Allier
Hume et la communauté biotique de John Baird Callicott

Lou Lemoine
ENS de Lyon – Triangle

Introduction : comment parler d'écologie en philosophie ?

Plus personne n'ignore la réalité de la crise environnementale : chacun rencontre dans son quotidien de nombreuses occasions de s'en rappeler, de se rappeler qu'il est urgent d'agir. Le recyclage, le rayon bio du magasin, la mode qui se met au *green*, le végétarisme qui gagne du terrain : la mention « éco » est toujours un plus. Plus personne n'ignore la crise. Toutefois, tout le monde ne se sent pas immédiatement concerné. Nous vivons en majorité en ville, loin des industries et des élevages intensifs, et puis après tout, les conséquences seront pour plus tard : *il y a le temps*.

Les philosophes se sont emparés du problème : si malgré une crise objective on pense que « ce ne sont pas nos affaires », c'est que nous ne voyons pas bien pourquoi cela devrait l'être. « Sauver la planète », oui, mais cela reste abstrait : pourquoi, moi, individu que je suis, devrais-je le faire, et comment aurais-je ce pouvoir ? Pour envisager un changement à long terme, il faut en revenir à nos schèmes de pensée : il faut comprendre comment sont conçus nos rapports à la nature, les préjugés qui les entourent et ont déraciné notre conscience de tout intérêt écologique. Faire ce travail reviendrait à ne pas demander à chacun d'imaginer ce que pourrait advenir, inexorablement, dans des dizaines d'années : la stratégie de la catastrophe ne touche ni notre présent ni notre identité.

C'est Richard Routley qui le premier qui, dans un article programmatique publié en 1973, décrit sur un ton dramatique le problème théorique central pour que puisse être

rendue possible à l'avenir une quelconque éthique environnementale [1]. L'écueil vient de ce qu'il appelle « la tradition éthique occidentale dominante », une éthique qui n'envisage la nature qu'à travers des valeurs instrumentales, et non intrinsèques : les entités naturelles ne sont jamais considérées pour ce qu'elles valent en elles-mêmes. Il retrace l'assomption universelle d'une axiologie pour laquelle seuls les êtres humains sont dignes d'une telle valeur. Il n'est alors pas choquant du point de vue de la morale occidentale de détruire les ressources, de les gâcher abusivement, ou de laisser s'éteindre des espèces animales. Routley en conclut qu'une véritable éthique environnementale devrait être tout à fait innovante du point de vue de ses fondements, dont le cœur serait la valeur intrinsèque enfin reconnue à la nature : la crise ne s'origine donc pas uniquement dans les causes les plus visibles – surproduction, surconsommation –, mais aussi dans la façon que nous avons de concevoir le rapport de l'homme à la nature.

Le mouvement philosophique de l'éthique environnementale se développe alors et de multiples débats autour l'idée de valeur intrinsèque : est-elle objective ou subjective ? est-ce qu'il faut l'accorder aux entités ou au tout qu'elles forment ensemble ? sur quels critères, la sensibilité, la vitalité ? C'est face à ces questions que se positionne John Baird Callicott. Il essaie de montrer que la valeur réside dans le concept de « communauté biotique » telle qu'il a été conçu par la science de l'écologie. Il y a alors deux références qui lui servent de point de départ : Callicott dit tout devoir à son prédécesseur, Aldo Leopold (1887-1948), un des premiers écologues américains, mais aussi forestier et père du mouvement de protection de l'environnement aux États-Unis, et à son ouvrage l'*Almanach d'un comté des sables* [2]. Callicott n'aurait fait qu'interpréter en termes philosophiques ce que de Leopold avait senti en termes littéraires, d'où les continuelles citations et hommages à cet auteur : il se charge alors de conceptualiser sa *land ethic* [3]. La seconde référence est celle de Charles Elton, le premier à avoir proposé le concept scientifique de *niche* écologique en 1927, dans *Animal Ecology*. C'est ce concept de niche que Leopold désignerait par « communauté biotique ». L'idée est que notre la plus large communauté dont nous faisons partie n'a pas pour frontière l'humanité, mais comprend en fait les entités non-humaines car nous sommes liés à elles par un réseau d'interdépendances. Les principaux adversaires de Callicott sur ce terrain sont donc les penseurs de l'individualisme et de l'atomisme social

Si une telle idée peut sembler forte et convaincante, il n'est pas du tout aisé de la justifier philosophiquement. Arne Naess par sa pensée de la *deep ecology* a tout comme Callicott développé l'idée que nous pourrions former une communauté avec les entités naturelles, mais il s'est en majeure partie coupé de la tradition philosophique occidentale, pour se rapprocher d'autres textes, bouddhiques par exemples : cette stratégie

1. R. Routley, « Is there a need for a new, an environmental ethic ? », *Proceedings of the Fifteeth World Congress of Philosophy I*, Sophia, Sophia Press, 1973, p205-201.

2. *A Sand County Almanac*, publication posthume en 1949.

3. *Land ethic*, qu'il est difficile de traduire par « éthique de la terre », à cause des résonnances agrariennes que l'on n'entend pas du tout dans le mot *land*. Une traduction peut-être plus appropriée serait celle de « territoire », puisque *land* implique des idées de vécu, et de projection identitaire, mais « éthique du territoire » faire trop entendre à mon sens la dimension subjective de *land* pour perdre la dimension environnementale qui reste essentielle.

l'a conduit à se faire taxer de penseur ésotérique, potentiellement éco-fasciste [4], et à encourager une forme de méfiance. Cette méfiance ne peut être qu'un obstacle pour amener les esprits à se sentir concernés par le problème écologique, et à sentir appartenir à cette nouvelle communauté. John Baird Callicott va donc plutôt faire le choix d'une stratégie de la *clarté*. Il a besoin de *légitimité* pour faire entendre le concept de communauté biotique sans engendrer la méfiance et l'incompréhension. Sa méthode va donc être d'essayer de prouver que derrière ce concept scientifique, on trouve de véritables fondements philosophiques : il fait appel à Hume pour montrer qu'un respect, voire un amour pour la communauté en tant que telle est possible. Cela exige de passer par une médiation darwinienne pour expliquer pourquoi les limites morales de cette communauté ne doivent pas s'arrêter à l'humanité, et doivent s'élargir au tout biotique. Pour justifier le rapprochement des deux écossais, l'idée est de montrer que le concept de communauté biotique est virtuellement contenu dans les textes Darwin, un Darwin qui lui-même serait philosophiquement humien, et que Hume est non seulement holiste, mais aussi potentiellement pré-évolutionniste. L'objectif de cet article est d'étudier la méthode légitimante de Callicott, dont le principal rouage stratégique est de mettre au jour des liens rétrospectifs et prospectifs entre les deux auteurs, tout en montrant que cette méthode ne revêt pas qu'un aspect stratégique : elle propose de nouveaux éclairages herméneutiques pertinents, originaux (et donc aussi controversés) sur les auteurs. En somme, l'objectif de cet article est de se demander comment se construit la légitimité en philosophie.

1 L'odyssée évolutionniste : d'où vient l'altruisme

Hume est le pilier philosophique de Callicott, c'est lui qui permet d'enraciner la philosophie de l'écologie dans une histoire : Callicott a la stratégie de l'interpréter de façon à montrer que non seulement une considération morale pour un tout est possible, mais encore que l'idée de communauté biotique est *virtuellement* présente dans ses textes, ce qui ne peut que donner de la force et de l'autorité au concept. Ce n'est qu'une virtualité, car Hume n'avait aucun moyen théorique pour la conceptualiser : mais s'il les avait eus, sans doute l'aurait-il fait. Le devenir historique de la communauté voudrait que la prochaine étape soit celle de la reconnaissance d'une communauté biotique : le principe méthodique est donc de tracer une histoire du concept, et montrer qu'il est destiné évoluer en intégrant de plus en plus d'entités. Ce devenir historique, c'est donc une évolution quasi biologique du concept : c'est là que la médiation darwinienne devient nécessaire. La communauté biotique est alors comprise comme une stratégie évolutive sélectionnée. Hume est le pilier philosophique qui permet de théoriser le lien moral qui nous unit à la communauté, mais Darwin est la fondation qui le soutient en affirmant la nécessité écologique d'une assomption de la communauté biotique.

Pour le démontrer, Callicott cite l'analogie entre deux situations sur laquelle s'ouvre *The Land Ethic* [5] : le meurtre de jeunes filles esclaves à l'époque de la Grèce homérique, et l'exploitation forcenée de la nature aujourd'hui. Le dessein de Leopold est de montrer que l'asservissement actuel de la terre semble tout aussi naturel et peu condamnable que l'asservissement antique de certains êtres humains, tout aussi légi-

4. Cette critique a notamment été émise par Luc Ferry dans *Le nouvel ordre écologique* paru en1992.
5. AL, *ASCA*, p. 203.

time. Le point essentiel est que même si les Grecs avaient une éthique, posséder une propriété humaine et en disposer selon son gré excédait l'étendue de cette éthique. L'aspect corollaire de cette évocation initiale vient juste ensuite : « Il n'existe pas encore d'éthique se rapportant aux relations des hommes avec la terre, et avec les animaux et les plantes qui vivent sur elle. La terre, comme les jeunes femmes esclaves d'Ulysse, est encore une propriété. La relation que nous avons avec la terre est encore strictement économique, impliquant des privilèges mais pas des obligations [6]. » Nous pensons que la pendaison des jeunes filles est un acte criminel, nous qui avons aussi notre éthique : les générations futures nous jugeront d'un regard non moins sévère.

C'est du moins ainsi que John Baird Callicott lit Leopold : l'éthique a gagné en étendue – *ethics have expanded in scope*. Si l'extension de la conscience morale se poursuit en ce sens, l'esclavage banal et universel de la nature pourrait bien être blâmé comme est blâmé ce qui fut l'esclavage banal et universel des êtres humains. Ce constat paraît un peu facile, il est tentant de répliquer cyniquement que l'Occident poli et civilisé de nos générations n'a pas fait beaucoup mieux : son histoire, depuis Athènes jusqu'au III^e^ Reich, peut être perçue comme une succession de tristes guerres : alors comment justifier que le blâme de la première situation entraîne celui de la seconde ? C'est qu'il faut distinguer *la conscience morale* et *la pratique morale* : leur histoire et leur évolution ne sont pas identiques, symétriques. Callicott rappelle cette distinction de la norme et de la pratique – *norm and behavior* –. La conscience éthique a authentiquement progressé : les droits civils, les droits de l'homme, la libération de la femme, de l'enfant et de l'animal, voilà autant de nouvelles propositions de normes morales, d'idéaux. Dans la pratique, le progrès est plus lent, le temps que les normes s'ancrent dans les esprits : alors oui, crimes, racisme, sexisme, spécisme, et ces autres *ismes* existent encore. N'oublions pas que l'éthique a deux fonctions selon Callicott : le gouvernement de soi – *self-governance* – d'une part (limiter, orienter son propre comportement), et l'éthique comme norme référentielle d'autre part [7]. L'éthique offre des normes de référence à l'égard desquelles tout à chacun peut critiquer son comportement et celui des autres [8]. La Grèce d'Ulysse ne proposait aucune norme morale à l'aune de laquelle on aurait pu critiquer le meurtre d'un esclave, et l'esclavage lui-même : les pratiques ne pouvaient donc pas se restreindre, se gouverner en conséquence. Aujourd'hui, nous n'avons pas de norme capable d'orienter notre relation à la terre, encore notre servante surexploitée : l'évolution de l'éthique devrait y remédier.

C'est à ce moment qu'il faut faire intervenir la référence à Darwin pour bien comprendre comment on est passé du premier blâme au second. Parler simplement d'une extension de l'éthique serait sinon insuffisant, car cette extension est en réalité plutôt une *évolution*, « un processus d'évolution écologique » comme l'appelle Leopold. C'est une approche biologique qui permet de comprendre comment un champ de conduites de plus en plus large peut être pris compte par l'éthique :

6. « *There is as yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus's slave-girls, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations.* » (AL, *ASCA*, p. 203.)

7. J. B. Callicott, *Thinking Like a Planet*, Oxford University Press, 2013, p. 48. Ensuite : JBC, *TLP*.

8. On notera que Callicott parle d'éthique dans les deux cas, il ne propose pas quelque chose comme une distinction entre éthique et morale comme le fait, par exemple, Michel Foucault : pour lui, l'éthique est à la fois le gouvernement de soi et un ensemble de norme, à la fois la pratique et l'idéal.

> L'histoire de l'éthique peut être décrite aussi bien en des termes écologiques [biologiques] que philosophiques. Une éthique, du point de vue écologique [biologique] est une limite pour la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence. Une éthique, du point de vue de la philosophie, est une différenciation entre une conduite sociale et une conduite antisociale. Ce sont deux définitions d'une même chose. Cette chose s'origine dans la tendance des individus interdépendants ou des groupes à évoluer dans modes de coopération [9].

L'expression « lutte pour l'existence » vient de la théorie de l'évolution de Darwin. Si Leopold n'évoque la théorie darwinienne que par allusion, Callicott se charge d'expliciter les idées évolutionnistes qui se trouvent aux fondements de sa pensée. Il n'élude pas toutefois le paradoxe que cette théorie pose : si l'on admet l'incessante « lutte pour l'existence », comment « les limitations à liberté d'agir » ont-elles pu toujours être conservées et propagées au cours des âges à travers la population d'*Homo sapiens* ou celles de leurs descendants plus évolués ? Comme l'a récemment écrit le spécialiste d'entomologie sociale de Harvard E. O. Wilson :

> Le problème théorique central [est] comment l'altruisme [dont le développement complexe dans l'espèce humaine a produit la moralité ou l'éthique] qui, par définition, réduit la pugnacité personnelle, pourrait évoluer selon la sélection naturelle [10] ?

La réponse de la sociobiologie moderne, qui est celle que choisit Wilson, résident dans la parenté. Mais d'après Darwin, la résolution de ce paradoxe évolutionniste se trouve dans *la société*. On peut mettre le problème en perspective : ce qui est en fait interrogé, c'est comment l'éthique prend naissance, et une fois née, comment l'éthique se développe-t-elle et comment se complexifie-t-elle. La plus ancienne réponse, Callicott croit pouvoir affirmer qu'elle est théologique : Dieu (ou les dieux) impose une moralité aux hommes, et Dieu sanctionne. L'ascension du mont Sinaï par Moïse en est représentatif : il reçoit les dix commandements de la main de Dieu. Les sanctions divines sont aussi illustrées : plaies, pestilences, sécheresses, etc. la philosophie occidentale considère cependant presque unanimement que c'est la raison qui est à l'origine de l'éthique chez l'homme. Elle est le pivot de la théorie du contrat social (moderne ou contemporaine, chez Hobbes comme chez Rawls). La vertu s'origine dans la raison pour Aristote, et d'après Kant, elle motive l'impératif catégorique.

Pour une histoire naturelle évolutionniste, supposer que la moralité soit une fonction de la raison, c'est commencer par là où l'on devrait finir, et analyser les choses dans le désordre : « Nous avons dû être éthiques avant d'être rationnels [11]. » La raison semble être une faculté délicate et variable. On ne peut supposer qu'elle ait évolué

9. « *Its sequences may be described in ecological as well as philosophical terms. An ethic, ecologically, is a limitation on freedom of action in the struggle for existence. An ethic, philosophically, is a differentiation of social from anti-social conduct. These are two definitions of one thing. The thing has its origins in the tendency of interdependent individuals or groups to evolve modes of co-operation.* » (AL, *ASCA*, p. 202.)

10. E. O. Wilson, *Sociobiology, the New Synthesis*, Cambridge, Harward University Press, p. 3.

11. J. B. Callicott, « Fondations de l'éthique de la terre », *Éthique de la terre*, Wildproject, p. 54.

en l'absence de capacités linguistiques complexes, dont l'évolution est à son tour lié à une matrice sociale amplement épanouie. L'explication de Darwin à laquelle Leopold fait référence selon Callicott commence avec *l'affection filiale et parentale* commune à sans doute tous les mammifères. Le lien affectif et la sympathie entre les parents et la progéniture ont permis la formation de petits groupes sociaux étroitement soudés. Les affections parentales et filiales liant les membres familiaux ont pu ensuite s'étendre à des individus moins étroitement apparentés, ce qui permet un élargissement du groupe familial : la communauté nouvellement élargie se défend plus efficacement, ou subvient plus facilement à ses besoins. L'éthique est enracinée dans la sensibilité morale et les sentiments sociaux, sélectionnés naturellement, en vue des avantages fournis par la société pour la survie et la reproduction.

Darwin est clair sur ce point : *la conduite éthique conduit à l'intégration sociale alors que la conduite non-éthique conduit à la désintégration sociale.* « Aucune tribu ne pourrait se maintenir groupée si le meurtre, le vol, la trahison, étaient des choses communes [12]. » La lutte pour l'existence, pour les espèces (et pour *Homo sapiens*) est plus efficace entreprise *collectivement* avec des groupes intégrés plutôt qu'*individuellement* : la théorie de l'évolution suggère que les altruistes l'emportent sur les égoïstes dans la lutte pour l'existence. C'est ainsi que la sélection naturelle favorise les individus qui limitent leur liberté d'agir dans cette lutte pour l'existence, afin « d'évoluer dans des modes de coopération », de prendre en compte d'autres intérêts que les leurs. Ceux qui ne le feraient pas détruiraient le groupe auquel ils appartiennent ou seraient exclus de ce groupe. Et dans cette lutte pour l'existence, les solitaires réussissent moins bien que ceux qui sont membres d'un groupe socialement intégré et qui luttent collectivement. La différenciation entre la conduite « sociale » et la conduite « anti-sociale » se fait donc dans la tendance à limiter sa liberté d'agir dans la lutte pour l'existence.

Darwin prend soin de rendre les frontières de l'éthique coextensives aux frontières perçues des sociétés coopératives : éthique et société sont corrélatives. Les vertus les plus importantes en ce sens doivent pouvoir être mises en pratique par les hommes « les plus sauvages » afin qu'ils puissent être associés au corps social : « Mais elles sont pratiquées presque exclusivement par des hommes de la même tribu [13]. » Un sauvage en effet risquera sa vie pour sauver un membre de la même communauté, mais sera indifférent devant un étranger. Les populations tribales sont à la fois des « modèles de vertu » à l'intérieur des frontières de la tribu, et des « voleurs inconditionnels » à l'extérieur. On peut surmonter ce problème sans trop de difficulté selon Callicott : l'éthique n'a pas été « étendue » aux conduites seulement, mais elle couvre de plus en plus de personnes également, la communauté morale s'agrandit. On reconnaît de plus en plus de personnes comme étant dignes de considérabilité morale, et ainsi les sociétés humaines s'agrandissent également (démographiquement, géographiquement). La même analyse va être effectuée pour le problème suivant de la sélection de groupe *:* des groupes humain éthiquement intégrés – *internally ethical human group* – ont dû rencontré d'autres groupes humains éthiquement intégrés, et rentrer en com-

12. C. Darwin, *La filiation de l'homme et la sélection sexuelle*, 2nde édition (Londres : Murray, 1874), p. 100. Ensuite : CD, *FH*.
13. CD, *FH*, p. 120.

pétition : mais si ces groupes en compétition fusionnaient en groupes plus larges de mettre hors-jeu – *out-compete* – leurs plus petits, et donc plus faibles, rivaux. Ainsi les groupes s'amalgamèrent, et le champ couvert par l'éthique également : ils survécurent et prospérèrent d'autant plus efficacement.

Ce processus d'extension de l'éthique a ensuite été répété tout au long de l'histoire : les clans devinrent des tribus, les tribus des groupes ethniques, les groupes ethniques des États-nations, et on s'achemine désormais vers le « Village global », une supracommunauté humaine aux dimensions planétaires, selon l'expression de Marshall McLuhan. C'est bien sûr Callicott qui se permet de rajouter le village global comme prochaine étape du processus, puisque l'État-nation en était la plus large fusion qu'avait pu identifier Darwin. Cela ne l'empêchait cependant pas d'imaginer et d'en attendre plus encore :

> À mesure que l'homme avance dans la civilisation, et que les petites tribus sont unifiées dans de plus grandes communautés, la plus simple raison dirait à chaque individu qu'il devrait étendre sa sympathie et instincts sociaux à tous les membres de la même nation, bien qu'ils ne lui soient pas personnellement connus. Une fois ce point atteint, seule une barrière artificielle empêcherait sa sympathie de s'étendre aux hommes de toutes les nations et de toutes les races [14].

Non seulement Darwin prédit l'émergence d'une communauté humaine universelle, mais il anticipe un agrandissement possiblement plus large encore. La citation se poursuit ainsi :

> Une sympathie au-delà des limites de l'homme, c'est-à-dire, une forme d'humanité envers les animaux inférieurs, semble être une des dernières acquisitions morales. Cette vertu, une des plus nobles dont l'être humain est doté, semble naître en surcroît de la diffusion plus large et plus tendre de nos sympathies, jusqu'à ce qu'elles atteignent tous les êtres sentants [15].

Callicott voit là quelque chose comme l'anticipation du mouvement de la libération animale. La libération animale pourrait être pensée comme un terminus par certains éthiciens non anthropocentristes [16], mais pour d'autres, dont Callicott, c'est une base théorique en vue d'une extension future du champ de l'éthique. Et puis pour Darwin, cette sympathie envers l'animale émerge « en surcroît », de façon quasi contingente, alors que pour Callicott elle est une étape essentielle du processus. Mais surtout, malgré la sympathie que l'on peut avoir envers eux, il ne considérait pas pour autant que

14. « *As man advances in civilization, and small tribes are united in larger communities, the simplest reason would tell each individual that he ought to extend his social instincts and sympathies to all the members of the same nation, though personally unknown to him. This point being reached, there is only an artificial barrier to prevent his sympathies extending to the men of all nations and races.* » (CD, *FH*, p. 126-127.)

15. « *Sympathy beyond the confines of man, that is, humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions… This virtue, one of the noblest with which man is endowed, seems to arise incidentally from our sympathies becoming more and more tender and widely diffused, until they are extended to all sentient beings.* » (*Id.*)

16. C'est le cas de personnes comme Peter Singer ou Tom Regan.

les êtres sentants puissent former une communauté avec les hommes. Penser que les animaux, mais aussi les plantes et même les sols et les eaux forment une communauté avec eux, c'est ce qu'ajoute Leopold par rapport aux propos darwiniens sur l'origine et le développement de l'éthique. Pour lui, l'étape suivante de ce processus, l'étape qui suivra celle, encore inachevée, de l'humanité universelle, que l'on commence déjà à discerner à l'horizon, c'est l'éthique de la terre, la *land ethic*. Le concept de communauté a, jusqu'ici, poussé le développement de l'éthique du clan sauvage vers la famille de l'homme : l'éthique de la terre élargit les frontières aux sols, aux eaux, aux plantes, aux animaux, en somme à la terre.

Le concept de communauté selon l'éthique de la terre trouve en ce sens des résonnances dans le concept de communauté en écologie, sur lequel John Baird Callicott penche une attention particulière. Les idées de sélection naturelle et d'adaptation dirigent en effet l'attention au contexte environnemental des espèces et de leurs relations avec les autres espèces, et même avec les aspects physiques et chimiques de cet environnement comme la température, la salinité, l'acidité. Le concept écologique de *niches* – avec lesquelles les espèces sont adaptées parce qu'elles leur sont adéquates – semble virtuellement impliqué par les concepts évolutionnistes de sélection naturelle et d'adaptation. L'écologue qui a le plus développé ce concept de niche est Charles Elton : il a suggéré que les relations écologiques pouvaient être conçues comme analogues à celles qui régissent la société ou communauté humaine. Chaque animal, chaque plante, a une « profession » dans « l'économie de la nature ». « Lorsqu'un écologue dit, 'voilà un blaireau', il devrait inclure dans ses propos quelque idée définie de la place de l'animal dans la communauté à laquelle il appartient, exactement comme s'il avait dit, 'voilà le vicaire[17]' », en définissant l'homme pointé par sa profession. Si Darwin ne pensait pas que les animaux et plantes puissent former une communauté avec les êtres humains (notamment parce que l'écologie n'était pas encore apparue comme science, et que le paradigme écologique de communauté n'était pas encore conçu), Leopold, lui, si. Pour concevoir la *land ethic*, Callicott pense qu'il s'est emparé des propos darwiniens sur l'évolution et le développement de l'éthique, pour ajouter à cette architecture conceptuelle le concept eltonien de communauté. Il s'agit simplement « d'élargir les frontières de la communauté afin d'y inclure les sols, les eaux, les plantes, et les animaux, ou prise collectivement : la terre [*land*[18]] ». De cela s'ensuit une *land ethic* qui « change le rôle de l'*Homo sapiens* de *conquérant* de la communauté terrestre [*land community*] à membre à part entière et *citoyen* de celle-ci » et qui « implique du respect pour ses compagnons mais aussi du respect pour la communauté comme telle[19] ». John Baird Callicott paraphrase Darwin pour dire qu'une fois que nous avons réalisé, notamment grâce à l'écologie, que nous appartenons à une communauté biotique, la plus simple raison devrait nous dire que nous devons étendre notre sympathie à tous les membres de cette communauté, peu importe à quel point ils diffèrent de nous dans leur aspect.

17. « *When an ecologist says, 'there goes the badger', he should include in his thoughts some definite idea of the animal's place in the community to which he belongs, just as if he had said, 'the goes the vicar'.* » (C. Elton, *Animal Ecology*, London, Methuen, 1927, p. 64.)

18. « *Simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, collectively : the land.* » (AL, *AC*, p. 204.)

19. « *[The land ethic] implies respect for his fellow-members and also respect for the community as such.* » (*Id.*)

Cette sympathie devrait également être étendue à la communauté comme telle : c'est Hume qui est alors appelé à fournir les moyens théoriques qui permettent d'affirmer qu'un lien moral au tout biotique est possible. La médiation philosophique seule est insuffisante, il lui faut le soutien d'une médiation scientifique capable d'asseoir le concept de communauté biotique dans la théorie de l'évolution, et donner meilleur appui à la stratégie de Callicott, qui consiste comme on l'a vu à chercher une légitimité en dessinant une histoire attestant d'une présence virtuelle d'un concept qui ne demande plus qu'à passer à l'être. Mais pourquoi avoir choisi Darwin spécifiquement, et pas quelqu'un comme Lamarck par exemple ? Le choix n'est pas du tout arbitraire, et fait partie de la stratégie philosophique de Callicott : les théories de Lamarck n'auraient pas donné autant de crédit à l'idée de communauté biotique. On peut le l'expliquer aisément en montrant à l'inverse comment Darwin a pu être utilisé comme une contre-référence : par exemple, Nietzsche, pour qui l'attachement à la communauté est signe de grégarité et empêche à l'individu de se développer dans toute sa splendeur, a émis de fortes critiques contre Darwin :

> L'influence des « circonstances extérieures » est poussée à l'absurde chez Darwin : l'essentiel dans le processus vital est justement la force plastique énorme qui, de l'intérieur, donne forme, qui utilise, exploite les « circonstances extérieures [20] ».

Il a utilisé Darwin comme une contre-référence qui servait négativement à élaborer sa vision de la communauté et de l'individu. Nietzsche préférera Lamarck de ce point de vue, intéressé par sa théorie de l'hérédité. Mais Callicott qui est dans une perspective tout à fait différente, lui qui souhaite susciter un sursaut écologique dans les esprits, a besoin d'un concept de communauté positif, et dans cette mesure la médiation darwinienne n'est pas pertinente que du point de vue philosophique : elle est aussi un judicieux choix stratégique.

2 La bioempathie, un sentiment humien

Pour finaliser cette stratégie, il faut faire un saut en arrière pour aller chercher des fondations conceptuelles chez Hume, et montrer que cette philosophie est sous-jacente à la théorie darwinienne. John Baird Callicott essaie de repérer quels penseurs auraient pu influencer Hume, et de ce point de vue il ne peut pas choisir une médiation philosophique postérieure à l'œuvre de Darwin : pour que l'effet de légitimation soit plus efficace, il intéressant de montrer que les soubassements philosophiques qui sont ceux de Darwin lui sont antérieurs historiquement. Mais si, comme on va le voir, ce rapprochement n'est pas gratuit et se trouve pertinent du point de vue du sens, le choix de Hume se fait moins par rapport Darwin (qui certes cite Hume, mais sans se réclamer explicitement de lui, et cite à ses côtés quelqu'un comme Hutcheson qui ne croit pas au sens moral) que par rapport à volonté de donner du crédit à l'idée qu'un lien moral fort nous unit à la communauté biotique. Les médiations que Callicott fait, encore une fois, si elles ont un potentiel herméneutique certain, sont aussi stratégiques. Les lectures rétrospectives et prospectives que Callicott effectue ne sont

20. F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885 – automne 1887, Paris, 1978, p. 295.

donc pas de simples anachronismes, mais font partie de la méthode légitimante qui consiste à retrouver des potentiels herméneutiques virtuels dans des textes sélectionnés du point de vue du sens comme du point de vue de la stratégie. Callicott va ainsi construire un Hume holiste qui permet d'accréditer ses idées.

Il concentre ses recherches sur *L'enquête sur les principes de la morale* (1751). La centralité dans pensée de Darwin de ce qu'il appelle « la toute importante émotion de sympathie » et le plaisir particulier que les animaux ressentent en réaliser leurs instincts sociaux suggère qu'il conçoit l'éthique comme étant enracinée dans *les sentiments, les sensations et les émotions*, tout comme le concevait Hume, et non pas dans *la raison* seule, comme pouvait le faire quelqu'un comme Kant.

Hume entreprend d'expliquer pourquoi les êtres humains expérimentent un certain *plaisir* dans les des actes bienveillants – qu'il s'agisse de leurs propres actes ou ceux d'autres personnes. Si nous regardons ces actes comme moralement bons, c'est du fait de ce plaisir particulier qu'ils nous apportent, et la raison pour laquelle la nature nous a fait ressentir un tel plaisir est pour son utilité. Il ne faudrait pas faire de Hume un utilitariste ou un précurseur de l'utilitarisme cependant : les utilitaristes, globalement, font du calcul de l'utilité la mesure directe de la valeur morale de l'action humaine. Et ils définissent l'utilité en termes de bonheur, le bonheur consistant dans le plaisir et l'absence de douleur. Il s'agit donc d'une démarche inverse, et la compréhension des fondations de l'éthique selon Darwin semble bien plutôt humienne selon John Baird Callicott. En effet, pour lui, la pensée éthique de Darwin vient compléter la science morale de Hume. Il notait les « faits » de la psychologie morale en suivant la « méthode expérimentale », qu'il prétend consister en observations et inductions expérimentales. Hume conclut que nous sommes des êtres éthiques parce que nous avons « quelque sens interne ou sentiment que la nature a rendu universel [21] ». Cette universalité humienne, John Baird Callicott la désigne comme un « consensus de sentiment [22] ». Mais comment et pourquoi la nature a fait que ce sens moral soit universel, cela Hume ne le dit pas (si ce n'est en faisant appel à la volonté du l'être suprême, dont l'existence laissait pourtant Hume sceptique [23]). Darwin, lui, de façon naturaliste, explique pourquoi : le sens moral est universel parce qu'*Homo sapiens* est une espèce intensément sociale, et que l'approbation et la désapprobation éthique est la manière dont les êtres humains différencient les conduites propices à l'association des conduites destructrices et isolantes. Puis Darwin explique comment en faisant appel au mécanisme évolutionniste de la sélection. Certes, les sociétés humaines et les cultures qui leur correspondent diffèrent, et leurs façons particulières de distinguer les conduites sociales et antisociales aussi. Toutefois, comme des capacités « sous-déterminées » – *under-determined* – les sens et sentiments moraux sont universels [24], comme le sont certains préceptes centraux (la condamnation du meurtre, le vol, la trahison). Pour Hume, « l'universalité » des dispositions est un fait *ad hoc* ou divin.

21. D. Hume, *L'enquête sur les principes de la morale*, New York, Liberal Art Press, 1951, p. 8. Et ensuite : DH, *EPM*.

22. « *Consensus of feeling.* » (JBC, « On the Intrinsic Value of Nonhuman Species », *DLE*, p. 153.)

23. D. Hume, *L'histoire naturelle de la religion*, 1757.

24. « *As under-determined capacities, the moral sense and sentiments are universal.* » (JBC, *TLP*, p. 56.)

Darwin parachève la pensée humienne ou expliquant la possible émergence d'une telle universalité.

Le rapprochement entre Hume et Darwin n'est pas gratuit, et Callicott le montre en comparant des citations très semblables chez les deux auteurs à propos de la croissance parallèle de l'éthique et de la société [25]. Une phrase déjà citée de Darwin, affirmant qu'à mesure que les petites tribus s'unifient en communauté plus large, tout à chacun devrait être amené à étendre sa sympathie aux autres membres de la société, est invitée à être comparée avec un passage de *L'enquête sur les principes de la morale* :

> Mais supposons que soit établie, dans la nature, la conjonction des sexes, alors une famille naît immédiatement. Puis des règles particulières étant jugées nécessaires à sa subsistance, on les adopte sans délai, bien qu'elles n'étendent pas leurs prescriptions au reste de l'humanité. Supposons que plusieurs familles s'unissent en une société, complètement séparée de toutes les autres, alors les règles qui préservent la paix et l'ordre, s'étendent jusqu'aux limites extrêmes de cette société. [...] Les limites de la justice s'éloignent encore, en proportion de la largeur de vue des hommes et de la force de leurs liens mutuels. L'histoire, l'expérience, la raison, nous instruisent assez de cette progression naturelle des sentiments humains, et de l'accroissement graduel de notre respect pour la justice, à mesure que nous prenions conscience de l'utilité universelle de cette vertu [26].

On retrouve donc cette idée d'un tout qui s'agrandit et qui s'accompagne d'un développement corrélatif de la moral, et il est remarquable que Hume qui vécut bien avant la diffusion de la pensée évolutionniste, se retrouve jusque dans les spéculations de Darwin sur ce développement corrélatif de l'éthique et de la société.

Toutefois, ce qui intéresse Callicott au premier chef en réactualisant les pensées de Hume et de Darwin, c'est le renversement les postulats de l'état de nature *égoïste* et violent, pour concevoir que c'est bien plutôt l'*altruisme* qui serait premier. Les théories du contrat social comme celle de Thomas Hobbes postulent une discontinuité entre la société humaine et les sociétés animales, ou plus exactement, elles ne reconnaissent pas l'existence de sociétés animales, qui ne seraient pas le produit d'une création délibérée de leurs membres. Elles prétendent que tous les hommes sont originairement et naturellement égoïstes (c'est-à-dire, motivés uniquement par leur intérêt personnel), l'éthique étant alors seulement une forme d'intérêt personnel *éclairé et raisonnable*. Dans la description de l'état de nature qui inaugure la théorie du contrat social hobbesien, des êtres humains parcourent le monde en solitaire et sont engagés dans une guerre de chacun contre tous, ainsi le dit la fameuse phrase « la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève [27] ». Cette situation étant intolérable pour survivre, les êtres humains se rassemblent, conviennent de quelques règles pour coexister, et désigne un pouvoir souverain pour les contraindre à respecter ces règles

25. JBC, *ET*, p. 152-153.

26. D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, « GF », 1991 (trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel), p. 94-95.

27. « Human life is solitary, poor, nasty, brutish and short », T. Hobbes, *Leviathan* [1651], Indianapolis, Hackett, 1994, p. 76.

– l'État –, par la menace et la crainte. Et ainsi la société et l'éthique furent possibles selon la théorie du contrat social hobbesienne : l'éthique reposerait ainsi sur une rationalité égoïste plutôt que sur une sentimentalité altruiste. La société serait en outre rien d'autre qu'un artifice, une construction humaine délibérée, et non pas quelque chose qui aurait naturellement évolué.

On pourrait contester qu'il s'agisse d'une quelconque théorie de l'éthique puisque le rôle de la moralité se dissipe au profit d'un intérêt personnel éclairé : l'éthique exige des agents moraux qu'ils respectent les autres et accordent de l'attention à leurs intérêts. Mais les théories de l'éthique moderne ne renversent pas plus le postulat d'un égoïsme originaire : pour l'école utilitariste de Bentham, le bonheur, défini en termes de plaisir et de douleur, est le bien suprême, et un agent moral doit agir en vue de maximiser le bonheur (la plaisir) et de minimiser le malheur (la douleur). Pour l'école déontologique kantienne, un agent moral ne doit jamais considérer un autre agent moral seulement comme un moyen, mais le traiter comme une fin en soi. Callicott s'interroge alors : pourquoi un agent moral devrait-il accorder l'attention qu'ils méritent aux autres ou à leurs intérêts ? « Les deux écoles répondent par une *généralisation de l'égoïsme*[28]. » Afin que les autres prennent en considération mon bonheur, ou le fait que je sois une fin en soi, pour être logique et cohérent je dois prendre en compte également leur bonheur ou leur caractère de fin en soi, ils ne me paieraient pas de retour autrement. Les théories modernes de l'éthique se révèlent en définitive non moins fondées sur le souci rationnel de soi que la théorie de du contrat social ouvertement égoïste.

De tels scénarii sont incompréhensibles d'un point de vue évolutionniste, car ils fondent l'éthique sur la faculté animale la plus évoluée et la plus sophistiquées, à savoir la raison. Mais pour Darwin la raison n'aurait pu émerger que dans un environnement fortement social, associé à un langage pleinement articulé. Et la prospérité d'un tel environnement dépend à son tour de l'existence d'une éthique : les êtres humains n'auraient pas pu devenir des humains dans un contexte autre qu'intensément social, et donc déjà primitivement éthique, ce qui rend l'idée d'un état de nature ou les hommes sont solitaires, égoïste et en guerre perpétuelle absurde. Mais surtout, le fait de rappeler que Darwin à aucun moment ne soutient l'idée que l'égoïsme est originaire, permet de l'arracher à l'interprétation de Spencer, au darwinisme social. On pourrait dire que d'une certaine manière, Spencer propose *une lecture hobbesienne de Darwin*, alors qu'une lecture plus juste serait humienne. Spencer reprend à son compte les thèses darwiniennes sur la sélection naturelle, la lutte pour la survie et l'élimination des plus faibles, il les applique aux sociétés et en tire des conclusions éthiques. Selon lui[29], le bien correspond à ce qui va dans le sens de l'évolution, et ce qui va dans le sens de l'évolution, c'est la concurrence entre chacun, la survie des plus forts, l'élimination des plus faibles et des inadaptés. La lutte pour l'existence dont Darwin parle, Spencer l'interprète de manière égocentrée : *might is right*, le plus fort est dans son droit, il fait le droit. Mais comme on l'a vu, il s'agit d'une interprétation erronée : les comportements qui consistent à protéger les plus faibles, à coopérer et à refuser la lutte égoïste de chacun contre chacun s'inscrivent au sein même de l'évo-

28. J. B. Callicott, *ET*, p. 151.
29. H. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, Lausanne, Arthur Imer.

lution et constituent des facteurs déterminants dans l'amélioration de l'adaptation. Les espèces sociales sont une réussite écologique : le coût immédiat de l'altruisme est en effet largement compensé ultérieurement par les bénéfices de la socialité en termes d'adaptation de survie, et de reproduction. Contrairement à ce que Spencer essaie de faire valoir au bénéfice du règne de la force belliciste, il semble que l'évolution ne conduise pas du tout à l'empire de l'égoïsme sauvage, mais bien à celui de la coopération, de la socialité, et en dernier ressort de la moralité. C'est pourquoi il est important de noter qu'une relecture de Darwin par Hume n'est pas qu'une stratégie pour Callicott, c'est aussi pertinent du point de vue herméneutique. C'est une médiation qui aide à révéler les fondements conceptuels de la pensée de Darwin, et permet en même temps d'éviter les récupérations douteuses.

Il est intéressant de remarquer que même sans sa théorie de l'évolution, Hume pointe l'incrédibilité de l'état de nature décrit dans la théorie du contrat social sur l'origine de l'éthique :

> Qu'une telle condition de la nature humaine ait pu jamais exister peut-être raisonnablement mis en doute. Les hommes sont nécessairement au moins nés dans une société familiale et sont éduqués par leurs parents à respecter des règles de conduites et certains bons comportements [30].

Sans compter que les théoriciens du contrat social ne reconnaissent pas l'existence des sympathies et instincts sociaux, un point que Hume rejette avec emphase :

> Nous devons renoncer à la théorie qui explique tout sentiment moral par le principe de l'amour propre. Il nous faut reconnaître une inclination plus sociale et admettre que *les intérêts de la société* ne nous sont pas, même simplement en tant que tels, entièrement indifférents [31].

John Baird Callicott peut, maintenant qu'il a établi un rapprochement non arbitraire entre Darwin et Hume, en venir au pivot de sa stratégie : la possibilité de ressentir un attachement à la communauté comme telle. S'il propose cette citation, ce n'est pas seulement parce qu'elle s'oppose aux théories du contrat social et de l'égoïsme, mais aussi parce qu'elle promeut *la communauté comme digne d'affection pour ce qu'elle est*. Et en cela on peut vraiment rapprocher Leopold de Hume selon John Baird Callicott. Leopold suggère qu'un « troisième élément » doit en effet être englobé dans le champ de l'éthique : il y d'abord la terre – *land* – et les individus qui s'épanouissent sur elle, mais aussi la communauté biotique comme telle [32]. Ce que Callicott tient à souligner, c'est que Leopold conçoit que l'éthique a une double dimension : à la fois holistique et individuelle. Une éthique de la terre « implique le respect des autres membres, et aussi *le respect de la communauté en tant que telle* [33] ». Darwin adhère

30. « *Whether such a condition of human nature could ever exist may justly be doubted. Men are necessarily born in a family society and are trained up by their parents to some rule of conduct and behavior.* » (DH, *EPM*, p. 21.)

31. « *We must renounce the theory which accounts for every moral sentiment by the principle of self-love. We must adopt a more public affection and allow that the interests of society are not, even on their own account, entirely indifferent to us.* » (*Ibid.*, p. 21.)

32. AL, *AC*, p. 203.

33. *Id.*

à cela, et il rend la dimension holistique encore plus primitive et fondamentale que la dimension individuelle : pour lui, le sens et les instincts sociaux « se rapportent d'abord exclusivement à la communauté [34] ». Est-ce que la pensée de Hume considère également que l'éthique a une dimension aussi bien individuelle qu'holistique ?

En général, les théories modernes de l'éthique adoptent une ontologie de l'atomisme social, l'idée que la société est réductible à un agrégat d'individus, et la dimension holistique que l'on peut trouver dans la *land ethic* leur est complètement étrangère. Jeremy Bentham, le fondateur de l'école utilitariste, nous fournit une déclaration très claire de ce qu'est la vision atomique de la société :

> L'intérêt pour la communauté est l'une des plus générales expressions que l'on peut trouver dans la phraséologie de la morale. [...] La communauté est un corps fictif, composé de personnes individuelles qui sont considérées comme si elles constituaient ses membres. Qu'est-ce alors que l'intérêt de la communauté ? La somme des intérêts de ses différents membres qui la composent. Il est vain de parler de l'intérêt de la communauté, sans comprendre ce qu'est l'intérêt de l'individu [35].

L'idée que la communauté puisse avoir un intérêt, être avantagée ou blessée n'est donc pas envisageable, et l'éthique doit se réduire à la dimension individuelle. Effectivement, Bentham poursuit : « Une chose est dite promouvoir l'intérêt de l'individu lorsqu'elle ajoute à la somme totale de ses plaisirs : ou, ce qui revient au même, lorsqu'elle diminue la somme totale de ses peines [36]. » Puisque la communauté ne peut ressentir ni peine ni plaisir, d'un point de vue utilitariste, l'idée qu'une communauté ou une société *per se* puisse avoir un intérêt est par conséquent absurde. Comme on l'a dit, Kant est à l'origine de l'autre grande tradition de la théorie éthique moderne, la déontologie. Pour Kant, les seuls êtres dignes d'une considération éthique sont les êtres rationnels, et les communautés comme telles ne sont plus rationnelles qu'elles sont sensibles. L'idée que les communautés puissent représenter un souci éthique est tout absurde de son point de vue.

Contrairement à Bentham et à Kant, Hume ne spécifie pas une capacité psychologique (comme la sensibilité ou la rationalité) dont un être devrait être doté afin de devenir un objet de considération morale adéquat. C'est pourquoi Michael Slote désigne l'éthique de Hume comme étant « fondée sur l'agent » – *agent-based* –, par opposition aux éthiques qui prévalent couramment « fondées sur le patient » – *patient-based* [37]. Pour Hume, la considération morale n'est pas fondée sur les caractéristiques de son objet, mais sur les capacités intentionnelles des sujets moraux – sur les *sentiments éthiques* comme la sympathie, la bienveillance, le patriotisme. Et tout comme nos

34. CD, *FH*, p. 116.

35. « *The interest of the community is one of the most general expressions that occur in the phraseology of morals. [...] The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is what ?–the sum of the interests of the several members who compose it. It is vain to talk of the interest of community, without understanding what is the interest of the individual.* » (J. Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, Oxford, Clarendon Press, p. 2-3.)

36. « *A thing is said to promote the interest of the individual, when it adds to the sum total of his pleasures : or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.* » (*Ibid.*, p. 3.)

37. M. Slote, *Morals from Motive*, New York, Oxford University Press, 2001.

sentiments moraux sont nombreux, ainsi le sont leurs objets propres : des êtres sentants peuvent être l'objet de sympathie, Dieu peut être objet de déférence, des êtres rationnels peuvent être objets de respect, et ainsi les sociétés peuvent être l'objet d'allégeance, les nations peuvent l'objet de patriotisme. Et tous ces objets sont des objets de considération morale adéquats de ce fait.

L'éthique de Hume étant fondée sur l'agent et les sentiments moraux, John Baird Callicott tient à mettre au jour sa dimension holistique, puisqu'il considère la société ou la communauté *per se* comme étant un objet propre de sentiments moraux, par exemple la loyauté, l'allégeance, et le patriotisme. Cette conception d'un Hume holistique n'est pas évidente, elle a été vivement critiquée par certains universitaires (Gary Varner, Alan Carter, Y. S. Lo). Alan Carter prétend que Hume n'a pas pu penser les communautés comme objet de considération morale parce que dans le *Traité de la nature humaine* (1739-1740), tous les sentiments moraux sont réduits à la sympathie, et que nous pouvons uniquement sympathiser avec les être sensibles [38]. C'est peut-être vrai, mais Callicott souligne que la *Traité* n'est pas le seul ouvrage de Hume où l'on peut trouver l'exposition de sa philosophie morale. Ce n'est pas là non plus où il met un point final à ce qu'il a à dire sur le sujet. Y. S. Lo lui aussi privilégierait exagérément le *Traité* lorsqu'il affirme que l'on peut trouver « des preuves textuelles dans *Le traité de la nature humaine* que David Hume ne supporte pas une éthique environnementale holistique [39] ».

L'ambition de Callicott, si elle est de construire un Hume holiste pour appuyer sa pensée, n'est pas non plus de trahit cet auteur pour le plier à ses caprices conceptuels. Sa stratégie dévoile aussi un sens qui selon lui se trouve vraiment chez Hume. Le problème de la médiation philosophique, c'est qu'elle peut rapidement sembler arbitraire et gratuite, mais si elle se construit autour d'une méthode, elle peut se légitimer et jeter un éclairage nouveau sur l'auteur qui sert de médiation. Callicott dessine un Hume holiste discutable, mais pas faux : sa perspective herméneutique repose sur un traitement différencié des ouvrages de l'écossais. Il donne sa faveur à *L'enquête* plutôt qu'au *Traité*, faveur justifiée par l'idée d'une maturation de la pensée. Les livres I et II du *Traité* ont été publiés en 1739, et le livre III en 1740, alors que Hume approchait de la trentaine. Il a amplement retravaillé le troisième livre (*Traité de la morale humaine*), et ses propos révisés sur l'éthique sont publiés dans *L'enquête sur les principes de la morale* en 1751, alors que Hume entrait dans la quarantaine. Dans son autobiographie de 1776, *La vie de David Hume écrite par lui-même* (*My Own Life*), il stipule que son « *Enquête sur les principes de la morale* [...] est, parmi tous mes écrits, qu'ils soient historiques, philosophiques ou littéraires, incomparablement le meilleur [40] ». John Baird Callicott insiste sur ce fait : la pensée de Hume se serait affinée entre ces deux projets. Lo et Carter aurait voulu subordonner l'*Enquête* au *Traité*, le faire entrer dans sa cohérence. Mais selon Callicott, Hume lui-même considérait l'*Enquête* comme étant un meilleur représentant de sa pensée,

38. G. E. Varner, « No holism without pluralism », *Environmental Ethics*, 13 (1991), 175-179, p. 179.

39. Y. S. Lo, « Non-Humean Holism, Un-Humean Holism », *Environmental Values*, 10 (2003), 113-123, p. 113.

40. Source : C. W. Hendel, « Introduction » à David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, New York, Liberal Art Press, 1957, p. viii.

et dans l'*Enquête*, il indique que la société comme telle est un objet adéquat de souci éthique (si ce n'est de sympathie). De nombreux passages peuvent l'attester :

> Il apparaît que c'est toujours une tendance au bien public et à l'instauration dans la société de la paix, de l'harmonie et de l'ordre, qui, en touchant les principes bienveillants de notre nature, nous engage du côté des vertus sociales [41].

Ou encore celui-ci :

> Toute chose qui favorise l'intérêt de la société ne peut manquer de nous communiquer du plaisir, et ce qui lui est pernicieux, du désagrément [42].

Voilà qui devrait suffire. On pourrait cependant toujours arguer, malgré les expressions que Hume emploie, lorsqu'il se réfère au « bonheur » ou à la « satisfaction » de la société, que le bonheur et la satisfaction étant des états de consciences – *states of consciousness* –, il n'a pu vouloir signifier autre chose que le bonheur et la satisfaction des membres de société pris individuellement et séparément. Mais Callicott prend le contrepied de cette analyse de langage et en proposant une autre analyse de langage : lorsque Hume se réfère à « l'ordre » et « l'harmonie » des familles, l'ordre et l'harmonie ne pouvant être autre chose que les états d'un tout – *states of wholes* –, et non de leurs parties constituantes, il ne peut pas être supposé qu'il s'agisse-là de l'ordre et de l'harmonie des membres de la société pris individuellement. Quelque difficile soit la tâche de démêler le souci moral individuel et holistique, Hume ne recule pas devant cet objectif et propose une distinction explicite entre le mal commis contre un individu et le mal commis contre une société dans l'« Appendice III : D'autres considérations à l'égard de la justice » de l'*Enquête*. Ce qui blesse un individu est « une source de blâme universel », mais « ce qui porte préjudice à la société, sans blesser aucun individu » est encore plus clairement réprimandé [43].

Le mal infligé à la société n'est donc pas une façon raccourcie pour Hume de désigner un agrégat de maux infligé à des individus séparés : et Callicott insiste sur cet aspect holistique de la pensée humienne qui été vivement contesté. Et ainsi les propos darwiniens sur l'origine et l'évolution de l'éthique complète la philosophie morale Hume, encore plus fondamentale. Dans cette philosophie nous trouvons à la fois les aspects individuels et holistiques identifiés par Leopold : il revendique que « la possibilité évolutionniste et la nécessité écologique » d'une « extension de l'éthique » à un « troisième élément dans l'environnement humain », la communauté biotique [44]. Il demande le respect pour les « co-membres » – *fellow-members* – mais aussi pour la « communauté comme telle » – *community as such* –. On peut d'ailleurs noter contre Lo et Carter que Leopold ne parle pas de « sympathie » pour la communauté, mais bien de *respect* (et sans doute cette idée qu'il est possible d'avoir du respect pour autre chose qu'un individu est moins discutable : le respect pour la loi, etc.).

41. DH, *EPM*, p. 128.
42. *Ibid.*, p. 141.
43. *Ibid.*, p. 127.
44. AL, *AS*, p. 203.

Hume avait donc besoin d'un sous-bassement évolution pur justifier l'universalité du sentiment moral. Darwin avait besoin d'un sous-bassement philosophique pour légitimer l'idée qu'une sympathie envers la communauté comme telle est possible. Si la stratégie initiale est de faire un saut en arrière pour légitimer l'idée de communauté biotique par Hume, en montrant qu'elle était une potentialité virtuellement contenue dans ses textes, Callicott finir par établir que chaque auteur est réciproquement nécessaire à l'autre. Sa méthode est donc en fait celle d'une *alliance médiative* : les regards prospectifs et rétrospectifs se retrouvent justifiés par les virtualités identifiées chez un Hume pré-darwiniste et un Darwin humien. La philosophie légitime la science, et la science légitime la philosophie : l'effet de légitimation de Callicott se renforce ainsi.

3 Hume *versus* Hume : l'ombre du paralogisme naturaliste

Cette alliance médiative entre science et philosophie peut toutefois se retourner contre elle-même et devenir un obstacle pour Callicott. Ce passage, ces échanges entre les deux disciplines constituent le cœur de la stratégie de Callicott dont, on l'a vu, le point de départ est la science de l'écologie d'Elton. Mais le fait que la science puisse avoir quelque chose à dire sur les *valeurs*, elle qui est censée ne s'occuper que des *faits*, est une idée forte qui a été critiquée pour la première fois, ironiquement, par Hume lui-même. Ce fantôme a longtemps hanté les études en éthique environnementale, et a menacé de devenir son principal talon d'Achille : le problème du passage du fait à la valeur, de l'être au devoir être (*is / ought*), plus couramment appelé « paralogisme naturaliste ». La stratégie de John Baird Callicott pour venir à bout de ce problème est triple : (1) d'abord ne pas éluder l'écueil pour éviter que sa médiation ne lui soit reprochée, et reconnaître que la dichotomie entre faits et valeurs est une question que l'on trouve vraiment chez Hume ; (2) utiliser une contre-référence, celle de Moore, qui aurait tiré cette dichotomie vers une séparation radicale, ce qui serait une interprétation erronée ; (3) et finalement essayer de montrer que l'on peut trouver la résolution du problème chez Hume lui-même, ce qui en retour renforce la légitimité qu'il s'est déjà construit. « J'affirme que le problème plus général de la transition de l'*être* au *devoir être* [...] trouve en fait une solution simple à l'intérieur du système éthique de Hume, le premier à poser le problème[45]. » Et ainsi, les fondations humiennes permettraient un passage direct des faits perçus selon lesquels nous appartenons à une communauté biotique aux principales valeurs de la *land ethic* de Leopold. Cette stratégie est plus efficace qu'utiliser encore une autre médiation qui résoudrait cette question, puisque si Hume posait la dichotomie comme un obstacle indépassable, il aurait été peu crédible de faire appel à lui pour appuyer les fondements conceptuels de Darwin : la pertinence d'un Hume holiste dans une philosophie de l'écologie se retrouverait moins assurée si ce Hume était aussi un séparatiste.

Il faut commencer par comprendre pourquoi une barrière a été posée entre science et philosophie, et John Baird Callicott utilise la contre-référence de George Edward Moore pour cela. Le paralogisme naturaliste (ou syllogisme naturaliste) est en fait une appellation inappropriée – un héritage qui ne nous vient pas de Hume, mais de Moore, dans son *Principia ethica* paru en 1903. Pour résumer, Moore pensait que le

45. J. B. Callicott, « Hume's *Is / Ought* dichotomy », *op. cit.*, p. 118.

bien était une propriété non-naturelle détenue par les choses bonnes : ainsi certaines choses ont intrinsèquement bonnes, d'autres instrumentalement bonnes parce qu'utiles pour les choses intrinsèquement bonnes. Une propriété naturelle ou empirique est une propriété que nos sens peuvent appréhender (aidés ou non d'instruments tels que les microscopes ou les spectromètres), ou qu'il est possible d'expérimenter directement. Être sphérique est une propriété naturelle, tout autant que le fait d'être jaloux – un état de conscience qui est directement expérimenté. Avoir un noyau est une propriété naturelle des cellules eucaryotes : nos sens peuvent l'appréhender grâce aux microscopes. Les présumées non-naturelles propriétés morales et esthétiques ne sont pas empiriques. Elles ne peuvent pas être appréhendées par nos sens, aidés ou non, elles ne sont pas supposées non plus être directement expérimentées. Ainsi, commettre le paralogisme naturaliste selon Moore revient à affirmer que l'exhibition de quelque propriété naturelle d'une chose nous permet d'en conclure qu'elle est bonne. L'objectif de Moore était d'apporter une critique à l'utilitarisme qui croyait voir le bien dans le plaisir : le plaisir est une propriété naturelle, puisque l'on peut l'expérimenter, mais ainsi dériver le bien du plaisir, c'est commettre un paralogisme naturaliste. Moore prétend prouver ce point grâce au test de la « question ouverte » : la question, « tous les hommes célibataires sont-ils des hommes non-mariés ? » est une question fermée, parce qu'on ne peut pas répondre censément « non », un homme célibataire étant par définition non-marié. Si quelqu'un en revanche demande, « le plaisir est-il bon ? », la question est ouverte, parce que quelqu'un pourrait répondre avec cohérence « non, le plaisir n'est pas bon ». C'est ainsi que le bon et le plaisant ne peuvent être la même chose : et selon Moore, on pourrait soumettre le test de la question ouverte à d'autres jugement du même goût pour vérifier s'ils commettent ou non le paralogisme naturaliste.

Quoiqu'il en soit, aux yeux de John Baird Callicott le paralogisme naturaliste de Moore n'implique pas une erreur formelle de logique : en revanche, la dichotomie du fait et de la valeur humienne – *is and ought*, *fact and value dichotomy* –, elle, est supposée impliquer ce type d'erreur formelle de logique. D'après la dichotomie de l'être et du devoir être, on ne peut dériver une prescription, un impératif, « *an ought statement* », d'une description, une déclaration à l'indicatif, « *an is-statement* ». Voilà un passage du *Traité de la nature humaine* qui a rendu, dans l'esprit de nombreux philosophes de l'éthique du vingtième siècle, l'éthique indépendante de la science, et la science sans pertinence pour l'éthique :

> Je ne puis m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une observation qu'on trouvera peut-être de quelque importance. Dans tous les systèmes de moralité que j'ai rencontré jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps de la manière ordinaire de raisonner, et établit l'existence d'un Dieu, ou fait des observations, concernant les affaires humaines ; quand soudain je suis étonné de trouver qu'au lieu de rencontrer les copules habituelles est et n'est pas, je ne trouve aucune proposition qui ne soit connectée avec des doit ou ne doit pas. Ce changement est imperceptible, mais a néanmoins de grandes conséquences. Car comme ce doit ou ne doit pas exprime quelque nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire que celle-ci soit observée et expliquée, et qu'en même temps

> une raison soit donnée pour ce qui semble tout à fait inconcevable, que cette relation puisse être une déduction d'autres qui en sont entièrement différentes. Mais comme les auteurs n'utilisent pas fréquemment cette précaution, je me permets de la recommander au lecteur, et je suis persuadé que cette petite attention fera succomber tous les systèmes vulgaires de moralité et nous fera voir que la distinction entre le vice et la vertu n'est pas fondée simplement sur la relation entre objets ni n'est perçue par la raison [46].

Darwin ne semblait pas troublé par la relation logique entre les propositions indicatives et impératives. On a déjà cité ce moment où il affirme qu'alors que les petites tribus *sont* unifiées en de plus grandes, chaque individu *devrait* étendre sa sympathie à tous les membres de la même nation. Leopold semble suivre ce même chemin, et risquer la dangereuse dérivation soulignée et critiquée par Hume : il établit l'être d'une communauté biotique et propose d'élargir nos considérations morales à l'ensemble de cette communauté : « Ces créatures *sont* des membres de la communauté biotique [...] : les oiseaux *devraient* continuer d'exister comme sujets d'un droit biotique [47]. »

On pourrait voir dans ce franchissement faille, l'écologue ne pouvant pas être écologiste.Toutefois, on trouve chez Hume lui-même les arguments pour surmonter ce problème de la dichotomie entre faits et valeurs. Callicott fait appel à l'analyse d'Alasdair MacIntyre dans « Hume on 'Is' and 'Ought' », qui signale que par « déduction » Hume ne veut pas signifier une conséquence logico-mathématique formelle mais, selon l'usage courant du dix-huitième siècle, il veut plutôt dire « inférence » et « inférer ». Lorsqu'il veut vraiment parler de conséquence logico-mathématique, Hume utilise les termes « arguments démonstratifs ». MacIntyre conclue que « Hume, alors, dans le fameux passage [sur les faits et les valeurs], ne fait pas allusion à la conséquence. Ce qu'il fait, c'est demander comment et si les règles morales peuvent être inférées à partir de propositions factuelles, et dans la suite du livre III du *Traité* il fournit une réponse à sa propre question [48] ».

En effet, les observations de Hume à propos du fait d'inférer des impératifs à partir de propositions déclaratives conduisent à un argument central pour sa philosophie morale : le juste et l'injuste, le bien et le mal, le vice et la vertu ne sont des pas des propriétés – ni naturelles, ni non naturelles – des objets ou des actions. Selon lui, une des fonctions de la raison est de discerner tous les faits *objectifs*, et parmi eux les propriétés des objets ou des actions. Si le juste et l'injuste, le bien et le mal, le vice et la vertu, ne sont pas des faits objectifs discernables par la raison, alors comment se manifestent-ils à nous d'une façon si palpable ? Il prend l'exemple du meurtre commis en toute conscience – *willful murder* :

---

46. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. P. Foliot, III, I, I.

47. « *These creatures are members of the biotic community [...], birds should continue as a matter of biotic right.* » (AL, *AS*, p. 211. Je souligne.)

48. « *Hume, then, in the celebrated passage, does not mention entailment. What he does is ask how and if moral rules may be inferred from factual statements, and in the rest of Book III of the Treatise, he provides an answer to his own question.* » (A. MacIntyre, W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Dichotomy*, London : Macmillan, 1969, 35-50, p. 43.)

> Examinez cela sous tous les angles, et voyez si vous pouvez trouver un fait, ou une réelle existence, de ce que vous appelez vice [...]. Le vice vous échappe entièrement, aussi longtemps que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez jamais le trouver, jusqu'à ce que vous tourniez votre réflexion vers votre propre cœur, et trouvez un sentiment de désapprobation envers cette action qui émerge en vous. Voilà un fait : mais c'est l'objet de la sensibilité, non de la raison. Il réside en vous, non dans l'objet. Aussi lorsque vous désignez quelque action ou personne comme étant vicieuse, vous ne voulez rien dire, si ce n'est que du point de vue de la constitution de votre nature vous éprouvez un sentiment de blâme à la contemplation de cela [49].

En citant ce passage, John Baird Callicott tient à montrer qu'il y a bien en effet un lien logique entre les propositions portant sur l'être et celles portant sur le devoir-être – entre les indicatifs et les impératifs, les descriptions et les prescriptions. Le lien qui manque en général est une proposition se référant aux sensations ou sentiments subjectifs. Le meurtre commis en toute conscience allie malveillance et violence, fait naître des sentiments de peur et de dégoût chez celui qui en est témoin ou qui y songe. À cause de ces sentiments, on le désigne comme étant vicieux, pour ensuite déclarer qu'on ne *doit pas* commettre le meurtre. Et comme le dit MacIntyre, Hume « n'essaie pas de dire que la moralité manque de fondement ; il essaie de pointer la nature de ce fondement [50] ». Dans la philosophie morale de Hume, les propositions de valeur – *ought-statements* – peuvent donc être logiquement inférées de propositions factuelles – *is-statements* – objectives (se référant aux relations entretenues par des objets perçues par la raison) *et* de propositions factuelles subjectives (se référant aux passions, désirs, sentiments, et sensations).

Une personne est poussée à agir selon deux genres de sentiments : d'une part les passions égoïstes, comme l'avarice, l'ambition, la vanité ; et d'autre part les sentiments moraux et sociables, comme la sympathie, la bienveillance, et la loyauté. Le choix moral n'est pas tant une affaire d'agir selon le commandement de la raison (comme pourrait le dire quelqu'un comme Kant), mais plutôt selon des « inclinations » : plus encore, pour Hume, la raison seule ne peut jamais nous pousser à agir tout court ; et une passion ne peut se voir opposer qu'une autre passion. La raison se trouve tout de même dotée dans le *Traité* d'un important rôle de soutien lorsqu'il s'agit d'orienter une action :

> La raison, au sens strictement philosophique, peut avoir une influence sur nos conduites en seulement deux façons : soit lorsqu'elle excite une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui est digne d'en être

49. « *Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice [...]. The vice entirely escapes you, as long as you consider the objet. You can never find it, till you turn your reflection into your own breast, and find the sentiment a sentiment of disapprobation, which arises in you, toward this action. Here is a matter of fact ; but 'tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the objet. So what when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling of blame from the contemplation of it.* » (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888, p. 468-469.) Et ensuite : DH, *ATHN*.

50. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 46-47.

> l'objet propre ; soit lorsqu'elle découvre la connexion des causes et des effets, afin de nous donner les moyens de faire valoir toute passion [51].

Et cette formule s'applique bien à la pensée de Leopold selon Callicott. Dans « L'éthique de la terre », Leopold a recours à la raison (dans la forme de l'écologie) pour influencer notre conduite dans les deux sens. Il révèle un objet propre de nos passions altruistes, la communauté biotique, envers laquelle, sur la base de tels sentiments, nous devons nous conduire plus respectueusement. Puis il découvre pour nous la connexion des causes et des effets, afin de nous donner les moyens de motiver nos passions. (1) Les sciences biologiques, parmi lesquelles l'écologie, ont découvert (a) que la nature organique est systématiquement intégrée, (b) que l'espèce humaine n'est privilégiée dans ce continuum organique, et (c) que par conséquent les abus environnementaux menacent la vie, la santé et le bonheur humains. (2) Nous autres humains avons un intérêt commun pour la vie, la santé et le bonheur. (3) Ainsi, nous ne devons pas violer l'intégrité et la stabilité de l'environnement naturel par de dangereux gâchis ou par l'éradication de certaines espèces. C'est aussi pourquoi l'écriture d'Aldo Leopold joue sur les deux tableaux, faisant des va-et-vient entre écriture sensible et écriture plus scientifique : son anthropomorphisme lorsqu'il représente les animaux (« les bécasses amoureuses dansant dans les cieux », « les chiens de chasse éduquant patiemment l'odorat défectueux de leur maître », etc.) est toujours contrebalancé par des faits éthologiques à propos de ces comportements décrits. Leopold essaie simplement d'éveiller notre sympathie, notre « bioempathie » comme l'appelle Callicott, en croquant ces comportements animaux comme on pourrait le faire pour ceux d'un être humain. La charpente conceptuelle eltonienne vient ensuite aiguiser la raison afin de soutenir ces sentiments : puisque nous éprouvons certains sentiments moraux (comme la sympathie, le souci, le respect) envers cette communauté biotique, et que la biologie traite *Homo sapiens* comme n'importe quelle espèce, nous devrions nous comporter envers les autres entités naturelles comme nous nous comportons envers les êtres humains. « Le monde naturel est maintenant perçu comme un tout vivant, une communauté bourdonnante [52] » grâce aux concepts de communauté et de niche développés par l'écologie d'Elton.

Dans l'*Enquête*, Hume est encore plus clair dans la description des rôles de la raison et de la sensibilité en matière d'éthique :

> La sentence finale [...] qui déclare les personnes et les actions être aimables ou odieuses, louables ou blâmables ; celle qui estampille sur eux la marque de l'honneur ou de l'infamie, de l'approbation ou de la condamnation ; celle qui fait de la moralité un principe actif, de notre vertu notre bonheur et de notre vice notre détresse [...], je dis que cette sentence finale dépend d'un sens ou sentiment interne que la nature a rendu universel en l'espèce humaine entière. Mais afin de d'ouvrir la voie à un tel sentiment et donner un discernement propre à son objet, on trouve qu'il est souvent nécessaire que des nombreux raisonnements le précèdent, que

51. DH, *ATHN*, p. 469.

52. « *The natural world is now perceived as a living whole, one humming community.* » (JBC, *DLE*, p. 126.)

> de fines distinctions soient faites, de justes conclusions tirées, de distantes comparaisons formées, de complexes relations examinées, et que les faits généraux soient définis et assurés [53].

Et pour Callicott, plus assurément qu'aucune autre méthode de raisonnement, la science certifie et définit les faits généraux, examiner des relations complexes, forme des comparaisons distanciées, et en tire des conclusions justifiées. Le rôle de la science dans la délibération éthique est d'apporter des faits, des relations, des analogies, des conclusions et des distinctions avant que le tribunal de nos sentiments moraux n'élise un jugement ou une action. En outre, puisque nos sentiments moraux sont des traits universels de l'espèce humaine, l'existence d'opinions morales différentes ne repose pas sur des différences de sentiments, mais sur les raisonnements qui précèdent la sentence finale du sentiment. Comme MacIntyre le note, Hume pense que « si tous les désaccords étaient factuels, aucun désaccord moral ne subsisterait », ce qui est une raison pour que « l'interprétation du franchissement de 'l'être' au 'devoir être' soit accepté [54] ». Pour Callicott, les fondations théoriques humiennes de la *land ethic* de Leopold offrent une résolution tout à fait rationnelle aux conflits éthiques, mais note tout de même qu'ironiquement, la philosophie morale de Hume, fondée sur des sentiments moraux universellement humains, voit la résolution de toutes les différences de jugements moraux s'appuyer sur la raison – qui assure et définit les faits généraux, qui examine de complexes relations causales, qui compare des situations nouvelles à des plus familières, qui tire des conclusions de telles analogies, et qui réalise de fines distinctions.

En ce sens-là, Darwin et Hume se rejoignent encore une fois : pour Darwin, les impulsions et les sentiments sociaux ne constituent pas, en eux-mêmes, une éthique. Une éthique est une panoplie de règles de comportement, de principes et de préceptes qui régissent ce comportement. Les sentiments moraux sont plutôt le fondement et l'origine de l'éthique : en plus de ces sentiments sociaux, *Homo sapiens* a développé au fil de son évolution un haut degré d'intelligence et d'imagination, il a acquis en particulier un langage symbolique. C'est grâce à cela que les êtres humains ont pu se représenter de façon générale les comportements constituant une menace pour la cohésion des sociétés et formuler contre eux, en termes sensibles et imagés, des interdits – *des commandements* – que l'on appelle aujourd'hui règles morales. *La moralité* à proprement parler, que John Baird Callicott distingue donc du simple *instinct altruiste*, requiert selon l'expression de Darwin une « puissance intellectuelle » suffisante pour rappeler le passé et imaginer le futur, la « puissance du langage » suffisante pour exprimer des modèles de conduite estimés comme étant bénéfiques [55].

---

53. « *The final sentence, [. . .] which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blamable ; that which stamps on them the mark of honor or infamy, approbation or censure ; that which renders morality an active principle and constitutes virtue our happiness, and vice our misery ; it is probable, I say, that this final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. But in order to pave the way for such a sentiment, and give a proper discernment of its object, it is often necessary, we find, that much reasoning should precede, that nice distinctions be made, just conclusions drawn, distant comparisons formed, complicated relations examined, and general facts fixed and ascertained.* » (D. Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, New York, Liberal Art Press, 1957, p. 6.)

54. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 48.

55. Darwin, *The Descent of Man*, *op. cit.*, p. 111.

John Baird Callicott, ainsi faisant, nous rappelle que certaines formules fameuses en philosophie, au nombre desquelles fait partie la dichotomie des faits et des valeurs, ne sont pas fausses mais bien souvent *incomplètes*, et ne sont pas représentatives de l'ensemble de la pensée d'un auteur. En l'occurrence, celle de Hume ne peut pas être blasonnée uniquement par cette formule. Et cela montre voit une fois de plus à quel point les stratégies qu'un philosophe peut employer pour fonder et légitimer ses théories ne sont pas que des stratégies : utiliser des médiations, retrouver des liens, rapprocher des concepts, cela permet d'apporter des éclairages nouveaux, proposer des commentaires interprétatifs originaux mais de bonne foi. La méthode légitimante – par virtualités et rapprochements – de Callicott est double : stratégique, et honnêtement herméneutique.

À charge de conclusion : vers une éducation écologique

Se sentir appartenir à la communauté biotique rend possible un respect, voire un amour pour elle : ces sentiments éthiques sont censés susciter un intérêt écologique, nous rendre plus proche et moins abstraite la crise environnementale à laquelle nous devons faire face. C'est pourquoi John Baird Callicott a fait le choix d'une stratégie de la clarté, et au lieu de couper sa philosophie de tout héritage occidental comme le suggérait Routley, il tente de montrer que l'idée d'un attachement pour la communauté biotique était latente, prête à développer ses potentialités virtuelles. Le concept de communauté biotique eltonien est le point de départ : pour montrer que l'on peut éprouver de la sympathie ou du respect pour un tout, il fallait s'aider de Hume. Et la médiation darwinienne était nécessaire pour montrer que la reconnaissance d'une communauté biotique était la prochaine étape essentielle de notre évolution. Mais surtout, grâce à ce travail de légitimation, Callicott est poussé à rétablir le lien brisé entre science et philosophie. Désormais, l'écologie est autorisée à parler, et à dire ce qu'elle à dire sur la communauté biotique, nous dire qu'elle doit valoir en tant que telle – et toute l'urgence qu'il y a à admettre cette valeur. La clé de l'émergence d'une *land ethic* est alors tout simplement une « alphabétisation universelle à l'écologie [56] ». Leopold lui-même n'appelle pas à autre chose :

> Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignoraient 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 sens de la fraternité avec les autres créatures ; un désir de vivre et de laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la pérennité de l'entreprise biotique [57].

56. JBC, *ET*, p. 60.

57. « *It is a century now since Darwin gave us the first glimpse of the origin of species. We know now what was unknown to all the preceding caravan of generations : that men are only fellow-voyagers with other creatures in the odyssey of evolution. This new knowledge should have given us, by this time, a sense of kinship with fellow-creatures ; a wish to live and let live ; a sense of wonder over the magnitude and duration of the biotic enterprise.* » (AL, *ASCA*, p. 109.)