

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature : sont-ils nécessairement fallacieux ?

Antoine C.-Dussault*

Résumé

Cet article examine les appels normatifs à la nature tels qu'ils interviennent dans l'écocentrisme. Il expose d'abord la ressemblance entre ces appels à la nature tels qu'ils se présentent dans l'écocentrisme et dans les éthiques naturalistes plus traditionnelles. Il se penche ensuite sur deux objections auxquelles cette ressemblance rend apparemment l'écocentrisme vulnérable : l'objection du sophisme naturaliste et l'objection des maux naturels. L'article fait valoir que l'objection du sophisme naturaliste, lorsque soulevée contre l'écocentrisme et les éthiques naturalistes en général, confond une question d'éthique normative avec une question métaéthique. Ensuite, l'article expose diverses variantes de l'objection des maux naturels et montre que l'écocentrisme parvient à les éviter, d'une part, en distinguant deux manières d'accorder de la valeur à la nature, et d'autre part, en insistant sur les bienfaits qu'apporte la nature écologique à l'être humain. L'article conclut donc que ces deux objections échouent à présenter des problèmes sérieux pour l'écocentrisme.

L'écocentrisme est la conception éthique, inspirée par l'ingénieur forestier Aldo Leopold, selon laquelle les tous écologiques appartiennent à la communauté morale. Cette conception soutient que l'on devrait reconnaître aux écosystèmes, aux communautés biotiques, ou même à la biosphère, la « considérabilité morale », c'est-à-dire, reconnaître que leur bien compte moralement¹. Les

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université de Montréal et professeur de philosophie au Collège Lionel-Groulx. En plus d'avoir été présenté au colloque de l'ADÉPUM « Peut-on tirer une éthique de la nature ? », le matériel exposé dans cet article a été discuté lors des conférences suivantes : *Rencontre de la Société canadienne pour l'étude de l'éthique appliquée*, Sir Wilfred Laurier University et University of Waterloo, 28 mai

écocentristes définissent généralement le bien des écosystèmes et des communautés sur la base des connaissances fournies par les sciences écologiques. Ils soutiennent que la prise en compte de ce bien engendre un devoir éthique de chercher à rendre l'activité humaine plus harmonieuse avec la nature.

Une parenté entre les approches écocentrées en éthique de l'environnement et les théories éthiques qui font appel à la nature comme source de normes a été observée par Frankena. Celui-ci remarque en effet une affinité entre la formulation hâtive de ce genre d'éthique par Thomas B. Colwell² et ce qu'il décrit comme : « a type a view that [...] may have an ancestry in the Stoic Maxim, *Naturam sequere*, namely, views that tell us to let nature alone, not interfere with it, to cooperate with it, to follow or imitate it, etc.³ ». Frankena identifie dans ce passage trois appels à la nature caractéristiques du naturalisme éthique : 1) l'idée selon laquelle il faut *laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle*, 2) l'idée selon laquelle il faut *suivre ou imiter la nature*, et 3) l'idée selon laquelle il faut *coopérer avec la nature*. D'autres penseurs ont par ailleurs perçu une affinité similaire entre l'écocentrisme et l'éthique naturaliste aristotélicienne. Cette dernière dérive des normes devant guider le comportement humain à partir d'une conception de son essence naturelle. Cette éthique est sans doute la théorie éthique naturaliste ayant été la plus influente, en

2012 ; *Colloquium series of the Department of Philosophy and Religious Studies*, University of North Texas, Denton Tx., le 17 février 2012 ; et *International Society for Environmental Ethics (ISEE) group session* at the Eastern APA, Washington, le 29 décembre 2011. L'auteur tient à remercier les évaluateurs anonymes de cet article, dont les commentaires ont conduit à des améliorations significatives ; les personnes présentes lors des conférences où les idées contenues dans cet article ont été discutées ; et le Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC), ainsi que le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM), pour avoir contribué à rendre possible cet article grâce à des bourses doctorales.

¹ Callicott, J. B. (1979), « Elements of an Environmental Ethic : Moral Considerability and the Biotic Community » ; Goodpaster, K. (1978), « On Being Morally Considerable ».

² Colwell Jr., T. B. (1969), « The Balance of Nature : A Ground for Human Values ».

³ Frankena, W. K. (1979), « Ethics and the Environment », p. 6.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

partie grâce à l'interprétation chrétienne qu'en a fait Thomas d'Aquin au XIII^e siècle, qui est demeurée la philosophie officielle de l'Église catholique jusqu'à tout récemment. L'affinité entre l'écocentrisme et la pensée aristotélicienne est observée, entre autres, par David L. Thompson⁴, qui caractérise l'hypothèse Gaïa proposée par James Lovelock comme une version contemporaine modifiée de la conception aristotélicienne de la nature, où l'appel aux essences naturelles des êtres est remplacé par un appel aux rôles fonctionnels que jouent ces derniers dans l'homéostasie des systèmes écologiques terrestres. Dans une veine similaire à Thompson, Williams C. French, propose de mettre à jour l'éthique thomiste du droit naturel à la lumière de l'écologie :

The modern Catholic Church has too long stressed history, not nature. It has too obsessively concentrated on conforming our actions to the "order of nature," narrowly focused on the dynamics of sexual reproduction. However, Thomas Aquinas's emphasis on God's will being discerned across the breadth of nature suggests that it is quite appropriate to open up questions about the "natural laws" of ecosystems' well-being and sustainability, laws about species vitality and climate change, and laws about ecological degradation⁵.

Je montrerai que des affinités semblables peuvent être observées entre le naturalisme éthique classique et les formulations plus élaborées de l'écocentrisme présentées par Holmes Rolston, III et J. Baird Callicott⁶.

⁴ Thompson, D. L. (1991), « Concepts of Nature : Are Environmentalists Confused ? ».

⁵ French, W. C. (2008), « Natural Law and Ecological Responsibility : Drawing on the Thomistic Tradition », p. 35-36.

⁶ J'emploie ici les expressions « éthique naturaliste » et « naturalisme éthique » d'une manière qui diffère de l'usage contemporain habituel. Ces expressions sont couramment employées pour désigner les théories *métaéthiques* qui soutiennent que les propriétés morales peuvent être réduites à des propriétés naturelles (voir Lenman, J. (2006), « Moral Naturalism »). Dans cet article, j'emploie plutôt ces expressions pour désigner les théories

L'omniprésence des théories naturalistes dans l'histoire de l'éthique suggère que ces théories résonnent avec une intuition profondément enracinée dans la sensibilité morale humaine. Un modèle récemment proposé en psychologie morale confirme d'ailleurs cette suggestion, en situant l'intuition selon laquelle nous devons agir en harmonie avec la nature comme une composante courante de la sensibilité éthique humaine⁷. Ceci plaide en faveur d'une interprétation de l'écocentrisme comme une version contemporaine écologiquement inspirée du naturalisme éthique, ancrée dans les mêmes intuitions morales que les éthiques stoïciennes et aristotéliennes classiques⁸. Pour plusieurs, cependant, les théories éthiques présentant des appels à la nature sont vouées à l'échec pour deux raisons principales : 1) De tels appels commettent le sophisme naturaliste (raison à laquelle je référerai comme l'objection du *sophisme naturaliste*), et 2) La nature fait trop de choses indésirables pour constituer un guide moral pour l'action humaine (raison à laquelle je référerai comme l'objection des *maux naturels*).

Dans ce qui suit, j'examinerai ces deux objections et montrerai que, bien qu'elles semblent, à première vue, présenter des problèmes sérieux pour l'écocentrisme, une analyse plus approfondie révèle qu'elles ne le font pas réellement. Pour le montrer, je caractériserai d'abord les appels normatifs à la nature tels qu'ils interviennent dans

d'*éthique normative* qui font intervenir des appels à la nature comme sources de normes pour l'action humaine. Comme je l'expliquerai à la section 3, il s'agit de deux familles de théories différentes et logiquement indépendantes. À l'encontre de la pratique habituelle, je proposerais que la première famille de théories soit désignée par l'expression « naturalisme *métaéthique* » plutôt que « naturalisme *éthique* ». Il me semble que cette terminologie alternative rend mieux justice au fait que ces théories se prononcent sur des enjeux de métaéthique, et non d'éthique normative.

⁷ Prinz, J. J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, p. 72-73 ; Shweder, R. A. *et al.* (1997), « The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanation of Suffering ».

⁸ Je développe sur la relation entre l'écocentrisme et les avancées en psychologie morale, dans C.-Dussault, A. (à paraître), « In Search of Ecocentric Sentiments: Insights from the CAD Model in Moral Psychology » ; et j'élabore l'interprétation de l'écocentrisme comme une forme de naturalisme éthique dans C.-Dussault, A. (en préparation), « Ecological Nature : A Non-Dualistic Concept of Naturalness ».

l'écocentrisme de Rolston et Callicott (section 2). Ensuite, je discuterai tour à tour des objections du *sophisme naturaliste* et des *maux naturels* (sections 3 et 4).

1. L'écocentrisme et ses appels à la nature

Bien que les écocentrismes eux-mêmes ne mettent pas l'accent sur l'affinité entre leur approche et la tradition naturaliste en éthique, cette affinité est assez facile à voir. De la maxime leopoldienne fondamentale selon laquelle : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse⁹ », les écocentrismes dérivent trois principes d'action, dont chacun fait écho à l'un des appels à la nature identifiés par Frankena. Les écocentrismes soutiennent en effet que les agents moraux doivent 1) laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle, 2) la suivre et l'imiter, et 3) coopérer avec elle.

1.1. Laisser la nature à elle-même

Rolston et Callicott défendent tous deux la préservation de zones de nature sauvage (*wilderness*), c'est-à-dire de zones où la nature n'est pas perturbée par l'activité humaine, comme objectif de conservation de la nature. Cet objectif constitue une version environnementaliste de l'idée naturaliste selon laquelle les humains devraient laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle. Rolston et Callicott reprennent cet objectif d'Aldo Leopold, qui considérait les zones sauvages comme des paradigmes de communautés biotiques en bonne santé¹⁰. Bien qu'il existe un certain désaccord entre Rolston et Callicott sur l'importance que doit avoir la préservation de la nature sauvage comparativement aux autres objectifs de conservation environnementale¹¹, et bien que Callicott ait critiqué vigoureusement

⁹ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 283.

¹⁰ *Ibid.*, p. 238-255.

¹¹ Voir Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative » ; Callicott, J. B. (1991b), « That

l'idée de *wilderness*¹², Callicott et Rolston conviennent néanmoins que la préservation de la nature sauvage est un objectif souhaitable et important. Ce sur quoi la critique de Callicott insiste est, d'une part, que la préservation de la nature ne devrait pas être le seul objectif du mouvement environnementaliste¹³, et d'autre part, que la justification principale pour celle-ci doit être *écologique*¹⁴. Rolston admet comme Callicott l'importance d'autres objectifs, et la pertinence des règles pratiques recommandant l'imitation de la nature et la coopération avec elle¹⁵.

1.2. *Suivre et imiter la nature*

Puisqu'il accorde plus d'importance que Rolston à ces autres composantes, Callicott est l'écocentriste qui a le mieux élaboré les deux autres règles pratiques découlant de la maxime leopoldienne. La première stipule qu'il est sage pour l'être humain d'imiter la nature, et la seconde que l'humain doit coopérer avec elle.

Dans la philosophie callicottienne de la conservation, l'idée naturaliste selon laquelle les êtres humains doivent imiter la nature prend la forme d'un principe d'éco-mimétisme, qui postule que l'intervention humaine dans les systèmes écologiques a plus de chances d'être bénigne lorsqu'elle imite l'échelle spatiotemporelle

Good Old-Time Wilderness Religion » ; et Rolston III, H. (1991), « The Wilderness Idea Reaffirmed ».

¹² Callicott, J. B. (2000a), « Contemporary Criticisms of the Received Wilderness Idea » ; Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea » ; Callicott, J. B. (1992b), « La nature est morte, vive la nature ! » ; Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative ».

¹³ Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea », p. 440 ; Callicott, J. B. (1991a), « Genesis and John Muir », p. 218-219.

¹⁴ Callicott, J. B. (2008), « What "Wilderness" in Frontier Ecosystems ? », p. 243-249 ; Callicott, J. B. (1996c), « Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves ? ».

¹⁵ Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, p. 36-38 ; Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, p. 35-38 ; Rolston III, H. (1991) « The Wilderness Idea Reaffirmed », p. 379-380.

normale des changements écologiques se produisant naturellement. Ici, Callicott reprend une idée de Leopold, qui estime que les modifications de la nature par l'humain peuvent être harmonieuses avec le monde écologique à condition qu'elles respectent le rythme des changements issus de l'évolution. Comme Leopold l'observe, les changements produits par l'évolution biologique sont généralement lents et d'ampleur localisée, tandis que la technologie permet à l'humain « de provoquer des changements d'une violence, d'une rapidité et d'une ampleur sans précédent¹⁶ ». C'est, selon Leopold, ce qui explique le caractère typiquement destructif du mode de vie industriel moderne. D'un point de vue pratique, cela indique, selon lui, que si l'intervention humaine dans la nature était douce, lente et localisée (par opposition à violente, rapide et de grande ampleur), puisqu'elle respecterait alors l'échelle spatiotemporelle normale des changements écologiques, elle serait par conséquent causalement équivalente à ces changements, et ainsi moins susceptible d'être nuisible à l'environnement.

Le raisonnement de Leopold s'ancre ici dans une écologie s'articulant autour de l'idée d'*équilibre de la nature*, un paradigme écologique ayant récemment fait l'objet de plusieurs critiques de la part de partisans d'un paradigme alternatif qui insiste sur les *perturbations* et les *flux de la nature*¹⁷. Conscient de ces critiques, mais aussi de la reconnaissance par les partisans de l'écologie des flux de la nature que ce paradigme peut induire la dangereuse et fausse impression que l'intervention humaine dans la nature ne pose aucun problème¹⁸, Callicott souligne une différence importante entre les

¹⁶ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 274.

¹⁷ Voir Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology » ; Botkin, D. B. (1990), *Discordant Harmonies : A New Ecology for the Twenty-First Century* ; et pour des discussions Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the "Shifting Paradigm" in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation » ; Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change » Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? ».

¹⁸ Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology », p. 273.

changements écologiques naturels et plusieurs changements anthropiques :

Intense disturbances, such as tornadoes, occur at small, widely distributed spatial scales. And spatially broadcast disturbances, such as droughts, occur less frequently. And most disturbances at whatever level of intensity and scale are stochastic (random) and chaotic (unpredictable). The problem with anthropogenic perturbations such as industrial forestry and agriculture, exurban development, drift net fishing, and such is that they are far more frequent, wide-spread, and regularly occurring than are nonanthropogenic perturbations¹⁹.

Sur la base de ces observations, il suggère une mise à jour de la maxime leopoldienne :

Leopold acknowledged the existence and land-ethical significance of natural environmental change, but seems to have thought of it primarily on a very slow evolutionary temporal scale. [...] In light of more recent developments in ecology, we can add norms of scale to the land ethic for both climatic and ecological dynamics in land-ethically evaluating anthropogenic changes in nature. One hesitates to edit Leopold's elegant prose, but as a stab at formulating a dynamized summary moral maxim for the land ethic, I will hazard the following : *A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise*²⁰.

Cette mise à jour s'appuie sur le principe d'éco-mimétisme, puisqu'elle se base sur la supposition que les changements engendrés dans les écosystèmes par les activités humaines auront des impacts écologiquement bénins s'ils se calquent sur ceux qui se produisent

¹⁹ Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », p. 136-137.

²⁰ *Ibid.*, p. 138 (italiques originaux) ; voir aussi Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change », p. 104.

normalement dans la nature. Callicott réaffirme ce principe d'action dans plusieurs travaux ultérieurs²¹. Ainsi, l'idée selon laquelle les humains devraient imiter la nature constitue l'une des principales règles d'action formulées par l'écocentrisme.

1.3. *Vivre en harmonie avec la nature et coopérer avec elle*

Leopold a d'abord introduit l'idée selon laquelle les êtres humains doivent coopérer avec la nature en réaction à sa perte de confiance en l'approche ordinaire de la conservation forestière axée sur la maximisation d'une ressource-cible utile à l'humain²². Sa pratique d'ingénieur forestier l'a rendu de plus en plus sensible à la complexité du monde écologique, et lui a permis de constater les échecs de cette approche maximisatrice. Leopold a alors développé une conception de la conservation de la nature comme un « état d'harmonie entre les hommes et la terre²³ », et a commencé à mettre en œuvre cette nouvelle approche en collaboration avec les agriculteurs du Wisconsin.

Callicott reprend et développe l'idée leopoldienne d'harmonie avec la nature²⁴. Ici, la notion métaphorique d'« harmonie » doit être comprise sous le concept écologique de *symbiose*. Une symbiose est

²¹ Par exemples : Callicott, J. B. (2011) « Postmodern Ecological Restoration : Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales » ; et Callicott, J. B. (2002a) « Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales for Ecological Restoration ».

²² Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the “Shifting Paradigm” in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », p. 578-582.

²³ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 262.

²⁴ Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the “Shifting Paradigm” in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », p. 578-582 ; Callicott, J. B. (2000b), « Harmony Between Men and Land : Aldo Leopold and the Foundations of Ecosystem Management », p. 6-8 ; Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », p. 328-331 ; Callicott, J. B. (1996a), « Benevolent Symbiosis : The Philosophy of Conservation Reconstructed », p. 150-154 ; Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative » p. 355-361.

une interaction écologique où deux ou plusieurs êtres vivants sont interdépendants au plan de leur cycle de vie, et dans sa version *mutualiste*, une relation symbiotique constitue une forme de *coopération* écologique mutuellement bénéfique à toutes les entités impliquées²⁵. Dans cette optique, Callicott insiste sur le fait que la visée de l'écocentrisme est de promouvoir une forme de symbiose mutualiste entre les humains et les écosystèmes, qui, au lieu de situer le bien-être humain en opposition avec le bien des écosystèmes, place ces deux objectifs en situation de renforcement mutuel. L'écocentrisme vise donc à réaliser ce que Callicott décrit comme : « a mutually beneficial and enhancing integration of the human economy with the economy of nature²⁶ ».

Ainsi, les trois appels à la nature identifiés par Frankena renvoient à trois principes d'action centraux à l'écocentrisme tel qu'il est qu'élaboré par Rolston et Callicott²⁷. Dans l'écocentrisme, ces appels s'articulent en référence à une conception de la nature informée par la science écologique (que j'appellerai « nature écologique »). L'enjeu consiste maintenant à déterminer si ces appels exposent l'écocentrisme aux deux objections mentionnées plus haut : l'objection du *sophisme naturaliste* et celle des *maux naturels*.

2. L'écocentrisme et le sophisme naturaliste

Les appels éthiques au naturel sont régulièrement accusés de commettre le *sophisme naturaliste*, qui est souvent compris comme sanctionnant les violations de la règle logique interdisant les inférences déductives de l'être au *devoir être*²⁸. La critique du *sophisme naturaliste* a initialement été formulée par G. E. Moore, et la règle de

²⁵ Peacock, K. A. (2011), « Symbiosis in Ecology and Evolution », p. 226.

²⁶ Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », p. 329.

²⁷ Cet article ne se veut pas une défense complète de l'association entre l'écocentrisme et le naturalisme éthique. Il vise, plus modestement, à répondre aux deux objections mentionnées en introduction auxquelles une telle association semble l'exposer. Voir la note 8 pour des références à d'autres travaux où j'explore cette association de manière plus approfondie.

²⁸ Sur la différence entre la critique du sophisme naturaliste et cette règle, voir Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy ».

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

non-inférence de l'*être* au *devoir être* est communément attribuée à Hume et souvent appelée « loi de Hume²⁹ ».

Abordons tout d'abord l'enjeu de la loi de Hume. Évidemment, le fait qu'une action ou son résultat soient naturels ne peut, à lui seul, impliquer déductivement que cette action doit être accomplie. Invoquer ceci contre les théories éthiques présentant des appels à la nature confond toutefois un enjeu *métaéthique* avec un enjeu d'*éthique normative*. Ce que la loi de Hume interdit, ce sont les inférences qui dérivent des conclusions axiologiques ou prescriptives *exclusivement* à partir de prémisses descriptives. Or, les défenseurs du naturalisme éthique ne violent pas cette interdiction, puisqu'ils souscrivent explicitement à la prémisse prescriptive « il faut agir en conformité à la nature », qui permet de faire le pont entre le *fait* qu'une action ou son résultat est naturel et le *devoir* de l'accomplir. Leur adhésion à cette prémisse rend leur inférence parfaitement valide au plan formel. Leur raisonnement a la forme :

- (1) X est en conformité avec la nature (énoncé descriptif)
- (2) Il faut agir en conformité avec la nature (énoncé prescriptif)
- (3) Par conséquent, il faut faire X (conclusion prescriptive)

Ce raisonnement a la même forme logique que toute autre inférence d'éthique normative qui applique une règle générale à un cas particulier. Il a, par exemple, la même forme logique que le raisonnement utilitariste classique :

- (1) X réduit la quantité de souffrance dans le monde (énoncé descriptif)
- (2) Il faut réduire la quantité de souffrance dans le monde (énoncé prescriptif)
- (3) Par conséquent, il faut faire X (conclusion prescriptive)

²⁹ Hare, R. M. (1954), « Universalisability », p. 303. Cette interprétation du passage sur l'*être* et le *devoir être* apparaissant dans le *Traité de la nature humaine* de Hume (1993, p. 65) a été contestée (notamment par Hudson, W. D. (1969), *The Is/Ought Question*, partie 1), mais mon propos ne nécessite pas que je me penche sur cette controverse d'interprétation.

Ainsi, la plausibilité des théories éthiques impliquant des appels à la nature ne repose non pas sur un enjeu concernant la validité des inférences auxquelles elles donnent lieu, mais sur la possibilité ou non d'entériner la prémisse prescriptive axiomatique sur laquelle elles reposent.

À cette étape-ci, la critique moorienne du sophisme naturaliste pourrait sembler présenter un certain défi. Ce que cette critique établit est que la connexion entre les propriétés morales et non morales d'un énoncé ne peut jamais reposer sur un lien *a priori*, car un tel lien requerrait l'existence d'une identité conceptuelle entre le bien et la propriété non morale en question, qui formulerait alors une *définition* du terme « bien ». Ce qu'il appelle le « test de la question ouverte » prouve toutefois, selon Moore, que « bien » est un concept indéfinissable. Ce test permet, comme il le précise, d'observer que : « whatever definition [of the good] may be offered, it may always, be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good³⁰ ». Le point de Moore ici est que, comme une définition établit une identité *a priori* entre un terme et son *definiens*, une définition adéquate doit « fermer » la question, c'est-à-dire, rendre absurde le fait même de la poser. En d'autres termes, si le bien est Y, par définition, il n'est alors pas plus sensé de poser la question « Y est-il bien ? », que de demander « Un polygone à trois côtés est-il un triangle ? ». Ce que le test de la question ouverte révèle est qu'en fait aucune tentative de définir le bien ne parvient à fermer la question. Pour tout *definiens* potentiel Y, la question « Y est-il bien ? » demeure toujours ouverte. Comme Moore le soutient : « the mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have two different notions before our mind³¹ ». Il s'ensuit que le bien est indéfinissable, et que toute tentative d'identifier conceptuellement le bien à une propriété non morale implique une erreur que Moore appelle « sophisme naturaliste ».

Quelle pertinence l'analyse abstraite de Moore a-t-elle pour la question du naturalisme éthique ? La conséquence de l'argument moorien est que la prémisse naturaliste « Ce qui est naturel est bien »

³⁰ Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 15.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

ne pourra pas être rendue vraie de manière *a priori*³². Cette prémisse ne pourra pas être vraie sur la base d'une équivalence conceptuelle entre le bien et le naturel. Toutefois, la critique de Moore présente exactement le même problème pour toute défense d'un principe fondamental d'éthique normative. Elle empêche toute théorie d'éthique normative d'être vraie sur la base d'une simple identité conceptuelle. En effet, comme Moore le note, la même erreur survient : « Whether good be defined as yellow or green or blue, as loud or soft, as round or square, as sweet or bitter, as productive of life or productive of pleasure, as willed or desired or felt : whichever of these or of any other object in the world³³ ». Il s'ensuit donc que les théories d'éthique normative devront être défendues sur des bases autres que conceptuelles. L'alternative proposée par Moore consiste à fonder nos principes éthiques fondamentaux sur des *intuitions*³⁴, et la suggestion bien connue de Hume est que l'éthique se fonde sur les sentiments moraux³⁵. Ces propositions cadrent assez bien avec la pratique contemporaine en éthique normative. La plupart des spécialistes d'éthique normative construisent leurs théories sur la base de leurs intuitions concernant le bien et le juste, et certains philosophes davantage versés dans le courant de la philosophie expérimentale considèrent cette pratique comme devant être informée par les recherches empiriques de psychologie portant sur la sensibilité morale humaine³⁶. Dans les deux cas, le naturalisme éthique semble apte à bien s'en tirer, puisque, comme je l'ai indiqué en introduction, l'intuition éthique naturaliste est une constante historique, au moins dans la philosophie occidentale, et la recherche transculturelle en psychologie morale suggère que les sentiments

³² Ici, en conformité avec la discussion de Moore, j'utilise la formulation axiologique de la prémisse naturaliste (impliquant la notion de « bien »), plutôt que la formulation déontique (qui ferait intervenir les verbes « falloir » ou « devoir »). Cela ne fait aucune différence pour mon argument.

³³ Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 40.

³⁴ *Ibid.*, chap. 6.

³⁵ Voir Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine*, III, I, II.

³⁶ Voir Appiah, K. A. (2008), *Experiments in Ethics*, pour un tour d'horizon critique des travaux de philosophie expérimentale liés à l'éthique.

naturalistes sont une composante courante de la psychologie morale humaine.

Ainsi, la loi de Hume et la critique moorienne du sophisme naturaliste soulèvent des enjeux *métaéthiques* qui ne présentent pas d'objections spécifiques au naturalisme éthique lui-même. L'impression qu'elles le font découle d'une confusion entre ce que j'ai appelé « naturalisme *éthique* », c'est-à-dire, les théories d'éthique normative présentant des appels normatifs à la nature ; et ce qui est souvent aussi appelé « naturalisme éthique », mais qu'il serait, selon moi, plus adéquat d'appeler « naturalisme *métaéthique* »³⁷. Le naturalisme *métaéthique* soutient que les valeurs et les normes peuvent être naturalisées, c'est-à-dire, qu'elles peuvent être réduites à des propriétés perceptibles par les organes des sens ordinaires. Si cela était possible, une identité *a priori* entre le bien et certaines propriétés non morales pourrait être établie, et celle-ci pourrait rendre vraie *a priori*, et ce sans violer la loi de Hume, une prémisse prescriptive faisant le pont entre l'*être* et le *devoir être*. L'argument moorien de la question ouverte vise à montrer qu'une telle réduction est impossible, en démontrant que les valeurs et les normes sont toujours conceptuellement indépendantes des propriétés naturelles³⁸. Le naturalisme *éthique*, tel que je l'ai défini, est conceptuellement distinct du naturalisme *métaéthique*. Comme je l'ai soutenu, les prémisses naturalistes « Ce qui est naturel est bien » et « Il faut agir en conformité avec la nature » peuvent être fondées de la même manière que n'importe quel autre principe fondamental d'éthique normative, en faisant appel à nos intuitions et à nos sentiments (ou par tout

³⁷ Voir mes remarques à la note 6. Moore a involontairement encouragé cette confusion en discutant d'abord le sophisme naturaliste tel que commis par les théories éthiques présentant des appels à la nature, sans insister sur le fait qu'elles ne commettent pas ce sophisme en raison de ces appels eux-mêmes (voir Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 41-45).

³⁸ Les métaéthiciens généralement appelés « réalistes de Cornell », tentent de contourner les arguments de Moore en appliquant à l'éthique la notion d'identité *a posteriori* développée par Putnam et Kripke, et en faisant valoir qu'il pourrait y avoir une connexion nécessaire *a posteriori* entre le bien et une propriété non morale (voir Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics* ; et Boyd, R. (1988), « How to Be a Moral Realist »). Le débat métaéthique sur la plausibilité du naturalisme *métaéthique a posteriori* dépasse le cadre de mon propos.

autre moyen éventuellement reconnu comme adéquat par la métaéthique)³⁹.

3. Maux naturels et tigre de papier

Il demeure toutefois indéniable que certaines intuitions morales résistent mieux que d'autres à l'examen réflexif. C'est cette remarque qui sous-tend l'objection des *maux naturels*, qui fait valoir que les intuitions naturalistes se dissipent rapidement lorsque l'on prête attention à l'ampleur des choses nuisibles que fait la nature. Mill formule cette objection de manière très éloquente :

En fait, ce qui saute aux yeux, c'est que la nature accomplit chaque jour presque tous les actes pour lesquels les hommes sont emprisonnés ou pendus lorsqu'ils les commettent envers leurs congénères. Selon les lois humaines, le plus grand crime est de tuer. Or la Nature tue une fois chaque être, souvent après des tortures prolongées, pareilles à celles qu'infligent délibérément à leurs semblables les pires monstres dont l'histoire nous rapporte les méfaits. [...] La nature empale les hommes, les brise comme sur la roue, les livre en pâture aux bêtes féroces, les brûle vifs, les lapide comme le premier martyr chrétien ; elle les fait mourir de faim, geler de froid, les empoisonne avec le venin rapide ou lent de ses exhalaisons, et tient en réserve des centaines d'autres morts hideuses que l'ingénieuse cruauté d'un Nabis ou d'un Domitien n'a jamais surpassées. Tout cela, la Nature le fait avec la plus dédaigneuse indifférence pour la pitié comme pour la justice, décochant aussi bien ses flèches sur les

³⁹ Voir Callicott, J. B. (1992a), « Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic ? » ; et Callicott, J. B. (1982), « Hume's Is/Ought Dichtomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », pour des discussions du fondement métaéthique de l'écocentrisme dans l'éthique du sentiment telle qu'articulée par Adam Smith et Hume ; et pour des commentaires, voir C.-Dussault, A. (2010), « Le rôle de la science dans l'écocentrisme humien de Callicott » ; et Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold ».

meilleurs et les plus généreux que sur les plus vils et les plus méchants [...] Priver quelqu'un de ses moyens d'existence est aussi coupable que celui de lui ôter la vie [...]. Or la Nature le fait aussi à très grande échelle et avec l'indifférence la plus endurcie. Un seul ouragan détruit les espoirs d'une saison ; un vol de sauterelles ou une inondation ravagent une contrée ; une mutation chimique minimale subie par une racine alimentaire affame un million de personnes. Les vagues de la mer, tels des brigands, s'emparent de la fortune des riches et du peu que possèdent les pauvres, dépouillant, blessant et tuant leurs victimes exactement comme le font les bandits. Bref, tous les crimes que les pires des hommes commettent contre la vie ou la propriété sont perpétrés à plus grande échelle encore par les agents naturels. La Nature provoque des noyades plus fatales que celles de Carrier, ses coups de grisou sont aussi destructeurs que l'artillerie humaine ; sa peste et son choléra surpassent de beaucoup les coupes de poison des Borgia⁴⁰.

La prise de conscience de l'ampleur des maux naturels devrait, selon Mill, nous convaincre « que tout ce que le genre humain fait pour améliorer sa condition consiste dans une large mesure à critiquer la Nature et à contrarier son ordre spontané⁴¹ », et doit donc travailler *contre* elle.

L'objection des *maux naturels*, aussi forte qu'elle puisse paraître, ne peut pas aussi facilement dissiper la prémisse naturaliste *telle qu'elle est soutenue par les écocentristes*. Utilisée contre l'écocentrisme, cette objection confond deux manières d'accorder de la valeur aux choses. Ce que l'énumération millienne des maux naturels démontre est que la nature n'est pas toujours bonne *pour l'humain*, qu'elle lui est souvent nuisible, alors que ce que les écocentristes affirment est que la nature a de la valeur *pour elle-même*, et non simplement comme *moyen* pour améliorer les vies humaines. Le fait que la nature soit parfois impitoyable envers les humains n'entre pas en contradiction logique avec l'affirmation selon laquelle elle a de la valeur pour elle-même.

⁴⁰ Mill, J. S. (2003), *La Nature*, p. 68-70.

⁴¹ *Ibid.*, p. 62.

Ainsi, comme réplique à l'écocentrisme, l'objection des maux naturels telle que formulée ici rate sa cible⁴².

On pourrait toutefois rétorquer que, si l'intuition selon laquelle nous devons vivre en conformité avec la nature entre en conflit avec l'intuition qui nous engage à nous soucier du bien-être d'autrui, c'est cette dernière qui devrait primer. Voilà essentiellement ce que fait valoir l'objection de l'*éco-fascisme*, une version de l'objection des maux naturels qui accuse l'écocentrisme d'être en faveur de la souffrance et de la mort d'individus pour le bien des écosystèmes⁴³. Bien qu'elle soit souvent soulevée contre l'écocentrisme, cette objection se base sur une interprétation erronée de la position de ses défenseurs les plus influents⁴⁴. Ce que les principaux écocentrismes soutiennent est que nous avons une obligation *prima facie*, et non *tout bien considéré*, de

⁴² Voir Midgley, M. (2003), « Criticizing the Cosmos », pour une discussion perspicace et écocentriste des condamnations de la nature similaires à celle formulée par Mill.

⁴³ Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », p. 18 ; Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics » p. 63 ; Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, p. 361-362. Il doit être spécifié que la préoccupation de Regan lorsqu'il soulève l'objection de l'éco-fascisme n'est pas seulement le sacrifice de vies humaines, mais aussi celui de vies animales. Le présent article se concentre sur la relation entre l'écocentrisme et nos devoirs envers les humains, et n'abordera pas la question complexe et importante de la relation houleuse entre l'écocentrisme et l'éthique animale. Pour des discussions classiques de cette dernière question, voir Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble » ; Sapontzis, S. F. (1996), « Faut-il sauver le lièvre du renard ? » ; et Sagoff, M. (1984), « Animal Liberation and Environmental Ethics : Bad Marriage, Quick Divorce ».

⁴⁴ Le cas le plus frappant que je connaisse de quelque chose qui s'apparente à de l'écofascisme est la fameuse (ou infame) « Lifeboat Ethic » de Garrett Hardin (Hardin, G. (1974), « Lifeboat Ethics : The Case Against Helping the Poor »), qui affirme que l'on devrait laisser mourir de faim les populations humaines pauvres et prolifiques afin que la population humaine mondiale se rétablisse à un niveau écologiquement viable. Les positions comme celle-ci demeurent marginales chez les philosophes ayant défendu l'écocentrisme.

vivre en harmonie avec la nature écologique⁴⁵. Comme plusieurs des préceptes moraux que nous devons suivre, la prémisse naturaliste écocentrique formule un devoir qui peut éventuellement être battu par d'autres obligations. Callicott l'indique clairement lorsqu'il présente nos devoirs écocentriques comme des « accrétiens » qui *s'ajoutent* à nos obligations interhumaines plutôt que de les annuler :

The land ethic does not compete with familiar social ethics, nor does it swallow up earlier stages of moral natural history. Rather, the land ethic suggests an evolutionary interpretation of moral development in which it is the next step in a sequence of ethical accretions. All the previous accretions remain operative and in full force⁴⁶.

Rolston affirme quelque chose de semblable lorsqu'il insiste sur le fait que la nature ne constitue pas un modèle pour les relations interhumaines⁴⁷. Ainsi, l'écocentrisme ne se veut pas un *remplacement* de l'éthique interhumaine existante, mais doit plutôt être compris comme un *ajout* à cette dernière.

Un problème avec les obligations *prima facie* est toutefois qu'elles peuvent finir par être *toujours* battues par d'autres. C'est exactement ce qui semble parfois se produire avec l'interprétation « accrétiive » de Callicott lorsqu'il insiste sur le fait que : « Nous ne cessons pas d'avoir des obligations à l'endroit de tous les membres individuels des nombreuses communautés, plus circonscrites et plus intimes, au sein desquelles nous évoluons. Celles-ci étant plus proches du cercle de la

⁴⁵ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 110-112 ; Heffernan, J. D. (1982), « The Land Ethic : A Critical Appraisal », p. 245.

⁴⁶ Callicott, J. B. (1993), « The Search for an Environmental Ethic », p. 366 ; voir aussi Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », p. 330 ; et Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », p. 75-77.

⁴⁷ Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, p. 38-39, 229-230 ; Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, p. 24, 38-40, 50.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

famille immédiate, elles viennent en premier⁴⁸ ». Si tel est le cas, Varner semble alors viser juste lorsqu'il note qu'une telle interprétation « rend triviale l'éthique de la terre » (*trivializes the land ethic*)⁴⁹. Nelson soulève aussi ce problème, en notant que si on doit toujours accorder la priorité aux obligations interhumaines, alors l'écocentrisme semble aboutir à n'être qu'un « tigre de papier », n'ayant aucun réel mordant⁵⁰. Comme solution à ce dilemme, Shrader-Frechette propose que soient élaborés des « principes de second ordre », qui déterminent à quel moment les obligations écocentriques doivent battre ou être battues par nos devoirs interhumains⁵¹. Callicott adopte cette proposition et élabore deux principes de second ordre, PSO-1 et PSO-2. PSO-1 réaffirme la priorité des accrétions antérieures, et donc celle des obligations interhumaines sur celles qui découlent de l'écocentrisme : « les obligations générées par le fait d'appartenir à des communautés plus vénérables et plus soudées l'emportent sur celles qui sont produites par l'appartenance à des communautés plus récentes et plus impersonnelles⁵² » Mais ce principe est désormais contrebalancé par PSO-2, qui stipule que « les enjeux les plus forts (à défaut d'un meilleur terme) génèrent des devoirs qui l'emportent sur les devoirs générés par les enjeux les plus faibles⁵³ » Ainsi, pour Callicott, les devoirs interhumains doivent primer lorsqu'ils protègent les enjeux humains les plus forts (*stronger human interests*), mais doivent être battus lorsqu'ils protègent des enjeux humains plus faibles (*weaker human interests*). Pour illustrer comment PSO-2 parvient à donner préséance aux devoirs écocentrés sur les devoirs interhumains et ainsi à contrer l'objection du tigre de papier, Callicott discute d'un cas où l'on doit

⁴⁸ Callicott, J. B. (2010), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », p. 329-330.

⁴⁹ Varner, G. E. (1991), « No Holism Without Pluralism », p. 176.

⁵⁰ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 112 ; voir aussi Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », p. 20-21.

⁵¹ Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics », p. 64-65.

⁵² Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », p. 163.

⁵³ *Ibid.*, p. 164.

choisir entre, d'un côté, les intérêts de bûcherons, et de l'autre, le bien de la forêt qu'ils veulent abattre et celui de la chouette tachetée qui l'habite :

La chouette tachetée est menacée d'extinction par les biocides, et les communautés biotiques de la forêt primaire du nord-ouest du Pacifique sont menacées de destruction. [...] De l'autre côté, les pertes économiques qui menacent les bûcherons peuvent être intégralement compensées. Plus grave pour les bûcherons, me dit-on, leur mode de vie est menacé. Mais moyens de subsistance et mode de vie, pour lesquels on peut toujours trouver des substituts adaptés, sont des enjeux moindres que la vie elle-même⁵⁴.

Callicott conclut que dans un cas comme celui-ci les obligations écocentrées devraient avoir préséance sur les devoirs interhumains.

La réponse de Callicott semble intuitivement juste. Toutefois, j'aimerais insister sur un présupposé dont dépend l'aptitude de PSO-2 à contrer l'objection du tigre de papier. Cela concerne un aspect important de l'écocentrisme, qu'il partage avec les théories éthiques naturalistes classiques. Le résultat global de la conjonction de PSO-1 et PSO-2 est que les obligations écocentrées pourront s'imposer uniquement dans les cas où elles n'entrent pas en concurrence avec les « plus forts enjeux humains⁵⁵ ». Ainsi, la condition pour que PSO-2 puisse contrer l'objection du tigre de papier est que de tels cas existent réellement. Car, de manière évidente, si on suppose au départ que la satisfaction des besoins humains doit nécessairement se faire au détriment des écosystèmes, alors on peut logiquement s'attendre à ce que, plus les plus forts enjeux humains deviendront nombreux – et ceux-ci sont susceptibles de se multiplier avec la croissance démographique – plus les devoirs écocentrés seront marginalisés. Cela semble assez contre-intuitif, puisque cela affaiblit l'écocentrisme exactement lorsque les écosystèmes sont susceptibles de devenir le plus vulnérable. L'objection du tigre de papier revient en force !

⁵⁴ Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », p. 166.

⁵⁵ Cette expression est vague, mais mon argument peut être élaboré sans qu'elle soit précisée.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

Les écocentristes rejettent ce dénouement en adoptant la supposition opposée. Comme je l'ai expliqué à la section 2, plutôt que de supposer que les intérêts humains et le bien des écosystèmes sont en opposition, les écocentristes insistent sur le fait que les intérêts humains (forts ou non), ne peuvent être satisfaits sans le soutien d'écosystèmes en santé. Ainsi, plutôt que de voir les intérêts humains et ceux des écosystèmes comme entrant typiquement en conflit, les écocentristes soulignent le fait que la santé des écosystèmes est la condition fondamentale de possibilité du bien-être humain. Si cela est vrai, alors bien qu'il puisse y avoir des conflits occasionnels entre certains forts enjeux humains et les obligations écocentrées, ces conflits demeureront localisés, et n'annuleront pas le renforcement mutuel général entre eux. Ceci implique que les plus forts enjeux humains seront rarement en conflit si sérieux avec les devoirs écocentrés qu'ils rendront PSO-2 incapable de contrer l'objection du tigre de papier. Même une importante multiplication des plus forts enjeux humains demandant à être satisfaits ne pourra marginaliser les obligations écocentrées, puisqu'une telle multiplication renforcera simultanément l'obligation morale de préserver la santé des écosystèmes pour le bien des humains qui en dépendent.

C'est pourquoi les écocentristes insistent sur le fait que leur théorie éthique est soutenue à la fois par des arguments *éthiques* et *prudentiels*. Nelson résume l'argument prudentiel tel qu'il prend forme dans la pensée de Leopold :

[...] because Leopold recognized that the most fundamental result of an ecological education was the grasping of the complex interdependence of things, he subsequently realized that concern for the individual is not only encompassed by, but is best accomplished through, protection and defense of that upon which the individual depends. The human individual is not excluded from this system of interdependence, and hence the human individual is best protected and defended in the long-run by maintaining the "integrity, stability, and beauty of the biotic community." To put it more concisely, Leopold realized that holistic concern is actually a form of indirect individual concern. Therefore, given the dependence of the

individual on the whole, the individual is better cared for in the long-run because of the protection of that upon which she or he depends⁵⁶.

Ainsi, afin de naviguer entre le Charybde de l'éco-fascisme et le Scylla de l'objection du tigre de papier, les écocentristes doivent affirmer la bienfaisance relative de la nature écologique envers l'humain. Ou en d'autres termes, ils doivent soutenir l'idée selon laquelle les écosystèmes, lorsqu'en bonne santé, procurent aux humains une grande part de leur bien. Seule une telle supposition donne l'assurance que les obligations écocentrées et interhumaines convergeront assez souvent pour que la priorité éthique des secondes n'annule pas la portée des premières⁵⁷.

Mais cette supposition est-elle justifiée ? N'implique-t-elle pas une sorte de retour au vieux mythe de la nature bienveillante et providentielle ? Pas nécessairement. Pour le voir, il faut tout d'abord distinguer *bienveillance* et *bienfaisance*. La bienveillance, qui vient des mots latins *bene*, qui veut dire « bien », et *velle*, qui signifie « vouloir »

⁵⁶ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 108. Voir aussi Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 256-262, et 265-270 ; et pour des discussions, voir Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », p. 80-84 ; et Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold ».

⁵⁷ Deux évaluateurs anonymes de cet article ont mis en garde qu'une telle solution semble ramener l'écocentrisme au problème initial qu'il visait à surmonter, en rendant la préoccupation éthique pour les écosystèmes conditionnelle à la valeur instrumentale qu'ils peuvent avoir pour les humains. Cette mise en garde n'est pas fondée. L'hypothèse selon laquelle les plus forts enjeux humains et les obligations écocentrées se renforcent le plus souvent, n'implique pas que ces dernières doivent être observées *seulement* lorsqu'elles sont renforcées par les obligations interhumaines. Cela implique plutôt qu'il faut observer les obligations écocentrées *chaque fois* qu'elles n'entrent pas en conflit avec les plus forts enjeux humains, ce qui admet deux types de cas : 1) lorsque les obligations écocentrées sont renforcées par les plus forts enjeux humains, et 2) lorsqu'elles sont indifférentes aux plus forts enjeux humains, c'est-à-dire lorsqu'elles ne les renforcent ni n'entrent en conflit avec ceux-ci. Cette dernière possibilité constitue un cas où le souci éthique pour les écosystèmes n'est pas subordonné à leur valeur instrumentale pour les humains.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

ou « souhaiter », implique la présence d'une intention, mais la bienfaisance, qui contient aussi le mot latin *bene*, mais cette fois combiné au mot latin *facere*, qui veut dire « faire » ne l'implique pas. Ce que les écocentristes affirment, c'est la *bienfaisance* (et non la *bienveillance*) de la nature. En tenant compte de cette nuance, la question peut maintenant être posée plus clairement : la nature écologique est-elle (non intentionnellement) bénéfique aux humains ? Il s'agit en grande partie d'une question empirique, à laquelle un philosophe seul n'est pas équipé pour répondre. Toutefois, un certain indice en faveur d'une réponse positive peut être trouvé dans le travail d'écologues et d'économistes sur la valeur des *services écosystémiques* :

While it is possible to imagine generating human welfare without natural capital and ecosystem services in artificial “space colonies,” this possibility is too remote and unlikely to be of much current interest. In fact, one additional way to think about the value of ecosystem services is to determine what it would cost to replicate them in a technologically produced, artificial biosphere. Experience with manned space missions and with Biosphere II in Arizona indicates that this is an exceedingly complex and expensive proposition. Biosphere I (the earth) is a very efficient, least-cost provider of human life support services. Thus we can consider the general class of natural capital as essential to human welfare. Zero natural capital implies zero human welfare because it is not feasible to substitute, in total, purely “non-natural” capital for natural capital. Manufactured and human capital require natural capital for their construction. Therefore, it is not very meaningful to ask the total value of natural capital to human welfare, nor to ask the value of massive, particular forms of natural capital. It is trivial to ask what is the value of the atmosphere to humankind, or what is the value of

rocks and soil infrastructure as support systems. Their value is infinite in total⁵⁸.

Costanza et ses collègues sont assez explicites : la *valeur instrumentale* qu'a le monde écologique pour l'humain est *infinie*. Le monde écologique est notre condition *sine qua non* de la possibilité ! Si cela est vrai, alors il semble clair que les maux du monde naturel qui inspirent la critique millienne du naturalisme éthique, bien que parfois cruels et spectaculaires, restent négligeables par rapport à ses bienfaits. Les écosystèmes de la terre soutiennent la vie humaine de manière constante et fiable. Ainsi, contrairement à ce que soutient Mill, les choses qu'accomplissent les humains pour améliorer leur sort, loin de consister « dans une large mesure à critiquer la Nature et à contrarier son ordre spontané », doivent plutôt s'appuyer sur le soutien naturel que cet ordre procure à leurs vies.

Un tel renforcement mutuel des raisons éthiques et prudentielles de vivre en harmonie avec la nature est une caractéristique constante des théories éthiques naturalistes. Comme le sait tout bon lecteur de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote considérait qu'agir en conformité avec la nature était à la fois la voie de la vertu et celle du bonheur. En termes contemporains, en tant que voie vers la vertu, la nature devait être suivie pour des raisons *éthiques*, et en tant que voie vers le bonheur, elle devait être suivie pour des raisons *prudentielles*. Un renforcement mutuel similaire est présent dans l'éthique stoïcienne. Comme Cooper le précise, pour les stoïciens, agir selon la nature n'était pas seulement souhaitable comme un *moyen* en vue de notre bonheur, mais aussi : « as having an intrinsic value of its own⁵⁹ ». Toutefois, le caractère *prima facie* des obligations écocentrées établit, à ce chapitre, une différence importante entre l'écocentrisme et les naturalismes éthiques classiques. Dans les éthiques aristotélicienne et stoïcienne, la conformité à la nature tend à être considérée à la fois *nécessaire* et *suffisante* pour l'épanouissement humain. Pour l'écocentrisme, la conformité à la nature est seulement *nécessaire* au bonheur humain. Pour s'épanouir, les humains ont certes besoin

⁵⁸ Costanza, R. *et al.* (1997), « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », p. 254-255.

⁵⁹ Cooper, J. M. (1999), « Eudaimonism, the Appeal to Nature, and "Moral Duty" in Stoicism », p. 437.

d'écosystèmes sains, mais il leur faut aussi plusieurs autres choses, comme un assez bon degré de liberté individuelle, l'accès à l'éducation et à des soins de santé, la participation à la vie politique, etc. Cela a pour conséquence que, parmi toutes les manières envisageables de répondre aux exigences éthiques de l'écocentrisme, certaines seront moins compatibles que d'autres avec l'intérêt des humains à s'épanouir ; et le choix entre ces diverses options devra être basé sur des motifs externes à l'écocentrisme.

Pour résumer le propos de cette section, une réponse adéquate à l'objection des *maux naturels* doit, comme je l'ai soutenu, se faire en deux étapes. En premier lieu, une telle réponse distingue la question de la bonté de la nature écologique *pour l'humain* de celle de la valeur qu'elle a *pour elle-même*, et souligne que la seconde, lorsque conçue comme générant une obligation *prima facie*, ne justifie par un programme éco-fasciste sacrifiant les intérêts des individus humains au nom du bien des tous écologiques. Puis, en second lieu, elle affirme la bonté relative de la nature écologique pour l'humain, ce qui rétablit un lien entre les raisons prudentielles et écocentrées d'accorder de la valeur à la nature, et atténue ainsi la vulnérabilité de l'écocentrisme à l'objection du tigre de papier.

Conclusion

J'ai, en premier lieu, expliqué comment l'écocentrisme réinterprète les trois appels éthiques à la nature identifiés par Frankena comme caractéristiques du naturalisme éthique. L'idée naturaliste selon laquelle la nature doit être laissée à elle-même prend la forme d'une défense de la préservation de zones de *wilderness*, l'idée selon laquelle la nature doit être suivie et imitée donne lieu à une règle pratique d'éco-mimétisme stipulant qu'il est plus sage pour l'humain de veiller à ce que ses interventions écologiques respectent l'échelle spatiotemporelle normale des changements écologiques naturels, et l'idée selon laquelle les êtres humains doivent coopérer avec la nature prend la forme d'un objectif de symbiose mutualiste entre les activités humaines et les écosystèmes. En second lieu, j'ai fait valoir que l'objection du sophisme naturaliste, lorsque dirigée contre le naturalisme *éthique*, par opposition au naturalisme *métaéthique*, confond

une question d'éthique normative avec une question métaéthique. Ni la loi de Hume qui stipule qu'on ne peut inférer déductivement de l'être au *devoir-être*, ni la critique moorienne du sophisme naturaliste ne présentent d'objections particulières aux éthiques normatives naturalistes. Elles soulèvent des problèmes métaéthiques concernant la manière dont les concepts évaluatifs se lient aux propriétés non évaluatives perçues par les sens ordinaires ; et il n'y a aucune raison pour que les meilleures solutions à ce problème métaéthique fonctionnent moins bien pour les éthiques naturalistes que les éthiques non naturalistes. En troisième lieu, j'ai soutenu que l'intuition largement répandue selon laquelle il faut vivre en conformité avec la nature, dans sa version écocentriste, peut naviguer habilement entre le Charybde de l'éco-fascisme et le Scylla de l'objection du tigre de papier. Si la valeur qu'a la nature pour elle-même et sa bonté pour l'humain sont dissociées, et si la prémisse naturaliste affirmant qu'il faut vivre en conformité avec la nature est conçue comme une norme *prima facie*, alors la menace d'éco-fascisme associée à l'objection des maux naturels disparaît. En outre, si la bonté générale de la nature pour l'humain est reconnue, alors le caractère *prima facie* des obligations écocentrées ne conduit pas à faire de l'écocentrisme un tigre de papier.

Un enjeu dont je n'ai pas discuté est celui de la signification des termes « nature » et « naturel » dans l'écocentrisme. Il semble y avoir un lien sémantique étroit entre les termes « écologique » et « naturel » dans le langage ordinaire, et, comme je l'ai noté, les écocentristes réinterprètent les appels éthiques à la nature hérités de la tradition naturaliste en termes écologiques. Cependant, comme beaucoup l'ont noté, les mots « nature » et « naturel » ont de multiples significations et connotations. Dans son célèbre livre *Keywords*, Raymond Williams note que le mot « nature » est : « perhaps the most complex word in the language⁶⁰ », et longtemps avant lui Hume disait de « nature » « qu'il n'y a pas de mot plus équivoque et ambigu⁶¹ ». Dans ce contexte, une investigation plus approfondie des similitudes et différences entre le concept écologique de nature à l'œuvre dans l'écocentrisme et les concepts de nature impliqués dans les éthiques naturalistes traditionnelles semble nécessaire. Les travaux de Helena

⁶⁰ Williams, R. (1985), *Keywords*, p. 219.

⁶¹ Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine*, p. 70.

Siipi et Lorraine Daston présentent des études très éclairantes des différents usages de « nature » et « naturel », qui pourraient être fort utiles à de telles recherches⁶².

La nécessité d'une telle investigation semble encore plus urgente lorsqu'on considère les méfaits passés du naturalisme éthique. À toutes les époques de l'histoire, la nature semble avoir été utilisée comme source de justification pour des objectifs idéologiques douteux. L'éthique thomiste sanctionnait les pratiques sexuelles s'éloignant de la norme hétérosexuelle comme contre nature et, par conséquent, vicieuses. Les apôtres du patriarcat ont défendu la légitimité de la domination masculine et les rôles sexuels traditionnels en les présentant comme naturels. Les darwinistes sociaux se sont objectés aux mesures de protection sociale en plaçant qu'on devrait laisser les lois de la sélection naturelle réguler les sociétés humaines. Dans ce contexte, la familiarité entre l'écocentrisme et les naturalismes éthiques traditionnels devrait inciter à la prudence⁶³. Une méfiance de cet ordre a récemment été exprimée à l'égard des théories de Rolston et Callicott, sous une perspective d'éthique animale. Angus Taylor dénonce ce qu'il appelle le « le nouvel argument naturaliste » (*the new argument from nature*), qui s'appuie sur la naturalité des interactions proie-prédateur pour soutenir le droit des humains à tuer et à manger les animaux non humains⁶⁴. Une investigation plus approfondie sur les différents sens des mots « nature » et « naturel » en relation avec l'écocentrisme pourrait contribuer à déterminer si l'écocentrisme se prête à des interprétations aussi problématiques que les naturalismes classiques, et à déterminer ce qu'impliquent ses appels à la nature concernant la

⁶² Siipi, H. (2008), « Dimensions of Naturalness » traite de l'usage contemporain du terme dans les discussions de bioéthique et d'éthique de l'environnement ; et Daston, L. (1998) « The Nature of Nature in Early Modern Europe » reconstruit l'histoire de ses changements de sens à l'époque moderne.

⁶³ Cristina Traina le souligne très bien à l'égard de l'écocentrisme de Callicott. Voir Traina, C. L. H. (1997), « Baird Callicott's Ethical Vision : Response to Baird Callicott ».

⁶⁴ Taylor, A. (2008), « Electric Sheep and the New Argument from Nature », p. 181-183.

manière adéquate de traiter les animaux non humains. La nécessité d'une telle investigation met en évidence que cet article ne sera pas le dernier à se prononcer sur la question des appels à la nature dans l'écocentrisme. J'espère tout de même avoir réussi à dissiper une certaine réticence à considérer l'écocentrisme comme une théorie éthique plausible, en montrant les confusions conceptuelles impliquées dans les tentatives de soulever contre lui les objections du sophisme naturaliste et des maux naturels.

Bibliographie

- Appiah, K. A. (2008), *Experiments in Ethics*, Cambridge et London, Harvard University Press.
- Botkin, D. B. (1990), *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press.
- Boyd, R. (1988), « How to Be a Moral Realist », dans G. Sayre-McCord (dir.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, p. 187-228.
- Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- C.-Dussault, A. (2010), « Le rôle de la science dans l'écocentrisme humain de Callicott », *Phares*, n° 10, p. 103-123.
- C.-Dussault, A. (à paraître), « In Search of Ecocentric Sentiments : Insights from the CAD Model in Moral Psychology », *Environmental Ethics*.
- C.-Dussault, A. (en préparation), « Ecological Nature : A Non-Dualistic Concept of Naturalness », article présenté au Congrès de l'American Philosophy Association – Division est, Washington, 2011.
- Callicott, J. B. (1979), « Elements of an Environmental Ethic : Moral Considerability and the Biotic Community », *Environmental Ethics*, vol. 1, n° 1, p. 71-81 ; reproduit dans J. B. Callicott (1989), *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 63-73.
- Callicott, J. B. (1982), « Hume's Is/Ought Dichtomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », *Environmental Ethics*, vol. 4, n° 2, p. 163-174 ; reproduit dans J. B. Callicott (1989), *In Defense of*

- the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 117-127.
- Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », *Conservation Biology*, vol. 4, n° 1, p. 15-20 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 321-331.
- Callicott, J. B. (1991a), « Genesis and John Muir », dans C. S. Robb et C. J. Casebolt (dir.), *Covenant for a New Creation : Ethics, Religion, and Public Policy*, Maryknoll, Orbis Books, p. 106-138 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 187-219.
- Callicott, J. B. (1991b), « That Good Old-Time Wilderness Religion », *The Environmental Professional*, n° 13, p. 378-378 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 387-394.
- Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative », *The Environmental Professional*, n° 13, p. 235-247 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 337-366.
- Callicott, J. B. (1992a), « Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic ? », *Inquiry*, vol. 35, n° 2, p. 183-198 ; reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 99-115.
- Callicott, J. B. (1992b), « La Nature est morte, vive la nature ! », *The Hastings Center Report*, vol. 22, n° 5, p. 16-23.
- Callicott, J. B. (1993) « The Search for an Environmental Ethic », dans T. Regan *et al.* (dir.), *Matters of Life and Death*, 3^e édition, New York, McGraw-Hill, p. 322-382.
- Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea », *Wild Earth*, n° 4, p. 54-59 ; cité tel que reproduit dans H. Rolston III et A. Light (dir.) (2002), *Environmental Ethics : An Anthology*, Malden, Blackwell Publishers, p. 437-443.

- Callicott, J. B. (1996a), « Benevolent Symbiosis : The Philosophy of Conservation Reconstructed », dans F. J. R. da Rocha et J. B. Callicott (dir.), *Earth Summit Ethics : Toward a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education*, Albany, State University of New York Press Press, p. 139-159.
- Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », *Environmental Ethics*, vol. 18, n° 4, p. 353-372 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 117-139.
- Callicott, J. B. (1996c), « Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves ? », *The George Wright Forum*, vol. 13, n° 2, p. 32-38 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 585-594.
- Callicott, J. B. (2000a), « Contemporary Criticisms of the Received Wilderness Idea », dans D. N. Cole *et al.* (dir.), *Wilderness Science in a Time of Change Conference*, vol. 1, Missoula, Department of Agriculture, Forest Service, Rocky Mountain Research Station, p. 24-31 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (2008), *The Wilderness Debate Rages On*, Athens, University of Georgia Press, p. 355-377.
- Callicott, J. B. (2000b), « Harmony Between Men and Land : Aldo Leopold and the Foundations of Ecosystem Management », *Journal of Forestry*, vol. 98, n° 5, p. 4-13.
- Callicott, J. B. (2002a), « Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales for Ecological Restoration », *Journal of Biosciences*, vol. 27, n° 4, p. 409-420.
- Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change », dans R. L. Knight et S. Riedel (dir.), *Aldo Leopold and the Ecological Conscience*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 90-105.
- Callicott, J. B. (2003) « The Implications of the "Shifting Paradigm" in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », dans B. A. Minteer et R. E. Manning (dir.), *Reconstructing Conservation : Finding Common Ground*, Washington, Island Press, p. 239-261 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott

- et M. P. Nelson (dir.) (2008), *The Wilderness Debate Rages On*, Athens, University of Georgia Press, p. 571-600.
- Callicott, J. B. (2008) « What “Wilderness” in Frontier Ecosystems ? » *Environmental Ethics*, vol. 30, n° 3, p. 235-250.
- Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », trad. C. Masutti, dans B. Lanaspèze (dir.), *Éthique de la terre : philosophie de l'écologie*, Marseille, Wildproject, p. 49-84 ; traduction française de J. B. Callicott (1987) « The Conceptual Foundations of the Land Ethic », dans J. B. Callicott (dir.) *Companion to a Sand County Almanac : Interpretative and Critical Essays*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 186-217.
- Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », trad. D. Bellec, dans B. Lanaspèze (dir.), *Éthique de la terre : philosophie de l'écologie*, Marseille, Wildproject, p. 145-168.
- Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », trad. H.-S. Afeissa et J.-B. J. Vilmer, dans H.-S. Afeissa et J.-B. J. Vilmer (dir.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, p. 309-331 ; traduction française de J. B. Callicott (1988) « Animal Liberation and Environmental Ethics : Back Together Again », *Between the Species*, vol. 4, n° 3.
- Callicott, J. B. (2011), « Postmodern Ecological Restoration : Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales », dans K. deLaplante *et al.* (dir.), *Philosophy of Ecology*, Oxford et Amsterdam, Elsevier, p. 301-326.
- Colwell Jr., T. B. (1969), « The Balance of Nature : A Ground for Human Values », *Main Currents in Modern Thought*, vol. 26, n° 2, p. 46-52.
- Cooper, J. M. (1999), « Eudaimonism, the Appeal to Nature, and “Moral Duty” in Stoicism », dans J. M. Cooper, *Reason and Emotion : Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, p. 427-448.
- Costanza, R. *et al.* (1997), « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », *Nature*, vol. 387, p. 253-260.
- Daston, L. (1998), « The Nature of Nature in Early Modern Europe », *Configurations*, vol. 6, n° 2, p. 149-172.

- Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 1, p. 15-25.
- Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy », *Mind*, vol. 48, p. 464-477.
- Frankena, W. K. (1979), « Ethics and the Environment », dans K. E. Goodpaster et K. M. Sayre (dir.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 3-20.
- French, W. C. (2008), « Natural Law and Ecological Responsibility : Drawing on the Thomistic Tradition », *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 5, n° 1, p. 12-36.
- Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold », *Environmental Ethics*, vol. 29, n° 2, p. 171-191.
- Goodpaster, K. E. (1978), « On Being Morally Considerable », *The Journal of Philosophy*, vol. 75, n° 6, p. 308-325.
- Hardin, G. (1974), « Lifeboat Ethics : The Case Against Helping the Poor », *Psychology Today*, http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html, consulté le 13/10/13.
- Hare, R. M. (1954), « Universalisability », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, p. 295-312.
- Heffernan, J. D. (1982), « The Land Ethic : A Critical Appraisal », *Environmental Ethics*, vol. 4, n° 3, p. 235-247.
- Hudson, W. D. (dir.) (1969), *The Is/Ought Question*, London et Basingstoke, Macmillan Press.
- Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine III – La morale*, Paris, Flammarion.
- Lenman, J. (2006), « Moral Naturalism », dans E. N. Zalta (dir.), *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>, consulté le 13/10/13.
- Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, trad. A. Gibson, Paris, Flammarion.
- Midgley, M. (2003), « Criticizing the Cosmos », dans W. B. Drees (dir.), *Is Nature Ever Evil ? : Religion, Science and Value*, London et New York, Routledge, p. 11-26.
- Mill, J. S. (2003), *La Nature*, trad. E. Reus, Paris, La Découverte.
- Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, Amherst, Prometheus Books.

- Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 2, p. 103-117.
- Peacock, K. A. (2011), « Symbiosis in Ecology and Evolution », dans K. deLaplante *et al.* (dir.), *Philosophy of Ecology*, Oxford et Amsterdam, Elsevier, p. 219-250.
- Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology », dans R. L. Knight et S. F. Bates (dir.), *A New Century for Natural Resources Management*, Washington, Island Press, p. 261-278.
- Prinz, J. J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books.
- Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press.
- Rolston III, H. (1991), « The Wilderness Idea Reaffirmed », *The Environmental Professional*, vol. 13, n° 4, p. 370-377 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 367-386.
- Sagoff, M. (1984), « Animal Liberation and Environmental Ethics : Bad Marriage, Quick Divorce », *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 22, p. 297-307.
- Sapontzis, S. F. (1996), « Faut-il sauver le lièvre du renard ? », trad. D. Olivier, *Cahiers antisécistes*, n° 14, <http://www.cahiers-antisecistes.org/spip.php?article102>, consulté le 13/10/13 ; traduction française de « Saving the Rabbit from the Fox », dans S. F. Sapontzis (1987), *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphie, Temple University Press, chap. 13.
- Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 1, p. 55-69.
- Shweder, R. A. *et al.* (1997), « The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three”

- Explanation of Suffering », dans A. M. Brandt et P. Rozin, *Morality and Health*, New York, Routledge, p. 119-169.
- Süpi, H. (2008), « Dimensions of Naturalness », *Ethics and the Environment*, vol. 13, n° 1, p. 71-103.
- Taylor, A. (2008), « Electric Sheep and the New Argument from Nature », dans J. Castricano (dir.), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 177-193.
- Thompson, D. L. (1991), « Concepts of Nature: are Environmentalists Confused? », article présenté au Congrès de la Canadian Philosophical Association, Kingston, <http://www.ucs.mun.ca/~davidt/Nature.html>, consulté le 13/10/13.
- Traina, C. L. H. (1997), « Baird Callicott's Ethical Vision: Response to Baird Callicott », *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 18, n° 1, p. 81-87.
- Varner, G. E. (1991) « No Holism without Pluralism », *Environmental Ethics*, vol. 13, n° 2, p. 173-179.
- Williams, R. (1985), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press.