other animals, most notably the social insects, accomplish the same integration and orchestration of individuals by completely different means; just as, for example, the bee communicates information to other bees by means altogether different from that of typical mammals²¹.

2.2 Évaluer une éthique

Cette attribution d'une *fonction* à l'éthique rend possible une certaine forme d'évaluation des morales particulières, une évaluation qui se fait toutefois d'un point de vue «extra-moral». Si l'éthique est un outil développé par l'évolution pour atteindre une fin extérieure à elle, une éthique particulière peut être évaluée sur la base de son efficacité à réaliser cette fin. C'est ce genre de critère extra-moral qui permet à Callicott de préciser l'idée de Leopold selon laquelle l'écocentrisme est une «nécessité écologique». Une raison importante pour l'humain d'adopter l'écocentrisme, selon Callicott, est que cette éthique est le seul moyen capable de garantir la survie et le bonheur de l'humanité à long terme. C'est donc pour des raisons *instrumentales* que l'humain doit adopter l'écocentrisme. Toutefois, Callicott insiste, cela n'équivaut pas à abandonner l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature, puisque, de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue de l'agent moral membre d'une société adhérant à l'écocentrisme, la valeur qui est attribuée à la communauté biotique est *intrinsèque*.

From an objective, descriptive sociobiological point of view, ethics evolve because they contribute to the inclusive fitness of their carriers [...]; they are expedient. However, the path to self-interest [...] is not discernable in the participating individuals. [...] Hence, ethics are grounded in instinctive feeling – love, sympathy, respect – not in self-conscious, calculating intelligence. [...] [O]ne can only secure self-interest by putting the interests of others on a par with one's own (in this case long-range collective human self-interest and the interest of other forms of life and of the biotic community per se)²².

À mon avis, Callicott n'explique pas assez clairement comment interagissent les niveaux objectif et subjectif qu'il décrit dans ce passage. Je vais tenter d'expliquer cette interaction en m'appuyant sur les analyses plus récentes de deux philosophes : Jesse Prinz pour la question de l'évaluation du progrès moral sur la base de standards extra-moraux, et Patrick R. Frierson, pour l'application de ce mode d'explication à l'écocentrisme de Leopold et Callicott.

Jesse Prinz défend une conception de l'éthique assez similaire à celle de Hume, mais éclairée par la psychologie morale empirique récente. Selon lui, comme l'avance Hume, l'éthique découle ultimement de sentiments. Toutefois, Prinz accorde une place beaucoup plus grande que Hume à la culture en éthique. Selon lui, nous avons des *domaines* de sensibilité morale innés, mais les contenus normatifs précis qui s'y incarnent peuvent varier d'une culture à l'autre²³. La culture calibre nos sentiments moraux vers des objets, et des attitudes à l'égard de ces objets, qui peuvent varier. C'est pourquoi, par exemple, le respect d'autrui n'a pas la même forme dans toutes les cultures. L'extension de l'ensemble des êtres appelés « autrui » et les devoirs que les gens sentent avoir envers eux peuvent varier. Cette place accordée par Prinz à la culture est avantageuse pour le projet de Callicott. L'idée humienne selon laquelle l'éthique découle de sentiments *innés* restreint la possibilité d'éventuels changements moraux, et rend ainsi peu probable une évolution culturelle vers l'écocentrisme. À l'opposé, les domaines moraux innés de Prinz semblent assez malléables pour que s'y incarne l'écocentrisme²⁴.

Dans toute la diversité des formes que peut prendre l'éthique, il n'y en a aucune, selon Prinz, qui soit plus morale ou plus vraie que les autres. En ce sens, Prinz est relativiste. Toutefois, Prinz ménage quand même une place dans sa théorie pour une évaluation des éthiques. Bien qu'aucune éthique ne soit plus *morale* ou plus *vraie* que les autres selon lui, certaines éthiques peuvent être *meilleures* que d'autres d'un point de vue *extra-moral*. L'idée de Prinz est ici que, comme l'éthique est un « outil de coordination sociale » ayant pour fonction sociale d'affermir le respect des règles qui servent le mieux les buts collectifs de la société, une éthique particulière peut

être évaluée sur la base de son aptitude à réaliser ces buts. Prinz nomme le bien-être, l'universalité, la stabilité sociale, etc., comme exemples de tels buts sociaux pouvant constituer des standards extra-moraux d'évaluation des éthiques particulières. On peut selon lui, par exemple, évaluer qu'une éthique égalitaire à l'égard des hommes et des femmes est meilleure qu'une éthique machiste, en observant que la seconde nuit au bien-être des femmes (la moitié de la population...)²⁵.

Pourrait-on, de la même manière, justifier la supériorité de l'écocentrisme sur l'anthropocentrisme en faisant appel à des standards extra-moraux? Patrick R. Frierson affirme que oui, et montre que c'est ce que Leopold et Callicott tentent de faire. Il fait remonter l'idée de standards extra-moraux à Adam Smith, qui les appelait «méta-standards²⁶». Selon lui, l'idée de méta-standards est ce qui explique le mieux la relation qu'entretiennent les raisons anthropocentristes d'adopter l'écocentrisme et le respect de la valeur intrinsèque des communautés biotiques qu'il prône. Les raisons anthropocentristes interviennent au niveau extra-moral des méta-standards, alors qu'au niveau interne à la morale, une valeur intrinsèque est accordée à la communauté biotique :

[...] his distinction between objective and subjective perspective tracks a distinction between metastandards and properly ethical standards. From within the land ethic, one's focus is and ought to be on the biotic system as a whole, not primarily on the interests of individuals or even species within that biotic system. But as a reason for adopting the land ethic – an ethical metastandard – one might attend – and properly so – to one's own welfare or that of one's species²⁷.

Ainsi, selon Frierson, un écocentrisme peut, sans aucune répugnance morale, employer des arguments anthropocentristes au niveau des méta-standards. Ce qui est moralement répugnant pour un écocentrisme, c'est d'affirmer que le respect des communautés biotiques n'est justifié que par leur utilité pour l'humain (il le rend perceptible en rappelant une analogie faite par Callicott avec un argumentaire contre l'esclavage qui ne ferait intervenir que des arguments basés sur

l'intérêt personnel de l'exploitant d'esclaves)²⁸. Il n'est toutefois pas moralement répugnant pour un écocentriste, selon Frierson, de faire remarquer qu'accorder une considération morale aux communautés biotiques est bon pour l'humain.

What ecocentrists can point out, however, is that having an ethical code that [...] refuses to let human [...] interests trump the good of ecological wholes, is itself good for human beings [...]. What it does mean is that it is better for human beings overall to have an ethical code that is not focused only on what is good for human beings²⁹.

3. Fonder l'écocentrisme

Selon la caractérisation que je viens de faire de la méta-éthique employée par Leopold et Callicott, argumenter en faveur de l'écocentrisme nécessite d'argumenter à deux niveaux : au niveau extra-moral, en donnant des raisons anthropocentristes d'adopter l'écocentrisme comme « nécessité écologique », c'est-à-dire comme adaptation de l'humain à sa nouvelle situation écologique ; et au niveau intra-moral comme « possibilité de l'évolution », en citant des faits qui solliciteront nos réactions affectives par correction factuelle (cf. section 1.2). Pour les fins de la discussion, je vais tenir pour acquis qu'adopter l'écocentrisme est une « nécessité écologique ». Il me semble assez bien établi aujourd'hui que la destruction de l'environnement par l'humain le mène à sa perte, et assez clair que nos décisions publiques et choix individuels n'accordent pas encore assez de poids aux enjeux environnementaux. Cela semble appuyer l'idée de Leopold et Callicott selon laquelle la protection de l'environnement doit prendre la forme d'un respect moral envers la nature pour donner lieu à des engagements fermes³⁰. Ce qui reste à voir maintenant, c'est si l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution », c'est-à-dire, dans la perspective humienne de Callicott, s'il est psychologiquement possible, ou en d'autres termes, si certains faits peuvent nous conduire à y adhérer par correction factuelle.

Un progrès moral de l'éthique occidentale classique vers l'écocentrisme comporte deux changements majeurs : 1) Une extension de la communauté morale pour y inclure tous les membres

de la communauté biotique, et 2) Une refocalisation de la considération morale du niveau des êtres individuels vers celui de la communauté prise comme un tout.

3.1 Extension de la communauté morale

Selon Callicott, la perspective cosmologique copernicienne et l'évolution darwinienne révèlent à l'humain de nouveaux faits capables de susciter un mouvement d'extension de la communauté morale. Il montre comment ces faits concernant notre place au sein de l'univers et du vivant peuvent rediriger nos émotions morales.

La perspective copernicienne, rendu saillante par la mission Apollo ayant permis à l'humain de voir, de l'extérieur, sa luxuriante planète au milieu d'un univers sombre, hostile et désertique, a fait réaliser à l'humain de la fin du XX^e siècle le sort et le destin communs qu'il partage avec tous les autres vivants de la terre.

But for one of us to stand on the moon, look upon a distant Earth, and return to the rest of us photographs of our own small and very precious planet, translated heretofore mere propositional knowledge into palpable human experience. We all participated vicariously in that experience. It was, indeed, a most signal event in the collective mind of mankind. [...] those photographs of a soft, lake-blue planet, coyly swirled about with flouncy clouds, floating in empty space—with the utter desolation of the moonscape in the foreground—precipitated the ecological and environmental decade that immediately followed³¹.

S'ajoute à cette prise de conscience celle suscitée par l'évolution darwinienne, nous faisant réaliser le lien de parenté que nous entretenons avec toutes les autres formes de vie.

Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignorait avant nous toute la caravane des générations : que l'homme n'est qu'un compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution. Cette découverte aurait dû nous donner, depuis le temps, un sentiment de fraternité

avec les autres créatures ; un désir de vivre et laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la durée de l'entreprise biotique³².

Ces deux prises de conscience, selon Callicott, ne peuvent pas laisser notre sensibilité morale indifférente. Selon lui, notre psychologie morale nous dispose à nous sentir concernés par le sort de ceux que nous percevons comme nos parents et ceux avec qui nous partageons un sort commun. Ainsi, ces prises de conscience vont graduellement élargir notre considération morale à tout le vivant.

To expose its Humean legitimacy this argument may be schematically set as follows: (1) we (i.e., all psychologically normal people) are endowed with certain moral sentiments [...] for our fellows, especially for our kin; (2) modern biology treats *Homo Sapiens* (a) as, like all other living species, a product of the process of organic evolution; and hence, (b) people are literally kin [...] to all other contemporary forms of life; (3) therefore, if so enlightened, we should feel and thus behave [...] toward other living things in ways similar to the way we feel and thus behave toward our human kin³³.

3.2 Passage à l'holisme

La refocalisation de la considération morale vers le niveau de la communauté biotique est, pour sa part, suscitée par l'écologie scientifique. Selon Callicott, Hume trouve dans notre psychologie morale non seulement un sentiment moral envers les individus, mais aussi un sentiment de respect pour l'ordre social, que viendra solliciter l'écologie scientifique³⁴. Selon lui, l'apport de l'écologie scientifique consiste à nous faire réaliser que nous sommes en relation communautaire, c'est-à-dire en relation d'interdépendance, non pas seulement avec les humains qui vivent près de nous, mais aussi avec tous les non humains qui habitent notre milieu.

Ecology, Leopold points out, represents living nature as a biotic community, that is, as a *society* of plants, animals, minerals, fluids, and gases. [...] The natural world is now perceived as a living whole, "one humming community." [...] Each species

has a role in the economy of nature, a niche or, as it were, a profession. We human beings exist within this natural or biotic community; certainly we cannot exist outside it [...]³⁵.

Selon lui, cette prise de conscience, lorsqu'elle se généralisera dans la société humaine, élargira à la communauté biotique notre sentiment de respect pour l'ordre social, et nous fera observer les restrictions morales que nécessite le maintien de sa stabilité, son intégrité et sa beauté.

Une telle refocalisation de la considération morale vers le niveau de la communauté biotique peut effrayer. Cet aspect holistique a d'ailleurs valu aux écocentristes l'accusation (notamment de la part de défenseurs des droits des animaux) de défendre une forme d'«éco-fascisme», soumettant les individus (humains et non humains) au bien du tout³⁶. La réponse de Callicott à cette attaque consiste à faire remarquer que la considération écocentriste pour la communauté biotique prise comme un tout n'est pas un *remplacement* de nos pratiques morales actuelles, mais un *ajout* à celles-ci. L'élargissement du champ de notre considération morale occasionnée par l'ajout, à une époque passée, de devoirs civiques aux devoirs familiaux que nous observions déjà n'a pas fait disparaître ces devoirs familiaux. De la même manière, l'ajout d'une considération pour la communauté biotique promu par l'écocentrisme n'a pas à faire disparaître ces devoirs familiaux et civiques³⁷.

Voilà donc comment, selon Callicott, la cosmologie copernicienne, l'évolution darwinienne et l'écologie scientifique sont censées solliciter nos sentiments moraux et nous conduire à percevoir l'écocentrisme comme une éthique que nous devons moralement adopter. C'est de cette manière selon lui que l'écocentrisme, en plus d'être une «nécessité écologique» compte tenu de la situation écologique actuelle, est une «possibilité de l'évolution» morale que nos sentiments moraux, éclairés par les sciences biologiques, intégreront.

Conclusion

J'ai montré dans cet article comment, selon Callicott, un progrès moral vers l'adoption de l'écocentrisme peut s'ancrer dans une méta-

éthique humienne darwinisée. J'ai d'abord montré comment la méta-éthique humienne autorisait que les faits redirigent les sentiments moraux vers de nouveaux objets par correction factuelle. J'ai ensuite montré comment l'éthique, d'un point de vue darwinien, constitue une forme d'adaptation favorisant la vie en communauté qui est avantageuse pour l'humain. Ce point de vue darwinien m'a permis d'expliquer comment une éthique comme l'écocentriste, prise comme un tout, peut être évaluée positivement du point de vue de standards extra-moraux anthropocentristes. Ces caractérisations méta-éthiques faites, j'ai finalement montré comment elles permettent à Callicott d'expliquer l'idée leopoldienne selon laquelle l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution et une nécessité écologique ». Au niveau moral, l'écocentrisme est une possibilité de l'évolution, puisque nos sentiments moraux peuvent être redirigés par correction factuelle vers la communauté biotique. Au niveau extra-moral, elle est une nécessité écologique, puisque la situation écologique actuelle rend son adoption nécessaire à la survie et à l'épanouissement de l'humanité.

Je peux maintenant revenir au problème posé en introduction concernant l'autonomie de l'éthique par rapport à la science. Ma présentation de sa stratégie montre que, bien que Callicott fasse intervenir des considérations scientifiques pour orienter son éthique, il ne la *déduit* pas à partir de ces dernières. Il ne commet donc pas le sophisme humien consistant à déduire le devoir être à partir de l'être. L'orientation de l'éthique par la science le conduisant à présenter l'écocentrisme comme supérieur aux éthiques rivales s'articule de manière plus subtile. Elle se fait via la sollicitation de nos sentiments moraux par correction factuelle. Nos sentiments étant déjà sollicités par certaines propriétés des êtres auxquels nous accordons une considération morale, les faits révélés par la cosmologie copernicienne, l'évolution darwinienne et l'écologie nous informent de la présence de ces propriétés dans des objets où nous en ignorions la présence. Cette information fait en sorte que ces nouveaux objets sollicitent nos sentiments moraux et que nous les percevons alors comme méritant, eux aussi, une considération morale. Selon cet enchaînement, les faits scientifiques parviennent

à avoir une pertinence morale sans que ne soit commis le sophisme humien, et donc en respectant l'autonomie de l'être et du devoir-être.

Ernest Partridge a objecté à Callicott qu'il était peu envisageable que les sentiments moraux que nous éprouvons normalement à l'égard de l'ordre social soient redirigés vers la communauté biotique³⁸. Selon lui, une différence importante entre les communautés humaines et biotiques est que les premières sont composées de personnes alors que les secondes incluent aussi des êtres non-conscients et même des non-vivants. Selon Partridge, il est donc peu envisageable que le sentiment moral qui nous pousse à respecter l'ordre social, un système d'interaction entre *personnes*, s'étende à l'ordre écologique que caractérise la communauté biotique. Les communautés humaines et biotiques sont trop différentes. À la limite, selon Partridge, ces sentiments pourraient, au maximum, être étendus à une société composée d'humains et d'animaux sentants, puisqu'une relation personnelle avec eux est envisageable.

La critique de Partridge me semble justifiée. De plus, certains changements apportés par Callicott à l'écocentrisme dans la décennie 1990 renforcent sa pertinence. Pour adapter l'écocentrisme aux récents développements en écologie, qui ont rendu désuet le concept de communauté biotique, Callicott reformule l'écocentrisme en le rattachant plutôt au concept d'*écosystème*³⁹. Ce qui compte n'est plus la préservation de la stabilité, l'intégrité et la beauté de la *communauté biotique*, comme dans l'écocentrisme classique, mais plutôt le maintien de la santé des *écosystèmes*. Les écosystèmes sont des entités beaucoup plus abstraites que les communautés biotiques. Callicott remarque que le concept d'écosystème appartient davantage à la thermodynamique qu'à la biologie⁴⁰. Ce changement rend, à mon avis, encore plus manifeste l'improbabilité d'ancrer l'écocentrisme dans le respect pour l'ordre social. Un ordre social est un système d'interaction entre des êtres vivants (ou à la limite sentants) individuels, alors qu'un écosystème est un système de flux de matière et d'énergie. Il y a donc très peu de similitudes entre les deux types d'entités, trop peu à mon avis pour qu'elles puissent être l'objet des mêmes sentiments moraux. L'écocentrisme est donc encore moins

apte, dans sa version renouvelée que dans sa version classique, à s'ancrer dans notre sentiment de respect pour l'ordre social.

Cette difficulté ne ruine toutefois pas le projet plus large de Callicott, qui vise à ancrer l'écocentrisme dans une méta-éthique humaine du sentiment. Ce qu'elle met en évidence, c'est plutôt la nécessité pour un tel projet de déterminer de manière plus rigoureuse que ne le fait Callicott le type de sentiment dans lequel l'écocentrisme peut s'ancrer. Cela requiert une analyse soutenue des possibilités qu'offre notre psychologie morale. Quel type de sentiment présent chez l'humain est susceptible d'être redirigé vers un respect moral de la nature ? La psychologie morale, comme discipline philosophique, s'est beaucoup développée au cours des dernières années. Le projet d'ancrer l'écocentrisme dans les sentiments moraux devrait, à mon avis, se tenir informé de ces développements.

-
1. La communauté biotique est une entité biologique holistique constituée par un groupe d'organismes vivant et interagissant les uns avec les autres dans un même habitat. « Biocénose » et « communauté biologique » sont des synonymes de « communauté biotique ».
(Biology Online : http://www.biology-online.org/dictionary/Biotic_community)
 2. Callicott emploie « valeur intrinsèque » comme signifiant « valeur non-instrumentale », c'est-à-dire, indépendante de l'utilité pour l'humain. Voir John O'Neill, Alan Holland and Andrew Light, *Environmental Values*, London ; New York, Routledge, 2008, pour une fort éclairante analyse des divers sens de « valeur intrinsèque » évoqués par les débats d'éthique environnementale et une discussion des rapports qu'ils entretiennent.
 3. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.283.
 4. Certains, notamment Hilary Putnam, ont laissé récemment entendre que le fossé entre l'être et le devoir être n'était pas aussi profond que la méta-éthique contemporaine le considère. J'ai toutefois montré dans un article précédent que les arguments de Putnam, bien qu'ils clarifient certains enjeux concernant la distinction être/devoir être, ne réfutent pas l'idée que décrire et prescrire sont deux types d'actes langagiers opposés et mutuellement exclusifs. Cf. Hilary Putnam, *The Collapse of*

the Fact/Value Dichotomy, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002 ; et pour ma critique : Antoine C. Dussault, « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur » dans *Phares*, vol.7, 2007.

5. David Hume, *La morale : Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740]; David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger and Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751].
6. Callicott offre une raison additionnelle de préférer la méta-éthique humienne à ses compétitrices. Il fait remarquer que, d'un point de vue évolutionnaire, l'altruisme doit nécessairement être apparu avant la raison, car la raison, pour se développer, a besoin que les humains interagissent en société (ou du moins en petits groupes), et que ce genre d'interaction présuppose déjà une forme de restriction de l'égoïsme.

[...] to suppose [that morality is a function of reason] *in fact* would be to put the cart before the horse. Reason appears to be a delicate, variable, and recently emerged faculty. It cannot, under any circumstances, be supposed to have evolved in the absence of complex linguistic capabilities which depend, in turn, for their evolution upon a highly developed social matrix. But we cannot have become social beings unless we assumed limitations on freedom of action in the struggle for existence. Hence we must have become ethical before we became rational (Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, pp.78-79).

Cette antériorité évolutionnaire de l'altruisme sur la raison est, selon Callicott, corroborée par le fait que les comportements altruistes sont beaucoup plus répandus et développés chez les non-humains que le raisonnement complexe. Cela implique, selon lui, qu'il est beaucoup plus vraisemblable que l'éthique s'enracine dans l'altruisme naturel que dans un calcul rationnel ou un raisonnement complexe (*ibid.*, p.79).

7. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], pp.256-257.
8. *Ibid.*, p.257 (Le caractère darwinien de la méta-éthique appliquée par Leopold et Callicott sera approfondi à la section 2 de cet article).
9. Selon Leopold, un « anthropocentrisme éclairé » ne peut suffire à rétablir une harmonie entre l'humain et la nature suffisante pour assurer sa survie et son épanouissement. Un point de vue centré sur l'utilité qu'ont les êtres naturels pour l'humain, et visant à maximiser cette utilité, risque trop souvent d'ignorer les effets imprévisibles des actions humaines

sur les interactions subtiles et complexes entre ces êtres dans le milieu. (Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, pp.129-133, 157.)

10. David Hume, *La morale : Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740], p.53.
11. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.123.
12. *Ibid.*, p.124.
13. Je crée cette expression pour désigner ce que décrit Callicott, en m'inspirant de la caractérisation faite par la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* d'un lien de dépendance légitime entre l'éthique et la science exposé par James Rachels dans un livre sur les conséquences morales du darwinisme. Rachels explique que, bien qu'il soit, comme Hume l'a montré, logiquement fallacieux de *déduire* le devoir être à partir de l'être, un lien d'inférence plus faible peut être envisagé. Une telle inférence faible peut, selon lui, permettre à la théorie darwinienne de l'évolution de rendre l'anthropocentrisme injustifié, en réfutant ses supports traditionnels (l'*imago dei* chrétien, et le dualisme cartésien). La *Stanford Encyclopedia* désigne par « usage correctif » (*corrective use*) ce genre d'appel à la science en éthique. Je reprends donc ici, en parlant de « *correction* factuelle », la terminologie de la *Stanford Encyclopedia*, en lui ajoutant « factuelle » pour bien spécifier que c'est une correction par les faits. Par ailleurs, l'analyse offerte par Rachels de ce type d'inférence non déductive me paraît incomplète. Callicott est beaucoup plus précis, puisqu'il explique, en reprenant l'idée de Hume, que ce qui fait le pont entre les faits scientifiques et l'éthique est un sentiment. (Cf. William Fitzpatrick, « Morality and Evolutionary Biology » dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA, The Metaphysics Research Lab, 2008 ; et James Rachels, *Created from Animals : the Moral Implications of Darwinism*, Oxford [England] New York, Oxford University Press, 1991, pp.91-98. Pour une lecture de Hume insistant sur son acceptation d'une inférence de l'être au devoir être, à condition qu'elle soit médiatisée par le sentiment, cf. Geoffrey Hunter, « A Reply to Professor Flew » dans W.D. Hudson (ed.) *The Is/Ought Question*, London, Macmillan Press, 1969).
14. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.125.
15. Cf. Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*, New York, NY, Blackwell, 1986 ; et Antony Flew, *Evolutionary Ethics*, London, Melbourne, New York, Macmillan, St. Martin's Press, 1967.

16. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.100.
17. David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger and Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751], p.216.
18. Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Edmond Barbier (tr.), Bruxelles, Éditions Complexe, 1981 [1871], chapitre 4.
19. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.256.
20. *Ibid.*, p.258.
21. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.69.
22. *Ibid.*, pp.98-99.
23. Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.297.
24. On a d'ailleurs objecté à Callicott que sa naturalisation de l'éthique rendait tout progrès moral impossible, puisqu'elle emprisonne nos réactions morales dans notre déterminisme biologique. (Cf. Warwick Fox, «A Postscript on Deep Ecology and Intrinsic Value» dans *Trumpeter* 2, vol. 2, 1985; et Shrader-Frechette, «Biological Holism and the Evolution of Ethics» dans *Between the Species*, vol.6, 1990). La réponse de Callicott à cette objection consiste à préciser que nos réactions morales ne sont pas entièrement déterminées par notre nature et que la culture joue un rôle important: «[...] by nature, we are only generically ethical, and [...] the all-important details of ethics are specified by culture.» (J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.113). Ainsi, Callicott partage davantage la répartition des rôles respectifs de la nature et de la culture défendue par Prinz que celle décrite par Hume.
25. Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.299.
26. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1976 [1759].
27. Patrick R. Frierson, «Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold» dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, p.173.
28. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.244; cité par Patrick R. Frierson, «Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold» dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, p.185.

29. Patrick R. Frierson, « Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold » dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, pp.188-189.
30. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], pp.265-270.
31. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.260. Callicott fait aussi remarquer que ce n'est pas une coïncidence si la première célébration du Jour de la Terre a eu lieu en 1970, quelque temps seulement après que les photos de la terre vue de la lune soient rendues disponibles (*ibid.*, p.311, n32).
32. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.145.
33. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.125.
34. La relecture des passages du *Traité de la nature humaine* et de l'*Enquête sur les principes de la morale* qui portent sur l'émergence de la justice m'amènent à croire que l'interprétation que fait ici Callicott de Hume est erronée. Pour Hume, l'humain n'éprouve aucune considération naturelle directe pour l'intérêt public. Les règles de justice sont artificielles. L'humain les implante après avoir compris qu'elles sont avantageuses aux individus. L'humain valorise donc leur respect seulement de manière indirecte, comme moyen de protéger le bien des individus, les seuls êtres envers lesquels l'humain éprouve, selon Hume, de la sympathie (Cf. David Hume, *La morale: Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740], pp.84-103; et David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger et Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751], pp.227-236). Ce vice d'interprétation n'affaiblit toutefois pas l'argumentation de Callicott, car l'important n'est pas la conception que se fait Hume du fonctionnement de notre psychologie morale, mais comment celle-ci fonctionne dans les faits. Selon Prinz, qui fait la synthèse de plusieurs recherches empiriques sur la psychologie morale humaine, il semblerait que nous soyons dotés d'un domaine de sensibilité morale spécialisé dans le respect des règles garantissant le bon fonctionnement de la société (Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.72).
35. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.126.
36. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, p.362.

37. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.73.
38. Ernest Partridge, «Ecological Morality and Nonmoral Sentiments» dans *Land, Value, Community*, Wayne Ouderkirk and Jim Hill (ed.), Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, pp.23-28.
39. Callicott, dans son recueil de 1999, *Beyond the Land Ethic*, adapte l'écocentrisme à la nouvelle écologie qu'il qualifie de «déconstructive». Il note que cette nouvelle écologie déconstruit les concepts classiques d'écosystème et de communauté biotique. Les écosystèmes ont des frontières floues, les communautés biotiques ne sont pas si stables qu'on ne le croyait, et leurs membres ne sont pas si interdépendant qu'on le pensait (pp.118-119). Callicott, n'étant pas écologue lui-même, accepte ces changements survenus en science écologique, et tente d'y adapter l'écocentrisme. Sa solution consiste à faire de l'écosystème, plutôt que la communauté biotique, l'objet de la considération morale écocentrisme, et de sa santé l'état dans lequel il faut le maintenir (pp.349-360).
40. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.349.