



HAL
open science

Les implications morales du darwinisme : une lecture de l'oeuvre de James Rachels

Florian Couturier

► **To cite this version:**

Florian Couturier. Les implications morales du darwinisme : une lecture de l'oeuvre de James Rachels. Philosophie. Université de Grenoble, 2014. Français. NNT : 2014GRENP002 . tel-01127105

HAL Id: tel-01127105

<https://theses.hal.science/tel-01127105>

Submitted on 7 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : Philosophie

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par **Florian Couturier**

Thèse dirigée par M. le Professeur Jean-Yves Goffi

Préparée au sein du Laboratoire Philosophie, Langages et Cognition

École Doctorale ED 487 – Philosophie : Histoire, Création, Représentation

Les implications morales du darwinisme
Une lecture de l'œuvre de James Rachels

Thèse soutenue publiquement le 28 octobre 2014,
devant le jury composé de :

M. Bernard Baertschi

Maître d'enseignement et de recherche à l'Institut d'éthique biomédicale et
au Département de Philosophie de l'Université de Genève (Rapporteur)

Mme Florence Burgat

Directeur de recherche en Philosophie à l'INRA, Archives Husserl
(Rapporteur)

M. Jean-Yves Goffi

Professeur (émérite) de Philosophie à l'Université de Grenoble

M. Christian Graff

Maître de conférences en Biologie et Comportement à l'Université de
Grenoble

Mme Catherine Larrère

Professeur (émérite) de Philosophie à l'Université de Paris I – Panthéon-
Sorbonne (Président)



Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser mes remerciements au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche ainsi qu'à l'École Doctorale de Philosophie de la région Rhône-Alpes pour l'allocation de recherche qui m'a été octroyée et qui m'a permis de travailler dans les meilleures conditions. Je tiens de même à exprimer mes remerciements pour les membres du jury qui ont accepté d'évaluer cette recherche.

Je tiens à remercier tout particulièrement M. le Professeur Jean-Yves Goffi pour avoir encadré, depuis le master et jusqu'à la fin de la thèse, l'ensemble de ce travail de recherche, qui a grandement bénéficié de son expertise, de ses conseils précis, de sa relecture attentive ; M. Christian Graff, qui m'a mis sur le chemin du darwinisme, perspective passionnante et si essentielle à la compréhension de la vie ; le laboratoire PLC pour son accueil et pour son soutien financier, qui m'a ainsi permis d'assister à de nombreux colloques et séminaires ; Mme Loredana Truong et Mme Valérie Perret, enfin, pour leur aide précieuse au point de vue administratif tout au long des années de doctorat.

Je tiens également à remercier chaleureusement tous ceux qui ont bien voulu se prêter à la relecture de mon travail, espérant qu'il aura par la même occasion contribué à alimenter leur propre réflexion, ainsi que ceux qui m'ont conservé leur soutien et leur amitié dans les instants les plus intenses de la réflexion où, parfois, il semble que l'on a l'esprit sur une tout autre planète.

Avertissement

La présente recherche s'appuie sur de nombreux textes en langue étrangère, principalement en anglais. Le plus grand nombre des traductions qui paraîtront dans le fil du texte sont de notre fait : si notre édition de référence est en anglais, ce sera donc par défaut notre traduction. Nous indiquons s'il en est autrement. Si notre édition de référence de l'ouvrage est en français, nous nous référons bien sûr au texte du traducteur et indiquons si elle a été modifiée.

Comme il est d'usage dans le monde anglophone depuis une soixantaine d'années, James Rachels s'appuie essentiellement sur le texte de la première édition de *The Origin of Species*, celle de 1859, pour laquelle nous ne disposons, jusqu'à récemment encore, d'aucune traduction directe et complète en français. La première traduction par Clémence Royer en 1862 se fit d'après la troisième édition anglaise, et la traduction d'Edmond Barbier en 1876, d'après la « version définitive » de 1872, c'est-à-dire la sixième et dernière édition de *The Origin of Species*. Nous nous appuyons pour cette recherche sur la restitution de la première édition anglaise de *L'Origine des espèces* par Daniel Becquemont à partir de la traduction d'Edmond Barbier (*L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Flammarion, 1992 pour notre édition de référence), et nous proposons notre propre traduction là où des parties du texte original se sont trouvées soustraites.

Alors que nous avons commencé notre travail d'écriture, deux nouvelles traductions de *L'Origine des espèces* sont parues : l'édition du Bicentenaire sous la direction de Patrick Tort avec la traduction d'Aurélien Berra (Honoré Champion, 2009), d'après la sixième édition anglaise ; enfin, celle de Thierry Hoquet, restituant le texte intégral de la première édition de 1859 (Seuil, 2013).

Après Darwin, nous ne pouvons plus penser que nous occupons une place spéciale au sein de la création – il nous faut au lieu de cela prendre conscience de ce que nous sommes les produits des mêmes forces évolutives qui, œuvrant aveuglément et sans but, façonnèrent le reste du règne animal. Nous y trouvons notre origine ; nous ne sommes pas une grande œuvre. Et ceci, dit-on, a une portée philosophique profonde.

(James Rachels, *Created from Animals*, p. 1)

Avant-propos

Au jour où nous écrivons ces lignes, l'ouvrage *Faut-il manger des animaux* ?¹ fait l'objet d'une exposition étonnamment avantageuse dans les vitrines des librairies en France, pays, dit-on, « de l'autosatisfaction gastronomique et de l'indifférence cartésienne supposée à l'égard des "animaux machines" »². L'œuvre de non-fiction, écrite par le romancier américain Jonathan Safran Foer, bénéficie d'une large publicité et rencontre auprès d'un public d'envergure internationale un indéniable succès. Ainsi l'ouvrage fait-il événement : d'une part, dans la mesure où il se distingue des nombreux écrits à l'accent militant qui privilégient, dans la veine de Peter Singer depuis son célèbre *Animal Liberation* (1975), une approche non romancée, plus technique, à vocation informative doublée souvent de l'analyse philosophique ; d'autre part (peut-être aussi, en raison même du premier point) de par le succès peu commun rencontré auprès d'un public large et non averti, qu'il contribue à informer et dont il modèle, en un sens ou en un autre, l'opinion.

La diffusion remarquable de ce *best-seller* est un signe net que nous avons là désormais une question de société tout à fait actuelle, de part et d'autre de l'Atlantique, actualité à laquelle fait écho la multiplication des travaux de philosophes sur le sujet³. Cette question, exprimée dans les termes les plus généraux, est celle des conditions de la cohabitation des hommes avec les animaux⁴ au sein du monde – en premier lieu, dans une large mesure, les animaux que l'on élève pour toutes sortes d'usage, mais

¹ Jonathan Safran Foer, *Eating Animals*, London, Hamish Hamilton, 2009 ; trad. G. Berton & R. Clarinard, *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, éditions de l'Olivier, 2011.

² Voir la recension de *Eating Animals* par Aude Lancelin sur le site BibliObs du Nouvel Observateur : « Ces bêtes qu'on abat... », mise en ligne le 14 janvier 2011, < <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20110112.OBS6117/ces-betes-qu-on-abat.html> >

³ Notons au passage que la question de réformer le statut juridique de l'animal sensible, jusqu'alors un bien meuble, se pose actuellement en France. Certains juristes, comme Lucille Boisseau-Sowinski, mettent en avant la contradiction qui existe entre l'application à son endroit du droit de propriété et la protection dont il jouit dans le droit pénal pour justifier la désappropriation de l'animale. L'option envisagée semble être alors de forger pour lui un statut juridique qui lui serait propre. (L. Boisseau-Sowinski, *La Désappropriation de l'animal*, Limoges, PULIM, 2013)

⁴ Nous nous voyons contraint de recourir aux découpes du langage usuel que dénonçait déjà Platon et, sacrifiant la rigueur à la clarté, opposer tout au long de cette recherche les termes « homme » et « animal ». (Voir Platon, *Le Politique*, 263 d : l'Étranger critique la subjectivité du sujet classificateur qui se met à part de tous les autres vivants, non pas pour des raisons argumentées, mais pour effectuer une séparation entre lui, qui pense avoir une certaine supériorité, et les autres renvoyés pêle-mêle à un genre qui se constitue uniquement par le fait de ne pas être le sujet classificateur).

À défaut d'un meilleur langage, nous nous efforcerons de rappeler la diversité des formes animales en employant aussi souvent que possible, comme nombre d'auteurs ont pris l'habitude de le faire, le pluriel : « les animaux ». On peut comprendre en effet qu'il y ait un usage du terme « homme » suivant lequel, par exemple, si l'on va voir les animaux au zoo, on ne s'attend pas à voir un groupe de nos congénères derrière les grilles. Sans doute le principal problème devient-il alors que, dans les termes d'une telle dichotomie, « animal » est censé regrouper, unifier, un nombre immense de formes de vie – depuis le singe jusqu'à l'éponge –, diversité qui par là même est soustraite à notre attention pour accorder arbitrairement la plus grande densité ontologique du côté de celui qui parle.

aussi ceux que l'on pêche et que l'on chasse. Le propos est ancien (il existe toute une tradition de pensée, à compter de Théophraste, qui critique le traitement infligé aux animaux par l'homme), mais nombre d'auteurs semblent considérer qu'il réclame au tournant des 20^e et 21^e siècles un surcroît d'intérêt, voire un traitement nouveau.

Ce regain d'intérêt à compter notamment des années 1970 est dû à de multiples facteurs, au premier rang desquelles la modification de notre perception du monde vivant par l'influence combinée de la théorie de l'évolution, de l'éthologie, de la sociobiologie, ainsi en outre que les questionnements inspirés plus directement de l'écologie et relatifs au souci des espèces sauvages⁵. Toutefois le motif le plus simple et le plus direct, le plus communément admis, a trait au développement exponentiel de la technique, lequel ne peut que mener à s'interroger sur la « place » des animaux pris aujourd'hui dans l'engrenage de la consommation de masse, ainsi que sur la légitimité des divers autres usages que la société peut en avoir. Jean-Yves Goffi résume ainsi ce propos :

Des formes inédites d'appropriation de l'animal vivant (élevage intensif, expérimentation, transgénèse) ont conduit à une instrumentalisation accrue de celui-ci : sous la pression d'intérêts économiques divers, et en l'absence d'intention de nuire, les êtres humains infligent certainement à de très nombreux animaux des traitements meurtriers ou allant à l'encontre de leur bien-être.⁶

De la même façon qu'il soulève quantité de problèmes bioéthiques⁷, le progrès technologique suscite donc une réflexion dans son application à l'industrie à grande échelle pour qui l'animal est matière première. De fait, fort peu nombreux sont les ouvrages qui s'attachent à défendre l'industrie de la viande, notamment l'industrie agro-alimentaire américaine (et ses fameux *feed lots*) présentée partout comme la figure du plus mauvais exemple ; partout d'une même voix l'on dénonce la cruauté des

⁵ En préface de *Ethics and Animals* (Clifton, Humana Press, 1983), Harlan Miller distingue sept facteurs justifiant du développement du débat philosophique autour de la question animale à notre époque, comprenant : l'essor des mouvements de libération (autour du colonialisme, du racisme, du sexisme) vis-à-vis desquels le spécisme en tant que cible, c'est-à-dire la dénonciation de la manière dont nous traitons les autres espèces, semble une suite logique ; la mise en évidence de compétences, en particulier linguistiques, dont on croyait autrefois les animaux incapables ; la controverse à propos de l'avortement et du statut du fœtus ; les retombées de certaines recherches en philosophie de l'esprit et en psychologie cognitive et neurophysiologie, qui tendent de plus en plus à identifier notre vie mentale avec l'activité du système nerveux central ; les retombées de travaux dans les sciences biologiques, en particulier l'éthologie et la sociobiologie ; le développement d'une contre-culture attentive aux thèmes écologistes ; et, par ailleurs, le développement de la science fiction, qui nous habitue à penser qu'il peut exister de la vie, et une vie pensante, ailleurs que sur notre Terre.

⁶ M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3^e éd.), Paris, PUF, 2001, p. 59 (entrée « Animaux » par Jean-Yves Goffi).

⁷ Nous employons donc le terme dans son extension étroite, conformément au *Dictionnaire de philosophie* de C. Godin (entrée « Bioéthique ») et au *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* de M. Canto-Sperber (entrée « éthique appliquée », par M.-H. Parizeau), c'est-à-dire que nous bornons la bioéthique au champ de réflexion suscité par le développement des biotechnologies et visant à définir les limites acceptables à l'intervention sur l'être humain, de la naissance à la mort. Dans son extension la plus large, le terme désigne parfois la réflexion sur les limites acceptables à l'intervention sur le vivant en général, pouvant inclure, à titre d'exemple, les problèmes éthiques liés à la production industrielle de viande et l'expérimentation sur les animaux.

traitements, l'indifférence au sort des animaux qui souffrent, ainsi que les nombres effarants d'unités impliquées⁸.

Si l'on en reste donc à des considérations extrêmement générales, nous voici en présence d'une littérature abondante, en ce tournant du 21^e siècle, qui comprend deux volets relativement indépendants l'un de l'autre⁹. En premier lieu, une partie de cette littérature s'attache à dénoncer la condition actuelle de l'animal domestique et notamment les traitements infligés aux animaux d'élevage, que ce soit au nom de l'animal ou du consommateur (ou bien souvent des deux) ; ici un motif récurrent consiste à révéler l'apparente incohérence du comportement du consommateur qui, bien que de toute évidence il répugne d'ordinaire à infliger la mort et la souffrance, perpétue, dans un geste quotidien et apparemment dans l'indifférence la plus complète, l'industrie de la chair, du cuir ou de la fourrure¹⁰.

Au-delà de la simple dimension informative, le second aspect de cette littérature présente un accent plus technique, sous la forme d'une réflexion plus ou moins superficielle, plus ou moins fouillée – c'est-à-dire qu'elle vise explicitement à développer des arguments en vue de dégager et soutenir une position *normative*. Or, nonobstant les arguments écologiques et nutritionnels¹¹, c'est très souvent une position *morale* qui est ici défendue. Le point de vue adopté alors, dans la grande majorité des cas, exprime la nécessité d'observer des contraintes normatives susceptibles de peser sur l'agent moral dans son rapport aux autres formes de vie et en leur nom propre (que nous soyons avec elles en contact direct ou, ce qui est le cas aujourd'hui dans les sociétés économiquement développées, pour la plus grande part des usages que nous en avons, que nous ne le soyons pas). Autrement dit, l'enjeu porte sur l'extension de la communauté morale à ces nouveaux objets.

⁸ Voir parmi les ouvrages en langue anglaise le classique *Animal Liberation* de Peter Singer (New-York, Avon Books Publisher, 1977 pour notre édition de référence), ainsi que des ouvrages moins philosophiques tel *Eating Animals* de J. S. Foer. Parmi les auteurs français, voir par exemple l'introduction de J.-Y. Goffi dans son ouvrage *Le Philosophe et ses animaux : du statut éthique de l'animal*, Nîmes, J. Chambon, 1994 ; F. Burgat, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, 1995 ; J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008.

⁹ L'ouvrage de J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, a le mérite de rendre cela de façon très nette. Il comprend deux grandes parties. La seconde est consacrée aux « problèmes » et fait le tour des usages et mésusages actuels impliquant des animaux. La première, qui s'intitule « Idées », présente un panorama des concepts et des positions historiques ou actuelles autour de la question du point de vue de la philosophie et de l'éthique.

¹⁰ Jonathan S. Foer est donc un bon exemple de cette approche ; son ouvrage *Eating Animals* se présente comme une enquête romancée, et néanmoins documentée, autour de l'industrie de la viande et du végétarisme. Toutefois l'auteur, qui selon les époques de sa vie s'est considéré lui-même comme végétarien, occasionnellement vegan ou bien plus classiquement « omnivore », prend prétexte de la naissance de son fils et des conditions (notamment alimentaires) propices à sa santé pour clore ce questionnement avant tout à titre personnel.

¹¹ C'est là un aspect important du problème, notamment, de la consommation de chair ; à titre d'information, voir l'ouvrage de Claude Aubert et Nicolas Le Berre, *Faut-il être végétarien ? Pour la santé et la planète* (Mens, Terre vivante, 2010). Notons que la dimension éthique de ces considérations (ré)apparaît lorsqu'il est question d'envisager les problèmes de répartition des richesses entre les populations, notamment lorsque la famine qui guette les uns se trouve confrontée aux problèmes d'obésité qui guettent les autres (voir par exemple J. Rachels, « Vegetarianism and "The Other Weight Problem" », in W. Aiken & H. LaFollette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1977, p. 180-193).

Même s'il se distingue quelques courants prééminents, les formes que prend ce discours au sein de la littérature philosophique sont en revanche extrêmement diverses. Comme le note Tom Regan, « c'est un lieu commun de dire que la moralité fixe des limites aux traitements que nous sommes susceptibles d'infliger aux animaux. [...] Du point de vue philosophique, le point de départ n'est pas tant de savoir si ces actes sont condamnables, mais pourquoi ils le sont. »¹² Ce qu'il entend par là, ce n'est pas seulement qu'il existe des désaccords portant sur l'approche à privilégier et les arguments à développer pour que soit reconnu aux animaux un statut moral ; c'est, en amont, la question même de savoir s'ils sont susceptibles de bénéficier d'un statut moral qui encadrerait les rapports que nous avons avec eux. Il ne s'ensuit pas en effet que *parce que* certains animaux sont capables de pâtir de nos actions envers eux, ils soient *ipso facto*, sans le secours d'une argumentation supplémentaire, dignes de considération morale : chez Singer, à titre d'exemple, cette argumentation s'inscrit dans le cadre d'une perspective globalement utilitariste qui fait de la minimisation de la souffrance globale dans le monde le suprême objectif de l'agir moral ; puisque certains animaux – dont une grande part, sinon tous, de nos animaux domestiques – sont capables de souffrir, nous devrions prendre en considération cette souffrance pour elle-même et interdire toutes sortes de traitements cruels.

Ce dernier point est d'ailleurs, au moins pour certains observateurs, l'objet d'un paradoxe : il y a matière à s'étonner, note le philosophe américain James Rachels, de l'incapacité d'un raisonnement direct, aussi limpide dans ses prémisses et ses conclusions, à convaincre, sinon les populations, du moins la communauté des philosophes sensibles à la beauté des arguments. L'idée générale, qui est à la racine du mouvement de libération animale initié par Singer dans les années 70, consiste à mettre en avant que notre goût pour la viande ne constitue pas une raison suffisante pour justifier toute la souffrance et la détresse animales générées dans les élevages modernes (principaux ingrédients de « l'argument fondamental en faveur du végétarisme », selon Rachels¹³, qui a donné l'intitulé d'un article paru en 2004 dans l'ouvrage *Food for Thought: The Debate over Eating Meat* dirigé par Steve Sapontzis) ; pourquoi un tel argument échoue-t-il à convaincre ? De ceci l'on peut tirer un constat très simple : la prise en considération de leur souffrance, aujourd'hui incontestable, comme d'ailleurs la présence chez certains animaux de capacités cognitives sophistiquées, semble être insuffisante pour établir un consensus clair dans le sens d'une protection en leur nom propre.

¹² Tom Regan, « Animal Rights, Human Wrongs », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, p. 24-25.

¹³ « The Basic Argument for Vegetarianism » in S. Sapontzis, *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books, 2004, p. 70-80. (J. Rachels, *The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy*, New-York, Columbia University Press, 2007, p. 3-14 pour notre édition de référence.)

Après 45 ans de riches débats, la pensée animaliste¹⁴ semble donc être dans une impasse. C'est le constat que formulent également Sue Donaldson et Will Kymlicka en introduction d'un ouvrage paru en 2011, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*¹⁵. Il y a eu bien sûr des avancées en termes de pratiques et de législation ces vingt dernières années, manifestant un souci croissant des populations pour le bien-être animal (*animal welfare*) et la volonté de limiter les traitements cruels, aux États-Unis comme en Europe. Il est clair toutefois que, dans la mesure où le contexte d'exploitation des animaux en vue des fins de l'homme n'en fut pas moins reconduit, et s'est même accru, la situation générale pour les animaux – au regard surtout de la destruction de l'habitat des animaux sauvages et de la croissance ininterrompue de l'industrie de la viande – n'a fait qu'empirer. À la manière de Rachels ci-dessus, les auteurs s'interrogent :

Ayant admis que les animaux sont des êtres vivants dont la souffrance importe sur le plan moral, pourquoi est-il si difficile de passer à l'étape suivante et de reconnaître qu'ils ont des droits moraux, de sorte qu'on ne peut les utiliser comme moyens pour les fins humaines ?¹⁶

Les auteurs n'excluent pas que des considérations extérieures à l'éthique puissent constituer de puissants obstacles, mais se refusent à y voir la seule cause de cet échec. L'analyse du champ de l'éthique animale va leur permettre, avec l'avantage du recul, d'identifier certaines faiblesses des stratégies et des arguments familiers en ce débat, dues aux limites du cadre théorique au sein duquel il s'est développé. Selon eux, les difficultés rencontrées s'expliquent au moins en partie par le fait de n'avoir pas pris assez au sérieux l'entrelacement des mondes humains et animaux, ni, donc, la variété des contextes où l'humanité est en prise avec le vivant non humain. En proposant de déplacer le débat sur le terrain politique¹⁷, les auteurs vont le redessiner selon de nouvelles frontières ; l'ambition est de proposer une théorie des droits des animaux développée selon le modèle de la citoyenneté, permettant de compléter les droits négatifs fondamentaux par des droits positifs différenciés qui dépendront de la nature des relations. Il s'agit de montrer qu'une telle perspective est non seulement plus solide sur un plan théorique, mais aussi plus attractive sur le plan politique, du fait qu'elle préserve la possibilité de

¹⁴ Pour reprendre un terme d'apparition récente plus largement diffusé lors d'un échange entre Louis-Gille Francoeur et Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer (voir J.-B. Jeangène-Vilmer, « De l'anti-animalisme primaire », mis en ligne le 30 mars 2006, < <http://www.ledevoir.com/non-classe/105542/de-l-anti-animalisme-primaire> >). Nous l'emploierons afin de désigner de façon très générale tout discours consacré à dénoncer la souffrance des animaux domestiques et/ou sauvages (étayé ou non par des arguments philosophiques rigoureux, et *a fortiori* indépendamment du choix d'un cadre normatif strict), et conçu en opposition – de manière tout aussi vague – à un discours davantage inspiré de l'écologie.

¹⁵ *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ Will Kymlicka occupe actuellement la chaire de philosophie politique de l'Université Queen's à Kingston, en Ontario. On peut voir *Zoopolis* comme résultant de sa volonté de penser les droits des minorités et de donner une voix à celles-ci au sein des sociétés démocratiques multiculturelles et, maintenant, conçues comme multi-spécifiques. Voir W. Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités* (1995), Paris, La découverte, 2001.

relations hommes-animaux respectueuses et mutuellement enrichissantes et qu'elle évite, par ailleurs, de faire des ennemis de ces « potentiels alliés »¹⁸ que sont les personnes de sensibilité écologiste.

Les avancées en de multiples domaines de la connaissance ne permettent plus de douter aujourd'hui que nombre d'animaux non humains sont doués de subjectivité : tel est le point de départ de leur réflexion. Le fait que « cet autre corps, à l'intérieur, est "habité" par quelqu'un »¹⁹, impliquant qu'un tel individu a « une expérience subjective distinctive de [sa] propre vie et du monde »²⁰, va de pair avec un bien subjectif, des préférences et l'expérience particulière de la vulnérabilité. Pour les auteurs, cela suffit à accorder à l'ensemble des êtres sensibles non seulement une prise en considération morale, mais aussi, au titre d'une « extension logique de la doctrine des droits humains »²¹ telle que défendue d'abord par Tom Regan, Gary Francione et d'autres, des droits fondamentaux, universels et inviolables garantissant les animaux de la mort, de la torture, de l'emprisonnement et de toute forme d'asservissement et d'exploitation.

Il convient de remarquer que l'argument dit « des cas marginaux », classique en ce débat, se voit mobilisé avec une force nouvelle, dans la mesure où il s'inscrit ici dans le cadre d'une compréhension renouvelée de l'autonomie et de la dépendance des individus. « L'agence morale dans la perspective kantienne est, au mieux, une réalisation fragile que les humains manifestent à des degrés divers à divers moments de leur vie »²² ; en faire le critère pour que soit accordé le statut de personne (*personhood*) et pour l'attribution de droits, insistent les auteurs, c'est ainsi rendre vulnérables les êtres mêmes que des droits inviolables sont censés protéger. De fait, l'évolution des droits humains sur le plan pratique et théorique au cours des soixante dernières années a pris la direction opposée, « rejetant toute limitation fondée sur la rationalité ou l'autonomie des êtres impliqués. »²³ Refuser aujourd'hui d'étendre cette protection aux animaux, sous prétexte qu'ils n'ont pas les capacités requises pour se voir reconnaître le statut de personnes en quelque sens élevé, ne ferait que « radicalement déstabilis[er] l'idée même de droits humains universels »²⁴.

¹⁸ S. Donaldson et W. Kymlicka, *Zoopolis*, p. 10.

¹⁹ « inside this other body, there is "someone home". » (Barbara Smuts, « Encounters with Animal Minds », in *Journal of Consciousness Studies*, 2001, vol. 8, n°5-7, p. 308)

²⁰ S. Donaldson et W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 24.

²¹ *Ibid.*, p. 44.

²² *Ibid.*, p. 26. Nous choisissons de traduire l'expression « moral agency » par « agence morale » : sur ce point voir la note 1 du chapitre I.

²³ *Ibid.*, p. 28. Dans la littérature, c'est le livre de Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (Chicago, University of Chicago Press, 1985) qui a été à l'origine de cette orientation.

²⁴ S. Donaldson et W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 31. Le terme présente donc un caractère problématique, même si les auteurs entendent que « pour de nombreux usages légaux et politiques, défendre une conception des droits des animaux requiert d'utiliser le terme préexistant de "personne" et de l'étendre aux animaux. » (p. 30-31) Quoi qu'il en soit, le terme est entendu ici, comme chez Gary Francione par exemple, en un sens bien moins restrictif : la sensibilité est suffisante pour reconnaître

Que nous le voulions ou non, notent encore les auteurs, « nous faisons partie d'une société que nous partageons avec d'innombrables animaux, laquelle continuera d'exister quand bien même seraient éliminés les cas de "participation forcée" »²⁵. Que nous les ayons amenés dans nos villes ou qu'ils s'y invitent, que ce soit à l'extérieur, dans cet espace bien souvent transformé par l'homme, les animaux sont partout en contact avec nous ; autant que nous ils ont le droit d'être là où ils sont, d'y vivre et d'y prospérer. Partant, il nous faut une base pour distinguer les relations d'exploitation des animaux de celles qui sont mutuellement bénéfiques. C'est là un point crucial pour comprendre la proposition des auteurs de *Zoopolis* de poser le problème dans un cadre *politique*, qui permettra enfin de spécifier l'étendue des obligations négatives et positives que nous avons envers eux (et qu'ils peuvent également avoir envers nous) dans tous ces contextes d'interaction.

Si le seul critère des capacités cognitives suffit à l'attribution de droits fondamentaux aux animaux (et, donc, aux humains), leur statut dans le cadre d'une théorie de la citoyenneté – tout comme les humains – est déterminé cette fois par la nature de leur relation envers une communauté politique définie. La démarche adoptée dans *Zoopolis*, cela est visible ici, ouvre la voie à maints rapprochements : entre les animaux domestiques et les individus présentant un handicap mental au statut problématique sur le plan de la citoyenneté ; entre les animaux domestiques et les esclaves originaires d'Afrique amenés sur le continent américain ; entre les animaux sauvages et les peuples sans gouvernement ; entre les animaux sauvages et les peuples nomades concernant la question de la mobilité²⁶ ; *etc.* Il ne s'agit pas ici de simples analogies fécondes ; il s'agit au contraire d'accéder *conjointement* à une meilleure compréhension de la multiplicité des contextes d'interaction des communautés humaines entre elles et des communautés humaines avec les communautés animales, traversés par des problèmes similaires. « Nombre de processus politiques qui génèrent, dans le cas des humains, le besoin d'une théorie de la citoyenneté différenciée (*group-differentiated*) s'appliquent aussi dans le cas des animaux et, en conséquence, certaines catégories s'appliquent également »²⁷ : d'où la proposition de considérer à l'avenir les animaux, selon les contextes, comme « citoyens » de communautés partagées, de « résidents permanents » (*denizen*) de nos villes, ou encore « membres de communautés souveraines » distinctes et autonomes.

Il devient clair ici que les animaux de *Zoopolis* ne sont plus seulement des sujets individuels passifs, dont nous aurions seulement à respecter les droits fondamentaux ; ils sont considérés avant tout comme

une subjectivité et la subjectivité, pour attribuer le statut de personne ; somme toute, « les droits inviolables [...] protègent les êtres doués de subjectivité ». (p. 30)

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁶ *Ibid.*, p. 190 et, pour les deux exemples précédents, p. 79 et p. 171 sq. respectivement.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

« des acteurs individuels complexes intégrés dans des réseaux de relations sociales (pas seulement écologiques), et comme animaux politiques : citoyens, et souverains de communautés indépendantes. »²⁸ On peut voir *Zoopolis* comme finalisant ici le déplacement d'un débat d'abord centré sur la dénonciation de la souffrance infligée aux animaux domestiques, puis le contexte d'exploitation et d'appropriation à l'origine de cette souffrance, vers la promotion des valeurs cardinales *positives* que sont non seulement l'égalité (morale), mais aussi l'autonomie, le développement et l'épanouissement (*flourishing*) individuel et collectif. Les moyens d'atteindre ces objectifs dépendent bien sûr de la nature des relations variées que les animaux entretiennent avec les communautés humaines. Donaldson et Kymlicka font la preuve, dans toute la seconde partie de l'ouvrage, de leur capacité à identifier les contraintes et les problèmes plus particuliers soulevés dans le cadre d'interactions *interspécifiques* et à envisager de façon créative les pistes de solution à explorer – les principes et les structures appropriés à mettre en place, selon les contextes – pour y répondre. Mais la proposition d'une théorie politique des droits des animaux rencontre bien sûr, en amont, des difficultés d'ordre plus général ; nous allons les envisager ici à travers le cas des animaux domestiques qui, pour autant qu'il amène des conséquences parmi les plus radicales en termes d'implications concrètes, s'appuie sans doute sur l'argumentation la plus solide et la plus complète. Nous envisagerons ensuite, de façon plus succincte, les tenants et les aboutissants de la réflexion de *Zoopolis* dans les autres contextes d'interaction.

Le problème des théories des droits des animaux (ou TDA²⁹) classiques est de se concentrer essentiellement sur les droits négatifs ; sous-tendues par l'ambition de mettre fin aux relations d'exploitation entre humains et animaux et, donc, ne plus laisser que des animaux libres de notre emprise, elles se traduisent concrètement, d'un côté, par l'extinction des animaux domestiques (incapables de survivre par eux-mêmes, pour la plupart), et de l'autre, par l'idée d'un laisser-faire en ce qui concerne le monde sauvage. Même si Donaldson et Kymlicka reconnaissent que l'intention ainsi que les processus à l'origine de la domestication étaient et restent condamnables, ils considèrent en revanche qu'il n'y a rien d'intrinsèquement vicié dans le rapport qui lie les humains à leurs animaux domestiques. Travailler à l'extinction de ces derniers non seulement nous empêche de rechercher les conditions d'un échange mutuellement enrichissant, mais constitue « une abdication de notre responsabilité historique, qui se poursuit aujourd'hui, envers eux »³⁰. La solution est plutôt de reconnaître les animaux domestiques comme membres de plein droit d'une communauté dont ils sont déjà partie, au sein de

²⁸ *Ibid.*, p. 258.

²⁹ « ART » dans le texte, pour « Animal Rights Theory ».

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

laquelle nous les avons introduits (tels d'anciens esclaves), c'est-à-dire comme les *co-citoyens* d'une communauté mixte.

Les difficultés générales que rencontre une telle proposition – penser les droits des animaux dans le cadre d'une théorie de la citoyenneté – reposent pour une bonne part, selon les auteurs, sur une incompréhension portant sur la nature et la fonction de la citoyenneté, *y compris concernant les humains*. L'idée que la citoyenneté repose au premier chef sur la participation politique (voter, débattre, etc.), autrement dit, le fait d'être co-auteur de la loi plutôt que bénéficiaire passif, implique de jouir de capacités de délibération que les animaux n'ont pas. Mais cette éminente fonction que remplit la notion de citoyenneté dans le cadre des théories politiques ne fait que couronner deux autres aspects, moins exigeants, mais tout aussi importants : être citoyen, c'est en premier lieu appartenir à un territoire et avoir le droit d'y résider (nationalité) ; c'est aussi appartenir au corps de ceux au nom desquels l'État gouverne et voir ses intérêts pris en compte dans la détermination des politiques publiques (souveraineté populaire). Si les animaux ne peuvent participer à l'action démocratique, certains humains qui sont en dessous du seuil de rationalité requis pour la participation politique ne le peuvent pas non plus : nous n'en concluons pas pour autant que ces humains ne sont pas des citoyens. Au contraire, insistent les auteurs, les droits dont ils jouissent ne peuvent être pleinement compris si on les entend simplement comme des droits humains universels. Il faut en conclure que « l'agir sur le plan politique (*political agency*) n'est ni nécessaire ni suffisant pour la citoyenneté entendue en ces deux premiers sens »³¹. Ainsi, suffit-il, à l'identique, que la reconnaissance de la citoyenneté aux animaux renvoie aux fonctions relatives à la nationalité et à la souveraineté populaire – et cela est vrai en particulier des animaux domestiques.

Si même il était accepté que les animaux sont incapables d'une action sur le plan politique, une théorie de la citoyenneté n'en serait pas pour autant dépourvue d'intérêt pour penser l'étendue et la nature de leurs droits. Mais les auteurs n'entendent pas non plus concéder ce point important. Leur réflexion s'appuie ici notamment sur le mouvement contemporain de défense des droits des personnes handicapées, insistant pour ne plus être considérés simplement comme les bénéficiaires passifs de politiques paternalistes. Ainsi que l'ont noté des auteurs comme Leslie Francis et Anita Silvers, Barbara Arneil ou encore Michael Prince, ils mettent aujourd'hui l'accent sur leur qualité d'agent (*agency*), la participation et le consentement ; cela passe le développement de nouveaux modèles

³¹ *Ibid.*, p. 57.

d'« agir dépendant »³² ou d'« aide à la prise de décision »³³. C'est là prendre au sérieux la capacité de ces individus à communiquer, souvent de façon non verbale, leur bien subjectif et leurs préférences à des « collaborateurs » qui se chargeront ensuite de les intégrer dans le processus politique, de sorte que leurs vues (et non celle de tuteurs) puissent peser sur les débats relatifs à la justice sociale. Pouvons-nous refuser alors d'accorder la citoyenneté aux animaux qui manifestent des capacités identiques ?

Cette question s'inscrit de façon plus générale dans le cadre d'un dépassement, en philosophie et en théorie politique, de l'opposition binaire du couple de notions indépendance/dépendance. Sous ce nouveau regard, la situation de la minorité des personnes avec un handicap n'apparaît plus que par *l'étendue* de leur dépendance, et non pas le *fait* de la dépendance, dans la mesure où il est reconnu en fait que « nous sommes tous interdépendants et connaissons des formes et des degrés variés de capacité d'action en fonction des contextes et tout au long de la vie »³⁴ (enfance et petite enfance, vieillesse, maladie ; difficultés d'audition et d'expression ; barrière du langage pour les personnes immigrées ; *etc.*). Puisque nous sommes en fait tous dépendants des structures qui nous permettent de fonctionner de façon indépendante, remarque Arneil, il faudrait ainsi concevoir la dépendance « non pas comme un antonyme de l'autonomie mais, en quelque sorte, comme son précurseur »³⁵. Présenté autrement, il faut comprendre que les capacités des individus *en général* ne sont pas simplement innées, mais sont rendues possibles *dans* et *par* le contexte social.

De cette façon, l'agir politique – donnant accès au plein exercice de la citoyenneté – apparaît, non plus comme un *attribut* des individus qui préexiste à toute interaction, mais comme quelque chose qui est inhérent à une relation entre co-citoyens. De ce fait, soulignent les auteurs, « entrer dans une relation de citoyenneté, c'est, au moins en partie, s'engager dans une relation qui implique de promouvoir la capacité d'action de nos co-citoyens, à tous les stades de leur vie et tous les niveaux de compétence intellectuelle »³⁶. Ici encore, le fait de penser l'intégration des individus présentant un grave handicap mental dans le domaine de la citoyenneté ouvre, un pas plus loin, à la question de la signification des interactions entre hommes et animaux au sein de communautés *interspécifiques* ; « les animaux

³² Voir Anita Silvers & Leslie P. Francis, « Justice through Trust: Disability and the "Outlier Problem" in Social Contract Theory », in *Ethics*, vol. 116, 2005, p. 40-76, ainsi que pour le vocable « collaborators », repris à leur compte par S. Donaldson et W. Kymlicka dans *Zoopolis* (par exemple p. 153).

³³ Michael Prince, *Absent Citizens: Disability Politics and Policy in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.

³⁴ S. Donaldson et W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 108.

³⁵ Barbara Arneil, « Disability, Self Image, and Modern Political Theory », in *Political Theory*, vol. 37, n°2, p. 236. (*Zoopolis, op. cit.*, p. 107)

³⁶ S. Donaldson et W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 60.

domestiques [...] devraient être vus comme des co-citoyens en ce sens, avec le droit d'être représentés au travers de formes d'agir dépendant dans nos prises de décision politiques »³⁷.

En ceci, une théorie *politique* des droits des animaux s'inscrit plus particulièrement contre le modèle de la tutelle (*wardship*) et les dangers du paternalisme ; elle reconnaît au contraire aux animaux domestiques « les compétences [...] pour l'agir, la coopération et la participation dans un cadre humain-animal mixte [dans la mesure où] les biologistes ont perçu depuis longtemps que les espèces animales sélectionnées pour la domestication l'ont été précisément en raison de ces compétences. »³⁸ Les animaux de *Zoopolis* sont dotés d'une relative autonomie, capables d'apprendre et de respecter les règles de base de la communauté (et, une fois à l'âge adulte, ils seront tenus responsables du fait de les enfreindre, notamment lorsque leur comportement implique un danger pour la vie des autres) comme de faire des choix et de faire connaître leurs préférences.

Les auteurs envisagent, enfin, une variété d'implications qui procèdent de ces conceptions, depuis l'accès aux soins, la criminalisation de la maltraitance faite aux animaux et la restriction assez drastique des pratiques impliquant l'usage de produits animaux ou leur travail, jusqu'aux enjeux liés à la liberté relative aux pratiques sexuelles des animaux et à la reproduction³⁹, la reconfiguration de l'espace public d'une façon qui soit adaptée à la mobilité des animaux – et au premier chef, une modification appropriée de nos institutions politiques : aux animaux doit être accordé le pouvoir d'agir sur l'évolution de la société qu'ils partagent avec nous et prendre part ainsi, par l'intermédiaire de leurs collaborateurs, aux décisions prises en commun concernant nos modes de vie et le leur.

L'une des grandes forces de cette théorie politique des droits des animaux réside dans le dépassement de certaines oppositions fondamentales qui ont sans doute contribué à engluer le débat en éthique animale. Depuis le début de cette réflexion, il se distingue en effet deux axes importants : certains auteurs défendent, au nom de l'idéal d'impartialité, l'attribution d'un statut moral ou de droits forts en mettant l'accent sur des capacités partagées par les hommes et les animaux (approche selon les capacités) ; d'autres entendent leur répondre, non pas en niant que les intérêts des animaux importent moralement, mais en insistant sur la différence introduite par la proximité émotionnelle, spatiale ou encore causale entre les individus impliqués dans les interactions (approche relationnelle). Des travaux récents comme par exemple ceux de Clare Palmer (*Animal Ethics in Context*, 2010), s'ils témoignent

³⁷ *Ibid.*, p. 60-61.

³⁸ *Ibid.*, p. 102.

³⁹ *Ibid.*, p. 144 sq. Il convient de rappeler sans doute que les auteurs pensent ces implications concrètes dans le cadre d'une théorie des droits forts, adossée à une conception forte de la subjectivité des animaux, de leurs intérêts et de leur capacité à manifester des préférences.

d'une attention accrue pour la variété des contextes d'interaction interspécifique, n'en reconduisent pas moins cette opposition rigide en présentant le relationnalisme comme une *alternative* à l'approche favorisée par les TDA « comme si nous avions à choisir entre reconnaître des droits négatifs universels ou des droits positifs relationnels »⁴⁰. *Zoopolis* se démarque de cette littérature en ce que les auteurs ont fourni le cadre pour articuler à titre de *compléments* les apports essentiels relatifs à une dimension relationnelle ; en combinant les deux approches, est prêtée (contre les TDA classiques) une plus grande attention à la variété des contextes au sein desquels nous interagissons avec les animaux et récusée (contre le relationnalisme) l'importance de la proximité – notamment, de l'espèce d'appartenance – pour penser les rapports de justice et d'égalité au sein de communautés authentiquement *interspécifiques*.

Partant, se voit résorbée ici une seconde opposition, également fondamentale, ainsi que les difficultés sérieuses que rencontraient sur ce point les TDA classiques. À la base de leur réflexion, Donaldson et Kymlicka entendent dénoncer la représentation simpliste qui consiste à opposer les animaux libres et indépendants habitant la *wilderness* aux animaux, captifs et dépendants, vivant avec les humains (à quoi fait écho l'opposition entre éthique animale et éthique environnementale). Semblable représentation sous-tend la position abolitionniste/extinctionniste à l'égard des animaux domestiques telle que défendue par Gary Francione et Joan Dunayer. Elle ne permet pas non plus de penser avec précision l'étendue de nos obligations envers le monde sauvage : ainsi l'approche par les capacités, prise au sens strict, impliquerait-elle de reconnaître et faire respecter les droits de tous les animaux, y compris les animaux sauvages ; cette conclusion quelque peu gênante a mené bien souvent ces mêmes auteurs à souscrire en retour à « l'intuition du laisser-faire » permettant, semble-t-il, d'expliquer ce pourquoi nous n'avons pas, par exemple, à interférer dans les rapports de prédation ni à intervenir pour protéger les animaux du froid. Mais, même si nous nous gardons ici de chasser et de piéger les animaux sauvages, nous nous trouvons alors relativement démunis pour aborder les problèmes relatifs à des dommages plus indirects (destruction de leur habitat, pollution, *etc.*). Le débat se trouve pris ici dans un dilemme « trop ou trop peu » et la solution passe, à nouveau, par le cadre global d'une théorie de la citoyenneté. Sauf que bien sûr il ne paraît ni faisable, ni désirable d'accorder la citoyenneté aux animaux sauvages. Si nous avons de lourdes obligations à l'endroit des animaux domestiques du fait de les avoir rendus dépendants de nous, en contraste, les animaux sauvages apparaissent ici comme des êtres relativement autonomes, capables de « satisfaire leurs propres besoins en matière de nourriture, d'habitat, et de structure sociale »⁴¹, de gérer les risques du milieu naturel et en premier lieu les rapports de prédation,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

ou encore, de transmettre à leurs petits les compétences nécessaires à leur survie (tout cela bien mieux que nous ne pourrions le faire). Les auteurs prennent donc au sérieux l'idée selon laquelle les animaux sauvages « appartiennent [...] à leurs propres communautés souveraines »⁴² dont nous devrions respecter les territoires.

Une telle idée réclame à l'évidence de réfléchir à la façon de répartir de façon juste les territoires disponibles (et de penser leurs inévitables recouvrements), mais elle implique surtout d'accéder à une compréhension de la souveraineté qui soit appropriée au cas des animaux sauvages :

lorsqu'il s'agit de déterminer s'il convient d'accorder un droit à la souveraineté à des communautés particulières, et comment, ce qui importe est [...] de déterminer si elles ont des intérêts relatifs à l'autonomie et, par suite, si leur développement (*flourishing*) est lié à leur capacité à maintenir leur mode d'organisation sociale et d'autorégulation sur leur territoire. Il est clair que, dans le cas humain, de tels intérêts s'étendent au-delà de ces sociétés modernes avec une forme étatique caractéristique. Et ainsi apparaît une nette tendance en direction du développement de conceptions nouvelles de la souveraineté pour les peuples indigènes, nomades ou pastoralistes pouvant circuler à l'intérieur et au travers des frontières des États-nations.⁴³

Ces conceptions nouvelles, bien entendu, offrent une base pour aborder des questionnements fondamentalement identiques relatifs aux interactions entre les communautés humaines et animales. Les contraintes amenées par ce problème spécifique peuvent bien occasionner quelques difficultés, mais l'essentiel est de comprendre que la souveraineté remplit ici l'objectif premier d'offrir un espace protégé au sein duquel les animaux sauvages peuvent maintenir leur propre forme d'organisation sociale contre les menaces que représentent l'envahissement ou encore (dans le cas d'une intention colonisatrice ou paternaliste de notre part) « l'injustice que représente le fait de leur imposer des règles depuis l'extérieur sur leur propre territoire »⁴⁴.

Reconnaître la souveraineté animale « nous oblige à respecter les droits fondamentaux des animaux, mais nous protège également d'une violation de nos droits en retour »⁴⁵. Cela implique par ailleurs de penser une variété de problèmes qui surviennent entre communautés : il s'agit, par exemple, de définir les termes sous lesquels nous pouvons entrer sur leurs territoires (et réciproquement) ; de penser la mobilité des hommes et des animaux sauvages sur des territoires partagés (par exemple, en mettant en place des corridors) ; de renégocier les conditions d'accès et d'activités sur certains sites (forêts, carrières, pâturages, *etc.*) ; de tenir compte des retombées des activités des communautés humaines sur le monde sauvage (pollutions, changement climatique, *etc.*)... En ces aspects, de façon très générale, « nos obligations envers [les animaux sauvages] sont celles de la justice internationale, comprenant le

⁴² *Ibid.*, p. 61.

⁴³ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

respect des territoires et l'autonomie [des communautés animales souveraines] »⁴⁶ – ce qui comprend, pour les auteurs, de préserver les équilibres écologiques et donc de maintenir la viabilité, voire de favoriser l'enrichissement, des écosystèmes.

L'aspect le plus intéressant du point de vue théorique est sans doute que se dessine ici un cadre pour penser les conditions d'une intervention *positive* et légitime de notre part en faveur des animaux sauvages (les individus ou leur communauté). Nous n'avons pas à intervenir dans le fonctionnement interne des communautés d'animaux sauvages d'une façon qui ait pour effet de les placer sous la gestion permanente des humains (ce qui exclut une intervention systématique pour mettre fin à la prédation) ; nous avons toutefois un *devoir* de leur venir en aide lorsqu'il est question de menaces susceptibles de porter atteinte à la viabilité de ces communautés (les catastrophes naturelles, ou encore certains risques extérieurs, pour ne pas mentionner les envahisseurs humains). Ceci, enfin, ne saurait exclure pour autant des actes d'assistance individuels à une échelle limitée : « lorsque nous pouvons venir en aide aux animaux sans usurper leur autonomie ou causer de plus grands dommages, nous devrions être mus par la détresse des individus qui souffrent. »⁴⁷

La dernière catégorie d'animaux (ou de relation hommes-animaux) vers laquelle les auteurs tournent leur réflexion est celle des animaux dits « liminaux » : animaux domestiques retournés à l'état sauvage, espèces exotiques échappées, espèces opportunistes (renards, hirondelles, souris...), *etc.* Il y aura finalement peu à ajouter, compte tenu de ce qui a déjà été dit, au fait que ce sont ici des animaux sauvages qui évoluent au sein ou en périphérie des zones habitées par l'homme. La spécificité de leur statut explique par exemple assez bien le fait que nous devons nous montrer prudents si nous envisageons de les nourrir, au risque d'en faire bientôt des animaux dangereux pour nous ; tant que nous ne nouons pas un rapport plus intime avec certains d'entre eux, nous n'avons pas non plus à les soigner ou à les protéger des prédateurs...

Ce n'est pas l'une des moindres qualités de *Zoopolis* que de rendre cette dernière catégorie d'interactions simplement *visible*, dans la mesure où elle vient en quelque sorte confirmer le dépassement du cadre de compréhension dichotomique domestique/sauvage des TDA classiques et valider ainsi les développements précédents, en particulier ce qui a été dit de nos obligations à l'endroit du vivant sauvage. La présence de ces animaux en ville n'est pas envisagée ici comme une anomalie ni une pure contingence ; bien que se défiant des humains dont ils refusent le contact direct, les animaux

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 187.

liminaux ont élu domicile au sein des communautés humaines dont ils tirent partie et auxquelles ils ont adapté leur mode de vie.

Les animaux liminaux se refusent à la domestication (et, comme y insistent les auteurs, à l'apprentissage et à la violation des libertés fondamentales qu'elle requiert). Ils sont les co-résidents de nos communautés humaines, mais ils ne peuvent en être les co-citoyens. À l'image de travailleurs immigrés par exemple, même si d'une façon bien plus lâche, il conviendrait de leur reconnaître le statut de « résidents permanents » (*denizen*) qui permet « une forme de relation plus libre, moins intime ou coopérative, et qui se caractérise par conséquent par un jeu réduit de droits et de responsabilités. »⁴⁸ Cela implique d'accepter leur présence comme légitime et de développer des stratégies de coexistence créatives ; de penser notamment une juste allocation de l'espace dévolu à chacun (et donc trouver des moyens pacifiques de contrôler leur nombre) et un juste partage des risques et bénéfices, ce qui comprend de penser le développement urbain et périurbain en tenant compte de leur présence (non plus seulement comme nuisance) : la création de corridors, l'usage de barrières, de mécanismes d'avertissement, *etc.*

En incorporant successivement les cas des animaux domestiques, sauvages et liminaux au cadre d'une théorie politique globale et homogène, *Zoopolis* donne sens et cohérence aux multiples relations entre hommes et animaux sous l'angle de la justice et de l'égalité. En un sens tout à fait important, se trouvent apaisés les rapports conflictuels et contre-productifs entre l'éthique animale et la pensée écologiste, dans la mesure où sont fixés avec davantage de clarté et de précision le cadre de nos obligations à l'endroit des animaux qui peuplent le monde sauvage et, indirectement, des écosystèmes au sein desquels ils évoluent et dont ils dépendent parfois étroitement. C'est en cela qu'un tel ouvrage se distingue et présente un caractère capital au sein du débat contemporain. Quoi que l'on pense de la validité d'une théorie des droits forts⁴⁹, les auteurs réussissent ici le tour de force de défendre une thèse particulièrement exigeante – une *zoopolis*, une communauté politique des hommes et des animaux⁵⁰ – et, en redessinant les articulations principales du débat, de lui conférer une crédibilité nouvelle. Cela ne

⁴⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁹ Il demeure ici une marge de manœuvre pour, d'une part, intégrer les avancées théoriques autorisées par la reformulation de ce débat sur le terrain politique et, d'autre part, interroger la pertinence d'une position forte concernant les droits des animaux ou encore le détail des implications suggérées par les auteurs engagés sur cette voie. Il s'agit là en effet, comme il est rendu explicite, de deux aspects relativement indépendants des réflexions exposées dans l'ouvrage. (*Ibid.*, p. 21)

⁵⁰ Les auteurs reconnaissent la dette contractée à l'endroit de Jennifer Wolch qui a forgé le terme « zoöpolis » pour désigner, à l'origine, une éthique de l'environnement urbain embrassant une vision intégrée de la communauté que forment les humains et les animaux. Voir « Zoöpolis », in J. Wolch & J. Emel (eds.), *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London, Verso, p. 119-138.

veut pas dire bien sûr que tout problème est résolu ; c'est davantage un nouveau champ de réflexion qui est ici créé, éclairant sous un jour nouveau d'anciens problèmes, avec de nouveaux aspects théoriques et pratiques à explorer.

On gagnera toutefois à prêter attention aux rapports qu'entretiennent, dans ce propos, la composante relative aux caractéristiques intrinsèques (liées à la subjectivité) et la composante relationnelle (à savoir, ce qui relève de la transposition du débat dans le cadre politique) ; la première est avant tout une condition de possibilité de la seconde qui forme, bien sûr, l'essentiel du propos de *Zoopolis*. Les thèses défendues dans cet ouvrage réclament donc que l'on s'accorde au préalable sur l'importance décisive accordée à la subjectivité, laquelle donne prise à un argument fort autour des cas marginaux qui, à son tour, justifie, pour une grande part, l'égalitarisme et le recours au modèle de la citoyenneté. On ne peut douter que la cohérence de ce modèle, et sa capacité à clarifier nombre d'inconsistances et d'impasses qui ont affligé les théories des droits des animaux à ce jour, représentent pour ce débat une contribution majeure. On peut penser toutefois que cela est encore insuffisant pour justifier l'adoption de vues si audacieuses. Contrairement à ce que semble suggérer la conclusion de *Zoopolis*, il n'est pas évident encore que le pur intérêt personnel soit ici le seul obstacle restant. Reste la difficulté, pour formuler les choses de façon très générale, qu'une théorie des droits des animaux développée selon le modèle de la citoyenneté, tout autant qu'elle vient l'étayer puissamment, *exprime* l'idée fondamentale selon laquelle humains et animaux (ou, plus précisément, l'ensemble des êtres doués de subjectivité) font partie d'une même sphère de moralité.

Un auteur comme Tibor Machan publiait encore au début des années 2000 un ouvrage à l'intitulé explicite : *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite* (2004). Le propos y est double : l'auteur, de façon très classique, prétend que l'idée de reconnaître des droits aux animaux est un non-sens dans la mesure où ils ne sont pas des agents moraux et se montrent, pour le moins, incapables de réciprocité ; il défend également le droit que nous avons de faire usage du reste du vivant pour nos propres fins en s'appuyant sur une conception de la nature où, dit-il, « l'existence d'êtres de plus grande complexité *et* de valeur supérieure »⁵¹ est chose manifeste. S'il peut sembler délicat de tenir une telle position au regard des travaux sur les droits des animaux des trois dernières décennies, le propos de Machan n'en représente pas moins une manière d'articuler le point de vue des populations (à qui s'adresse la question initiale de Donaldson et Kymlicka, « pourquoi est-il si difficile de passer à l'étape

⁵¹ T. Machan, *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, 2004, p. 33 (l'auteur souligne). Ce n'est pas ici notre but que de détailler l'argumentation d'un tel ouvrage, dans la mesure où nous estimons que nombre d'auteurs, depuis les premiers travaux de Peter Singer, ont apporté des arguments efficaces contre un tel point de vue : ce qui sera au centre de notre recherche, ce sera bien davantage le discours de ces derniers.

suiuante et de reconnaître qu'ils ont des droits moraux ? », s'il ne s'agit pas que d'une question rhétorique) manifestant, *en dépit même du débat engagé et de plus en plus médiatisé*, un souci croissant pour le bien-être animal mais ne s'offusquant pas de reconduire par ailleurs, tacitement, le contexte d'exploitation des animaux – autrement dit, le point de vue de cette majorité de la population des pays industrialisés qui par là même se satisfait, apparemment, de conserver deux catégories morales bien séparées : l'une pour l'homme, l'autre pour les animaux (sans même mentionner d'autres formes de vie). Dès lors, montrer un souci pour le bien-être des animaux, en leur reconnaissant éventuellement le bénéfice de quelques droits, distincts des droits humains, et plus faibles, serait ainsi amplement suffisant.

Ce dont il s'agit ici, c'est de souligner que les raisons pour lesquelles les thèses défendues dans *Zoopolis* pourraient ou devraient être acceptées ne sont pas complètement élucidées. « Les défenseurs des droits des animaux, écrit James Rachels, tendent à considérer que les différences entre les humains et les non-humains sont minces »⁵² ; mais c'est aller un peu vite que de faire peu de cas du sentiment, pour bien des gens, selon lequel « les différences entre les humains et les autres animaux sont vastes – si vastes, en fait, que mettre les humains dans une catégorie morale à part est entièrement justifié »⁵³ – ce qui, à n'en pas douter, restera le premier obstacle d'une théorie proposant d'accorder aux animaux le même statut de citoyen qu'aux humains et un même droit à la représentation dans les processus politiques. Bien sûr, en nous offrant une vision positive et constructive du futur des relations hommes-animaux, des ouvrages comme *Zoopolis* sont susceptibles de contribuer à changer cet état de fait à plus ou moins long terme. Mais cela ne saurait nous dispenser d'étendre la réflexion, en amont de la question des droits, sur un terrain plus fondamental : celui de la considérabilité morale du vivant non humain.

Notons que, sur ce point plus particulier, on peut en fait interpréter le propos de *Zoopolis* de deux façons. Premièrement, d'une façon restreinte : la reconnaissance d'un statut moral prend nécessairement la forme de droits et seuls les animaux doués de conscience en bénéficient. La subjectivité de l'animal, qui seul est vu comme capable d'un agir, de produire du sens, de détenir un bien et une valeur en propre, apparaît ici comme phénomène en rupture avec le monde vivant qui est en arrière-plan et dont il est issu. Mais on peut imaginer aussi que les animaux « inférieurs » et les organismes vivants privés de conscience puissent bénéficier également d'une attention morale pour eux-mêmes (sans pour autant les compter au nombre des acteurs des communautés mixtes hommes-animaux) ; dans ce second cas, le propos de *Zoopolis* devrait être interprété comme la promotion d'un régime spécial pour certains

⁵² J. Rachels, « The Basic Argument for Vegetarianism », in *The Legacy of Socrates*, p. 9.

⁵³ *Ibid.*

animaux, au titre des caractéristiques distinctives qu'ils présentent⁵⁴. Toutefois il est clair que cette dernière interprétation n'est pas celle adoptée dans l'ouvrage. Une première raison à cela est que les auteurs se positionnent vis-à-vis d'une conception précise, assez radicale, de l'éthique environnementale. La critique récurrente qui lui est adressée est de nier le bien et l'inviolabilité des animaux au profit du tout, et donc la « signification morale distinctive de la subjectivité animale »⁵⁵ qui est ainsi assimilée à la nature inanimée. Cette critique est assez justifiée au sens où *Zoopolis* amène, contre les perspectives holistes que favorisent bien des environnementalistes, une conception plus riche et nuancée de nos obligations et possibilités d'intervention à l'endroit du monde sauvage. En même temps, il est clair que Donaldson et Kymlicka se privent ici de la possibilité d'explorer une compréhension alternative de notre rapport éthique à la nature, où le statut particulier reconnu aux animaux sensibles n'empêcherait pas de reconnaître par ailleurs ce qui en d'autres formes de vie appelle une forme de respect sur le plan moral.

La seconde raison est que, dans une bonne mesure, la position de Donaldson et Kymlicka tient à la « signification morale distinctive » accordée au mode d'existence animal et à la vulnérabilité spécifique qui y est attachée. En ce qui concerne les orchidées, les bactéries, les écosystèmes, « il est possible de les endommager, mais ils ne peuvent être sujets à injustice. La justice est due aux sujets qui ont une expérience du monde, non aux choses. »⁵⁶ La relation éthique ne peut procéder en effet que de la rencontre de deux subjectivités (*two selves*) : il n'y a pas ici de place pour une *réflexion* sur le respect du vivant en général. Toutefois on comprendra que, dans le cas particulier de *Zoopolis*, à la différence d'autres travaux, il faut y voir bien moins une limite de la pensée des auteurs que le corollaire d'une réflexion sur la justice déployée dans un cadre politique, où la capacité d'agir prend donc une importance tout à fait justifiée : de cela dépend l'efficacité de la transition opérée par les auteurs, depuis l'éthique animale jusqu'à l'éthique environnementale, par le biais des notions de territoire, de souveraineté, de citoyenneté, *etc.* On n'en remarquera pas moins que l'insistance sur la « forme unique de vulnérabilité »⁵⁷ attachée à la subjectivité animale ne fait que présupposer ce dont il s'agit lorsque l'on se confronte en revanche, comme il en sera question dans cette recherche, à la question de la considérabilité morale. Même en tenant compte de la double lecture possible de *Zoopolis*, la possibilité

⁵⁴ Les auteurs admettent en effet, en dépit de ce dont il sera question ci-dessous, que le fait de « reconnaître l'inviolabilité des êtres doués de subjectivité (humains et animaux) est compatible avec le fait de reconnaître des devoirs directs (non instrumentaux) à l'endroit de la nature non sensible. » (*Zoopolis*, p. 267 note 29 ; voir également à la p. 36 où renvoie cette note.)

⁵⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

de reconnaître à toute forme de vie (non pas seulement animale) un bien qui aurait une signification morale directe est un axe important de la réflexion philosophique auquel les auteurs se ferment. C'est là pourtant une réflexion qui non seulement a un intérêt en elle-même, mais encore permet de mieux appréhender la place de l'homme au sein de la nature et au sein d'une éthique de la nature. Telle que nous l'aborderons dans cette recherche, elle permettra ainsi d'examiner certaines forces et faiblesses structurales du débat contemporain (que Donaldson et Kymlicka ne pouvaient observer puisqu'elles sont en fait, au moins dans une certaine mesure, partie intégrante de leur propre approche⁵⁸) : il convient d'examiner de manière spécifique, et bien plus approfondie, l'importance accordée à la forme de l'homme (à travers la subjectivité par exemple, mais aussi d'autres traits), sa place et sa signification pour ce débat. Voilà qui saurait éclairer le cadre général au sein duquel pourrait s'élever un jour une *zoopolis*, ou qui saurait amener encore des éléments susceptibles de peser sur certains aspects des implications concrètes envisagées par les auteurs.

Nous pensons en effet qu'une part importante des difficultés rencontrées par l'éthique animale s'explique par le fait que les auteurs n'ont pas montré suffisamment d'attention pour certains éléments qui ont contribué à l'émergence du discours animaliste et environnementaliste sous leur forme contemporaine, à savoir l'accroissement de nos connaissances sur les origines du vivant. Il faut compter d'ailleurs au moins une exception sur le terrain animaliste : James Rachels, précisément. L'article « The Basic Argument for Vegetarianism » dont il fut question plus haut, voué autant à explorer un argument en faveur du végétarisme qu'à penser une difficulté propre à l'éthique animale, a fait l'objet d'une seconde publication dans *The Legacy of Socrates* en 2007 ; le type de solution qui sera exploré par l'auteur américain est suggéré par l'article qui suit dans le recueil : « Darwin, Species and Morality »⁵⁹.

⁵⁸ Au travers du critère de la subjectivité, dont elle tire certes le meilleur parti, on pourra penser que la réflexion de *Zoopolis* hérite aussi de la faiblesse inhérente aux TDA plus classiques, à savoir le fait que ce critère renvoie à une clôture stricte de la communauté morale. Comme il va être question de ce point d'ici peu, nous n'en dirons pas davantage ; il s'agit seulement de mentionner au passage que *Zoopolis* a néanmoins, vis-à-vis de la critique qui sera développée dans cette recherche, quelques atouts à faire valoir. Dans la mesure où y est mise en cause de façon efficace la dichotomie agent/patient, sont reconnues par là même aux animaux un agir et une autonomie réels (que reflètent le statut de citoyens pour les animaux domestiques et la souveraineté des communautés d'animaux sauvages) et donc une destinée propre. Il ne s'agit donc pas « simplement d'étendre le cercle des individus inclus dans une théorie de la citoyenneté, mais de changer notre conception de la citoyenneté pour tous » (*Zoopolis*, p. 108) – non pas étendre le modèle préexistant à un plus grand nombre d'individus, mais revisiter le modèle pour mieux refléter la réalité de la vie ; la diversité des époques, des contextes et des risques que comprend la vie ; la variabilité des capacités, pensée comme un *continuum*, entre les individus et, désormais, *entre les espèces* – toutes nuances qui prendront de l'importance au cours de notre recherche également. Par là, nous comprenons en effet que les individus à qui l'on étend le bénéfice de droits moraux – humains ou animaux – s'en voient accorder les avantages et les responsabilités *pleinement en considération de ce qu'ils sont*, non pas en considération de la figure première de l'homme-agent dont ils présentent certains des traits.

⁵⁹ J. Rachels, « Darwin, Species and Morality » (1987), in *The Legacy of Socrates*, p.15-31. Notons que l'ordonnancement de cet ouvrage publié de façon posthume a en fait été réalisé par Stuart, le fils de Rachels (qui est

Cet article, incidemment, fournira le matériau pour l'introduction d'un ouvrage publié en 1990 : *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Un travail approfondi autour du débat sur l'euthanasie a en effet convaincu notre auteur de l'importance de la conception du monde en arrière-plan dans le traitement des controverses qui concernent la place et la valeur de la vie humaine et, corrélativement, de la vie non humaine. C'est en vertu de l'arrière-plan que certains faits constituent des raisons susceptibles d'appuyer tel ou tel jugement ou principe moral ; aussi espérera-t-on en vain un consensus sur ces sujets difficiles tant que les échanges d'arguments ne se feront pas sur un terrain unifié. Si, comme le suggère en effet un auteur tel que Cora Diamond, le sens de *la* différence entre l'humain à l'animal se construit par-delà les multiples différences et similitudes, on peut douter que soit suivie d'effet, quelle que soit par ailleurs la justesse de leurs arguments, la proposition des auteurs de *Zoopolis* de faire des animaux domestiques nos concitoyens. La vulnérabilité, commune à l'homme et l'animal, se révèle un élément clef de leur approche par les droits, mais en elle-même elle ne suffit pas à *rassembler* l'homme et l'animal : on peut bien la rapprocher en effet d'une somme de similitudes entre eux et nous, sans pour autant, donc, admettre que les mêmes règles de justice s'appliquent à eux comme à nous. Cela ne signifie pas que l'argumentation de Donaldson et Kymlicka souffre d'une défaillance, mais plutôt que nous nous trouvons confrontés ici à une question délicate qui réclame assurément d'identifier les obstacles et d'explorer les pistes de réflexion à toutes sortes de niveaux. Pour se déployer, une argumentation comme celle de *Zoopolis* suppose au minimum qu'il n'y a pas matière à distinguer un *nous*-humains d'un *eux*-animaux (il n'y a que le « nous » des êtres vulnérables) – or, pour le plus grand nombre des gens, c'est là chose rien moins qu'évidente.

En fait, on pourrait penser que la nature elle-même semble conspirer à maintenir le sens d'une différence, manifeste et radicale, entre d'une part l'animal et d'autre part l'homme vu comme une espèce distincte (voire une espèce remarquable) ; et telle est bien la raison pour laquelle une connaissance plus approfondie de l'origine des espèces peut s'avérer maintenant précieuse. Il faut s'aviser en effet – et c'est là pourtant un point rarement souligné – que la position que choisit de défendre un auteur comme Tibor Machan implique une importante condition de possibilité : avant que de réclamer pour lui un statut privilégié, il faut pouvoir « extraire » de la trame du vivant et isoler l'objet élu – l'humain. Ce à quoi un auteur comme Rachels répond que l'on ne saurait raisonnablement opérer des distinctions sur le plan moral là où il n'en existe aucune dans les faits. Le darwinisme, s'est-il avisé, a bouleversé notre perception plus spontanée de la nature pour nous donner à comprendre le monde

philosophe à l'Université d'Alabama), mais nous aurons amplement le temps d'apprécier dans cette recherche ce que ce choix a de judicieux.

vivant, par-delà les espèces, comme étant le fruit d'un unique processus de sélection naturelle, et l'homme, au même titre que les autres, comme le produit ordinaire de ce processus. C'est en cela que nous pourrions bien être menés à articuler l'éthique, disons, pour utiliser des termes plus propres à notre auteur, plutôt qu'autour de la vulnérabilité des créatures, autour d'une conception « plus humble » de nous-mêmes. Mais nous commençons à voir à travers cela en quoi la contribution de Rachels sur ce terrain réclame que l'on s'y arrête : c'est sur elle que nous allons maintenant porter toute notre attention.

L'éthique animale, ou de façon plus générale l'éthique environnementale, est un domaine qui a beaucoup évolué et s'est considérablement enrichi depuis la parution de *Created from Animals*. Dans cette recherche, nous voudrions bien sûr rendre compte de la richesse de ces débats, mais nous délaierons également un certain nombre de pistes qui ont été explorées : écologie profonde, approche par la notion de *wilderness*, enseignements de la pensée non-européenne, éthique des vertus appliquée à l'environnement, néo-contractualisme appliqué à la question des droits des animaux, éco-féminisme, etc. Telle est la raison de notre intérêt ici pour *Zoopolis*. L'ouvrage, en ce qu'il présente une solution tout à fait convaincante à des problèmes et des tensions qui persistaient malgré tout, doit être vu comme étant à la pointe de la réflexion en ce domaine ; pour autant, nous ne sommes pas dispensés de venir examiner de près la contribution de Rachels sur ce terrain. L'un des principaux objectifs de cette recherche est, nous allons y venir, de montrer la prééminence des frontières au sein de l'éthique environnementale – quelles sont les propriétés nécessaires pour que *cela* ne soit plus considéré comme une simple chose mais puisse bénéficier de considérations morales en son nom propre ? – et le caractère problématique de ce schéma de réflexion. Donaldson et Kymlicka apportent une solution élégante et puissante à certains problèmes qui traversent l'éthique environnementale, mais ne répondent pas vraiment à cette question : ce n'est pas là une faille de leur argumentation, tout simplement ce n'est pas leur propos. C'est ce point que nous nous proposons d'examiner en nous appuyant sur les travaux de Rachels et, notamment, sur le dispositif qu'il met en place afin d'établir le caractère significatif du darwinisme pour ces questions. Et ceci, précisément, justifie que nous nous concentrons sur certains développements en éthique environnementale et en écartions d'autres, tout simplement parce que la question de la considérabilité morale, par-delà ce qui fait leur richesse et leurs divergences, est au cœur de chacun d'eux : aller dans le détail de chacun ne nous apporterait rien pour comprendre la contribution de notre auteur en la matière. Dès le début des années 80, Rachels avait identifié un problème structurel, central pour sa réflexion, susceptible d'être mis à profit pour expliquer certaines difficultés du débat animaliste et qui trouvera donc, ultérieurement, des éléments de réponse dans le darwinisme. Avec son décès quelque peu prématuré en 2003, la piste qu'empruntait Rachels, sa contribution au débat

animaliste, mais aussi les éventuels problèmes et prolongements pouvant être envisagés, sont restés dans une bonne mesure ignorés et inexplorés. Reprendre cette piste, comme nous en formons le projet, implique de réexaminer les pièces d'un débat qui date certes des années de naissance de l'éthique animale et environnementale mais, en dépit de la parution d'un ouvrage comme *Zoopolis*, n'est toujours pas refermé ; donc, de prêter une attention plus particulière à la pensée des auteurs qui ont forgé les termes de ce débat autour de la considérabilité morale du vivant non humain.

La présente réflexion entend par là mettre au jour certaines forces et faiblesses structurales du débat contemporain. C'est-à-dire que nous nous attacherons à exposer la dynamique d'expansion de la communauté morale, et le modèle qui y préside, sur le terrain animaliste et sur des terrains plus vastes encore. En conséquence, nous délaisserons en grande partie les considérations relevant du cadre normatif (choix d'une approche utilitariste, d'une approche par les droits, inspirée par les théories du contrat, par les capacités, *etc.*) pour envisager comme nous le disions ci-dessus – à l'instar de Kenneth Goodpaster – une question plus fondamentale : la *considérabilité morale* des objets de la nature. Autrement dit, nous chercherons à montrer que ce qui limite, quelle que soit l'approche privilégiée, la prise en considération morale de tel ou tel aspect du monde non humain, c'est ultimement la question de l'intelligibilité d'un agir moral à son égard, compte tenu de ses caractéristiques propres (nous considérerons dans un premier temps que la considérabilité morale n'est pas très différente du statut de patient moral, avant de nuancer⁶⁰).

En outre, notre recherche portera plus largement sur la manière dont est traitée cette question lorsqu'il s'agit de circonscrire la considérabilité morale à une variété de ces objets – soit lorsqu'il s'agit de restreindre ce cadre aux seuls êtres humains, soit lorsqu'il s'agit de l'étendre, au contraire, à de nouveaux objets naturels : aux animaux capables de souffrir, ainsi qu'aux animaux en général, aux êtres vivants en général, voire aux écosystèmes (incluant les sols et les eaux) – l'ensemble de ces considérations composant notre terrain de recherche et relevant de ce que nous conviendrons d'appeler « éthiques de l'environnement ». Ainsi, la « question du patient moral » ou « question de la considérabilité morale » renvoie-t-elle à toute démarche visant à définir l'ensemble des individus ou entités pouvant faire l'objet d'un agir moral, non pas seulement en considération de la valeur (instrumentale, esthétique, *etc.*) qu'ils ont éventuellement pour nous, mais d'abord en leur nom propre.

⁶⁰ Il s'agit d'un néologisme en français, tout comme le terme « *considerability* » était un néologisme dans les pays anglo-saxons à la fin des années 70 ; nous le reprenons à la suite du choix de traduction de H.-S. Afeissa dans l'ouvrage *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect* (Paris, Vrin, 2007).

Sur les nuances entre « patient moral » et « considérabilité morale », voir dans cette recherche le chap. I (A.4).

Dans le cadre de cette enquête, nous établirons que le traitement de cette question – depuis l'avènement de ce débat, tel qu'il s'est structuré au cours des années 70 et 80, et donc, par reconduction, jusque dans les publications plus récentes – s'articule le plus souvent autour de la recherche de nouvelles *frontières* de la considérabilité morale, en bref, la recherche d'un critère de séparation radical et à portée générale qui permette de distinguer les patients moraux (ceux que nous nous devons de prendre en compte dans l'évaluation de l'agir moral correct) des non-patients (ceux envers qui nous n'observons, au mieux, que des restrictions à titre prudentiel). L'une de ces nouvelles frontières, par exemple, celle qui sans doute rassemble le plus grand nombre de partisans, distingue le vivant sensible du monde vivant non sensible. Voilà qui devrait contribuer à éclairer au minimum le paradoxe que représente ici l'échec d'un argument simple allant, à tout le moins, dans le sens de la disparition des élevages industriels et d'une forte réduction de notre consommation de viande – et aussi nous aider à progressivement en lever l'obstacle : nous suggérerons, en effet, que la frontière reconduit, bien qu'à l'insu de ceux qui la défendent, le sens d'une différence générale entre *l'homme* et *l'animal* (le singulier s'imposant ici) et entretient ainsi la crédibilité d'une perspective autorisant une différence globale de traitement entre *eux* et *nous*, quand bien même nous reconnaissons pleinement aux animaux par ailleurs la capacité de souffrir et quelques autres.

Ce qui nous intéresse essentiellement dans la pensée de Rachels, nous allons le voir plus loin, c'est précisément la manière dont il pense le statut moral des animaux (et défend ainsi l'idée de les faire bénéficier d'une protection forte⁶¹) comme dépendant non pas d'un critère intrinsèque à portée générale, ni même de plusieurs, mais de la variété des situations particulières ; et comment il conforte cette pensée en l'adossant à un point de vue darwinien sur la vie, tenant compte en particulier de la diversité des formes de vie ainsi que de l'arrière-plan évolutionniste et continuiste. En fait une telle approche, suggérons-nous, met en doute la viabilité de *toute* pensée reconduisant ce que nous désignerons comme un « esprit de frontières », sur ce terrain de réflexion où précisément les frontières sont si présentes et tout à la fois si peu interrogées dans leur principe.

⁶¹ Dans la mesure où, d'une part, la réflexion de Rachels dans *Created from Animals* n'est pas articulée autour de la notion de « droits » (au sens fort, comme chez Tom Regan) et où, d'autre part, il est donné dans l'ouvrage relativement peu d'exemples quant aux implications concrètes de ses vues, on pourra manquer d'apprécier pleinement ce point après une première lecture. Ce que propose l'auteur, pourtant, ce n'est rien moins que de faire entrer les animaux dans la même sphère de moralité que les êtres humains en tenant compte, pour chaque traitement envisagé, pour eux comme pour nous-mêmes, de la variété des éléments qui composent le bien des individus : « l'une des idées essentielles exprimées par l'Individualisme Moral est que les règles morales sont neutres vis-à-vis de l'espèce [d'appartenance] : les mêmes règles qui régissent le traitement des humains doivent régir également le traitement des non-humains. » (*Created from Animals*, Oxford University Press, 1990, p. 208)

Le problème est qu'il n'y a pas dans les éthiques de l'environnement considérées dans leur globalité plus d'unité ni de consensus que sur le seul terrain de la question animale. D'ailleurs, pour nombre d'auteurs, il n'y aurait pas ici *un* champ de réflexion, mais deux champs bien distincts ; l'éthique animale, qui s'intéresse à l'animal individuel et surtout domestique, et l'éthique environnementale, préoccupée de la vie en général, de la survie des espèces et de la pérennité des écosystèmes, sont souvent pensées en opposition l'une à l'autre, mais sont autant l'une que l'autre le lieu d'une intense activité philosophique. Le premier chapitre de cette recherche sera donc consacré, pour l'essentiel, à un état des lieux conceptuel, à retracer l'émergence en parallèle de ces deux axes de réflexion tout à fait contemporains, de manière à en livrer les notions et les jalons les plus importants, ainsi qu'à donner l'esquisse des principales pistes explorées. En abordant successivement, dans le cours de ce travail, des perspectives si variées, nous visons à nous donner les moyens de mettre au jour les traits communs à tous ces discours et autoriser ainsi, par-delà les cloisonnements en vigueur, un regard d'ensemble dont on attendra une fécondité supérieure.

Par là même, nous nous trouverons justifiés à faire abstraction des objets spécifiques afférents à cette variété de discours (l'animal : *zoón* ; le vivant : *bios* ; *etc.*) et à envisager de nouveaux découpages, plus pertinents, touchant la structure générale de l'argumentation déployée. Un premier découpage auquel on pensera assez spontanément, que nous avons déjà abordé plus haut, porte sur la nature du critère observé pour définir le cercle des individus envers qui nous pourrions avoir des obligations morales : savoir s'il concerne une propriété monadique ou bien relationnelle. Lorsque cette argumentation consiste, conformément à l'idéal d'impartialité, à fonder la prise en considération morale des entités saisies *individuellement* sur un critère attaché à des caractères intrinsèques qui définissent la possession d'intérêts (être sensible chez Singer, être le « sujet-d'une-vie » chez Regan, être un « centre vital téléologique » chez Taylor...), nous la qualifierons d'« impartialiste ». Lorsqu'il est plutôt question de rattacher la prise en considération morale, en tout ou partie, aux liens qui unissent l'entité considérée à son groupe ou à sa communauté d'appartenance, nous parlerons d'approche relationnelle ou de « relationnalisme »⁶². L'utilité de cette première distinction s'avère toutefois limitée pour une investigation autour de la considérabilité morale. Nous aurons l'occasion de montrer que l'approche relationnelle reconduit en effet, pour la question qui nous intéresse, les structures très fondamentales, et donc les faiblesses, de l'approche impartialiste. Considérant que l'approche impartialiste répond de

⁶² Nous revenons sur la signification de cette opposition entre « impartialisme » et « relationnalisme » au chap. I. (D.2) ; voir en particulier la note 135.

façon plus directe à notre questionnement (elle élude les considérations relationnelles additionnelles), elle sera par la suite le support privilégié de notre analyse.

Dans le chapitre II, nous reviendrons successivement sur les différents champs de réflexion composant l'éthique environnementale. Derrière les modalités de l'argumentation adoptée par chaque auteur, nous nous préoccupons cette fois davantage du critère de la considérabilité morale avancé. En procédant ainsi, nous suggérons que la variété même des entreprises peut être appréhendée de deux façons bien différentes : soit, de manière classique, comme une variété de conceptions centrées sur une catégorie d'objets (zoocentrisme, biocentrisme, *etc.*), incompatibles entre elles et concurrentes, c'est-à-dire où l'objet considéré – l'animal sensible, l'organisme vivant, *etc.* – porte en même temps la marque d'une rupture ontologique forte avec le reste de la nature, ces conceptions étant closes et cohérentes autour des objets par lesquels elles se définissent, et par là même se rendant étrangères aux conceptions plus larges de la considérabilité morale avec lesquelles elles ne se reconnaissent pas de langage commun⁶³ ; soit, considérées toutes ensemble et dans leur succession, dans leur enchaînement, comme participant d'un même mouvement de fond, les maillons d'une unique ligne de réflexion ayant pour point de départ la critique de l'anthropocentrisme et pour issue un horizon encore relativement indéterminé. Cette dernière approche repose en particulier sur la proposition d'un nouveau découpage touchant à la structure argumentative des théories, identifiant une variété de réflexions que nous qualifierons d'« extensionnistes ». La critique de l'extensionnisme sera centrale pour notre propos.

Ainsi que l'écrit Rachels en effet : « Lorsque les gens se montrent sceptiques devant l'idée que nous avons des responsabilités morales à l'égard des animaux ou que nous devrions avoir des lois pour les protéger, ils demandent : "mais où fixer la limite ?" (*where do we draw the line ?*) »⁶⁴ On notera ainsi que nombre d'auteurs – qu'il s'agisse de l'approche impartialiste ou de l'approche relationnelle – ont cherché en effet à répondre à la question du patient moral en termes de limites, de frontières (isolant ainsi une communauté, ou un groupe d'individus ou d'entités identifiés par une même caractéristique intrinsèque, de la variété des existants). « L'esprit de frontières » consiste à rechercher toujours une borne au-delà de laquelle, par principe, aucune prise en considération morale directe ne saurait être

⁶³ Nous entendons par là que la prise en considération morale des objets considérés dépend étroitement d'une proposition centrale (rapportant, par exemple, la prise en considération morale à la présence d'intérêts, et les intérêts, à un niveau de conscience minimum) qui ne peut, par elle-même, s'imposer face aux propositions concurrentes. Il faut compter, comme nous le verrons, deux fronts principaux sur ce terrain d'affrontement : le premier concerne la définition des intérêts se rapportant *soit* à un degré plus ou moins élevé de vie consciente *soit* à la vie organique en général (Bernard Rollin, Peter Singer et Joël Feinberg *vs* Kenneth Goodpaster et Paul Taylor) ; le second porte sur la reconnaissance d'une valeur systémique des communautés biotiques qui prévaudrait sur la valeur intrinsèque des organismes individuels (Holmes Rolston *vs* Paul Taylor).

⁶⁴ J. Rachels, « Drawing Lines » (2004), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 32.

envisageable. Mais on peut considérer également que ce point, souvent implicite et pourtant loin d'être évident, mérite d'être plus soigneusement étudié.

L'objet de la présente recherche est donc moins une chose matérielle (au sens, par exemple, où l'animal serait son objet de réflexion privilégié) qu'un *mouvement* : le mouvement d'expansion de la communauté morale suggéré par l'image du « cercle en expansion » ou des « cercles concentriques ». C'est là une enquête systématique qui n'a que rarement, sinon jamais, été entreprise pour elle-même. En effet cette image fameuse, qui naît du mouvement d'expansion constaté à travers l'histoire – étendant l'idéal de justice et d'impartialité à toutes les nations, à toutes les races, aux individus des deux sexes, *etc.* – et amené, selon certains, à être prolongé d'un pas, est ordinairement sollicitée pour proposer un *terme* à cette inflation (tels Peter Singer et John Baird Callicott proposant, respectivement, de refermer la communauté morale sur l'ensemble des animaux sensibles et sur l'écosphère). Or, ce mouvement ne peut être perçu en son entier, c'est-à-dire *en tant que mouvement*, que par un regard d'ensemble capable d'appréhender l'enchaînement des objections et réponses d'un auteur à un autre, puis à un suivant, et les divers critères de la considérabilité morale ainsi tour à tour défendus puis relégués au second plan – chaque critère plus large étant avancé aux dépens du précédent, et prêtant le flanc à un critère plus large encore –, comme les pièces d'une réflexion qui ne se verrait pas donner par avance une issue déterminée. Au regard de cette perspective dynamique, on peut alors, plutôt que de chercher à restituer et mesurer la cohérence interne du point de vue défendu par un auteur en comparaison de ses concurrents directs, s'interroger plus fondamentalement sur la légitimité de *la* frontière qui constitue, en tant qu'abstraction, indépendamment donc du critère élu, une entrave au mouvement saisi dans son ensemble.

Dans le cadre de cette recherche nous porterons donc attention, en priorité, à certains traits significatifs qui sous-tendent ce mouvement d'expansion tel que généralement il prend corps, les tensions et les contradictions ainsi créées et que cristallise la question – cruciale – de l'existence et de la légitimité des frontières. La supposée nécessité de donner une extension précise à la communauté morale, c'est-à-dire de concentrer et réserver notre attention morale à un cercle restreint d'individus soigneusement défini, amène en effet le soupçon que chaque frontière ainsi tracée puisse s'avérer arbitraire et, en fin de compte, inique. Ce soupçon est, au départ, suggéré par la pluralité même des critères de la considérabilité morale envisagés à l'époque contemporaine, et appuyé en outre par le souvenir toujours vif des erreurs commises par le passé autour de cette grave question.

La critique de l'extensionnisme, que nous exposerons au chapitre III, intervient ici pour que nous puissions donner davantage de chair à ce soupçon ; elle vise donc au premier plan les travaux de nombreux auteurs contemporains. Ainsi peut-on voir, du fait de cette perspective dynamique, que les

objets considérés tour à tour, envisagés non plus comme essentiellement hétérogènes, ont en eux à la fois du *différent* et du *même* (et c'est bien pour cela que l'on peut enchaîner ou « glisser », comme nous le verrons, d'un critère à un autre toujours plus large), et aussi que ce mouvement d'ensemble est porté par deux tendances contradictoires : l'éthique environnementale, à travers la diversité de ses entreprises, d'une part se signale dans son geste inaugural par une remise en cause de la pensée anthropocentriste et la tentative de considérer moralement, et pour lui-même, un *autre* qui n'est pas toujours humain. D'autre part, il semble, à dégager la structure argumentative commune à nombre de ces entreprises, qu'elle emporte avec elle un peu de l'anthropocentrisme des positions plus classiques, sous la forme d'un « anthropocentrisme normatif » : si l'attention morale n'est plus circonscrite au seul ensemble que forment les membres de l'humanité, elle semble dépendre encore en revanche, plus ou moins étroitement, de la *forme* de l'homme, c'est-à-dire de son mode d'existence particulier. De ce point de vue, un extensionniste ne ferait jamais que *repousser* les frontières existantes, la *même* frontière, et recréer sans cesse de nouvelles zones d'exclusion au caractère arbitraire. Sur ce doute, nous clorons la première grande partie de notre recherche.

La critique de l'extensionnisme ne constitue pas en soi la preuve définitive d'une anomalie argumentative, mais elle en soulève le soupçon. Ce soupçon, puisqu'il met en jeu la légitimité même de l'entreprise d'éthique environnementale, doit être entendu, et ne peut qu'être entendu, comme une motivation à poursuivre l'enquête.

Notre tour d'horizon de l'éthique environnementale aura révélé en effet une variété déconcertante de théories, chacune ayant son objet, son approche privilégiée, ses conclusions propres. Au-delà de la richesse et de la cohérence interne de chaque pensée prise isolément, chacune réduit la considérabilité morale à une portion étroite du champ des possibles. Toutes, considérées ensemble dans leurs multiples relations d'opposition, dans leurs querelles particulières, trahissent leur incapacité à s'imposer sur les autres ou à faire émerger un consensus (c'est bien sûr en cela que *Zoopolis* représente une exception méritant d'être signalée). La question de la considérabilité morale se voit donc refuser, pour le moment, une réponse unique que nous estimerions satisfaisante. Au regard d'une telle difficulté, nous voudrions donc éclairer ce problème par une lecture détaillée de l'œuvre de James Rachels et, en particulier, l'usage qui est fait de l'arrière-plan darwinien au sein de son œuvre, notamment dans son *Created from Animals*.

Celui-ci, après *The End of Life. Euthanasia and Morality* (1986) où étaient rassemblées ses réflexions et conclusions sur l'euthanasie, est le second ouvrage d'importance de la main de notre auteur : davantage qu'un ouvrage d'éthique animale, il se présente (à l'instar par exemple du *Practical Ethics* de

Singer paru en 1979⁶⁵) comme une synthèse nouvelle – ou une actualisation – de ses positions, concernant désormais tant la question de la valeur de la vie humaine et les enjeux éthiques et pratiques qui lui sont associés que la prise en considération morale des animaux non humains. Du strict point de vue des conclusions pratiques, l'ouvrage de Rachels ne se distingue pas par son originalité : il se présente comme l'aboutissement d'une position conséquentialiste qui pourrait paraître à première vue assez proche de la libération animale, dont il reprend également nombre d'arguments classiques. Le parcours de l'auteur, en revanche, presque entièrement consacré au champ éthique et aux questions d'éthique appliquée, attirera davantage attention. Entre une première série de trois articles, publiés à l'aube de sa carrière en 1968 et 1969 et contenant quelques réflexions sur la justification de l'action, et plus tard la publication de ses ouvrages principaux sur les thématiques qui lui ont donné l'essentiel de sa notoriété – l'euthanasie puis la question animale –, James Rachels est passé de ce qui s'apparente à un simple travail de clarification conceptuelle à des prises de position substantielles construites en tenant compte tant de l'examen serré des arguments en présence que des conceptions du monde qui les sous-tendent. À travers son œuvre, nous prendrons donc progressivement conscience de l'importance que revêt l'arrière-plan de connaissances, et son évolution au fil des découvertes scientifiques, pour les débats d'éthique. Les travaux de Darwin et leur héritage qui s'étend sur le 20^e siècle joueront en effet dans ses écrits un rôle à l'importance croissante jusqu'à tenir le devant de la scène, d'abord en 1987 puis 1989 avec deux articles liminaires, « Darwin, Species, and Morality » et « Why Darwin Is Important for Ethics », enfin en 1990 avec *Created from Animals*. Un premier pan de notre travail autour de l'œuvre de Rachels sera de restituer en détail cette évolution (chapitre IV).

Même si en éthique animale il est fréquemment fait recours à des considérations évolutionnistes, la place centrale du darwinisme dans l'ouvrage de Rachels représente un trait des plus remarquables. Et pour cause : lorsqu'il est question dans les textes de philosophes de rapprocher des termes tels que « éthique » ou « morale » d'un côté, « Darwin », « darwinisme » ou « évolution » de l'autre, c'est bien souvent pour évoquer (non sans quelques raisons, il est vrai, mais non moins frileusement) les dérives passées sous la forme du « darwinisme social » et les craintes de les voir reproduites, tendance qui commence tout juste d'être reconsidérée. Entendue sans nuance, l'affirmation selon laquelle le darwinisme aurait des implications vis-à-vis des valeurs morales traditionnelles est donc promise encore à choquer. Pour cette raison même, il n'est pas douteux que l'ouvrage *Created from Animals* aura

⁶⁵ 1979 pour la première édition ; en 2011 est parue la troisième édition de *Practical Ethics* avec, pour certains chapitres, une évolution substantielle des analyses de Singer et des thèses qu'il défend (voir sur ce point au chap. II, note 99, et au chap. VI, note 168). Notre édition de référence pour cet ouvrage sera la suivante : Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (2nde ed.), qui fit par ailleurs l'objet d'une traduction en français (trad. M. Marcuzzi, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997).

éprouvé des difficultés à rencontrer un public de philosophes au minimum méfiant ; en France, où le débat sur le statut éthique de l'animal tel qu'il a pris forme outre-atlantique commence d'être plus largement connu et diffusé avec le tournant du siècle seulement⁶⁶, mais aussi où la sociobiologie a suscité une levée de boucliers dans les années 70 et 80, la contribution de Rachels, à tout le moins dans ses nuances et subtilités, est aujourd'hui encore largement ignorée. Lorsque ses travaux sont mentionnés dans le contexte du discours animaliste, en passant sous silence l'essentiel des réflexions qui ont présidé à l'élaboration de sa pensée, c'est avant tout en effet pour en évoquer les produits – en particulier la thèse, défendue précisément dans *Created from Animals*, de l'Individualisme Moral, selon laquelle ce qui importe pour le jugement moral relève des caractéristiques pertinentes des individus impliqués (non des espèces auxquelles ils appartiennent) eu égard aux traitements envisagés – qui, pourtant, n'acquièrent une originalité et une profondeur véritable qu'au regard de l'arrière-plan darwinien que Rachels a souhaité rendre apparent. Mais peut-être est-ce là justement ce qui l'a quelque peu desservi...

Le darwinisme – entendant par là quelque chose de plus vaste que les seules découvertes scientifiques concernant la transformation des espèces – est au centre d'importantes controverses que Rachels, en tant que philosophe de la morale vivant et exerçant aux États-Unis, ne peut avoir le moins du monde ignorées (d'autant plus que les thèses qu'il défend pourraient, très paradoxalement, le faire passer dans ce contexte très particulier pour un *anti-darwinien*)⁶⁷. Nombreux sont ceux pour qui, du 19^e

⁶⁶ On mentionnera en particulier les ouvrages de J.-Y. Goffi (*Le Philosophe et ses animaux*, 1994), Enrique Utria (*Droits des animaux. Théories d'un mouvement*, Gagny, Droits des animaux, 2007) et J.-B. Jeangène-Vilmer (*Éthique animale*, 2008) ainsi que les plus récentes anthologies de texte : J.-B. Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale : Apologies des bêtes* (Paris, PUF, 2011) ; H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté* (Paris, Vrin, 2010). Il faut compter également les traductions des ouvrages *Animal Liberation* de Peter Singer (trad. L. Rousselle relue par D. Olivier, *La Libération animale*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2012) et plus récemment *The Case for Animal Rights* de Tom Regan (trad. E. Utria, *Les Droits des animaux*, Paris, Hermann, 2013) ainsi, enfin, qu'une revue française très active dite « de réflexion et d'action pour l'égalité animale », fondée en 1991 : les *Cahiers antisépécistes* (< <http://www.cahiers-antisepécistes.org> >).

En ce qui concerne l'éthique environnementale, il faut compter, outre la traduction en français de l'*Almanach d'un Comté des sables* de Aldo Leopold paru en 1949 (trad. A. Gibson, Paris, Aubier, 1995), l'ouvrage de C. Larrère, *Les Philosophies de l'environnement* (Paris PUF, 1997) ainsi que *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* de C. & R. Larrère (Paris, Aubier, 1997). H.-S. Afeissa a mis récemment à disposition des lecteurs français une somme de travaux (*Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin, 2009 ; *La Communauté des êtres de nature*, MF, 2010) et de textes fondateurs (*Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, 2007). Mentionnons également les récentes traductions des ouvrages *Ecology, Community, and Lifestyle*, 1989, de Arne Naess (trad. C. Ruelle, *Écologie, communauté et style de vie*, MF, 2008); *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, 1994, de J.B. Callicott (trad. P. Madelin, *Pensées de la Terre*, Paris, Wildproject, 2011) ou encore la parution de ce recueil d'articles de J.B. Callicott : *Éthique de la terre*, Paris, Wildproject, 2011.

⁶⁷ Voir l'introduction de *Created from Animals*. Aux États-Unis, en effet, l'évolution darwinienne, en tant simplement que théorie *scientifique*, est une idée régulièrement combattue par les créationnistes, comme dans les États de Pennsylvanie, Kansas, Géorgie, etc. La particularité du terrain américain est donc que les chercheurs de toutes disciplines qui se réclament d'une façon ou d'une autre du darwinisme doivent souvent, pour ménager leur marge de manoeuvre, assurer que leurs recherches ne sauraient être de nature à entraîner des implications morales ou métaphysiques – c'est le principe du NOMA formulé par Stephen Jay Gould (non-recouvrement des magistères, de l'anglais : *Non-Overlapping MAgisteria*) prônant « le respect mutuel, sans empiètement quant aux matières traitées, entre deux composantes de la sagesse dans une vie de

siècle à nos jours encore, le darwinisme reste, au mieux l'instrument d'une idéologie, au pire synonyme de danger pour les conceptions du monde et de l'homme en place, et pour les valeurs les plus chères en Occident. Quelques auteurs, en revanche, conçoivent qu'il faille en tirer des leçons nouvelles en termes de représentation du monde, voire de valeurs et de principes moraux – l'occasion d'un progrès dont il convient de se réjouir. Il ne s'agit pas de voir le darwinisme comme un instrument inoffensif, mais cela n'en fait pas pour autant le vecteur d'une idéologie ! C'est le thème classique de la Belle et la Bête, par lequel Daniel Dennett clôt son ouvrage *Darwin's Dangerous Idea* : si vous croyez vraiment que le darwinisme est une Bête, alors combattez-en l'idée de toutes vos forces, car elle est réellement dangereuse ! Ou bien, ajoute-t-il aussitôt, « l'idée de Darwin s'avérera-t-elle, à la fin, être précisément ce dont nous avons besoin lorsque nous nous efforçons de préserver et expliquer les valeurs que nous chérissons ? »⁶⁸ Lorsque la part des choses est ainsi faite, il appartient à chaque auteur de décider s'il préfère, comme l'écrit Yvette Conry en 1982, « en finir avec Darwin » plutôt qu'« en finir avec ses propres illusions »⁶⁹ – tout dépend donc à quel point, et sur quelles bases, on tient à défendre ces dernières.

Par le truchement de Rachels, la présente recherche sera donc également, dans une bonne mesure, l'occasion d'une investigation pour cerner le sens, la pertinence et envisager la fécondité et les limites du darwinisme sur le terrain philosophique. Ce sera en particulier l'objet du chapitre V. Indépendamment de tout investissement idéologique, et pour rester dans les grandes lignes, il faut entendre le darwinisme comme participant de l'attitude naturaliste inspirée de Quine, une tentative de maximiser la cohérence des différents domaines de la connaissance, incluant la philosophie et l'éthique. C'est ce que laisse entendre par exemple la définition synthétique de Joëlle Proust, au début de son ouvrage *La Nature de la volonté* :

plénitude : notre pulsion à comprendre le caractère factuel de la Nature (c'est le magistère de la science), et notre besoin de trouver du sens à notre propre existence et une base morale pour notre action (le magistère de la religion) » (S.J. Gould, *Et Dieu dit : « que Darwin soit ! » Science et religion, enfin la paix ?*, Seuil, 2000, p. 163)

On trouvera une critique de la position de Gould, considérée comme une forme de lâcheté intellectuelle, par exemple chez R. Dawkins (*Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008). Surtout, le NOMA, au-delà de l'opposition entre science et religion, constitue sur le terrain éthique une traduction institutionnelle du principe strict selon lequel on ne doit pas mélanger les questions de fait et les questions de valeur – principe que Rachels, selon des modalités qu'il nous faut déterminer, vient ici directement mettre en cause. Ainsi la position éminemment paradoxale de l'auteur de *Created from Animals* : son affirmation selon laquelle le darwinisme a des implications morales tendrait *a priori* à le ranger du côté des anti-darwiniens !

⁶⁸ Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon&Schuster Paperbacks, 1995, p. 521. (Pour cet ouvrage, nous nous inspirons de la traduction de P. Engel, avec des modifications.)

⁶⁹ Y. Conry, « En finir avec Darwin ? » (1982), in *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987, p. 120.

Sous le terme de « naturalisme », il faut entendre la démarche consistant à mettre en harmonie l'explication philosophique et les données de l'expérience humaine dans son ensemble en y incluant les apports de la science et de la pensée rationnelle sous toutes ses formes.⁷⁰

Le darwinisme ne serait en définitive que l'expression d'une attitude philosophique naturaliste où l'on s'accorde à penser que les sciences biologiques et en particulier évolutionnistes, de par les changements profonds qu'elles ont amenés dans notre conception du monde vivant, jouent un rôle majeur, encore à préciser.

Se posera finalement la question de savoir, au-delà de ces considérations générales, ce que peuvent bien être les « implications morales du darwinisme » : ce sera l'objet de notre sixième et dernier chapitre. La réponse est moins évidente qu'il n'y paraît, tant nous sommes prompts dans ce contexte – nous évoquons plus haut le « darwinisme social » – à songer à des *conséquences pratiques*, au minimum controversées, comme l'euthanasie ou la libre concurrence économique, voire à des épisodes horribles de l'histoire tels le programme d'euthanasie Aktion T4 mis en œuvre par le régime nazi ou les différents programmes de stérilisation des handicapés au 20^e siècle aux USA et dans le monde⁷¹. Il est clair néanmoins que l'on est en droit de condamner ce genre de détournements ainsi que toute récupération idéologique des écrits de Darwin (notamment des énoncés les plus ambigus issus de *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*) : pas plus les vues discriminatoires (racistes, nationalistes, etc.) n'ont de rapport avec le personnage que la conception progressiste de l'évolution sur laquelle s'appuient les idéologues n'a à voir avec *L'Origine des espèces*. Bien que sur un plan plus théorique et respectable, il convient de voir qu'il ne s'agit pas non plus pour Rachels (bien que d'autres auteurs s'y essaient) de chercher des implications précises, métaéthiques ou normatives, du côté des hypothèses évolutionnistes sur l'origine de la moralité. *Created from Animals* nous peint le darwinisme comme une compréhension renouvelée du monde vivant dans son ensemble, des origines de la diversité et de la complexité remarquable des multiples formes de vie que l'on y rencontre, où le mécanisme de sélection naturelle joue notamment un rôle décisif ; il conviendrait donc d'en chercher les implications davantage dans l'influence que cette conception – appréhendée dans ses traits les plus généraux et les plus caractéristiques – peut exercer sur la *structure générale* des réponses proposées par les philosophes à certains problèmes d'éthique. De façon globale, notre recherche se présente donc comme un examen critique des entreprises d'éthique environnementale – c'est-à-dire de cette diversité de réflexions qui ont

⁷⁰ J. Proust, *La Nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, p. 11.

⁷¹ Voir l'ouvrage synthétique de Dominique Aubert-Marson, *Histoire de l'eugénisme* (Paris, Ellipses Marketing, 2010) et en ce qui concerne en particulier les Etats-Unis : Daniel Kevles, *In the Name of Eugenics : Genetics and the Uses of Human Heredity* (Harvard University Press, 1998). On notera également la chronique que Stephen Jay Gould a écrite sur l'eugénisme aux États-Unis, « La fille de Carrie Buck », reproduite dans *Le Sourire du flamant rose* (Paris, Seuil, 2000).

chacune à leur manière pour objet la question du statut moral de l'animal, sensible ou non, du vivant, *etc.* – envisagées en particulier dans le rapport qu'elles entretiennent avec la théorie évolutionniste qui est en arrière-plan, en ce qu'elles lui doivent et en ce qu'elles se refusent (à tort ou à raison) à lui emprunter, et dans le degré de compatibilité et de cohérence qu'elles entretiennent avec elle.

Par là même, le chapitre VI comprendra deux volets importants. Dans le premier, il s'agira d'examiner les apports originaux de la pensée rachélienne à l'éthique animale, et notamment la contribution du darwinisme, comme autant d'atouts. Dans le second, nous en considérerons ensuite les limites : ce que le darwinisme aurait pu changer à la pensée de l'auteur, ce à quoi il s'est dérobé.

Les travaux de Rachels, en effet, semblent avant tout remettre en cause la tentative, conforme à l'approche privilégiée en Occident, de rapporter l'admission au sein de la communauté morale à la satisfaction d'un unique critère ou jeu de critères (c'est ce que nous désignerons, après lui, comme étant la « stratégie kantienne »⁷²). C'est cette perspective critique globale, qui forme la colonne vertébrale des travaux de notre auteur, que l'arrière-plan darwinien va venir progressivement étayer et conforter, en récusant la notion d'essences fixes ; en soulignant l'importance des petites variations individuelles, donnant à voir le vivant en son entier comme une multitude d'organismes présentant tout à la fois des différences et des ressemblances significatives ; et en affirmant le caractère toujours plus ou moins arbitraire de la classification taxonomique, y compris et surtout de la catégorie « espèce ». De ceci procède l'Individualisme Moral défendu dans *Created from Animals*, opposé tant à l'idée d'une éthique anthropocentriste et une prise en considération indirecte des animaux qu'à une pensée animaliste d'inspiration utilitariste. Sans doute ce dernier point est-il l'aspect le moins apparent dans l'ouvrage ; il deviendra davantage explicite lorsque Rachels en viendra à proposer, dans un article décisif, « Drawing Lines » (2004), la complète dissolution de la notion de « moral standing ».

La contribution du darwinisme ne saurait ici être envisagée comme une preuve décisive de la validité de l'Individualisme Moral, puisque en toute rigueur aucune conception du monde ne peut faire l'objet d'une preuve : ce que nous pouvons attendre en revanche du philosophe, c'est qu'il cherche, en se figurant de façon aussi exacte que possible le monde envisagé du point de vue darwinien, à maximiser la cohérence de sa pensée avec cette nouvelle compréhension du vivant. Ce discours, naturaliste, promeut la recherche de cohérence dans un « réseau de croyances » intégrant, outre la connaissance scientifique sur le monde physique, nos conceptions plus métaphysiques, ainsi que nos principes moraux.

⁷² Remarquons que cette formulation peut se révéler trompeuse ; il faut bien comprendre que : 1 - au départ, la critique de l'auteur est dirigée non contre le Kant historique et le raisonnement kantien dans sa spécificité, mais contre un Kant typique qui lui semble mettre en œuvre une stratégie erronée ; 2 - Rachels entend par là très explicitement une objection *formelle* qui peut en fait être adressée à une variété d'auteurs contemporains traitant de la question qui nous occupe. C'est un point sur lequel nous aurons amplement l'occasion de revenir.

Par là, nous comprenons mieux l'une des particularités de *Created from Animals*, à savoir le choix fait par l'auteur de situer cette réflexion philosophique dans le contexte plus large d'une histoire intellectuelle. De fait, les considérations relativement détaillées tout au long de l'ouvrage sur la vie de Darwin, sur les circonstances comme sur la nature et la postérité de sa découverte, ainsi que sur l'évolution de sa pensée personnelle sur d'autres sujets comme la religion, introduisent sous l'argumentation de type analytique plus classique un second discours qui vient également conforter les thèses que défend l'auteur. En d'autres termes, *Created from Animals* est la mise en œuvre directe, *via* le parcours exemplaire de Charles Darwin, d'une épistémologie cohérentiste. C'est donc un ouvrage dont il faut rechercher l'exceptionnelle fécondité, d'une certaine façon, au-delà du simple enchaînement des arguments explicites, ce qui réclame assurément de notre part un complément d'explication. Nous soulignerons donc à l'occasion de ce chapitre les articulations essentielles du discours – à savoir, la fragmentation de la notion de statut moral (qui s'oppose notamment à l'approche utilitariste) et le rejet de la « norme de l'espèce » (qui s'oppose notamment à l'anthropocentrisme) – afin d'examiner, avec davantage de détails que n'en a donnés l'auteur, la manière dont le darwinisme vient apporter son concours.

Nous considérerons également la contribution du darwinisme sur un plan plus général. Un tel arrière-plan contribue en effet à renforcer la critique de l'extensionnisme, que nous avons laissée plus haut à l'état de soupçon, qui elle-même souligne à la fois certaines forces et faiblesses de la pensée de Rachels. L'idée sera ici de comparer l'image du vivant que rend le procédé extensionniste, où la considérabilité morale est attachée à la forme de l'homme, à la conception du monde vivant envisagée du point de vue darwinien – c'est-à-dire comme le produit d'un processus d'évolution caractérisé par son caractère aveugle, le lent déploiement de l'« arbre de la vie » marqué par son caractère continu et « buissonnant », et la profonde interdépendance des espèces et des éléments abiotiques au sein du creuset de la nature. Sous cet éclairage, « l'esprit de frontières » – qui divise le vivant et l'appauvrit pour finalement l'ordonner selon une hiérarchie verticale – apparaît comme une bien mauvaise source d'inspiration. La notion même de « statut moral », qui ne rend guère justice à la variété tant du vivant et de ses modes d'existence que des circonstances auxquelles se trouve confrontée la vie en lutte, semble portée par cet esprit. Aussi la morale débarrassée de l'*hubris* humaine que cherche Rachels, qui dans *Created from Animals* prend les traits de l'Individualisme Moral, se trouve-t-elle dans une bonne mesure corroborée par cette compréhension enrichie du vivant : la complète dissolution de la notion de statut moral y trouve pleinement son sens.

Contrastant avec l'originalité de cette conclusion, il est toutefois un aspect de la pensée rachélienne que nous devons considérer avec plus de soin : l'adoption d'une perspective inégalitariste, tout à fait

classique, concernant la valeur de la vie. Autrement dit, l'idée que, lorsque la vie est en jeu, il existe des priorités objectives dans les existences susceptibles d'être prises ou sacrifiées. Ainsi terminerons-nous ce chapitre, et cette recherche, en examinant si une perspective égalitariste ne serait pas plus cohérente avec l'arrière-plan darwinien qui porte la pensée rachélienne – davantage : nous voudrions la présenter comme s'inscrivant pleinement dans le prolongement de cette pensée, c'est-à-dire dans sa tendance fondamentale à se défier de tout critère généralisant de la considérabilité morale et à substituer à ceux-ci une attention accrue pour la variété des circonstances. Nous voudrions suggérer en effet que la pensée hiérarchique, probable survivance de l'ancienne *scala naturae*, devrait être abandonnée ; que la connaissance de la variété des êtres vivants, de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font, suffit en matière de décision morale à établir une priorité *pratique* sans pour autant abaisser la valeur de leur vie.

Ces considérations s'inscrivent d'ailleurs dans un cadre critique plus vaste. Dans *Created from Animals*, comme d'ailleurs dans l'ensemble de ses travaux, Rachels s'en tient à une position relativement prudente : il n'envisage jamais que d'étendre nos obligations morales à des êtres relativement complexes, se signalant au minimum par la capacité à éprouver plaisir et souffrance. Son geste final, approuvant la dissolution complète de la notion de statut moral, devrait pourtant mener à n'envisager qu'avec réticence la perspective de reconduire, où que ce soit, une frontière de la considérabilité morale. Autrement dit, si le pas accompli par les animalistes doit être pris au sérieux (et il semble délicat de passer outre), alors le mouvement d'expansion de la communauté morale, ainsi prolongé, semble promis à se poursuivre bien au-delà. La perspective impartialiste sera étendue, de proche en proche, à une variété d'objets, jusqu'à couvrir l'ensemble des éléments de la nature – pas seulement les êtres sensibles et pas seulement les êtres vivants –, jusqu'à une « éthique de toutes choses » (*everything ethics*) qui en constitue la ligne d'horizon ; bien que ce ne soit pas là le propos de notre recherche, il est donc inévitable que nous soyons conduits à évoquer une approche nouvelle pour une éthique de la nature plus vaste, qui notamment intégrerait les leçons du holisme écologique sans toutefois abandonner toute reconnaissance morale des membres des systèmes biotiques – animaux, végétaux et même objets composés de matière inerte – pour eux-mêmes. Nous en livrerons un aperçu à travers l'examen de quelques points de difficultés dans l'appendice joint à ce travail (sans quoi les principales conclusions défendues risqueraient de perdre considérablement de leur crédit), difficultés concernant notamment le cas des artefacts et la question délicate de l'égalitarisme biocentriste ; à la lumière de ces derniers développements, nous en viendrons finalement à soupçonner que la notion de « valeur intrinsèque », et même de « valeur » *tout court*, puisse faire partie des éléments qui entretiennent l'esprit de frontières : nous nous demanderons, en conséquence, s'il ne serait pas plus judicieux d'éviter de lui accorder une place centrale dans le discours d'éthique environnementale.

Ces quelques considérations additionnelles mettront un point final à notre enquête autour de l'œuvre de James Rachels, en particulier son *Created from Animals*, et des implications morales du darwinisme – éléments qui sont ici pensés *conjointement*. Il ne s'agissait pas d'explorer (qu'on le conçoive comme quelque chose de vaste ou bien de fort étroit) toutes les implications du darwinisme envisageables sur le terrain moral, mais ce qu'en avait fait l'auteur, comment il en était venu à penser ainsi, quelle était sa compréhension du darwinisme et comment celui-ci se voyait articulé à l'éthique. De même, il ne s'agissait pas de gloser, page après page, les cinq grands chapitres de l'ouvrage : le texte, très clair et complet, ne souffre pas la paraphrase, même si l'auteur ne pouvait y restituer l'ensemble du parcours qui en a amené et orienté l'écriture. C'est en définitive ce parcours même qui nous a intéressés. Nous avons cherché à situer l'ouvrage dans le contexte plus général de l'œuvre de Rachels, à en exposer les présupposés, les concepts clefs, la stratégie philosophique générale au sein de laquelle il s'inscrit. De surcroît, un travail important a été entrepris pour situer cette œuvre dans le contexte global des éthiques de l'environnement ; nous avons montré les affinités avec telle ou telle pensée, quels types de problème elle était en mesure de résoudre, quelles étaient sa fécondité et ses limites en ce contexte. On peut donc concevoir les pages qui s'ouvrent ici comme une introduction minutieuse à la lecture de ce livre lumineux qu'est *Created from Animals*.

Première partie : Enquête sur les frontières de la communauté morale

Rien n'est plus naturel aux êtres humains, ni, jusqu'à un certain degré de culture, plus universel, que d'estimer que les plaisirs et peines des autres méritent considération en proportion exacte de la similitude entre ces autres et nous-mêmes.

(J.S. Mill, « Whewell on Moral Philosophy », p. 186-187)

I. L'éthique environnementale et la question de la « patience morale »

Ce premier chapitre a vocation introductive. Nous visons à y donner les clefs de compréhension de ce champ de réflexion que constitue l'éthique dite « environnementale » en expliquant l'émergence de ce mouvement dans les années 70, à partir des notions les plus importantes ; en tentant de dégager le noyau dur de cette réflexion philosophique, à savoir la question de la patience morale¹ (ou « considérabilité morale », selon les termes de Goodpaster), la dynamique d'expansion qui le sous-tend, et ses autres enjeux ; en dévoilant les divers courants de pensée qui procèdent de ce mouvement selon la classification la plus courante, c'est-à-dire par les objets tour à tour portés à notre attention morale.

Il s'agira, au terme de ce chapitre, de défendre la pertinence d'un questionnement autour de la patience morale, contre la tentation de le sacrifier à un « anthropocentrisme faible » tel que l'entend Bryan Norton. À ce titre est affirmée la nécessité de privilégier une approche critique globale recouvrant les clivages ordinairement observés ; une telle approche sera donc envisagée sur le fond d'une unification de l'éthique environnementale et de l'éthique animale jusqu'alors divisées, et plus fondamentalement, de deux grands types d'approche, impartialiste et relationnaliste.

L'objectif sera ainsi, au cours des deux chapitres qui compléteront cette première partie de notre travail, de montrer les apories auxquelles conduisent tant l'impartialisme que le relationnalisme, dans la mesure où ces deux postures ont en commun de construire des frontières de la communauté morale de façon inadéquate. Nous voudrions enfin dépasser ces apories en nous appuyant sur les travaux de Rachels et, en particulier, son usage du darwinisme : ceci, qui constitue le principal enjeu de nos

¹ On attribue généralement à Geoffrey J. Warnock la paternité de la notion de « moral patient » (*The Object of Morality*, London, Methuen, 1971, p. 148), qui jouera donc un rôle central dans cette recherche. Dans la mesure où celle-ci fait directement écho, de par sa construction, à la notion d'agent moral, mais aussi où il est fait couramment usage dans les textes de langue anglaise de l'expression *moral agency*, il semblera judicieux de reproduire ici la symétrie initiale agent moral/patient moral en introduisant les anglicismes « agence morale » et « patience morale » (par ailleurs, de plus en plus en usage dans la littérature animaliste inspirée par les analyses, sur ce terrain, des auteurs de langue anglaise). L'agence morale renvoie tout simplement à la qualité d'agent moral, c'est-à-dire à l'ensemble des capacités nécessaires pour qu'un individu soit capable de produire des jugements moraux et de se soumettre lui-même à des obligations morales, et pour qu'il soit tenu responsable de ses actes (voir plus loin). De même, la patience morale renvoie à la qualité de patient moral, c'est-à-dire à l'ensemble des propriétés que doit présenter un individu pour qu'il puisse être vu comme le possible bénéficiaire de telles obligations.

travaux, sera l'objet de la deuxième grande partie de notre recherche. De façon générale, l'ensemble de la première partie a donc pour objectif de présenter en détail le débat qui nous intéresse et auquel notre auteur viendra ultérieurement apporter sa contribution, en commençant par en exposer, dans ce premier chapitre, les aspects les plus généraux.

A. L'émergence du discours contemporain

Il nous faut, en premier lieu, dire quelques mots de ce que l'on entend par « moralité » ou par « éthique ». Ces deux termes s'entrecroisent dans une variété d'usages courants (on parle de l'éthique d'une personne ou d'une institution, de la moralité d'un acte, d'une conduite ou d'une personne, *etc.*) et, comme on le remarque ordinairement, l'étymologie (pour l'un d'origine grecque, pour l'autre d'origine latine, pour désigner dans les deux cas ce qui concerne les mœurs) n'est d'aucune aide pour ménager une distinction conceptuelle. Ceci étant posé, nous pourrions introduire ensuite la notion d'agent moral, puis celle de patient moral, qui sera cruciale pour notre recherche, et enfin situer ces notions vis-à-vis du vocabulaire courant en éthique environnementale.

1. Éthique et moralité

On réservera le terme « moralité » pour désigner une pratique humaine spontanée et universellement répandue, ayant trait à l'évaluation des actes, par laquelle les êtres humains s'imposent des restrictions normatives et non pas seulement prudentielles², et justifient ces restrictions en construisant un discours de l'éloge et du blâme portant sur les agents et leurs motifs, ou bien les actions, ou bien encore les conséquences de ces actions. Le terme « éthique » renverra quant à lui à l'investigation philosophique ayant pour objet la moralité, ses enjeux et ses principes.

La division entre éthique et morale n'est pas considérée comme fondamentale en philosophie morale analytique³, où l'on part plutôt d'une distinction entre métaéthique, éthique normative et éthique appliquée. Or la métaéthique risque assez peu d'être confondue avec la « moralité », puisqu'elle désigne un ensemble de réflexions *non morales* relatives à la moralité, typiquement, des questions portant sur la signification des mots « bien », « mal », « juste », « injuste », *etc.*, ou concernant plus généralement la

² Par « prudentiel », on entendra ce qui relève, au sens strictement contemporain, de l'autoconservation de l'agent et de la seule rationalité instrumentale.

³ Voir par exemple P. Ricoeur, « Éthique et morale » (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990), pour une suggestion de distinction sémantique entre les termes. De toute évidence, les langues anglaise et française ont pourtant en commun ce problème de l'indistinction étymologique des termes éthique/*ethics* et moralité/*morality*.

nature des énoncés moraux. Dans l'immédiat, nous dirons donc seulement quelques mots sur l'éthique normative, en en restant, pour le moment, à des considérations très générales.

Dans l'entrée « The Definition of Morality » de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Bernard Gert distingue la moralité au sens *descriptif* de la moralité au sens *normatif*⁴. Dans son sens originel, descriptif, la moralité désigne alors le code de conduite d'un groupe, d'une religion ou généralement d'une société. La très grande variété des contenus concrets de ces codes donne matière au *relativisme moral*, dans la mesure où certains soutiennent qu'il n'est pas possible de s'extraire du code moral particulier qui est le nôtre pour bénéficier d'une position de surplomb – c'est-à-dire que l'on ne peut légitimement évaluer, classer, hiérarchiser les contenus de ces divers codes. Parler de moralité au sens normatif, à l'opposé, c'est suggérer qu'il existe un code moral qui sera promu et adopté par toute personne rationnelle. Le terme « moralité » désigne alors « un guide universel que toutes les personnes rationnelles qui sont faillibles et vulnérables mettront en avant pour régir le comportement de tout agent moral. »⁵ L'étude de ces principes acceptés et promus par tout agent rationnel, ou encore des discours qui prétendent formuler de tels principes et les présenter comme un guide universel, c'est ce que nous désignerons, précisément, par le terme « éthique ». Dans cette perspective, l'éthique normative s'attache à résoudre deux types de question principalement, le premier type ayant trait à la correction morale (que doit-on tenir pour moralement correct de faire ?), le second touchant aux théories de la valeur morale (quels sont les états de chose, les traits de caractère, les motivations que l'on doit tenir pour moralement bons ou mauvais ?).

Il y a, bien sûr, des disparités significatives dans ce que chaque auteur peut entendre comme relevant de la « rationalité » de l'agent dans un contexte éthique, des disparités qui entraînent à leur tour une conception profondément différente de ce que seraient la ou les normes à respecter. Il s'ensuit, comme le remarque Gert, que :

Accepter une définition normative de la « moralité » engage une personne à considérer certains comportements comme immoraux, peut-être même des comportements que l'on est tenté d'adopter. Puisque cela implique un tel engagement, il n'est pas surprenant qu'il y ait entre les philosophes des désaccords sérieux quant à la définition qu'il convient de choisir.⁶

La nature exacte de la norme morale (ou des normes morales) à respecter est source de dissensions, car c'est de celle-ci que dépend concrètement le caractère moral ou immoral de nombreuses actions humaines, sur l'évaluation desquelles tous ne s'accordent pas. De ce désaccord fondamental, s'ensuivent

⁴ Bernard Gert, « The Definition of Morality », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'automne 2012, < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition> >.

⁵ *Ibid.* (Part 1: Descriptive Definitions of "Morality")

⁶ *Ibid.* (Introduction)

en effet des différences parfois importantes de jugement dans ce qui, chez les uns et chez les autres, est jugé moralement bon ou mauvais, louable ou blâmable ; pourtant il ne faut pas que ces dissensions, souvent mises en avant pour des raisons dialectiques, masquent des similitudes tout aussi grandes (tuer, torturer, *etc.*, est, dans le cas général, unanimement condamné). En revanche, au niveau très général qui nous intéresse ici, nous pourrions nous contenter d'évoquer, vis-à-vis de la conception normative de la moralité, quelques points essentiels : d'une part, par-delà la multiplicité des conceptions substantielles, une compréhension de l'acte moral comme étant globalement désintéressé et tourné vers l'autre ; d'autre part, le caractère obligatoire des prescriptions morales.

Gert remarque en effet que, si les deux dimensions descriptive et normative auxquelles renvoie le terme « moralité » ont en commun de vouloir prévenir les torts subis par les personnes, il n'en faut pas moins nuancer. Un code de conduite – la moralité au sens descriptif –, en particulier un système religieux, pourra avoir à cœur parfois de promouvoir ou bien de prohiber certains types d'actes, et ce *en dépit* du tort subi par les individus du fait de cette interdiction : l'exemple donné est celui de la condamnation de l'homosexualité. En revanche, remarque Gert, « lorsque le concept de moralité est entièrement distingué de la religion, les règles morales semblent bien être limitées au comportement qui directement ou indirectement cause un tort (*harm*) aux autres. »⁷ Il n'en faut pas plus pour que l'auteur fasse de la minimisation du tort subi le principe ou le but de la moralité au sens normatif.

Ce n'est pas un hasard si une fin très semblable est posée, de façon plus directe encore, par Geoffrey Warnock, dans son livre *The Object of Morality* (1971). Puisque toute évaluation, hiérarchisation, *etc.*, de façon générale est conduite avec un certain objet en vue – fût-ce une simple préférence, par exemple lorsque nous parlons de beau temps ou de mauvais temps –, puisque toute évaluation donc est conduite en vue d'une fin, suggère-t-il, il doit alors être possible de s'interroger sur le pourquoi de l'évaluation morale (*what is moral evaluation for ?*). C'est un fait que dans les sociétés humaines nous pratiquons l'évaluation des actions des êtres rationnels, une évaluation *morale*. Et comme il le remarque : « il ne semble guère plausible de dire qu'en faisant ceci nous sommes là simplement, pour ainsi dire, à distribuer des bons et des mauvais points de manière désintéressée, pour aucune raison ni aucun but particulier, à nous-mêmes ou aux autres. Il y a, cela semble ici évident, une fin pratique d'ordre général en vue. »⁸ Il semble que, par là, Warnock ne veuille pas dire que nos actes témoignent d'une fin qui les transcende, mais, plus simplement, que nous attribuons subjectivement une fin, même non formulée, à ce travail d'évaluation. De ce point de vue, la particularité de l'évaluation morale ne pourra être

⁷ *Ibid.* (Part 2 : Normative Definitions of "Morality")

⁸ G.J. Warnock, *The Object of Morality*, p. 16, ainsi que pour la citation suivant celle-ci.

envisagée que de façon très générale ; « il semblera manifeste que cet objet général doit être d'amener, d'une façon ou d'une autre, les êtres rationnels à agir, à certains égards, de meilleure façon que ce dont ils seraient susceptibles autrement ». Puisque cette fin semble porter sur un agir toujours meilleur de la part des agents moraux, Warnock propose ainsi la formulation générale suivante :

Dit plus pompeusement, l'objet général de l'évaluation morale doit être de contribuer de quelque façon, au moyen des actions des êtres rationnels, à l'amélioration de la situation de détresse humaine (*human predicament*) – c'est-à-dire, à l'amélioration des conditions dans lesquelles *ces* êtres humains se trouvent réellement eux-mêmes.⁹

Il apparaît donc, si l'on reste dans les grands traits, une convergence entre les diverses conceptions de la moralité et de son objet. En formulant ceci, Warnock a toutefois une idée plus précise en tête. Il met en effet en avant, pour ainsi dire au centre, de la moralité, un trait presque autant significatif, à savoir une dynamique *d'expansion* ayant pour point de départ l'individu :

C'est l'affaire de la moralité, et l'objet général de l'évaluation morale, non pas bien entendu d'ajouter à nos ressources disponibles, ni – directement, tout au moins – à notre connaissance de ce comment en faire le meilleur usage, ni – directement, encore une fois – de nous rendre plus rationnels dans la poursuite judicieuse de nos intérêts et de nos fins ; son affaire est d'étendre nos sympathies, ou mieux, de réduire la probabilité de causer du tort qui vient avec la tendance naturelle à beaucoup les limiter.¹⁰

Somme toute, chez Warnock, la morale a à voir avec le bon usage de nos compétences et de nos facultés – en particulier nos capacités rationnelles et nos capacités de sympathie – pour l'amélioration des conditions générales d'existence de l'humanité, par opposition à la poursuite des intérêts privés et des moyens nécessaires pour les satisfaire. Car de tout ce qui s'oppose à un sort meilleur (rareté des ressources, information limitée, *etc.*), juge Warnock, c'est la tendance naturelle à la limitation de nos sympathies qui représente la plus lourde entrave, vis-à-vis de laquelle la moralité fait en quelque sorte contrepoids. L'acte moral apparaît donc comme fondamentalement désintéressé.

Si cette analyse est propre à Warnock, elle n'en présente pas moins les grands traits de la conception occidentale de la moralité. L'accent est mis ainsi sur le dépassement de nos intérêts privés, sur l'acte altruiste, en particulier sur la minimisation des torts (on donne priorité à la règle d'or sur la règle d'argent) et enfin sur la mise en place d'un état du monde globalement meilleur, par opposition à l'état de nature égoïste décrit par Hobbes, état du monde auquel l'ensemble des individus rationnels puisse consentir.

Nous rencontrons ici un trait formel de l'acte moral, et conçu comme fondamental, qui rejoint sa qualité d'acte désintéressé : il doit être conforme à un jugement qui sera valable dans toutes les

⁹ *Ibid.*, p. 15-16. (Nous suivons ici la traduction proposée par H.-S. Afeissa pour l'article de K. Goodpaster « On Being Morally Considerable » reproduit dans l'ouvrage *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect.*)

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

circonstances identiques. Cela exclut donc *a priori* l'idée que, si l'agent Y se donne par exemple pour règle « je dois toujours privilégier la ligne de conduite qui maximise *mon* intérêt personnel », cette règle puisse être reconnue comme un authentique principe moral ; car, en des circonstances identiques, cela conduira l'agent Y à accepter ou bien à condamner un acte selon qu'il figure ou non parmi les individus affectés et qu'il y a ou non un enjeu direct pour lui¹¹. Aussi voit-on que par « circonstances identiques », on n'entend pas des circonstances *en tous points semblables*, mais seulement des circonstances où, toutes choses significatives étant égales par ailleurs, il sera possible de substituer les individus particuliers, ou encore de produire un jugement sans avoir connaissance de leur identité. Nous retrouvons là le *point de vue moral* mis en avant tant chez Hume que chez Kant, et à leur suite chez Richard Hare lorsqu'il insiste sur le caractère « universalisable » du jugement moral.

Notons au passage que l'une des critiques majeures du prescriptivisme universel de Hare fut, précisément, que l'insistance sur le seul critère d'universalisabilité laissait ouverte la possibilité que toutes sortes de principes – même les plus absurdes – soit potentiellement « moraux »¹². Aussi nombre d'auteurs furent-ils conduits à insister sur la dimension sociale de la moralité : le fait que les principes moraux se rapportent au bien de tous – ce par quoi nous retrouvons là un trait essentiel des conceptions de la moralité défendues par Gert et Warnock.

On trouve souligné, dans la définition qu'en donne cette fois Gert, un dernier aspect crucial de la moralité. La définition qu'il en propose est la suivante :

La moralité est un système public informel s'appliquant à toutes les personnes rationnelles, régissant le comportement qui affecte les autres, et a pour fin la diminution du mal ou du tort subi.¹³

Par « système public », Gert entend entre autres que l'agent moral n'agit jamais dans l'ignorance du code moral auquel il se soumet. On peut agir en conformité (ou en non-conformité) avec la loi sans le

¹¹ En revanche une règle qui consisterait à affirmer que *chacun* doit en toute occasion rechercher son intérêt personnel s'avérerait être valable en toutes circonstances : elle est au principe de ce que l'on nomme l'« égoïsme moral ». Contester le caractère authentiquement moral d'une telle thèse réclame donc de se tourner vers d'autres types d'arguments (voir J. Rachels, « Egoism and Moral Scepticism » (1971), in Jack Glickman (ed.), *Moral Philosophy: an introduction*, New York, St. Martin's Press, 1976, p. 167-176 ; J. Rachels, « Can the Egoist Have It Both Ways? », *Philosophia*, vol. 8, 1978, p. 425-428).

¹² Par exemple, « On ne doit pas marcher sur les fissures du trottoir » et « Il faut croiser et décroiser les doigts trois fois dans l'heure », qui, bien que remplissant les exigences de prescriptivité et d'universalisabilité, apparaissent comme des principes moraux absurdes ; un principe tel que « Tous les juifs devraient être exterminés » posent aussi d'évidentes difficultés (voir Philippa Foot, « When Is a Principle a Moral Principle? », *Aristotelian Society*, vol. 28, 1954, ainsi que ses articles « Moral beliefs » et « Moral arguments » de 1958, publiés dans l'ouvrage *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford, 1978). Hare, dans son article « Descriptivism » (*Proceedings of the British Academy*, 49, 1963), tentera de répondre à ces critiques de la manière suivante : il reconnaît que tels principes sont en effet logiquement possibles, mais considère qu'il est improbable ou impossible sur un plan empirique que quiconque veuille les adopter. Voir sur ce point l'entrée « Emotivism and Prescriptivism » par S. Tsinorema dans l'ouvrage de G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1988.

¹³ B. Gert, *op. cit.* (Part 2: Normative Definitions of "Morality")

savoir, mais il n'est pas possible d'agir moralement si l'on ignore la règle à laquelle on se soumet. Dans une perspective quelque peu similaire, il remarque, plus radicalement, que « la moralité est l'unique système public auquel aucune personne rationnelle ne peut se dérober. C'est le point que Kant, sans toutefois en avoir pleinement conscience, a établi en disant de la moralité qu'elle est catégorique. »¹⁴ De fait, comme l'avait souligné Kant, l'expression privilégiée de la moralité est le registre de la *contrainte*.

Au niveau de généralité qui nous intéresse, en revanche, il est toujours reconnu que la moralité donne lieu, sous forme de principes moraux, à des *obligations* de la part des agents. Ainsi Gert écrit-il :

Parmi ceux qui usent du terme « moralité » en un sens normatif, tous soutiennent que la « moralité » réfère à un code de conduite s'appliquant à tous ceux capables de le comprendre et de s'y soumettre. La moralité, au sens normatif, ne devrait jamais être outrepassée, c'est-à-dire que nul ne devrait jamais enfreindre une interdiction ou une exigence morale au titre de considérations non morales.¹⁵

Somme toute, l'auteur nous livre ici l'un des grands traits de la conception contemporaine de la moralité depuis Hare, auquel on doit donc la formulation de deux idées décisives : le caractère universalisable du jugement moral, de telle manière que des circonstances identiques impliquent une évaluation morale identique ; et l'idée que les prescriptions morales ont priorité sur toute considération non morale¹⁶. Pour cela, les interdictions (ou les prescriptions) que pose une règle morale présentent pour tout agent rationnel un caractère *d'obligation* et, partant, aucune de ces interdictions ne peut être enfreinte sans une justification appropriée.

2. Agence morale

Notre questionnement s'articule ici, au niveau le plus fondamental, autour d'une opposition cruciale entre « agent moral » et « patient moral ». Il nous faut voir à présent quelle place tient cette opposition dans le cadre très général qui vient d'être esquissé. Harlan Miller, dans l'introduction à son ouvrage collectif *Ethics and Animals* (1983), présente ces deux notions de façon limpide :

Avoir un statut moral (*to have moral standing*) c'est être un agent moral ou un patient moral (le « ou » est, bien entendu, inclusif). Être un agent moral, c'est être une entité capable d'actions qui puissent, de manière appropriée, être évaluées comme correctes ou incorrectes. Être un patient moral, c'est être une

¹⁴ *Ibid.* (Part 2: Normative Definitions of "Morality")

¹⁵ *Ibid.* (Introduction)

¹⁶ M.J. Zimmerman suggère ainsi que l'on peut rapporter chacune des grandes théories morales substantielles à une maximisation de la valeur déontique d'une action : « J'affirme simplement que, à un niveau plus abstrait, il y a quelque chose de commun à (presque) toute théorie substantielle de l'obligation, qu'il s'agisse d'une théorie conséquentialiste ou déontologique [...] : le fait qu'elles partagent cette idée de la supériorité de ce qui est obligatoire sur ce qui est non obligatoire ; que ce qui est supérieur *maximise* une certaine valeur, et je prétends que (presque) toute théorie substantielle de l'obligation peut être convenablement formulée en termes de maximisation [...] – il s'agit, autrement dit, de faire ce qui est "mieux" en un certain sens. » (*The Concept of Moral Obligation*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 18)

entité d'un tel type que ce qui est fait à cette entité par un agent moral est *per se* sujet à évaluation morale.¹⁷

Avant de nous confronter à la notion de patience morale, essentielle à notre propos, envisageons ici les principales caractéristiques de l'agent moral et les incidences quant au statut de l'animal.

a. Agence morale et caractère volontaire de l'acte

La première chose à relever en ce qui concerne l'agent moral c'est donc, précisément, son statut d'*agent*. L'agent moral est tel un agent causal dans la mesure où il produit, du fait de son action, un effet sur le monde ; il s'en distingue en revanche dans la mesure où, premièrement, il est réceptif à l'éloge et au blâme. Précisons aussitôt un point qui, bien que relativement peu exposé à controverse, consiste à remarquer que l'agent moral peut être tenu responsable, en outre, des actions qu'il *manque* d'effectuer. L'éloge et le blâme, en dehors de circonstances exceptionnelles où l'agent se voit privé de sa liberté (par exemple, si on le contraint par la menace à faire quelque chose), portent tant sur le fait de l'agir que sur le fait de s'abstenir d'agir.

Ce statut d'agent, mais aussi la spécificité de l'agence morale, se traduisent en un certain nombre de caractéristiques nécessaires que nous allons à présent exposer. Toutefois, et pour commencer, il en est deux qui atteignent un degré de généralité particulièrement élevé. Le discours moral est en effet, au premier chef, un discours d'évaluation, une évaluation qui peut toujours être ramenée, bien que de façon plus ou moins directe, aux actes des individus ; mais de cela même, procèdent deux observations fondamentales quant à l'identité de l'agent moral : il est *faillible* et il est *vulnérable*. Le caractère faillible renvoie à cette possibilité, suggérée par Kant dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, qu'existent des êtres rationnels qui non seulement en toutes circonstances verraient le bien, mais n'auraient pas d'autre choix que de le faire, et seraient sans inclination pour une autre ligne de conduite. Pour eux, l'essentiel d'un discours moral – d'exhortation, d'éloge et de blâme – n'aurait donc aucun sens. De même pour un être totalement impassible, parfaitement invulnérable et autosuffisant, que rien ne saurait affecter, et qui n'aurait à côtoyer aucun être susceptible, au contraire de lui, d'être affecté par ses actes. (Cette conception s'oppose à l'idée selon laquelle, pour certains auteurs, la moralité s'applique à tout être rationnel, sans les exceptions que nous venons de voir.)

On voit sans difficulté pourquoi nous pouvons, ainsi que Warnock, passer rapidement sur ces deux caractéristiques et nous consacrer à la suite : des êtres à la fois rationnels et infaillibles, ou totalement invulnérables, demeurent de simples fantaisies de notre imagination (peut-être même ne sauraient-ils

¹⁷ Harlan Miller, *op. cit.*, p. 12.

être rien d'autres que des êtres purement fictifs), et les seuls êtres rationnels que nous rencontrons régulièrement ne sont pas ainsi, puisqu'ils sont humains. Bien que, comme il le souligne, ce soit là un état de fait contingent, c'est donc le seul sort général de l'humanité qui est au centre de notre souci, dans ce que cela implique vis-à-vis de ses besoins, mais aussi de ses facultés spécifiques.

Nous commençons à voir ici les premiers contours de l'agence morale. En particulier, par contraste avec les êtres infaillibles, il apparaît que l'agent moral est nécessairement un individu à qui se propose, dans chaque situation, une variété de lignes de conduite présentant des conséquences variables et significatives parmi lesquelles il fera nécessairement un choix. En dehors des circonstances particulières mentionnées plus haut, la marque la plus sûre de la moralité est ainsi que l'agent peut être loué ou blâmé pour ce que *volontairement* il a fait ou n'a pas fait dans une situation donnée. Par là, il est tenu pour *responsable* de ses actes :

Considérer de tels agents comme méritant l'une de ces réactions revient à leur reconnaître une responsabilité morale sur la base de ce qu'ils ont fait ou manqué de faire. [...] Ainsi, être moralement responsable de quelque chose, disons d'une action, c'est mériter un genre de réaction particulier – louange, blâme ou quelque chose d'approchant – pour l'avoir accompli.¹⁸

La notion d'agent moral est intimement liée à l'idée de responsabilité. On peut certes dire par exemple que la pluie abondante est responsable de la luxuriance de la végétation (rapport de causalité), ou encore qu'un juge est responsable de la bonne marche d'une procédure (devoirs et obligations liés à l'exercice d'une fonction) – mais ce sont là deux usages du terme « responsabilité » qu'il convient de distinguer d'une troisième, la responsabilité spécifique qui incombe à l'agent moral. Il n'y a en effet aucun sens à blâmer la chute d'une pierre qui s'est décrochée d'une falaise ou à louer l'action bienfaisante de la pluie comme s'il s'agissait d'actes volontaires.

C'est donc le second grand point par lequel l'agent moral se distingue de l'agent causal : il est susceptible de donner des raisons pour justifier son choix d'action parmi les diverses lignes de conduite qui s'offrent à lui. Sa capacité à évaluer les raisons d'agir est, d'ailleurs, la source tant du choix d'une ligne de conduite personnelle que de sa capacité à produire un jugement (moral) sur les actes des autres qui sont évalués de la même façon. L'agent moral est ainsi sujet à l'évaluation des autres agents moraux, et les justifications qu'il fournit doivent être non pas seulement valables pour lui, mais aussi pour eux. En d'autres termes, comme le note Singer, et comme nous l'avons déjà souligné plus haut, semblent ainsi exclues toutes justifications liées à l'intérêt personnel ; il n'est pas possible pour chacun de dire « cela me semble juste, car j'y trouve indubitablement mon intérêt », car ceci n'est pas une justification

¹⁸ Andrew Eshelman, « Moral Responsibility », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'hiver 2009, < <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility> > (Introduction).

pertinente et recevable pour le groupe¹⁹. Ainsi considérée, et de façon très générale, la moralité a à voir avec le dépassement de l'intérêt personnel pour soumettre l'action à une règle de conduite.

S'il existe un certain nombre de questionnements encore actuels autour de la question de la responsabilité morale (notamment dans les diverses conceptions que l'on se fait d'une telle responsabilité, et leur articulation avec le déterminisme), il faut convenir en revanche que la question de la nature de l'agent moral semble engendrer bien moins d'hésitation. De façon générale, c'est l'humain, et seulement lui, qui sur Terre remplit ce rôle.

Les célèbres procès d'animaux qui se sont déroulés au Moyen Âge, mais aussi jusqu'à une époque très récente, semblent être l'exemple le plus manifeste allant à l'encontre d'une idée aussi fermement établie dans l'esprit contemporain – telle est bien la raison pour laquelle ils nous semblent si incongrus. À n'en pas douter, « punir l'animal comme on punit l'homme, c'est lui reconnaître une responsabilité morale »²⁰. C'est donc reconnaître à l'animal quelque chose comme un statut d'agent moral. Comment est-ce possible ? S'il faut en effet, pour qu'il y ait responsabilité, que l'action et ses conséquences puissent être imputées pleinement à l'individu qui en est l'auteur – par opposition, typiquement, à un acte purement réflexe – l'idée que l'on se fait d'un tel acte, ainsi que de la nature de son auteur, a pu varier selon les époques. On songera alors, d'une part, à Démocrite, qui reconnaît aux animaux la capacité de faire du mal intentionnellement ; d'autre part, à Aristote, qui leur reconnaît l'agir volontaire :

L'on est susceptible d'être loué ou blâmé si et seulement si l'action et/ou la disposition est volontaire. Selon Aristote, une action ou un trait de caractère volontaire présente deux caractéristiques distinctives. Il y a premièrement une condition de contrôle : l'action ou le trait de caractère doit avoir son origine en l'agent. Autrement dit, il appartient à l'agent d'accomplir l'action ou de présenter ce trait – il ne peut être imposé de l'extérieur. Secondement, Aristote propose une condition épistémique : l'agent doit savoir de ce qu'il est en train de faire ou de provoquer (*Éthique à Nicomaque*, 1110a-1111b4).²¹

Ces conditions semblent donc avoir été jugées suffisantes pour considérer que les animaux sont des agents moraux, au sens où ils seront tenus responsables des actes commis librement et de manière consciente. « Toute action volontaire peut recevoir un jugement moral, un blâme ou un éloge. L'animal, conclut Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer, n'a alors pas besoin d'être rationnel pour être pleinement responsable. »²²

¹⁹ Voir Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 92.

²⁰ J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 27.

²¹ A. Eshleman, *op. cit.* (Part I : Some Historical Background)

²² J.-B. Jeangène-Vilmer, *op. cit.*, p. 27.

C'est, précisément, la question de la rationalité qui, de façon générale dans la pensée occidentale, s'oppose à la perspective ayant justifié les procès d'animaux. Du point de vue même d'Aristote, en tant que cette fois qu'il fut le premier à construire explicitement une théorie de la responsabilité morale,

seul un certain type d'agent obtient le statut d'agent moral et est donc un sujet adéquat pour l'imputation de responsabilité, à savoir, celui qui possède une capacité de décision. Pour Aristote, une décision est un genre particulier de désir résultant de la délibération, exprimant la conception de l'agent de ce qui est bien.²³

Ainsi, écrit Aristote, « c'est le choix que nous faisons de ce qui est bien ou de ce qui est mal qui détermine la qualité de notre personne morale »²⁴. Ce n'est qu'*après* avoir ainsi cerné l'identité de l'agent moral que trouve place la réflexion sur l'acte volontaire, c'est-à-dire sur les conditions de responsabilité de l'agent alors qu'il a *déjà été identifié*. Il s'agit, en d'autres termes, d'inscrire la réserve selon laquelle l'agent ne saurait être tenu pour responsable de ses actes au plan moral si son action a été, selon l'exemple typique, contrainte d'une manière ou d'une autre. Mais cela restreint par ailleurs le cercle des agents moraux potentiels, puisque Aristote réfute ici explicitement l'idée que des êtres vivants autres que des humains adultes soient capables d'agir avec choix délibéré²⁵.

Les philosophes de l'époque médiévale, comme Thomas d'Aquin, ont poursuivi dans cette perspective. Pour Thomas d'Aquin, on peut certes reconnaître aux animaux des actes volontaires, en un certain sens tout au moins (puisque'ils ont une certaine connaissance du bien auquel ils sont naturellement enclins, que leur présentent les sens ou l'imagination, à la différence des minéraux et des plantes), mais non pas la délibération et l'intention relative aux actes, que l'on ne trouve qu'en l'homme. Lorsque les animaux semblent agir de façon intentionnelle, en effet, c'est qu'ils sont « agis » en fait par un instinct naturel : ce vers quoi se porte l'animal non rationnel, ce n'est pas lui qui l'a choisi, mais la nature²⁶. On ne peut à ce titre leur imputer pleinement la responsabilité de leurs actes. C'est pourquoi ni la louange ni le blâme n'ont de sens en ce qui les concerne : ce ne sont donc pas des agents moraux²⁷.

²³ A. Eshleman, *op. cit.* (Part I : Some Historical Background)

²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris, Vrin, 1990), III, 4, 1112a.

²⁵ *Ibid.*, III, 4, 1111b5.

²⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, tome 2, Q12, article 5 (sur l'intention) ainsi que la Q13, article 2 où il est question du choix ; le choix (et, *a fortiori*, la délibération qui précède le choix) ne convient pas aux animaux, écrit Thomas d'Aquin, puisque « c'est proprement à la volonté qu'il appartient de choisir, et non à l'appétit sensible, le seul qui existe chez les bêtes » – (sur la délibération, voir Q14).

²⁷ *Ibid.*, Q6, article 2 : « 1. La volonté désigne l'appétit rationnel ; elle ne peut donc se trouver dans les êtres dépourvus de raison. Le volontaire, quant à lui, reçoit sa dénomination de la volonté ; et sa signification peut être étendue aux choses où l'on rencontre une certaine participation de la volonté selon un certain accord avec cette faculté. C'est en ce sens que le volontaire peut être attribué aux animaux, pour autant qu'ils sont mus par une certaine connaissance de la fin. 2. C'est parce qu'il délibère sur ses actes que l'homme en est le maître ; en effet le pouvoir de juger des opposés permet à la volonté de choisir entre eux. En ce sens il n'y a pas de volontaire chez les animaux, comme on vient de le dire. 3. Louange et blâme ne conviennent qu'aux actes parfaitement volontaires, tels qu'on n'en trouve pas chez les animaux. »

C'est ce point de vue, non celui transmis par les procès d'animaux, qui semble donner sa forme actuelle à l'orthodoxie ; ce que dénoncent nombre d'auteurs à l'époque contemporaine, c'est que les animaux soient réduits à l'état de ressource, à l'état de propriété, victimes de mésusages et de maltraitances, non pas leur condamnation morale en raison d'actes qu'il serait éventuellement possible de leur imputer (comme il en fut par exemple au Moyen Âge pour l'excommunication d'animaux considérés comme nuisibles). Tel est en effet notre héritage philosophique et culturel, selon lequel l'être humain est le prototype de l'agent moral, à l'exclusion de tout autre objet de la nature.

b. Autonomie et réciprocité

Pour être plus précis, l'idée que nous nous faisons de nos jours de l'agent moral échappe au présupposé selon lequel l'agence morale serait limitée à l'espèce humaine *biologiquement* définie. L'identification de l'ensemble des agents moraux à l'humanité serait plutôt un fait contingent, dès lors par exemple que l'on envisage la possibilité d'une vie rationnelle autre qu'humaine, sur Terre ou au-delà :

C'est, pourrait-on penser, une affaire purement contingente que les seuls êtres dont nous connaissons l'existence et qui clairement satisfont ces conditions [capacité à percevoir et envisager des lignes d'action alternatives, à apprécier le pour et le contre de chaque alternative, à faire un choix ou prendre une décision, et agir en accord], ou en tout cas les seuls que nous croisons communément, sont des êtres humains, mammifères bipèdes peuplant cette planète particulière. S'il y avait eu d'autres sortes d'animaux sur cette planète, ou s'il y a d'autres êtres quelque part ailleurs, qui soient rationnels en ce sens quelque peu minimal mais essentiel, alors ils auraient été, ou seraient, des agents moraux potentiels, nonobstant le fait qu'ils se trouvent ne pas être humains.²⁸

La qualité d'agent moral se rapporte donc plutôt au fait de présenter certaines propriétés significatives : Thomas d'Aquin et Aristote mettaient en avant la capacité de délibérer. De nos jours, à la suite de Kant, la rationalité est envisagée de façon plus précise sous l'angle de *l'autonomie*. Chez Kant, en effet, l'agent moral se caractérise par sa liberté considérée positivement comme la causalité dont il est capable, et qui lui permet d'échapper au déterminisme des mobiles (les principes subjectifs du désir). L'usage de sa liberté qui fait de lui un agent agissant moralement réside dans le pouvoir de la volonté de *légiférer (der Wille)* : l'agent moral est celui qui soumet sa volonté de choisir à une loi morale dont il est lui-même l'auteur.

La marque de la loi morale, c'est son aspect contraignant : la loi morale oblige. Le test permettant de reconnaître ensuite cette obligation comme un devoir authentiquement *moral*, et non une simple contrainte, c'est celui de l'universalité : « À qui agit par devoir, la maxime de sa propre action apparaît

²⁸ G.J. Warnock, *op. cit.*, p. 13.

sous la forme d'une loi. »²⁹ C'est l'idée devenue fameuse selon laquelle agir moralement consiste à agir en adoptant des maximes telles que l'on pourrait vouloir qu'elles deviennent des lois universelles.

Or toute action volontaire (ce qui est la condition minimum, nous l'avons vu, pour qu'un acte soit susceptible d'être loué ou blâmé) est nécessairement entreprise en vue d'une fin. Il en résulte que la possibilité même de la moralité dépend, aux yeux de Kant, de l'existence d'une fin qui soit objectivement nécessaire et qui constituera le *motif* du vouloir, c'est-à-dire son principe objectif (par opposition au mobile). À cette fin, seront subordonnées toutes les maximes de l'agir moral chez l'agent *pour que soit effectivement reconnu leur caractère de moralité*. Reste donc à déterminer ce qui, ayant en soi une valeur absolue, se verrait constituer la fin de la moralité, c'est-à-dire le principe objectif d'une loi morale. Selon Kant, une telle fin existe ; c'est donc notre *humanité* que nous devrions traiter comme une fin en soi. En d'autres termes, l'action morale est nécessairement entreprise en vue de promouvoir cette fin qu'est l'humanité, en tant que qualité, « entendant par là le pouvoir rationnel de nous déterminer nous-mêmes, et spécialement le pouvoir de déterminer nos propres fins »³⁰. C'est donc l'*autonomie*, au sens kantien du terme – capacité que seul l'homme possède, de par sa volonté *légiférante*, de se représenter une loi universelle et de s'y soumettre –, car, en effet,

la législation elle-même qui définit toute valeur doit nécessairement, pour cette raison précise, posséder une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, pour laquelle le terme de *respect* fournit seul l'expression adéquate de l'appréciation que doit porter sur elle un être raisonnable. L'autonomie est donc le fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.³¹

Autonomie dont l'animal est bien entendu dépourvu : chez lui la faculté de désirer ne peut jamais être dégagée de la causalité déterminée par des mobiles – « il est donc en principe exclu de la communauté morale idéale, à savoir le règne des fins »³². De ceci découle la fameuse troisième formulation de l'impératif catégorique : « agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen. »³³

²⁹ Christine M. Korsgaard, « Kant Immanuel », in Lawrence Becker & Charlotte Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1991, vol. 1, p. 664-674. (La traduction est de J.-Y. Goffi dans *Le Philosophe et ses animaux*.)

³⁰ *Ibid.*

³¹ E. Kant, *Métaphysique des mœurs I. Fondation et introduction* (1785), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 117.

³² *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (entrée « Animaux » par J.-Y. Goffi).

³³ E. Kant, *op. cit.*, p. 108.

Il y a enfin, dans la conception de l'autonomie chez Kant, une dimension supplémentaire d'importance cruciale pour notre propos – la réciprocité – que Catherine Larrère met en lumière dans son ouvrage *Les Philosophies de l'environnement* (1997) :

L'adéquation, qu'établit Kant entre moralité et humanité, repose sur un principe de réciprocité : *être une fin en soi, c'est se reconnaître soi-même, et reconnaître les autres, comme des fins en soi*. Le passage à l'objectivité de la fin en soi est le résultat de l'universalisation d'un principe qui doit d'abord être subjectivement affirmé. C'est pourquoi il vaut à l'intérieur de la communauté humaine ou, plutôt, de la communauté des êtres raisonnables, qui se reconnaissent réciproquement capables de se déterminer selon des fins.³⁴

L'auteur fait référence ici à un passage précis de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Kant a au préalable établi que la moralité se doit, pour exister, de reposer sur un principe ayant valeur en soi qui en constituera la fin objective ; il propose ainsi de le découvrir en l'homme, en tant qu'il est un être raisonnable. Ce choix est explicité dans le passage suivant ; en effet, être une « fin en soi » nous dit Kant,

c'est ainsi que l'homme se représente nécessairement sa propre existence ; dans cette mesure il s'agit donc d'un principe *subjectif* d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se représente également de cette façon son existence, cela précisément en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi ; il s'agit donc en même temps d'un principe *objectif* à partir duquel doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté.³⁵

Ce que dit Kant, c'est que chaque être humain tend à se reconnaître et se comporter comme s'il était une fin en soi (principe subjectif) ; valeur que, par un geste d'universalisation, l'individu isolé étend à l'ensemble de ses semblables qui, comme lui, sont des êtres raisonnables – de sorte que nous accédons ici enfin au principe objectif auquel il sera possible, et même nécessaire, de subordonner toute maxime de l'agir humain. Cela signifie en effet que la moralité n'est permise, comme le suggère Catherine Larrère, qu'à la condition que je me reconnaisse moi-même, ainsi que l'autre également, comme fin en soi (et vice versa) – condition de possibilité d'un règne des fins³⁶.

Cet aspect de l'éthique kantienne se rattache ainsi à l'une des deux principales dimensions sur laquelle insistent les formulations de l'impératif catégorique articulées autour de la légalité (première et deuxième formulations), à savoir, outre l'universalité, le caractère *réversible* de la maxime de l'agir :

³⁴ C. Larrère, *Les Philosophies de l'environnement*, p. 25 (nous soulignons).

³⁵ E. Kant, *op. cit.*, p. 108.

³⁶ « Par *règne*, j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Or, dans la mesure où des lois déterminent les fins en fonction de leur validité universelle, si l'on fait abstraction de ce qui vient différencier personnellement les êtres raisonnables, en même temps que tout le contenu de leurs fins privées, on parviendra à concevoir un ensemble organisé de façon systématique réunissant toutes les fins (aussi bien celles des êtres raisonnables comme fins en soi que les fins propres que chacun peut se proposer), c'est-à-dire un règne des fins [...]. » *Ibid*, p. 114.

adopter la maxime dont on pourrait vouloir rationnellement qu'elle s'applique également à nous (ceci, donc, en tant que je suis considéré comme une fin en soi par moi-même, mais également par les autres).

Que la réciprocité revêt ici un caractère décisif, cela devient très clair si l'on conçoit que certains objets naturels *non humains*, s'ils peuvent, de quelque manière, être conçus par nous comme étant des fins en soi (précisément, ce sera l'approche de Bernard Rollin ou Paul Taylor), ne peuvent certainement pas en revanche concevoir que les *autres* ont, ainsi qu'eux-mêmes, une telle qualité, ni donc régler leur comportement en fonction de ce principe qui enjoindrait le respect de tous ceux ayant, ainsi qu'eux-mêmes, une telle valeur. On voit donc ici toute l'importance du principe de réciprocité, mis en avant pour des raisons évidentes dans les théories du contrat, mais décelable également dans l'éthique anthropocentriste d'inspiration kantienne.

Il serait donc loisible d'en rester au constat que seul l'individu disposant de l'équipement suffisant – maturité psychologique, rationalité, autonomie et responsabilité – peut se voir attribuer le statut d'agent moral et, partant, un statut moral. Remarquons que, si cela préserve la possibilité d'une vie extraterrestre intelligente et capable d'un agir moral, un tel point de vue ne s'avère guère subversif pour l'orthodoxie occidentale, dans la mesure où l'extraterrestre peut, à bon endroit et pour encore bien du temps, être traité comme une simple fiction ; l'être humain demeure absolument le seul agent légiférant sur Terre, et virtuellement, pour ce que nous en savons, au sein de l'univers entier. Mais ce qui est plus remarquable encore pour nous, ce sont les difficultés qui peuvent se relever d'emblée au sein d'une telle conception, dans la mesure où, précisément, il n'est pas possible de recouper exactement l'ensemble formé par les agents moraux, établi autour des caractéristiques exposées ci-dessus, et l'humanité simplement *biologique*. Sur cela, nous reviendrons plus amplement.

Insistons pour le moment sur l'importance de la réciprocité qui devient, au fond, le premier critère de la communauté morale. Ainsi l'approche kantienne, qui nous livre à nous autres auteurs contemporains les contours de l'agent moral type (et prive les animaux, ni rationnels ni autonomes, d'un tel statut), invalide-t-elle tout en même temps l'idée de *patience morale* puisque, presque par définition, comme nous allons le voir, le patient moral est le statut de celui qui ne peut *pas* agir de façon réciproque, c'est-à-dire qui ne peut, concrètement, rendre les attentions et les bienfaits qu'on lui témoigne, ni, plus abstraitement, envisager son acte selon une maxime qui pourrait valoir pour tous les autres, c'est-à-dire selon un point de vue universel.

3. Patience morale

Le débat tel qu'il se présente au 20^e siècle a ceci de particulier et d'intéressant qu'il se développe et s'articule (au moins jusqu'à un certain point) autour de l'idée de patience morale. Il semblerait que l'on

doive le terme de « patient moral » à Geoffrey Warnock qui, à la fin de *The Object of Morality*, propose de considérer sous un angle nouveau la question de savoir à *qui* s'appliquent les principes moraux :

Examinons à présent la question de savoir à qui s'appliquent les principes moraux en la considérant, pour ainsi dire, depuis l'autre bout – depuis le point de vue non plus de l'agent, mais du « patient ». Quelle est, pourrions-nous demander ici, la condition de pertinence morale (*moral relevance*) ? Quelle est la condition pour pouvoir prétendre (*having a claim*) à être pris en considération par des agents rationnels qui obéissent à des principes moraux ?³⁷

Ces questions forment le préambule d'une réflexion de quelques pages, elles-mêmes étant comprises dans le dernier chapitre de l'ouvrage que Warnock consacre à interroger les rapports qu'entretiennent avec la rationalité divers aspects de la moralité ; c'est donc sur ce plan que la notion de patient moral apparaît et se distingue. C'est-à-dire que, même au premier abord, du point de vue de Warnock, il semble que la classe des patients moraux *excède* la seule classe des êtres doués de raison :

De même que la capacité à être tenu pour un agent moral découle de la capacité générale à soulager, par l'action morale, les maux éprouvés dans une situation de détresse (*ills of the predicament*), et est pour cette raison limitée aux êtres rationnels, de même la condition sous laquelle il est approprié d'être vu comme le possible bénéficiaire d'une action morale est la capacité à *souffrir* les maux éprouvés dans une situation de détresse – et pour cette raison, elle n'est pas limitée aux êtres rationnels, ni même aux membres potentiels de cette classe.³⁸

Le patient moral présente donc un certain nombre de propriétés, ou plutôt une absence de propriétés, telles qu'il est reconnu comme étant *dépourvu* des caractéristiques, tant actuelles que potentielles, qui le rendrait capable d'un agir moral authentique, au premier rang desquelles la réciprocité (1 – condition de privation). Ensuite, il peut être montré, du fait d'une ou plusieurs de ses caractéristiques propres, qu'il est susceptible de bénéficier comme de pâtir, en un sens qui reste à déterminer, des actions des agents moraux l'impliquant (2 – condition de vulnérabilité). Enfin il peut être, pour cette dernière raison, considéré comme le bénéficiaire d'actions morales et ainsi la *source d'obligations* (« *having a claim to be considered* »³⁹) envers les agents moraux, c'est-à-dire qu'il contraint directement leur agir au sens où cet agir est susceptible d'une évaluation morale (3 – condition relative au statut de bénéficiaire).

Précisons que, s'il n'y a pas de relation d'identité entre (2) et (3), est envisagé ici en revanche un lien direct et nécessaire. C'est pourquoi il est question ici d'obligations *morales* dans la mesure où, grossièrement parlant, les considérations qui les soutiennent sont indépendantes de l'utilité qu'en retirera le seul auteur de l'action, à savoir l'agent, mais dépendent plutôt des intérêts ou du bien-être de

³⁷ G.J. Warnock, *op. cit.*, p. 148. (Nous suivons ici ainsi que pour la citation suivante la traduction proposée par H.-S. Afeissa pour l'article de K. Goodpaster « On Being Morally Considerable » reproduit dans l'ouvrage *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Certains passages ont toutefois été modifiés.)

³⁸ *Ibid.*, p. 150.

³⁹ On peut entendre ici le *claim* comme le corrélat direct de l'obligation. Sur l'emploi du terme « claim », voir dans ce chapitre la note 65.

ceux qui sont susceptibles d'être lésés par son action – c'est en ce sens qu'ils ne sont pas seulement l'objet de l'obligation, mais également la source de l'obligation.

Chez Warnock, et c'est ce qui est remarquable ici, les différentes conditions (1, 2 et 3) se trouvent rassemblées dans la mesure où la sphère d'influence des principes moraux s'étend au-delà des seuls êtres capables de les comprendre et de s'y conformer :

Entrer dans le domaine, donc, de l'objet mélioratif des principes moraux, c'est non pas être capable de contribuer à une telle amélioration, mais être capable de souffrir de son absence – c'est-à-dire, être capable de souffrir.⁴⁰

C'est ce dernier point qui, en réponse aux travaux des premiers animalistes contemporains, a suscité sans doute le plus d'opposition. S'il semble pertinent de ménager lors de l'analyse conceptuelle de la notion d'obligation, telle qu'on peut la trouver chez Michael Zimmerman (*The Concept of Moral Obligation*, 1996), une distinction entre « avoir une obligation concernant quelqu'un ou quelque chose » (*having a duty concerning*) et « avoir une obligation envers quelqu'un ou quelque chose » (*having a duty to*), cette distinction n'en ouvre pas moins la voie à deux types de traitement opposés.

Comme le note d'emblée Zimmerman, c'est là une distinction que W.D. Ross, lorsqu'il discute dans son ouvrage de 1930 *The Right and the Good* le rapport entre droit et obligation corrélatrice, néglige entièrement. Ross s'appuie alors sur le cas des animaux pour évacuer un certain nombre d'options ; il reconnaît ainsi un souci moral relatif aux animaux, mais incline à penser qu'ils ne puissent être à proprement parler titulaires de droits (puisque ce ne sont pas des agents moraux). Observons que, en toute rigueur, Ross ne peut dans ces conditions penser la question animale dans les termes modernes, telle qu'elle se présente chez Warnock (la classe des êtres bénéficiaires d'actions morales est, chez Ross, identique à la classe des êtres rationnels). Concrètement, il se borne à reconnaître que l'on ne peut entièrement exclure les animaux de notre souci moral – rares, en fait, sont les philosophes qui ont nié une telle chose⁴¹. On peut néanmoins poursuivre dans cette voie, à savoir reconnaître une distinction conceptuelle entre « avoir une obligation concernant » et « avoir une obligation envers » et défendre en revanche qu'il est seulement possible de parler d'obligations envers les êtres humains. Une variété d'auteurs, contemporains ou plus anciens, ont emprunté cette piste : ils ont admis la condition (1) de privation et (2) de vulnérabilité mais ont rejeté la condition (3) relative au statut de bénéficiaire ; et de façon générale, le rejet de (3) étant justifié *par* le refus de reconnaître aux animaux une ou plusieurs des

⁴⁰ G.J. Warnock, *op. cit.*, p. 150.

⁴¹ Ce que l'on pourrait trouver éventuellement dans l'attitude de Malebranche qui, selon l'anecdote, aurait donné un coup de pied dans le ventre d'une chienne, répondant aux protestations de Fontenelle qui l'accompagnait « eh ! quoi, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ? » (autour de cette anecdote, voir J.-R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle ou Le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932, p. 77-78).

caractéristiques, telle la capacité à la réciprocité, mises en avant de façon classique pour l'attribution d'un statut moral lié à la qualité d'agent.

Zimmerman, quant à lui, est de ces auteurs qui admettent que l'on peut être titulaire de droits sans être titulaire d'obligations corrélatives, ce qui serait vrai en particulier de certains animaux. Ainsi reconnaît-il des obligations *envers* les animaux s'adressant aux agents moraux. Du point de vue conceptuel, Zimmerman ménage donc, entre l'agence morale et le simple refus de considérations morales directes, de la place pour un statut nouveau : celui de patient moral.

C'est donc la particularité des éthiques admettant l'idée d'une patience morale que d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle il existe, compte tenu de l'objet général de l'éthique, une relation directe entre (2) et (3) *en dépit de* (1). Et c'est précisément ce qu'affirme ici Warnock lorsque, sur l'essentiel de son ouvrage ayant posé pour objet général de la moralité l'amélioration de la situation de détresse humaine (*human predicament*), il l'étend finalement à l'amélioration des conditions d'existence de tous les êtres capables de souffrir des maux éprouvés en situation de détresse, faisant de ces derniers les authentiques bénéficiaires de l'action morale. Nous rencontrons là le thème favori de l'éthique animale.

En d'autres termes, la souffrance (animale) devient ici une raison pertinente pour le jugement moral : quiconque reconnaît le bien-fondé d'une théorie éthique qui, par des arguments choisis, établit le statut de patient moral d'une certaine catégorie d'animaux, reconnaît par là même que les intérêts ou le bien-être de ces animaux, chaque fois qu'ils sont impliqués dans son agir, contraignent son choix d'une ligne de conduite. Le non-respect de ces contraintes revient à commettre une pure et simple injustice (ce que l'on peut opposer notamment à un simple manquement à la charité ou à un défaut de compassion). C'est précisément ce que se sont appliqués à montrer toute une série d'auteurs dans la lignée de Singer qui, tout en concédant l'incapacité des animaux à agir selon un principe de réciprocité, ont récapitulé inlassablement les éléments qui attestent l'existence d'une souffrance animale, et ont dénoncé sur ces bases les traitements réguliers auxquels nous les exposons en toute indifférence d'une telle souffrance.

4. La considérabilité morale au-delà des êtres sensibles

Dans le domaine de recherches qui est le nôtre, les théories éthiques les plus faciles d'accès du point de vue intuitif, s'il en est, sont, sans doute aucun, celles professant un souci moral direct pour les animaux dits « sensibles », c'est-à-dire capables d'éprouver de la souffrance : c'est le point de vue de Singer, ainsi donc que de Warnock. D'autres types de réflexions toutefois envisagent d'étendre notre souci moral à un plus grand nombre d'objets variés (objets pour lesquels, contrairement aux animaux, la question d'un agir volontaire et d'une éventuelle forme de responsabilité ne se posera même plus).

L'une d'elle, célèbre, est l'éthique du respect de la vie de Albert Schweitzer, étendant notre attention morale à tout être vivant, animal, plante et même, dans les passages les plus énigmatiques de son œuvre, aux cristaux de glace⁴². Il semble à ce propos que, partout où il s'est trouvé quelque esprit éclairé disposé à étendre nos sympathies au-delà de la seule humanité, on n'a pu s'empêcher d'interroger ce qu'il y avait, non seulement de plus immédiat et d'urgent (le statut des animaux qui nous sont les plus proches), mais aussi ce qu'il y avait au-delà de moins évident ; on trouve une dynamique semblable bien plus tôt chez Montaigne, lorsque ce dernier suggère dans les *Essais* « un général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement, qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes »⁴³. Toutefois, ce qu'apporte la notion de patience morale chez Warnock, ce qui est inédit et propre à l'époque contemporaine, c'est un cadre pour penser une exigence de justice *directe* à l'encontre d'une variété d'entités non humaines.

L'idée a notamment été reprise par Goodpaster (« On Being Morally Considerable », 1978), formulée donc en termes de *considérabilité morale*, pour porter le type de questionnement qui nous intéresse, quelque peu plus largement, sur la « localisation des conditions minimales sous lesquelles quelque chose mérite d'être valorisé pour lui-même »⁴⁴. Goodpaster vise en effet une extension de notre souci moral au-delà des seuls animaux, pour ne pas dire des seuls animaux sensibles, jusqu'à comprendre toute forme d'êtres vivants. Autrement dit, sous les termes de la condition (2) vue plus haut, un tel auteur entend qu'il est possible de porter un tort, non seulement aux êtres « capables de souffrir », mais également aux êtres non sensibles, en tant qu'ils sont des êtres vivants qui ont des besoins, considérés ici au titre d'intérêts authentiques.

La notion de « considérabilité morale » revêt ainsi un caractère crucial. Il peut sembler en effet qu'il n'y a pas de difficulté majeure à étendre certains outils propres au discours éthique, telle la notion de « droits » typiquement, à la prise en considération morale d'animaux aussi semblables à nous que les mammifères (même si cette démarche peut être contestée sous d'autres aspects, elle ne pose pas d'impossibilité technique rédhibitoire – de fait, elle peut et elle a pu être *pensée*, notamment chez Regan) ; cela devient bien moins aisé en revanche lorsqu'il s'agit de prolonger la réflexion éthique aux êtres vivants en général, incluant les végétaux, et aux multiples interactions et interrelations qu'ils présentent au sein des écosystèmes. Une notion telle que la considérabilité morale devenait alors indispensable pour simplement porter la pensée sur ces nouveaux chemins. Par là même, nous voyons esquissé ce qu'elle peut avoir de potentiellement révolutionnaire, ce qu'elle peut apporter et modifier, en

⁴² Albert Schweitzer, *La Civilisation et l'éthique* (1923), trad. M. Horst, Colmar, Alsatia, 1976, p. 167.

⁴³ Montaigne, *Les Essais* (Paris, Gallimard, 2009), livre II, XI, p. 157-158.

⁴⁴ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », in *The Journal of Philosophy*, vol. 75, n°6, 1978, p. 320.

profondeur, dans la pensée éthique. Et cela nous donne, dans le même temps, un motif pour introduire une distinction significative entre deux notions que nous avons, jusqu'alors, utilisées de façon à peu près interchangeable.

Les deux expressions de « patience morale » et de « considérabilité morale » en effet, telles qu'elles ont été introduites par Warnock et Goodpaster respectivement, font porter le questionnement sur les propriétés de l'entité considérée qui rendent intelligible une prise en considération morale directe de ses besoins, de son bien, et en font ainsi l'objet approprié d'un agir moral. De ce point de vue très général, les deux expressions sont quasiment substituables. On peut toutefois introduire deux nuances.

L'une au regard du contexte d'introduction, dans la mesure où Warnock pose plus largement la question des conditions sous lesquelles un sujet peut « prétendre à être *pris en considération* par des agents rationnels »⁴⁵, dans le cadre théorique général portant sur les fins de la moralité, tandis que le propos de Goodpaster intervient directement dans le débat en éthique environnementale qui oppose le critère de la sensibilité au critère de la vie (et intègre donc, d'emblée, la réponse affirmative de Warnock à la question de savoir si la classe des patients moraux excède la classe des êtres doués de raison). Partant, nous pouvons envisager que d'autres réponses que celle que suggéra Warnock auraient été possibles ; ainsi la « patience morale » apparaît-elle comme une notion légèrement plus englobante que la « considérabilité morale », pouvant couvrir une variété de considérations supplémentaires, se rapportant par exemple au statut moral de l'individu dans un cadre relationnaliste (excluant des obligations de notre part vis-à-vis des individus lointains). Pour cette raison, dans le présent chapitre à vocation introductive, il nous sera souvent plus aisé de poser la question en termes de « patience morale », ce qui nous permet de couvrir d'un même mouvement une variété de démarches, incluant donc, comme nous le verrons plus loin, les approches relationnelles.

Nous tendrons toutefois à écarter progressivement ces considérations de notre cadre de recherche, tenues pour superflues au regard de notre questionnement. Aussi les aspects les plus gênants de la notion première de « patience morale » se feront-ils de plus en plus sensibles dans les chapitres suivants : il est malaisé en effet d'envisager qu'une plante, pour qui se pose la question de l'applicabilité même du concept d'individu, puisse être un « patient » de quoi que ce soit, pour ne rien dire d'un écosystème. Aussi utiliserons-nous davantage les termes « considérabilité morale », puisque ceux-ci en effet – ils ont été conçus à cet effet – ont l'avantage d'ouvrir plus largement le champ de notre investigation (nous pourrions dire aussi qu'ils emportent moins de présupposés).

⁴⁵ G.J. Warnock, *op. cit.*, p. 148.

Ainsi est-il établi désormais que notre questionnement général porte sur la considérabilité morale⁴⁶, autrement dit sur ce qui rend intelligible et approprié, ou bien absurde et déplacé, que telle ou telle entité, considérée du seul point de vue de ses propriétés, fasse l'objet d'une attention morale pour elle-même.

5. Autour de la considérabilité morale

Nous voudrions dans les derniers points que comporte ce chapitre préciser encore davantage notre cadre de recherche et continuer à situer la question de la considérabilité morale, centrale pour notre propos, vis-à-vis d'une variété d'aspects saillants dans les débats d'éthique environnementale et d'expressions en usage : la notion de *moral standing*, le principe dit « d'une égalité de considération » ainsi que la notion d'importance morale (*moral significance*).

a. *Moral standing*

La notion de *moral standing*, couramment utilisée dans les textes de langue anglaise, est empruntée en premier lieu au vocabulaire juridique, et renvoie à la possibilité pour un individu d'ester en justice. C'est ainsi le sens de la question que pose Christopher Stone dans son célèbre article de 1972, « Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects » (à laquelle il répond par l'affirmative⁴⁷) : savoir si les choses naturelles que constituent une vallée sauvage, sa faune, sa flore et ses eaux ont qualité pour poursuivre quelqu'un en justice par le truchement d'un *guardian* ou tuteur. C'est une solution que mettent également en avant les partisans des droits des animaux, notamment Joël Feinberg, rappelant qu'il existe des précédents en la matière.

Toutefois les termes « moral standing » sont couramment employés par les auteurs menant une réflexion en philosophie morale, par extension, dans un sens cette fois non technique. Sur ce terrain, ils renvoient alors au simple fait pour un individu d'être *pris en compte* lors de l'évaluation par les agents moraux des différentes lignes de conduite qui s'offrent à eux. Aussi les termes « moral standing » sont-ils ici employés, de même que lorsqu'il est question en français du « statut moral des animaux », dans le

⁴⁶ Rappelons-nous que la « capacité de souffrir les maux éprouvés dans une situation de détresse » (*The Object of Morality*, p. 150), c'est là la réponse que Geoffrey J. Warnock donne à la question : « quelle est la condition de pertinence morale ? ». Mais la fin générale qu'il propose à la moralité avant cela, c'est « d'amener les êtres rationnels à agir [...], à certains égards, de meilleure façon que ce dont ils seraient susceptible autrement. » (p. 15) On peut ainsi retrouver l'unité initiale des deux réflexions de Warnock et de Goodpaster, puisque de la réponse à la question plus large de la considérabilité morale dépendront en effet les modalités d'un mieux-agir.

⁴⁷ C.D. Stone, « Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects », in *Should Trees have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos (Cal.), William Kaufmann, 1974, p. 3-54. L'article intervient dans le contexte de la controverse qui opposa le célèbre Sierra Club à la société Walt Disney pour son projet d'aménagement de la Mineral King Valley en station de sport d'hiver, menaçant de détruire le site mondialement célèbre pour ses séquoias.

cadre d'un questionnement sur la patience morale, la question de leur attribuer le statut d'agent moral ayant été écartée par défaut. Tel est donc le sens de la question que pose Rachels, lors d'une conférence prononcée à Le Cap en Afrique du Sud en 1999 : « Do Animals Have Moral Standing? »⁴⁸

b. Qu'entendre par une « égalité de considération » ?

Le principe de justice (ou principe d'égalité) traditionnellement attribué à Aristote⁴⁹ prescrit de traiter de manière semblable les cas semblables. C'est un principe purement formel, puisqu'il ne précise pas les aspects sous lesquels les individus impliqués doivent être considérés comme étant ou non égaux. Le principe, en l'état, interdit de traiter différemment des individus à moins qu'il n'y ait entre eux (ou dans leurs situations respectives) une différence pertinente.

Avec Singer, l'antispécisme⁵⁰ se présente comme étant porté par un idéal d'impartialité : le principe de justice renvoie alors à la prise en considération des intérêts de même type à égale hauteur, pour tous les individus impliqués indépendamment de leur espèce d'appartenance (ou de leur race, par analogie avec le racisme). Tous les êtres sensibles, par exemple, ont un même intérêt à éviter un traitement produisant de la souffrance ; les individus capables de faire l'expérience de cette souffrance sont semblables par cet aspect, qui est dans un tel cas le seul aspect considéré comme pertinent. L'anthropocentrisme, qui revendique et assume une inégalité de statut et une inégalité de traitement significatifs entre les espèces, est la cible première de ce discours.

Le débat autour du statut moral des animaux se trouve ainsi régulièrement articulé autour d'un principe dit « d'égalité de considération » (égalité de considération des intérêts), qui fut central à la réflexion de Singer et qui est par là même la source de désaccords profonds ; il convient donc d'avoir une vision plus nette de ce à quoi renvoie le « principe d'égalité » et des diverses manières de l'interpréter. Autour de ce principe, il y a un débat externe qui permet donc d'encadrer le mouvement antispéciste (comme discours en faveur de la prise en considération des animaux au nom d'un idéal d'impartialité) et deux débats internes à l'antispécisme.

Certains auteurs, en effet, tout en reconnaissant le bien-fondé de la démarche initiée par la libération animale, se sont par la suite inquiétés de voir placés les humains sur un même plan que les autres animaux. Cette division oppose les impartialistes comme Singer et les relationnalistes : ces derniers

⁴⁸ Il s'agit en fait de l'intitulé même de la contribution, qui n'a jamais été publiée. Elle est disponible en ligne sur le site de James Rachels au lien suivant : < <http://www.jamesrachels.org/MoralStanding.pdf> > (consulté le 23 décembre 2013).

⁴⁹ *Ethique à Nicomaque*, V, 6-7, 1131a10-b15.

⁵⁰ Sur l'apparition des termes « spécisme » et « antispécisme », voir au chap. II (B.2.), en particulier la note 80.

critiquent le principe d'impartialité et mettent en avant l'importance des relations entre les individus. Ainsi défendent-ils la prise en considération morale des animaux, mais en affirmant notamment le caractère significatif de l'espèce d'appartenance. Que cette division ait une pertinence *pour notre propos*, voilà ce que nous mettrons en doute dans la fin de ce chapitre. Mettons-la de côté, pour le moment, pour n'envisager que le cadre impartialiste.

Interne à l'antispécisme, un débat a trait cette fois à la *forme* de la prise en considération morale : l'égalité de considération peut s'entendre comme une contrainte formelle, dans un cadre utilitariste. Le principe d'une égalité de considération autorise ainsi le sacrifice d'un individu aux intérêts du plus grand nombre : tous les intérêts des individus impliqués sont pris en considération à hauteur égale, c'est-à-dire sans préjugé, mais cela ne signifie pas que tous obtiendront satisfaction dans le choix final. C'est une difficulté classique de l'utilitarisme à laquelle Regan répondra en développant une approche par les droits dans *The Case for Animal Rights* (1983). L'égalité s'entend alors au sens fort, par la reconnaissance de droits de bases identiques pour tous les individus concernés. On songera *a priori* que la reconnaissance de droits de bases devrait aller de pair avec une théorie égalitariste quant à la valeur de la vie, mais nous allons voir que les choses sont plus compliquées que cela.

Toujours concernant l'antispécisme (et indépendamment cette fois de la forme de la prise en considération morale), David DeGrazia dans *Taking Animals Seriously* (1996) a bien vu en effet que le principe de justice recouvre en vérité *deux* aspects liés à l'égalité de considération :

Deux types de ressemblances pertinentes entrent en jeu. Les premières concernent les êtres eux-mêmes et portent sur la question de savoir s'ils sont susceptibles de bénéficier d'une égalité de considération. Mais [...] il y a aussi le problème de déterminer ce sur quoi porte l'égalité de considération : quels sont les intérêts qui comptent au titre d'une similarité pertinente (et doivent par conséquent se voir accorder un poids égal, en termes de droits, d'utilité ou autre) ?⁵¹

Ce qui est ici mis au clair, c'est que l'idée même d'une d'égalité de considération intervient en fait à deux moments de la réflexion. Au niveau le plus fondamental, se pose simplement la question de reconnaître si le principe d'égalité *s'applique* pour tel ou tel individu qui se trouve impliqué : il est fait alors écho à l'attribution « brute », non circonstanciée, d'un statut moral, à la capacité de bénéficier de considérations morales en son nom propre, donc à la reconnaissance d'une considérabilité morale.

Se pose, dans un second moment, la question de la traduction concrète du principe d'égalité préalablement établi *et dont on a reconnu qu'il s'applique* pour la variété des individus admis au sein de la communauté morale : quels sont les circonstances pertinentes et les intérêts à comparer ? Ici se pose notamment la question cruciale des *life moves*, pour reprendre une expression de DeGrazia, susceptibles

⁵¹ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996, p. 50.

de justifier dans un cadre impartialiste des différences importantes de traitement ayant, notamment, la vie pour enjeu⁵². Ce débat oppose des auteurs comme Francione, qui défendent un égalitarisme strict, à ceux qui considèrent qu'une égalité de considération reste compatible avec une différence de traitement justifiée par une inégalité dans la valeur de la vie (Singer, Regan, Rachels, *etc.*).

c. Considérabilité morale et importance morale

Il est intéressant de remarquer que l'on trouve chez Goodpaster, dans le cadre cette fois d'une pensée (que nous dirons donc *biocentriste*) visant à justifier un respect d'ordre moral à l'endroit du vivant dans son ensemble, une distinction assez proche de celle proposée par DeGrazia, vue ci-dessus. Dans le même ordre d'idées, la considérabilité morale est entendue comme renvoyant à un questionnement séparé, et plus fondamental que les considérations qui se rapportent, selon les termes de l'auteur, à l'importance morale (*moral significance*).

[L'importance morale] vise à régler les jugements comparatifs portant sur les « poids » moraux en cas de conflit. La question de savoir, par exemple, si un arbre mérite de faire l'objet d'une quelconque considération morale doit être disjointe de la question de savoir si les arbres méritent plus ou moins de considération que les chiens, ou les chiens que les personnes humaines.⁵³

Une fois de plus, le champ d'étude peut être divisé en deux catégories : il y a d'une part les auteurs qui défendent une posture biocentriste fondamentalement égalitariste, c'est-à-dire affirmant une égale valeur du bien propre de chaque organisme vivant (Taylor, typiquement) ; d'autres, tout en reconnaissant la possibilité d'étendre les considérations morales au-delà du cercle de l'humanité, voire au-delà de l'animalité sensible, affirment au contraire que cette valeur est variable (elle est liée en

⁵² Dans les analyses de DeGrazia, l'expression « life move » désigne donc la thèse selon laquelle il est possible de se livrer à des comparaisons interspécifiques de la valeur de la vie ; la vie est alors conçue comme un bien instrumental, c'est-à-dire comme condition des biens ayant une valeur intrinsèque et qui sont rendus possibles par elle. (*Taking Animals Seriously*, p. 233-235)

Plus précisément, un *life move* s'inscrit au sein d'une réflexion en éthique animale où l'on a préalablement établi la pertinence générale du principe d'égalité de considération ; de tels jugements comparatifs permettent ainsi de justifier des différences importantes de traitement entre individus appartenant à différentes espèces, dans les circonstances où leur vie est menacée (notamment en cas de choix forcé).

Les *life moves*, considérés de façon générale, renvoient donc à une orientation générale de la réflexion d'une majorité d'auteurs en éthique animale (dont DeGrazia lui-même ; voir *Taking Animals Seriously*, p. 247-248) s'opposant à une perspective égalitariste forte. Ce type de réflexion est susceptible de s'appliquer également à des biens tels que la liberté ou une bonne condition physique et mentale (*functioning*) ; c'est à l'ensemble des jugements comparatifs portant sur la valeur instrumentale de semblables biens que renvoie l'auteur sous l'expression « life move » (dans la mesure où, entre tous, la vie est seulement le bien le plus englobant ; voir p. 234).

Comme l'expression « life move », propre à l'auteur, condense en peu de mots tout l'enjeu d'un point de réflexion en éthique animale dont DeGrazia fut le premier à relever le caractère particulièrement délicat et à lui consacrer une analyse systématique (*Taking Animals Seriously*, chap. 8), il nous paraît préférable de la reprendre telle quelle dans notre travail, sans la traduire.

⁵³ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 311. (Nous suivons ici et pour toute citation issue de cet article la traduction proposée par H.-S. Afeissa dans l'ouvrage *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, avec des révisions.)

général à la complexité mentale des êtres organiques), et proposent une gradation dans notre souci moral, à proportion des intérêts qui sont en jeu – c'est typiquement le cas de Robin Attfield.

Goodpaster rappelle donc qu'il faut distinguer ici encore deux questions, que l'on peut et que l'on doit traiter séparément. Cela se manifeste notamment dans l'idée qu'il existerait au minimum deux critères, l'un relatif à la seule prise en considération morale, l'autre fixant les règles de priorités entre les individus :

Nous ne devrions pas nous attendre à ce que le critère dont dépend l'attribution d'un « statut moral » soit le même que celui dont dépend l'arbitrage entre les revendications (*claim*) rivales issues d'êtres auxquels un tel statut mérite d'être reconnu et qui réclament qu'une priorité leur soit donnée. Il se pourrait en fait que ce soit une mauvaise appréciation de cette distinction qui conduise certains à être obsédés par les droits lorsqu'il est affaire de morale.⁵⁴

Nous aurons le temps de revenir sur ces considérations dans le détail, mais envisageons simplement, pour le moment, ce que veut dire Goodpaster. Il entend signifier par exemple, selon sa conception, que « être un être vivant » est un critère suffisant pour avoir un statut moral ; mais encore, qu'il *peut* exister diverses raisons pour lesquelles on accordera à l'homme, le cas échéant, priorité sur un animal tel qu'un chien (mesure du « poids » de chacun des partis impliqués). Même s'il est toujours possible de discuter de ces raisons, à l'évidence, « être vivant » n'en fait pas partie (puisque c'est là un critère que tant l'homme que le chien remplissent). Il faut donc compter un questionnement lié à la prise en considération morale « nue », que l'on peut rapporter chez DeGrazia à l'idée d'une égalité de considération fondamentale ; et un second questionnement portant sur les critères régissant les éventuelles règles de priorité, et qui peut être rapporté, dans les grandes lignes, à l'idée d'une inégalité de la valeur intrinsèque des existants. Et ce serait une erreur de confondre ces deux questionnements qui, *a priori*, sont indépendants – même si, par ailleurs, il se peut que le traitement du premier, le plus fondamental, influence le traitement du second.

C'est en outre de la même façon que Goodpaster, dans la citation ci-dessus, en vient à aborder la question plus complexe des droits (les droits *moraux*). En effet, comme nous allons le voir, parler de droits dans un contexte éthique est le plus souvent un moyen de mettre l'accent sur la priorité d'une contrainte normative qui s'exerce sur l'agent. À l'instar de l'importance morale, il ne faudrait donc pas non plus, souligne encore l'auteur, que l'approche par les droits vienne se superposer jusqu'à gommer le questionnement spécifique lié à la considérabilité morale, ces deux objets d'étude étant, somme toute, relativement indépendants l'un de l'autre.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 311-312.

6. Autour de la notion de « droits »

Bien que l'on s'accorde, pour s'en réjouir ou pour le déplorer, à reconnaître que les droits jouent un rôle crucial dans le discours moral et politique contemporain, il serait fastidieux, et inutile pour notre propos, d'aller ici trop en profondeur dans ces notions complexes que figurent les droits et les droits moraux. Nous nous contenterons pour le présent chapitre de donner d'abord une esquisse de cette approche en ce qui concerne la question animale (*animal rights*) pour, ensuite, montrer en effet que l'on peut et que l'on doit la distinguer d'un questionnement autour de la patience morale réduit à ce qu'il a de plus fondamental.

a. Droits moraux et droits des animaux

Il faut remarquer, en premier lieu, que la distinction entre droits moraux et droits purement légaux ne va pas de soi ; un positiviste juridique, pour qui il n'existe que des droits légaux, la rejetterait. À l'inverse, on trouve chez de nombreux auteurs de langue anglaise l'idée qu'en réalité les droits légaux « s'adossent » à des droits moraux : c'est-à-dire que s'il paraît légitime de légiférer, au moins en certains domaines, c'est qu'un droit inscrit sur le plan juridique fait écho à une exigence antérieure, plus fondamentale, qui serait d'ordre moral. Une façon de présenter la chose est de suggérer que, si le système de lois ne nous accordait telle ou telle protection (par exemple, concernant l'intégrité physique), alors il faudrait s'aviser qu'une telle protection *mérite* d'être inscrite dans la loi.

Deux images permettent de mieux se représenter ce que l'on entend généralement, et dans les grands traits, par un droit moral. La première est celle de la « clôture protectrice », suggérée par Locke⁵⁵. La liberté, ou le droit à la liberté, est tel un périmètre de protection autour de l'individu, mettant à l'abri ce que la loi naturelle lui commande de préserver : sa vie, sa santé, son corps et ses biens⁵⁶. Voici qui permet de comprendre ce qui a été suggéré ci-dessus, à savoir que les droits légaux s'adosseraient à des droits moraux. C'est qu'au minimum les droits imposent une restriction relative à une norme : envers le détenteur d'un droit, toute action n'est pas permise, d'où l'image du « périmètre de protection » ; mais s'il faut établir un tel périmètre, c'est que l'on pense qu'il est destiné à protéger quelque chose qui en soi a une valeur. La question de reconnaître et d'instituer un droit rejoint donc celle des sources de valeur, des types d'individus et formes de vie qui présentent une telle valeur, et des formes de respect et d'obligations qui leur sont dues.

⁵⁵ « La raison m'enjoint de traiter en ennemi de celle-ci [*i.e.* ma conservation] quiconque voudrait m'ôter la *liberté*, sa clôture protectrice. » (J. Locke, *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997, p. 146.)

⁵⁶ *Ibid.*, p. 141.

Contre une conception spontanée qui tendrait à opposer, d'un côté, la loi promulguée par les autorités, de l'autre, la morale vis-à-vis de laquelle seule la mauvaise conscience vient sanctionner les écarts, il est donc possible désormais d'entendre la notion de droit moral comme une authentique *contrainte normative* qui vient peser sur les agents moraux et leur choix parmi des lignes de conduites impliquant des titulaires de droits. Les droits imposent en effet des restrictions fondées sur des normes (contre des obstacles de nature physique ou prudentielle seulement) : « dire que tel ou tel a un droit, c'est dire que l'on ne *doit* pas le traiter de telle ou telle façon, quand bien même cela serait possible et expédient. »⁵⁷ Et cette contrainte est donc *prépondérante*. De façon générale, et hormis les circonstances où les droits d'un même système de normes entrent en conflit, un droit est une considération qui a priorité sur toute autre. C'est là un aspect crucial que met en valeur la célèbre métaphore de Ronald Dworkin dans *Taking Rights Seriously* (1977), lequel conçoit un droit comme un atout, c'est-à-dire une carte susceptible d'être abaissée pour gagner un pli qu'autrement nous n'aurions pas remporté compte tenu de notre jeu ; concrètement, cela traduit le moyen de préserver le titulaire du droit d'une situation qui lui serait personnellement défavorable, en particulier dans sa relation au groupe ou à la communauté. Ainsi que le résume Regan :

Les droits de l'individu l'emportent, tel un atout d'un jeu de cartes, sur les fins poursuivies par le groupe. [...] Cela signifie que les droits moraux fixent une limite à ce que l'on peut légitimement imposer à l'individu dans la poursuite de ce qui est au bénéfice du groupe.⁵⁸

Ainsi décrit dans les grands traits, un droit (moral) apparaît surtout comme une instance de protection⁵⁹ dont on conçoit, sans trop de difficulté, qu'elle puisse être étendue aux animaux. Bien entendu, par « droits des animaux », nul n'entend faire des animaux des sujets de droits au sens plein, c'est-à-dire tout en même temps des titulaires d'obligations. Néanmoins, même ceci étant dit, il reste à clarifier l'étendue des significations que recouvre le terme « droit », et en particulier, l'usage spécifique qui en est fait dans le contexte de la question animale. C'est l'objectif que s'est fixé Jean-Yves Goffi dans le premier chapitre de son ouvrage *Le Philosophe et ses animaux* (1994).

L'auteur part ici de la typologie des droits légaux de W.N. Hohfeld développée dans son livre *Fundamental Legal Conceptions* (1919), en admettant qu'il est légitime, et qu'il reste pertinent pour l'essentiel, de transposer une analyse des droits sur le terrain juridique jusqu'au domaine des droits

⁵⁷ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 28.

⁵⁸ T. Regan, « Animal Rights, Human Wrongs », in H. Miller, W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, p. 35.

⁵⁹ J.-Y. Goffi, « L'utilitarisme, les droits et le bien-être animal », in F. Burgat (dir.), *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien être ?*, Paris, Quae, 2001, p. 151.

moraux⁶⁰. Estimant que le terme de droit est utilisé de façon équivoque dans la littérature juridique, Hohfeld propose de distinguer, de manière plus rigoureuse, entre ce qu'il nomme les titres, les privilèges ou libertés, les pouvoirs et les immunités (*claims, liberties, powers or immunities*)⁶¹. Compte tenu des caractéristiques qui sont celles des animaux (notamment les facultés dont ils sont privés) et des relations (limitées) que nous pouvons établir avec eux, il est évident que certains types de droits parmi les quatre énumérés ci-dessus ne peuvent exprimer adéquatement ce dont il est question lorsque l'on parle de « droits des animaux » au sens fort.

C'est ainsi en premier lieu le cas des pouvoirs, qui concernent les changements et les modifications dans les relations juridiques, « une capacité de faire en sorte que quelqu'un ait, ou cesse, d'avoir un droit »⁶² de par la possession, la création d'obligations contractuelles, *etc.* ; il est en effet peu probable que les auteurs contemporains aient jamais songé que les animaux puissent prendre part à ce genre d'actes juridiques. C'est en second lieu le cas des libertés, qui expriment, par leur caractère trop faible, une conception bien éloignée de ce que l'on entendra généralement par « droits des animaux ». Même chez les auteurs qui, tel Singer, déclinent une approche par les droits, il est tout de même question d'établir par une argumentation appropriée une variété d'*obligations* de la part des agents à l'endroit des non-humains (alors qu'une liberté est une simple absence d'obligation, elle ne *prescrit* rien).

Ni les libertés ni les pouvoirs ne semblent donc appropriés pour rendre compte des « droits des animaux » tels qu'ils sont défendus dans la littérature contemporaine. Il y serait donc avant tout question de droits-titre (*claim*), dont le corrélatif et équivalent est une *obligation* portant sur les actes des agents eu égard à ce titre ; et il serait question pourquoi pas de droits-immunités, qui garantissent le titulaire de l'assujettissement au pouvoir de quelqu'un d'autre (J.-Y. Goffi donne l'exemple d'une espèce protégée dont les membres, de par le statut ainsi conféré, sont soustraits au pouvoir des êtres humains susceptibles de les chasser, capturer, *etc.*).

Ainsi, conclut J.-Y. Goffi, « la question initiale ["les animaux ont-ils des droits ?"] peut donc se formuler ainsi : "Peut-on penser que les animaux aient un statut moral tel que nous ayons envers eux des obligations ? Peut-on penser que les animaux aient un statut moral tel qu'ils soient exempts par rapport à certains de nos pouvoirs ?" »⁶³ On peut, bien entendu, aborder ce passage selon deux lectures : ou bien

⁶⁰ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 33. Il est rappelé notamment, selon les mots de J. Waldron, qu'« une grande partie de ce qui est dit à propos des droits moraux a été modelé sur le discours des juristes relatif aux droits légaux. » (p. 29) C'est également l'approche privilégiée par M.J. Zimmerman dans *The Concept of Moral Obligation*, lorsqu'il porte son attention sur la relation entre obligation morale et droit moral.

⁶¹ Pour plus de détails sur ce point, voir J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 29-44.

⁶² *Ibid.*, p. 47.

⁶³ *Ibid.*, p. 48.

entendre la question initiale en un sens faible (chez Singer) et concevoir l'obligation simplement comme une contrainte normative sur le plan moral mais indépendamment de la reconnaissance d'un droit au sens strict, ou bien entendre la question initiale avec « droit » au sens fort (chez Feinberg et Regan) et faire de l'obligation le corrélat d'un droit-titre. Ce que nous voudrions montrer ici c'est que, au moins dans les grands traits, ces deux lectures se rejoignent dans la mesure où elles soulèvent tant l'une que l'autre, et sans doute à peu près selon les mêmes modalités, une même question de fond. Il n'y a en effet rien de bien mystérieux dans ce rapprochement entre la question de l'attribution de droits et la question de la considérabilité morale, dans la mesure où poser la question de l'attribution d'un droit c'est nécessairement, et en premier lieu, s'interroger sur *l'intelligibilité* d'une telle attribution eu égard aux propriétés de l'objet considéré.

Joël Feinberg, sur le terrain qui nous occupe, est connu pour s'être confronté à cette question particulière : d'une part, c'est à lui que l'on reconnaît d'avoir le premier évoqué et traité la question du statut moral des animaux et autres figures « non standards » ; d'autre part, il a abordé cette question dans le fil d'une série d'articles écrits au cours des années 70 articulés autour de la notion de droit⁶⁴. Les premières analyses de Feinberg portent avant tout, comme le montrent les intitulés des articles « Duties Rights and Claims » (1966) et « The Nature and Value of Rights » (1979) sur la nature des droits moraux et sur les relations qu'entretiennent entre eux les devoirs ou obligations (*duties*), les droits, les *claims*⁶⁵ et les principes moraux. Laissons de côté pour le moment le détail de ces analyses ; il nous

⁶⁴ C'est en effet d'abord au titre de juriste et de philosophe du droit que Joël Feinberg prend position sur les questions d'éthique qui nous occupent. Les articles dont nous faisons mention se trouvent réunis dans l'ouvrage *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980.

⁶⁵ Ce terme, très en usage dans les textes en langue anglaise, est sans équivalent exact en français moderne, qu'il s'agisse comme ici du substantif ou de la forme verbale « to claim ». Les plus proches traductions en français – « revendication », « réclamation » ou « prétention » – suggèrent au minimum que la demande ainsi exprimée requiert un supplément de justification. Toutefois le terme anglais « claim » s'entend dans ses premiers usages juridiques ou politiques (nous mettons à part son usage dans les champs de la théorie de la connaissance puis de la philosophie du langage, attesté à partir des 19^e et 20^e siècles) comme une demande fondée, en nature sinon en droit, qui pourrait se traduire plus adéquatement par « exigence » ou « titre », « demande de quelque chose en tant qu'il est dû ». Avec l'émergence plus tardive du terme « right », « claim » devient, selon la définition proposée par le dictionnaire Oxford, « an assertion to a right to something » (revendiquer/mettre en avant un droit à quelque chose), et ouvre le champ à tout un nouveau vocabulaire juridique : *lay a claim, enter a claim, etc.* Dans le rapport entre *right* et *claim* – ou *claim* retient quelque chose de ses sens primitifs : demande fondamentale, satisfaction d'un besoin physique ou récupération d'un bien vital, puis revendication ou titre de propriété sur un objet qui m'appartient déjà – se pose alors à l'époque contemporaine le problème même du droit, de la naturalité et de la possession du droit. (Voir l'entrée « claim » par S. Laugier dans le *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, 2004.)

J.-Y. Goffi dans *Le Philosophe et ses animaux* propose de traduire le terme par « titre », mais ceci dans la mesure où, chez W.N. Hohfeld, le *claim* est le corrélat direct de l'obligation. En revanche, chez Feinberg, et bien que ce ne soit pas sans lien, un *claim* (valide) est seulement la condition de possibilité d'un droit, non pas un droit pleinement reconnu ; c'est quelque chose qui s'apparente bien plus à un ensemble de raisons valides (J. Feinberg, « The Rights of Animals and Unborn Generations » (1974), in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 159). Nous suggérons ainsi de conserver la richesse du

suffit de savoir que l'attention de Feinberg se porte donc avant tout, pour reprendre la terminologie exposée ci-dessus, sur les droits-titres. Notons également que, pour se trouver légitimée, si une telle réflexion ne réclame que la conception standard et relativement peu controversée de l'« agent moral type » (l'homme adulte apte au jugement), elle ouvre tout en même temps la question de ce que nous pourrions appeler *l'extension* de ces droits : en d'autres termes, la variété des entités à qui (en dehors donc de la figure idéale) nous saurions reconnaître, sinon envers qui cela fait sens d'attribuer, de tels droits.

Feinberg se consacrera à cette question dans deux articles, « Human Duties and Animal Rights » (1978), et surtout, son désormais fameux « The Rights of Animals and Unborn Generations » (1974). Dans ce premier article, l'auteur a donc en vue de statuer sur une variété de cas « non standards », dont certains qu'il juge particulièrement délicats, comme les fœtus, les générations futures ou les ancêtres décédés : telle est la raison pour laquelle il aborde en premier lieu le cas qu'il estime le plus aisé à traiter, celui des animaux. Pour chacun de ces cas « non standards », la question ne porte pas ici sur la capacité des animaux, par exemple, à *formuler* un *claim* – entendre, à l'articuler dans un *langage* ; Feinberg se rattache à cet ensemble d'auteurs qui, à cette objection par ailleurs classique selon laquelle les animaux n'ont pas même la capacité d'avancer leurs droits, répondent par la possibilité d'une représentation et d'une tutelle. De fait, il s'appuie dans ses articles, pour établir l'idée de droits moraux susceptibles d'être reconnus aux animaux, sur les cas avérés de droits légaux qui ont, par le passé, bénéficié à certains animaux particuliers, comme dans les cas de transmission d'un héritage. En un sens, nous dit-il, les animaux (certains animaux) ont déjà des droits (entendre : des droits légaux) ; il ne reste qu'à s'interroger plus généralement sur les conditions d'attribution d'un droit, qu'il soit moral ou légal. Et cela n'est possible, affirme-t-il, que dans la mesure où les animaux ont des intérêts⁶⁶, de telle sorte qu'il y a un sens, le cas échéant, à les représenter. Pour Feinberg, seuls les êtres qui ont des intérêts peuvent avoir un *claim* valide dont dépendra éventuellement un droit ; on ne peut trouver de sens à reconnaître un droit à ce qui est privé d'intérêts, telle une pierre. Or la présence d'intérêts, affirme-t-il, est relative à des états de conscience s'accompagnant de désirs, de visées, de croyances, en bref, à une

terme anglais, dans la mesure où il introduit un précieux degré de liberté entre les notions de *moral standing* et *moral rights*, comme le recommande, ainsi que nous allons le voir, Kenneth Goodpaster.

⁶⁶ On trouvera chez H.-S. Afeissa dans *La Communauté des êtres de nature* (MF, 2010), au chapitre 2, un exposé sur les détails de l'argumentation de Feinberg et ses fondements, dans le prolongement du débat contemporain qui oppose deux théories du droit (théorie du choix et théorie de l'intérêt) ainsi que dans les travaux de Ralph Barton Perry et de William. D. Lamont.

vie conative⁶⁷. Ainsi distingue-t-il les besoins des plantes d'une part et d'autre part les besoins des animaux – du moins ceux manifestant semblable vie mentale – qui forment alors des intérêts authentiques. (Les fœtus, et *a fortiori* les générations futures, semblent ne pas avoir encore de tels intérêts, et les individus décédés, quant à eux, n'en ont plus.)

Or, tout ceci n'est rien d'autre que le traitement de la question de la patience morale, à savoir : on considère la possibilité théorique pour les animaux d'avoir des droits mais pas de devoirs ; on met ensuite en avant certaines propriétés des animaux qui rendent compte d'un bien propre et d'intérêts susceptibles d'être lésés par nos actes ; une argumentation appropriée établit que de tels actes ont statut d'injustice (éventuellement, comme un cas de violation d'un droit corrélatif). Que cette argumentation soit développée au bénéfice soit de l'ensemble des mammifères normaux âgés d'un an et plus (Regan⁶⁸), soit de l'ensemble des êtres présentant une vie conative (Feinberg), on interroge donc ici, somme toute, les conditions d'une contrainte s'exerçant sur le comportement des agents moraux, rapportées aux propriétés de certains individus dont on reconnaît qu'ils sont susceptibles de pâtir de nos actes : c'est là en quelque sorte le matériau fondamental de l'enquête, que l'on retrouve identique chez un auteur comme Singer. Aussi Goodpaster dans son article propose-t-il, ni plus ni moins, d'entendre le propos de Feinberg, en dépit de l'usage explicite du terme « droit », comme portant dans une bonne mesure sur la *considérabilité morale*⁶⁹. En ce cas, la notion de « droit moral » se réduit à son noyau dur, tel qu'on le trouve par exemple dans la formule de J.-Y. Goffi en introduction de son ouvrage : « Lorsqu'on entend dire, de nos jours, que X a un droit, cela semble être une façon de dire qu'il y a des limites relativement à ce que l'on peut faire à X (ou de X). »⁷⁰ Être dépourvu de droits, en ce sens, c'est alors n'avoir aucun statut moral significatif : ce qui est privé de droits, si l'on excepte les considérations d'ordre prudentiel, peut donc être manipulé à notre guise.

⁶⁷ « Les intérêts doivent être d'une certaine manière combinés avec les conations ; partant, les simples choses ne possèdent pas d'intérêts. » (J. Feinberg, « The Rights of Animals and Unborn Generations », in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 165)

⁶⁸ Si différentes soient les approches de Tom Regan et de Joël Feinberg, il convient de noter néanmoins le fait que, chez les deux auteurs, est mis en avant le critère d'un degré de conscience relativement élevé. Nous verrons plus loin dans le détail que, chez Regan, c'est dans la mesure où certains êtres vivants sont les « sujets-d'une-vie » (ce qui renvoie dans *The Case for Animal Rights* à tout un ensemble de propriétés : faculté de ressentir le plaisir et la peine, d'avoir croyances, mémoire et sens du futur, une identité psychologique, *etc.*) qu'ils se voient reconnaître une valeur inhérente, laquelle commande à leur égard une attitude de respect. Regan établit enfin que, selon lui, le système le mieux à même de traduire ce respect en normes morales est une approche par les droits.

⁶⁹ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 317.

⁷⁰ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 5.

b. Droits moraux et considérabilité morale

On peut interpréter la position de Feinberg comme consistant en une assimilation de deux questions : celle de l'extension des droits et celle de la patience morale. Peut-on réellement procéder à une telle assimilation ? Ou faut-il au contraire favoriser un traitement séparé ? Il se peut en effet que la question de la patience morale soit quelque chose de plus vaste et de plus fondamental dont des aspects, peut-être déterminants, nous échapperaient si nous venions à la traduire dans les seuls termes de l'extension des droits. On peut même redouter qu'une telle approche, où les deux questions seraient traitées ensemble, introduise un biais dans l'analyse.

C'est sans aucun doute avec à l'esprit de telles considérations que Goodpaster choisit de mettre en place, dès le début de son article « On Being Morally Considerable », une distinction entre « bénéficiaire d'une considérabilité morale » et « avoir des droits moraux » (*moral rights*) :

Je ne suis pas si sûr que la classe des titulaires de droits soit ou doive être restreinte aux êtres humains [comme le suggère Passmore], mais je propose de suspendre entièrement l'examen de cette question et de reformuler le problème dans les termes de la considérabilité morale (suivant en cela Warnock), en mettant à part les contextes où il y a des raisons de penser que le sens le plus large du concept de « droits » s'applique. Par conséquent, la question de savoir si les êtres qui méritent une considération morale en eux-mêmes, et non pas seulement en raison de leur utilité pour les êtres humains, possèdent également des droits moraux en un sens étroit, sera laissée ouverte dans les pages qui suivent – c'est une question qui n'exige pas qu'une réponse lui soit donnée par avance.⁷¹

Le premier aspect auquel Goodpaster réagit ici apparaît dans la citation de John Passmore qu'il reproduit plus haut : « l'idée de "droits" n'est tout simplement pas applicable à ce qui n'est pas humain [...] Une chose est de dire qu'il est mal de traiter les animaux avec cruauté, autre chose est de dire que les animaux ont des droits. »⁷² Qu'il faille limiter l'attribution de droits aux seuls humains, Goodpaster n'en est pas convaincu – mais tel n'est pas l'objet de son propos, de toute façon. En fait, il note que, chez certains auteurs, le terme « droit » renvoie à une conception plus étroite, plus exigeante, que la simple prise en considération morale ; ainsi Passmore semble-t-il, de manière classique, réserver l'usage de ce terme aux membres d'une communauté partageant des intérêts communs et qui se reconnaissent des obligations mutuelles. Goodpaster suggère toutefois que, entre d'un côté les considérations de Passmore relatives à l'extension des droits et de l'autre le refus de toutes considérations morales *envers* les animaux, il existe un espace où peut s'exercer encore une réflexion pertinente. Comme cela est

⁷¹ K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 311.

« Je propose d'interpréter la notion de "droit" comme étant plus spécifique que la notion de "considérabilité morale", afin d'éviter, autant que faire se peut, ce qui me paraît compliquer inutilement la détermination des exigences auxquelles un être doit satisfaire pour pouvoir être un "titulaire de droits" approprié. » (*Ibid.*)

⁷² Le passage est issu de J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (New-York, Charles Scribner's Sons, 1974), p. 116-117.

explicite ici, Goodpaster prend au sérieux l'idée d'une extension de notre souci moral en dehors du cercle de l'humanité sur le modèle de Warnock, où le problème porte désormais, plus simplement formulé, sur les conditions de pertinence morale (*moral relevance*). Dans la même perspective, il évoque un usage très général du terme « droit », comme lorsqu'il est question de « droits des animaux » au sens large, duquel il rapproche Feinberg.

Mais le propos de Goodpaster est peut-être ici plus vaste encore ; il porte aussi sur la *manière* même, et ce qu'elle entraîne, de formuler le questionnement relatif à l'élargissement de notre attention morale. Il faut prendre conscience du danger qu'à terme la question des droits, de par l'importance accrue qu'elle prend dans la réflexion de Regan (ou encore chez Francione), soit susceptible de recouvrir et d'oblitérer entièrement le questionnement lié à la considérabilité morale « nue », en d'autres termes, que l'on n'adresse plus cette question qu'à travers le vocabulaire, et le cadre formel, des droits. Le risque, ici, n'est plus seulement de passer à côté d'un statut favorable aux animaux, intermédiaire entre l'attribution de droits et le bénéfice de considérations morales parfaitement indirectes. Le risque n'est peut-être pas même lié au vocabulaire des droits à proprement parler, mais plutôt à ce qu'il emporte avec lui implicitement. C'est pourquoi Goodpaster précise :

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il est inintelligible ou encore indésirable de suggérer une extension de la classe conventionnelle des êtres qui importent sur le plan moral. Bien que j'aie des doutes quant à l'extension du concept de « droits » au-delà de certaines limites, ce dernier me semble surtout ne revêtir aucun caractère crucial dans le présent contexte. Plutôt, ce qui est en jeu est une notion plus générique que l'on pourrait appeler la « considérabilité morale ».⁷³

Il est clair ici que l'auteur n'a pas d'objection de fond à opposer à l'élargissement, dans une mesure restant toutefois à déterminer, de la classe des titulaires de droits. En revanche, il faut garder à l'esprit que le terme « droit » n'est certainement pas neutre : centrer le débat autour des droits constitue donc, pour le moins, un risque non négligeable d'introduire un biais, c'est-à-dire d'infléchir ou de tronquer la réflexion plus fondamentale autour de la considérabilité morale.

Pour être plus précis : la classe des individus titulaires de droits est sans aucun doute une « classe conventionnelle » des êtres qui importent sur le plan moral ; à ce titre, elle emporte avec elle, notamment, le modèle atomiste ou individualiste tel qu'il s'est imposé en Occident depuis les 17^e et 18^e siècles dans le cadre de la pensée morale et politique, c'est-à-dire le fait de mettre en avant l'individu plutôt que la communauté. Dans ce cadre, il est évident qu'accorder aux droits un rôle de premier plan

⁷³ K. Goodpaster, « From Egoism to Environmentalism », in K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, Université of Notre-Dame Press, 1979, p. 29.

dans la réflexion rendra peu vraisemblable une attention morale portée au vivant en général, à l'instar de la position défendue par Goodpaster. Il convient de prendre en compte en effet les intérêts des organismes vivants les plus disparates (ce qui pose également, à l'occasion, des problèmes d'individuation) à vivre, croître et se reproduire, mais aussi les rapports complexes d'interactions et d'interdépendances qui existent entre eux. Comment alors envisager de reconnaître des droits autant à une éponge ou un moustique qu'à un dauphin ? Comment prendre en compte même, dans le cadre de droits forts, les rapports de prédation qui sont le socle de l'organisation biotique ? Et peut-on penser encore, en termes de droits, la pérennité d'un paysage ou d'un écosystème ?

Sur cet aspect critique de la réflexion de Goodpaster, nous aurons l'occasion de revenir dans le détail. Ce qu'il convient de considérer pour le moment, c'est qu'il ne semble pas dans le pouvoir d'une analyse réduite à une approche par les droits de *poser correctement* la question de la considérabilité morale au-delà du champ de l'animalité sensible. Or c'est par ailleurs un fait que, indépendamment de la validité ou non d'un point de vue biocentriste, des auteurs tels que Paul Taylor ou Holmes Rolston ont promu et défendu l'idée d'un bien propre pour chaque être vivant et de contraintes s'exerçant sur les agents moraux à l'égard de ce bien propre *en des termes parfaitement intelligibles pour tous*. Cela ne peut signifier qu'une chose : que la question de l'extension des droits et la question de la patience morale ne se recouvrent pas exactement. Ce que suggère ici Goodpaster, c'est que le terme « droit », typiquement, n'est en rien essentiel à la question de la considérabilité morale, et que cette question doit être traitée séparément, et même prioritairement.

B. La question fondamentale de la « patience morale »

En mettant en avant la question de la patience morale, il ne s'agit pas de nier la pertinence de ces divers aspects du discours que sont la réflexion autour de l'importance morale, l'usage du vocabulaire des droits, *etc.* ; il s'agit d'apprendre à distinguer, par-delà, les ingrédients nécessaires d'une réflexion plus fondamentale, de retrouver le noyau dur autour duquel s'articule cette diversité et sans lequel de telles distinctions seraient privées de sens. De même que l'agence morale, la question de la patience morale constitue un problème philosophique à part entière – c'est le mérite des articles fondateurs de Goodpaster ou Feinberg que de le montrer⁷⁴ – et nous nous proposons à compter de ce moment, sur leur modèle, de lui accorder toute notre attention.

⁷⁴ On pensera également à l'ouvrage de Mark Bernstein, *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters* (Oxford University Press, 1998) ou, dans le cadre d'une approche pluraliste, celui de M.A. Warren, *Moral Status. Obligations to Person and Other Living Things*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

On ne saurait dire que les auteurs de notre champ d'étude ont négligé, dans leurs travaux, la question de la patience morale ; comme nous l'avons dit, elle est au cœur de ce champ de recherches, elle lui est sous-jacente, et ne peut donc être écartée de toute enquête sérieuse. Toutefois il est vrai qu'elle n'a que rarement fait l'objet d'une investigation approfondie pour elle-même. Souvent la pensée des auteurs est tout entière articulée autour d'un seul objet dont ils défendent, au premier plan, la pertinence morale ; une justification de leur position, donc, mais non pas une véritable enquête.

Nous allons commencer par appréhender la question de la patience morale, de façon très générale, en examinant trois aspects importants. Le premier touche aux enjeux soulevés par cette question, envisagée comme un corrélat de l'exclusion – ce point sera donc également l'occasion de mieux cerner les objectifs de la présente recherche. Le second tient à une dynamique d'intégration qui a conduit à l'inflation de la communauté morale à travers les siècles. Le dernier est le rôle significatif de ce que l'on nomme les « cas marginaux » dans ce mouvement d'expansion.

1. L'exclusion comme corrélat de la question de la patience morale

Il existe d'excellentes raisons pour favoriser une approche plus systématique de la question de la patience morale. En effet, pour être plus « fondamentale » elle n'en présente pas moins un caractère définitif ; de la réponse à cette question dépend entièrement l'inclusion ou bien l'exclusion d'un individu au sein de la communauté morale, que l'on juge par ailleurs préférable d'adopter une approche utilitariste, ou bien par les droits, *etc.* ; c'est de la réponse à cette question que dépend, pour des êtres souvent vulnérables, l'attribution d'un statut qui fera d'eux des êtres dignes de notre attention. Pour le dire autrement, il semble que l'exclusion soit un corrélat important de la question de la « considérabilité morale », qu'elle en soit comme un symptôme, sinon nécessaire du moins fort habituel. Par exemple, restreindre les considérations morales à la personne humaine, c'est exclure *a priori* de nos obligations tout ce qui n'est pas humain et n'est pas une personne. Et restreindre les considérations morales aux êtres sensibles, c'est exclure *a priori* et au minimum tout ce qui n'est pas capable, par son comportement, d'exprimer une souffrance.

Cela signifie donc que dans le cadre de cette recherche nous nous intéresserons chaque fois, au travers et au-delà de telles considérations méthodologiques, à la question de savoir *qui* est inclus et *qui* est exclu de la communauté, sur la base de quelles considérations et, plus profondément, de quel type d'argumentation. En d'autres termes, nous porterons l'analyse avant tout sur les aspects du discours au sein des éthiques de l'environnement (parfois lapidaires) qui, ayant pour objets les raisons de la prise en considération morale ou de la non prise en considération morale des entités non humaines, visent ainsi à

« tracer la ligne », c'est-à-dire établir et justifier les frontières de la communauté morale (son maximum d'amplitude).

Dans son aspect le plus radical et le plus explicite, la question de la patience morale vise donc à interroger le point, fort répandu, selon lequel il existerait une ligne infranchissable (*insuperable line*⁷⁵) au-delà de laquelle l'attribution de droits, ou une forme quelconque de prise en considération morale directe, serait tenue pour infondée, absurde, ne laissant d'autre choix que de voir les entités concernées comme des ressources (ou, inversement, des « nuisibles ») pour les êtres humains, et de les abandonner à tout traitement que l'on jugera bon de leur appliquer, fût-ce un acte de violence et de destruction purement gratuit. Toutefois, il convient d'envisager une variante : le cas où la dévaluation systématique des intérêts d'un groupe au profit des intérêts jugés prioritaires d'un autre groupe ôterait toute substance et toute crédibilité au fait que leur soit reconnu, par ailleurs, une valeur intrinsèque et un statut moral de base. Comme le remarque DeGrazia :

Une inégalité de considération implique que les animaux et les humains ont un statut moral fondamentalement différent, à tel point qu'ils apparaissent dans une hiérarchie où ceux au sommet peuvent regarder ceux en dessous d'eux comme des ressources employables à l'amélioration de leur propre vie.⁷⁶

Élargir le cercle des individus moralement considérables, mais en fixant d'emblée un cadre inégalitaire, ce n'est donc pas faire progresser de beaucoup les choses du point de vue de la prise en considération de leur bien. En ce qui concerne les animaux par exemple, cela revient à reconduire une forme plus ou moins radicale de spécisme. Leur reconnaître une considérabilité morale, c'est donc là quelque chose indissociable, comme l'établissait DeGrazia, d'une égalité de considération de base, ou bien cela se résume à des considérations du plus maigre intérêt sur le plan de l'éthique pratique.

Voici donc, appréhendée de façon plus générale, ce qu'est susceptible de mettre en cause la question de la patience morale : le fait, comme le formule DeGrazia de manière très claire, de régulièrement passer outre les intérêts des animaux (*the routine overriding of animals' interests*), sinon d'autres existants, pour le bénéfice des êtres humains. Il peut s'agir, remarque-t-il, d'une dévaluation partielle comme d'un refus total de considérer de tels intérêts. Mais c'est ici le caractère routinier qui est

⁷⁵ L'expression, qui est bien entendu reprise à Jeremy Bentham, apparaît dans ce texte désormais fort célèbre : « Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'était pas une raison pour abandonner un homme au caprice de ses persécuteurs sans lui laisser aucun recours. Peut-être admettra-t-on un jour que le nombre de pattes, la pilosité ou la terminaison de l'*os sacrum* sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sentant à ce même sort. Quel autre critère doit permettre d'établir une distinction tranchée (*insuperable line*) ? [...] La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? ». (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780), trad. Centre Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011, chap. XVII, p. 325)

⁷⁶ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 47.

réellement décisif : s'il est en effet concevable qu'en certaines occasions il y ait subordination des intérêts des uns aux intérêts des autres (ces circonstances revêtiront ou non un caractère exceptionnel selon que l'on adopte, par exemple, une posture utilitariste ou une approche formulée en termes de droits), c'est le caractère unilatéral et systématique d'une telle subordination qui est dénoncé.

Aussi la question de la patience morale implique-t-elle également d'interroger le fait de reconnaître une gradation de valeur et/ou une forme quelconque de priorité systématique parmi les membres reconnus de la communauté morale – une telle hiérarchisation étant perçue cette fois comme une simple variante de l'exclusion pure et simple, une manière déguisée de rétablir une frontière, décisive sans toutefois être maximale, de la prise en considération morale. Ainsi notre investigation portera-t-elle, de façon plus générale, sur tout discours qui prétend tronquer, *en tout ou partie*, la part de considération que semble en droit de revendiquer (*claim*) toute entité dont on est susceptible par ailleurs d'établir qu'elle a un bien propre et des intérêts ou, plus généralement, une valeur d'une nature telle qu'elle mériterait de se voir accorder une attention morale en son nom propre.

Il faut considérer encore que notre investigation portera non pas sur les travaux de tel ou tel auteur particulier, mais au contraire sur la variété des discours disponibles. Tel est le cadre au sein duquel la question de la patience morale prend sa véritable ampleur. Par-delà les courants de pensée et les singularités des auteurs, notre approche permet donc d'éclaircir notre horizon intellectuel en écartant d'emblée nombre de considérations non pertinentes pour notre propos – mais qui sont, nous l'avons vu, les ingrédients familiers de cette littérature, à savoir, et sans prétention d'exhaustivité : les données et témoignages détaillés relatifs aux traitements cruels envers les animaux (ou bien à la destruction de la nature) ; la déconstruction du vocabulaire en usage pour parler de l'animal ; les arguments visant à dénoncer la position cartésienne classique et à établir la réalité d'une souffrance animale, aujourd'hui scientifiquement bien étayée ; l'argument récurrent de la « pente glissante » dénonçant le risque d'une déresponsabilisation morale à l'égard de l'humanité ou de ses membres les plus vulnérables ; la question de savoir si certains animaux ont un langage ou peuvent apprendre un langage ; le détail des arguments en faveur du végétarisme ; la controverse qui oppose les réformistes et les abolitionnistes en éthique animale ; le traitement spécifique de dilemmes moraux fameux, *etc.* ; ainsi qu'une variété de considérations périphériques portant, par exemple, sur la possibilité d'appliquer au quotidien une éthique non anthropocentrique, les enjeux éthiques éventuels liés à la difficulté de mettre en place les nouvelles normes du juste, ou encore l'efficacité d'un nouveau cadre moral pour la résolution des problèmes environnementaux auxquels nous sommes confrontés –, pour ne traiter que la seule question de la patience morale dans ce qu'elle présente de fondamental pour ce terrain de recherche.

Ce que nous voulons suggérer par là notamment, c'est qu'il est possible, et tout à fait probable, qu'un examen approfondi de la question de la considérabilité morale en amont vienne dénouer ou modifier un certain nombre de controverses majeures qui s'inscrivent en aval, au point de les rendre caduques. Même si l'on ne peut être assuré par avance d'un tel résultat, c'est là faire une conjecture raisonnable : ce simple soupçon, en tant que tel, nous impose d'accorder à la question de la patience morale toute l'importance qu'elle mérite. Cela implique de la traiter pour elle-même, de manière systématique et approfondie, avant tout choix portant sur les modalités de la prise en considération morale, c'est-à-dire avant le choix d'un objet privilégié de l'attention morale et d'un cadre normatif approprié pour cet objet⁷⁷.

Tout ceci, enfin, s'adosse à un premier constat : les acteurs du débat contemporain, dont on ne peut nier l'ampleur des efforts fournis ni la richesse des analyses, n'en ont pas moins échoué jusqu'ici à convaincre du bien fondé de leurs positions, c'est-à-dire à établir un consensus solide auprès du grand public ou même (et peut-être, surtout) auprès de la communauté philosophique. Tout lecteur qui, faisant preuve de curiosité, aurait entrepris de parcourir avec intérêt cette vaste littérature, ne peut parvenir qu'à un unique constat : chercher à bâtir un n-ième système de valeurs et d'obligations, au milieu de cet ensemble de travaux déjà dense, ne ferait qu'accroître le sentiment qu'il y a derrière tout ceci un degré de subjectivité irréductible ; cela s'avérerait, en fin de compte, être une vaine entreprise. Aussi, dans le cours de notre recherche, non seulement tenterons-nous de ne nous attacher à aucun cadre normatif particulier, mais nous ferons de cette contrainte un atout.

⁷⁷ Ne serait-ce que parce qu'aucun cadre normatif ne semble apte, en lui-même, à livrer la réponse à cette délicate question qui se pose en amont. Considérées dans les grands traits, il n'est en effet pas une approche qui n'ait été appliquée à des objets multiples et variés : se réclamant d'inspiration kantienne, mais étendant notre souci moral aux animaux, L. Nelson (*System of Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1956) et plus récemment C.M. Korsgaard (« Fellow Creatures : Kantian Ethics and Our Duties to Animals », in G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 25/26, Salt Lake City, University of Utah Press, 2005) ; — développant, via la notion de « fin en soi », une perspective animaliste (B. Rollin, *Animal Rights & Human Morality*, Buffalo (N.Y.), Prometheus Books, 1992 (2nd ed.)) ou bien biocentriste (P. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1986) attachée à promouvoir le bien et l'épanouissement des créatures ; — réservant, dans une perspective utilitariste, un statut moral aux seuls êtres humains (R.G. Frey, *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1980) ou à l'ensemble des êtres sensibles (P. Singer, *Practical Ethics*) ; — favorisant une approche relationnelle, soit pour soutenir une priorité en faveur de la communauté humaine (R. Nozick, « About Mammals and People », in *The New York Times Book Review*, 27 novembre 1983), soit pour étendre notre souci moral aux animaux avec la théorie du lien social chez M. Midgley (*Animals and Why They Matter*, Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1983) ou les éthiques (éco-)féministes du *care* chez N. Noddings (*Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1982) ou V. Plumwood (« The problem of the Extent of Moral Consideration », in *Proceedings of the Russellian Society*, 1985, n°10, p. 50-67), soit pour l'étendre à l'écosphère (J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1989) ; — privilégiant une approche néo-contractualiste restreinte aux êtres humains (P. Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992) ou bien étendue aux animaux tout d'abord (Mark Rowlands, « Contractarianism and Animal Rights », in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 14, n°3, 1997), dans le cadre éventuellement d'un « contrat domestique » (C. & R. Larrère, « Le Contrat domestique », in *Le Courrier de l'environnement*, n°30, 1997), voire à l'ensemble de la nature dans le cadre d'un « contrat naturel » (Michel Serres, *Le Contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1990).

Notre terrain de recherche est celui qu'ont ouvert Warnock et Goodpaster : la possibilité concrète de l'extension des considérations morales directes en dehors du seul cercle de l'humanité et les diverses réflexions philosophiques qui ont emprunté ce chemin. La question de la patience morale lui est centrale. Il semble donc fort naturel de chercher, au travers de cette question, à déceler à la fois les forces et les faiblesses fondamentales de ce mouvement de grande ampleur, et ne plus travailler que ce matériau dans un effort pour atteindre des réponses définitives (si elles existent).

Il convient d'insister sur ce point de méthode. Quant aux « implications morales du darwinisme » que nous nous proposons d'explorer dans cette recherche, mettons au clair d'emblée qu'elles ne prendront pas la forme de conclusions de détail quant aux obligations qu'auront à observer les agents à l'endroit des animaux ou autres entités non humaines. Il n'est question pour nous ni de proposer une éthique animale – d'en livrer les principes et les retombées pratiques – ni même de donner les détails d'une éthique animale (ou autre éthique de l'environnement) déjà développée. En effet, notre recherche en général ne porte pas tant sur de telles conclusions détaillées que sur certaines structures qui portent ces conclusions (les frontières) ; il s'agit pour nous de continuer à travailler, sous cet aspect, sur la variété des discours en vigueur au sein des éthiques de l'environnement, de découvrir leurs ressorts internes autant que de dégager leur dynamique d'ensemble, et de chercher à mesurer tout à la fois leur intrication avec la connaissance scientifique du vivant, de ses origines, et leur degré de cohérence avec cet arrière-plan. Ce que nous visons, à travers tout cela, c'est accéder à une meilleure compréhension du discours autour de la « patience morale », ou « considérabilité morale », tel qu'il se présente couramment (implicite ou explicite), pour dégager ensuite une nouvelle manière, plus appropriée, plus juste et aussi plus solide, de penser l'extension de notre souci moral au monde non humain. La diversité des approches antérieures garantit désormais à ce terrain de recherche un capital suffisant de riches réflexions pour que soit envisagée, et privilégiée, une approche d'un autre type, une approche transversale à prétention de synthèse. Et puisqu'une stricte analyse conceptuelle, telle que privilégiée par Feinberg, ne semble pas sans faiblesses⁷⁸, ce seront les progrès même de la réflexion philosophique,

⁷⁸ Il est remarquable en effet que la position de H.J. McCloskey exposée dans son article « Rights » (*The Philosophical Quarterly*, vol. 15, n°59, 1965, p. 115-127) est à l'exact opposé de celle que Feinberg développera une dizaine d'années plus tard. Les deux analyses se rejoignent au sens où il est considéré que seuls les êtres qui ont des intérêts ont des droits. Mais à la différence de Feinberg, McCloskey considère que les animaux n'ont pas d'intérêts, c'est pourquoi il préfère parler seulement de leur bien-être ; pour cette raison, ils ne sauraient se voir reconnaître des droits. (À noter que T. Regan répond point par point à ses arguments dans « McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights » in *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, n°104, 1976, p. 251-257.)

Pour un auteur comme Kenneth Goodpaster, en outre, ce ne sont pas seulement les animaux qui ont des intérêts, mais l'ensemble des organismes vivants – même si, nous l'avons vu, la question ne se pose plus dans les termes d'une attribution des droits. (Voir « On Being Morally Considerable », p. 319-320, où l'auteur répond à l'analyse de Joël Feinberg selon laquelle les plantes n'ont pas d'intérêts propres.)

et les avancées historiques, qui nous fourniront les premiers éléments de réflexion. Tout se passe en effet comme si chaque nouveau « cercle » ajouté à la prise en considération morale motivait l'ajout d'un suivant.

2. Communauté morale et dynamique des cercles concentriques

L'objectif de cette section est double : il s'agit pour nous à présent, non pas de faire l'histoire de la notion de « communauté morale », mais de souligner une dynamique d'expansion à l'œuvre, par ailleurs fort ancienne. Nous donnerons donc ici simplement l'amorce de ce mouvement, en exposant certains moments importants à compter de l'Antiquité grecque, en vue d'amener la réflexion sur ce terrain à son niveau d'actualité, c'est-à-dire à l'endroit où s'ouvre aujourd'hui le champ de l'éthique environnementale (autrement dit, formulé pour le moment de façon très générale, lorsque se pose la question de l'extension de la communauté morale au-delà du genre humain). En livrant ici ces quelques jalons, il s'agit également, et surtout, de rendre apparent un certain aspect de cette évolution, ou plutôt de la manière dont elle est pensée de façon classique, à savoir par le recours à l'image des cercles de rayon croissant. Nous pensons en effet que cette image, régulièrement mobilisée par les auteurs auxquels nous nous intéressons, cristallise (ou révèle) certaines forces et faiblesses de la réflexion en éthique environnementale telle qu'elle fut conduite jusqu'ici, ce qui n'apparaîtra toutefois qu'au prix d'un effort pour porter un regard d'ensemble, autant qu'il est possible, sur ce vaste champ de recherche (ce qui sera, donc, l'objet de nos prochains chapitres).

Il y a, au fondement de la notion de « communauté morale », l'idée d'une vie commune des êtres humains que structurent des droits et des obligations. C'est sans doute pour cela qu'elle fut conçue semble-t-il à l'origine, et encore aujourd'hui pour nombre de populations humaines, comme ne dépassant pas les limites de la tribu⁷⁹. Le développement de cette notion jusqu'à nos jours se signale ensuite par trois étapes majeures. La tradition dominante de la philosophie morale grecque, pour commencer, s'organise autour de l'idée selon laquelle la communauté morale est circonscrite à la Cité et aux Hellènes :

Ainsi Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b), rappelant que l'homme est par nature un animal politique, en conclut que le bien parfait n'est pas ce qui suffit à un seul homme menant une existence solitaire, mais doit aussi concerner ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en

⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952.

général. Puisque la cité marque les frontières de la communauté morale, il s'ensuit qu'elle a une dimension éthique.⁸⁰

Une des raisons invoquées par Aristote pour refuser d'étendre la communauté morale au-delà des frontières de la Cité (principe de limitation) sera reprise par toute sorte d'auteurs à travers les âges : « si on commençait à y inclure ancêtres, descendants et amis d'amis, on ne saurait plus où s'arrêter (*Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097b) »⁸¹.

Ce point de vue va être critiqué par les cyniques (Diogène le Cynique) et les stoïciens de la période tardive, dans une perspective cosmopolitique. Il faut noter en particulier, au 2^e siècle de notre ère, une image que mettra en place Hiéroclès et promise à un brillant avenir : celle des cercles concentriques. L'individu est représenté comme étant au centre de cercles toujours plus larges qui représentent sa famille et ses proches, puis ses concitoyens, les habitants des cités voisines, ceux des cités plus éloignées, enfin les membres du genre humain tout entier. La leçon suggérée ici par Hiéroclès est que les êtres humains des cercles plus larges doivent être traités comme ceux des cercles plus étroits, c'est-à-dire, en fin de compte, de la même façon que nos proches⁸². En termes plus récents, les frontières de la communauté morale se voient ainsi étendues depuis l'individu central, par un mouvement de proche en proche, jusqu'à englober l'ensemble de l'humanité ; les difficultés que soulève cette représentation synchronique sont mises en lumière dans le débat qui oppose aujourd'hui encore les partisans d'un idéal d'impartialité et ceux qui conçoivent au contraire que les obligations sont d'autant moins fortes que l'éloignement est grand et reconnaissent une priorité aux cercles communautaires les plus étroits (la famille, la communauté proche, voire l'espèce ; c'est, nous le verrons, le propre de l'hypothèse *gradualiste*).

Indépendamment de la controverse mentionnée ci-dessus, il faut noter que cette image peut en outre être objet d'une lecture suivant une perspective diachronique : c'est sous cette forme qu'on la retrouve, de façon tout à fait cruciale, chez certains des auteurs auxquels nous allons nous intéresser. Il s'agit, dans une tentative de reconstruction (quelque peu semblable à celle-ci, en s'aidant des données ethnologiques et anthropologiques, ainsi que des théories sociobiologiques inscrites dans le prolongement des travaux de Darwin) de l'évolution historique de ce que nous désignons comme notre communauté morale, de prendre acte d'un mouvement d'élargissement à travers les âges, lequel nous a menés à la perspective cosmopolitique et anthropocentrique actuelle. En termes plus critiques, l'histoire

⁸⁰ *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* de G. Hotois et J.-N. Missa (Bruxelles, De Boeck Université, 2001), p. 214 (entrée « Communauté morale » par J.-Y. Goffi).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Se reporter à l'anthologie de Stobée (*Eclogae*, IV, 671, 7-673, 11) dans *Les Philosophies hellénistiques : Les Stoïciens*, A.A. Long & D. N. Sedley (dir.), Paris, Flammarion, 2002.

nous enseigne à douter de nos certitudes en ce qui concerne les frontières légitimes de la communauté morale – au sens où ces certitudes pourraient être, bien plus que le fruit d’une délibération de la raison, un héritage essentiellement culturel qu’il convient de réexaminer sans cesse.

Sans doute cette lecture diachronique de l’image des cercles n’est-elle pas neuve, mais Darwin constitue ici un point clef, au sens où il donne le premier les moyens de prolonger cette évolution au-delà des premières Cités, au-delà même des tribus des peuples « primitifs », jusque chez les ancêtres de l’homme et les figures animales qui lui sont le plus proches – il confère par là même à cette image une ampleur sans précédent, et à la leçon de prudence qui en découle, une force d’autant plus grande. Darwin lui-même a repris sous sa plume l’image des cercles concentriques pour décrire, et quelque peu justifier, l’*extension* de nos sympathies à l’ensemble de nos semblables (et même, au-delà, aux êtres sensibles). Ce passage célèbre de *La Descendance de l’homme et la sélection sexuelle* (1871)⁸³ est, à son tour, cité souvent dans les écrits des auteurs contemporains pour défendre un élargissement de notre attention morale à de nouveaux aspects du monde vivant. Sur tout cela nous reviendrons amplement dans le prochain chapitre de notre recherche. Concluons pour le moment que si Hiéroclès est à l’origine de l’image des cercles concentriques, il semblerait qu’à l’époque contemporaine les auteurs aient fait de Darwin le représentant prestigieux d’une lecture de cette même image selon un axe *temporel*, et qu’ils en aient tiré non plus seulement une leçon cosmopolitique, mais le principe d’un mouvement d’extension qui nous incite à aller toujours au-delà des frontières instituées.

Cette perspective dynamique se heurte donc au point de vue selon lequel il y a recouvrement exact de la communauté morale et du genre humain. Une variété d’auteurs s’accordent en effet à voir en l’anthropocentrisme une perspective étroite qu’il convient de dénoncer, au nom de l’indifférence affichée pour les intérêts des vivants non humains et/ou les éléments de valeur que contient la nature. En général, donc, ce n’est pas le discours cosmopolitique des anciens qui est visé (dont au contraire le mouvement *d’ouverture* qu’il représente est approuvé et fait l’objet d’une reprise), mais deux moments plus tardifs qui sont interprétés, bien que rétrospectivement, comme des éléments de *clôture* (le terme de la dynamique d’expansion).

⁸³ Notre ouvrage de référence sera *La Descendance de l’homme et la sélection sexuelle* aux éditions Complexe (1981), d’après la traduction d’Edmond Barbier, mais il convient de signaler une traduction plus récente de P. Tort, *La Filiation de l’homme et la sélection liée au sexe* (Paris, Syllepse, 1999), qui a réglé au passage cette erreur de traduction dans l’intitulé (les termes anglais « descent of man » ne signifient pas la descendance mais plutôt l’extraction, l’ascendance de l’homme).

Du point de vue de l'histoire de la communauté morale, nous rappelle Jean-Yves Goffi, on s'accorde à penser que la conception que l'Occident a reçue en héritage est venue avec le concours du christianisme :

On estime généralement, à la suite de W.E.H. Lecky (*History of European Morals*, 1869) que c'est parce que cette religion attribue à toute vie humaine un caractère sacré. De fait, c'est le caractère unique de chaque être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, non sa participation, toujours incertaine et contestable, à l'ordre cosmique, qui lui confère une valeur infinie. Concrètement, cela signifie que chaque être humain, quelle que soit sa condition, est membre de plein droit de la communauté morale.⁸⁴

Du fait même du discours prééminent articulé autour de l'image et de la ressemblance, il s'ensuit que ce qui se situe au-delà ou en deçà de l'humanité ne peut prétendre à être respecté au même titre. Indépendamment des diverses lectures de la Genèse, l'humain se voit reconnaître dans son rapport à la nature et ce qu'elle contient un statut particulier et un rôle privilégié : que ce soit celui d'intendant (*steward*) ou celui de maître. Toutefois l'apport du christianisme ne demeure qu'une étape, dont les auteurs contestent essentiellement l'inspiration et le « principe limitant » ; relativement peu de pages sont consacrées à ces motifs historiques et religieux sur lesquels bien peu de monde, aujourd'hui, prétendrait appuyer ses convictions morales et justifier ses choix.

Au minimum (et c'est ce que nombre d'auteurs se contentent de suggérer), une telle base ne peut donc servir, dans nos sociétés où s'affrontent les grandes religions et l'athéisme, à fonder un jugement acceptable par tous. Aussi la conception à laquelle se confrontent les auteurs contemporains critiques se rapporte-t-elle à une seconde étape, conçue comme une laïcisation progressive du point de vue porté par le christianisme, ce dont la théorie des droits de l'homme représente l'aboutissement. Est visé au premier plan le discours d'inspiration kantienne : l'idée d'un « règne des fins », et le fait de distinguer les êtres raisonnables, ayant une dignité et intégrés à la communauté morale, de ceux ayant seulement un prix ; d'un côté la classe des agents moraux, celle des personnes, de l'autre l'ensemble des entités qui n'ont « qu'une valeur relative, en tant que *moyens*, et se nomment par conséquent des *choses*. »⁸⁵ Il existe pourtant une classe d'êtres humains qui semblent rentrer difficilement dans l'une ou l'autre de ces deux catégories.

3. Le rôle des « cas marginaux »

Tel est l'héritage actuel de l'Occident : l'homme se présente comme le centre et le tout de la communauté morale. La conception kantienne met en avant les caractéristiques de rationalité et

⁸⁴ *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, p. 214 (entrée « Communauté morale » par J.-Y. Goffi).

⁸⁵ E. Kant, *Métaphysique des mœurs I*, p. 107.

d'autonomie dont, sur Terre tout au moins, seuls sont dotés les humains (au moins, à un degré suffisant). Toute autre entité est une chose. En d'autres termes, il n'y a pas de place ici pour la notion de patience morale.

À y regarder de plus près, on sent pourtant une difficulté majeure. Car, si l'être humain adulte et sain d'esprit peut être considéré comme sujet de la loi morale – un agent –, il n'en va pas de même de membres de l'humanité dont on tend parfois à oublier combien ils sont nombreux : ce sont les nouveau-nés et les jeunes enfants, les vieillards séniles, les comateux, les idiots, les individus frappés d'un handicap ou d'autres troubles d'ordre mental, *etc.* La difficulté que posent les cas de ces différents individus a été répétée inlassablement dans quantité de travaux.

À moins d'épouser une position délicate comme celle de l'utilitariste R.G. Frey dans les années 80⁸⁶, une première piste de réponse à cette difficulté renvoie à une position spéciste *assumée*, étayée soit par des arguments insistant sur l'espèce et/ou la communauté d'appartenance, soit par des arguments mettant en avant sur un plan ontologique la spécificité du genre humain, soit les deux (penser l'homme comme un « être d'histoire », comme chez Luc Ferry ou Élisabeth de Fontenay, c'est penser également sa spécificité à travers une civilisation et une culture).

Lorsqu'il est question de « l'argument des cas marginaux », on entend généralement un argument critique de ce genre de discours. L'argument, privilégié par les antispécistes, et quoique assez ancien⁸⁷, est la marque d'une pensée éthique qui a reconnu nos obligations morales envers tout membre du genre humain et propose, désormais, d'accomplir un ultime pas. Une société où les droits de l'homme ont été fermement imprimés dans l'esprit de tous reconnaît indubitablement les enfants, les fous, les vieillards, du seul fait qu'ils sont humains, comme des titulaires de droits forts. La question qui se pose est alors celle du traitement comparé des entités non humaines, du point de vue des similitudes qu'ils présentent avec les cas marginaux de l'humanité.

⁸⁶ Comme le montre assez l'intitulé, l'ouvrage de R.G. Frey publié en 1980, *Interests and Rights. The Case Against Animals*, expose une argumentation méticuleuse visant à prouver, contre la perspective développée par Joël Feinberg, que les animaux ne peuvent avoir des droits moraux dans la mesure où ils ne peuvent avoir des intérêts. (On trouvera une partie de son argumentation restituée dans l'ouvrage de J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 107-110.) Le point vraiment délicat est ici que l'auteur concède dans la foulée, dans un article devenu fameux (« Vivisection, Morals and Medicine », in *Journal of Medical Ethics*, vol. 9, 1983), l'expérimentation sur les humains marginaux au même titre que sur les animaux non humains. Pour Frey, l'argument des cas marginaux représente alors un dilemme (p. 94-97) : ou bien s'opposer à la vivisection animale, ou bien tolérer l'expérimentation sur les humains marginaux ; si l'expérimentation humaine est ce à quoi nous devons consentir pour les bénéfices importants que représente la recherche médicale, il déclare dans cet article, quoique « avec une grande répugnance », que nous devrions accepter de payer ce prix (p. 97).

⁸⁷ Selon Daniel Dombrowski, l'argument remonte aux écrits de Porphyre au troisième siècle avant J.-C. (D. Dombrowski, « Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n°1, 1984, p. 141-143.)

Voyons comment cela se rattache à la question d'étendre les considérations morales, en premier lieu, et au minimum, aux animaux. Il s'agit en fait d'une analogie de raisonnement. Le point, exposé par Jean-Yves Goffi, est le suivant :

ce n'est pas pour des motifs prudents que nous, agents moraux, capables d'autonomie et de rationalité, agissons de la sorte envers eux, c'est-à-dire les patients moraux, dépourvus de telles compétences. La raison en est que nous pensons détecter en eux certaines propriétés dont la possession impose aux agents moraux des restrictions dans leur comportement à l'égard des patients moraux. Et la mise en œuvre de telles restrictions relève d'une question de simple justice. En clair, on ne reprocherait pas à quelqu'un qui ne les respecterait pas de manquer de bonté, de charité, de vertu ou de grandeur d'âme. On lui reprocherait de violer un principe élémentaire de justice. Ne pourrait-on pas alors raisonner de façon analogue en ce qui concerne les animaux, ou du moins certains d'entre eux ?⁸⁸

Ce que l'auteur met ici au clair, c'est que nous entrons désormais dans des considérations relatives à la justice, à distinguer de toute considération de prudence, mais aussi de compassion ou de charité. Aux patients moraux, notre considération morale est *due*. Ce qui serait donc le cas des animaux, moyennant que soit établie leur faculté à faire l'expérience de la douleur : l'argument par analogie, en quelque sorte, renverse la charge de la preuve, et met tout adversaire de cette position en demeure d'établir une différence pertinente susceptible de justifier une différence de traitement.

La réponse classique, la plus directe⁸⁹, à opposer à ce raisonnement par analogie consiste à considérer ces exemples comme des cas véritablement *marginiaux* d'un ordre naturel qui, seul, doit régir notre agir moral. Ainsi l'enfant, qui n'est pas encore un être autonome mais est appelé à l'être, et le vieillard sénile (ou le comateux), qui n'est plus autonome mais l'a été un jour, et l'individu frappé d'un grave handicap mental qui aurait pu ne pas devenir un simple « citoyen passif », se distinguent-ils en cela de l'animal qui jamais ne l'a été et jamais ne le sera⁹⁰.

⁸⁸ J.-Y. Goffi, « Les relations entre l'homme et l'animal », in *Université de tous les savoirs. La philosophie et l'éthique*, vol. 11, Paris, O. Jacob, 2002, p.105. L'argument, qui apparaît de façon semblable chez Tom Regan, est le plus souvent présenté sous la forme d'un raisonnement par l'absurde (voir par exemple chez J.-B. Jeangène-Vilmer : *Éthique animale*, p. 65).

⁸⁹ Notons qu'un autre type de réponse classique se rapporte à l'objection dite « de la pente glissante » : cela consiste à inverser le sens de la comparaison et suggérer que nous pourrions bien choisir de traiter les handicapés de la même façon que nous traitons les animaux aujourd'hui. Comme l'a écrit Robert Nozick dans sa critique de *The Case for Animal Rights* : « Il me semble difficile de croire que si la société accepte l'égalisation de Regan entre les mammifères et les humains "affaiblis", il en résultera une reconnaissance des droits des animaux. Notre conception du genre de traitement dû aux personnes gravement arriérées dépend sûrement en partie du fait qu'ils sont humains, membres de l'espèce humaine. Écarter cette considération comme étant moralement non pertinente ne peut qu'aboutir à une société qui traite les personnes gravement arriérées comme des animaux, et non l'inverse. » (R. Nozick, « About Mammals and People », *op. cit.*) Outre que le but affiché par les partisans de la libération animale n'est pas de promouvoir un affaiblissement des considérations envers les êtres humains handicapés mais au contraire une réévaluation globale de notre attention morale pour les non-humains ; outre que le risque de dérive est en fait un point rien moins qu'établi ; il faut voir que, du point de vue de la seule question de la patience morale, cet argument est tout simplement, pour nous, hors de propos.

⁹⁰ L. Ferry, « Des "Droits de l'Homme" pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », in *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 163-167.

Cette observation simple et intuitive semble donner peu de prise à la critique – mais ce n'est là qu'une apparence. Un certain nombre d'auteurs à l'époque contemporaine se sont attachés à dénoncer les difficultés liées à cette réponse. On reconnaît certes à Feinberg le mérite d'avoir le premier examiné de façon méthodique la question de savoir s'il est intelligible d'attribuer des droits à une variété de cas non standards. Mais sans doute Singer, à peu près à la même époque (1975), apparaît-il comme celui qui fut le premier à énoncer le discours caractéristique qui donne à ce champ d'investigation nouvellement ouvert une part de son identité. Ce basculement argumentatif n'a pas échappé à Catherine Larrère :

Ce qui, chez Bentham, était un appel à étendre aux animaux notre considération pour la souffrance, devient, chez Singer, dénonciation de la restriction de cette considération à la seule humanité. Nous traitons comme des êtres moraux les enfants, les imbéciles et les fous [...]. Pourquoi, alors, s'en tenir à l'humanité ?⁹¹

Les enfants, les imbéciles, *etc.*, ne se voient pas, à l'évidence, privés de considérations morales de notre part. Or, quelle est, en substance, la différence immédiate, si pertinente, entre un jeune enfant et un quelconque animal ? Au contraire, leur point commun immédiatement pertinent n'est-il pas qu'ils sont tous deux capables d'éprouver de la souffrance ? Et ce constat ne nous donne-t-il pas d'excellentes raisons de réévaluer notre attitude vis-à-vis des êtres qui souffrent de façon plus générale ? Voilà un aspect essentiel du discours contemporain tel qu'il a été façonné par Singer : s'il est certes possible de considérer les nouveau-nés, vieillards séniles *etc.*, comme des cas en marge d'une certaine « normalité », faire de cette normalité un ordre qui serait seul significatif dans les rapports interspécifiques ne sert qu'à dissimuler un parti pris envers notre espèce⁹².

Sans doute la dénonciation d'une telle discrimination existe-t-elle bien avant Singer, mais ce que l'on reconnaît comme son œuvre, c'est d'avoir porté ce débat à une échelle très vaste dans la sphère publique et d'avoir ouvert un authentique terrain de recherche philosophique. En outre, par l'analogie avec la dénonciation du racisme⁹³, il confère un accent particulier – crucial du point de vue de l'identité de ce mouvement articulé autour de l'idée d'émancipation ou de « libération » – à cette réflexion, qui prend alors la forme d'une mise en cause de l'anthropocentrisme qui prévaut dans la pensée éthique occidentale. L'objet général du discours est non plus l'élargissement de notre considération pour la

⁹¹ C. Larrère, *Les Philosophies de l'environnement*, p. 46.

⁹² Pour une discussion de la solution de la « norme de l'espèce » présentée comme une réponse à l'argument des cas marginaux, ainsi que des difficultés plus sérieuses que rencontre cette solution dans le cadre darwinien de compréhension de la vie, voir au chap. VI l'ensemble du point (C.). Sur le rôle joué par le problème des cas marginaux dans l'opposition entre les approches impartialiste et relationnaliste, voir au chap. I (D.2.) et, en ce qui concerne plus particulièrement les travaux de James Rachels confrontés aux critiques de Martha Nussbaum, au chap. IV (G.3.)

⁹³ Introduction classique à la problématique de la libération animale, l'analogie entre les diverses formes de discrimination (racisme, sexisme, spécisme...) est déjà sensible dans les écrits des fondateurs de l'utilitarisme – chez Jeremy Bentham, bien sûr, mais aussi chez John Stuart Mill (par exemple dans « Whewell on Moral Philosophy », 1852).

souffrance des autres, mais devient « la dénonciation de la restriction de cette considération à la seule humanité ».

Ce faisant, Singer s'appuie sur le mouvement d'expansion que nous avons évoqué plus haut, voyant un progrès dans la reconnaissance d'un statut moral aux fous, aux individus de toutes les races, *etc.*, suggérant un prochain pas en faveur des êtres sensibles, et signalant l'urgence de l'accomplir. Mais cette expansion de la communauté morale au-delà des frontières de l'humanité, à l'évidence, ouvre la porte à des développements relativement inédits.

C. Taxonomie du débat contemporain

Jusqu'à présent, en effet, il a été beaucoup question du cas des animaux, en particulier des animaux sensibles. Toutefois, la question de la patience morale s'ouvre sur un champ d'investigation bien plus vaste : elle est susceptible de concerner toutes sortes d'animaux, de plantes et autres organismes vivants, ainsi que les paysages au sein desquels évoluent les espèces sauvages. L'ensemble de ces réflexions, que nous passerons ici brièvement en revue, est ce à quoi nous renvoyons sous les termes « éthique environnementale » (ou « éthiques de l'environnement »).

1. Éthique(s) de l'environnement

Nous voudrions, pour commencer, préciser le cadre général de ce que nous entendons par « éthiques de l'environnement » et identifier les questionnements fondamentaux qui lui sont attachés, à savoir portant sur la notion de « frontières ».

a. Taxonomie générale de l'éthique environnementale

L'ampleur des bouleversements sociaux, tant sur le plan de la vie privée que publique, ainsi que le développement considérable des sciences, à la fois dans ce que cela signifie de pratiques nouvelles et d'avancées en termes de confort, mais aussi de dangers identifiés, ont suscité au 20^e siècle un regain d'intérêt de la part des philosophes pour l'éthique substantielle. Aussi a-t-on vu émerger dans les années 60 un nouveau champ de l'éthique normative, l'éthique dite « appliquée », n'ayant plus trait seulement à des considérations générales sur le bien et la correction des actes, mais s'attachant désormais à des investigations approfondies autour de pratiques spécifiques.

Au début des années 70, l'éthique appliquée s'est ainsi constituée en trois branches. On considère désormais qu'elle regroupe la bioéthique, ayant trait à la pratique technico-scientifique en biomédecine ; l'éthique professionnelle, dans ses diverses variantes (éthique des affaires, *etc.*), ayant trait aux

problèmes pratiques d'ordre socioprofessionnel rencontrés par les membres d'une même profession ; enfin, l'éthique environnementale (ou éthique de l'environnement)⁹⁴. Cette dernière, nous dit Marie-Hélène Parizeau, « regroupe tout un champ de questions ayant pour objet les relations qu'entretient l'être humain avec la nature. La réflexion éthique vise à justifier un ensemble plus ou moins structuré selon le cas, de comportements, d'attitudes, de valeurs à l'égard des animaux, du vivant, des zones biologiques et de la biosphère. »⁹⁵

Au-delà de cette définition très ample qui renvoie au souci des philosophes contemporains pour la nature de façon générale, souci inspiré par notre emprise croissante sur les choses naturelles ainsi que notre propension à les exploiter sans vergogne et à les détruire, les avis sur le traitement à apporter à cette question peuvent diverger de façon significative et ne se recouper que partiellement. Les déclinaisons qu'opère Parizeau constituent une première manière, classique, de présenter les choses. Ainsi peut-on comprendre comme faisant partie de l'éthique environnementale, comme le suggère l'auteur, une première strate qui renvoie à l'analyse de cas concrets, à une certaine casuistique des problèmes environnementaux posés par la démographie croissante et le développement technoscientifique. On opposera ces analyses, en second, à des réflexions philosophiques à portée plus générale, s'intéressant avant tout à la possibilité d'élargir les frontières de la communauté morale ; cette approche se traduit par la volonté d'adapter les outils des éthiques traditionnelles (par exemple les thèses utilitaristes) aux nouveaux problèmes. Il faut compter enfin une dernière strate, plus résolument critique à l'endroit des éthiques traditionnelles, où les auteurs prônent avant toute chose une redéfinition de nos rapports à la nature et aux objets naturels ; un tel discours est le fait du biocentrisme ou de l'écocentrisme inspirés du holisme de l'écologie, insistant bien moins sur le bien propre de l'individu que sur l'intégrité de l'écosystème et sa préservation face à la transformation technologique. Selon Parizeau, l'éco-féminisme peut être vu comme une variante de cette approche critique, dans la mesure

⁹⁴ Nous nous référons ici à la notice « éthique appliquée » de M.-H. Parizeau dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Il convient de signaler que cette présentation synthétique est susceptible de masquer la diversité des champs concernés par l'éthique appliquée, au nombre desquels l'éthique des relations internationales (sous laquelle on comprendra éventuellement l'éthique de la guerre), l'éthique informatique (*computer ethics*), l'éthique de la sexualité, l'éthique de l'éducation et bien d'autres.

Notons par ailleurs que certains auteurs, à l'instar de John Baird Callicott comme nous le verrons, entendant se démarquer de l'éthique animale et privilégiant généralement une approche holiste radicale, considèrent que l'éthique environnementale forme un champ de réflexion à part entière, se signalant par la création de la revue *Environmental Ethics* à la fin des années 70 et, de nos jours, par la parution notamment de l'*Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* en 2009 aux éditions Macmillan (J.B. Callicott et R. Frodeman, eds.) ; en d'autres termes, est contesté précisément le fait d'assimiler l'éthique environnementale à un champ de l'éthique appliquée. Nous n'entendons pas véritablement prendre position sur ce point, même si nous soutiendrons plus bas que, *du point de vue d'un questionnement portant sur la considérabilité morale*, il s'avère injustifié – et problématique – d'entretenir une stricte séparation entre d'un côté l'éthique animale et, de l'autre, l'approche écocentriste d'auteurs tels que Callicott.

⁹⁵ *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 586 (entrée « éthique appliquée » par M.-H. Parizeau).

où il dénonce les formes d'oppression et de domination qui frappent uniformément la nature et la femme, et insiste de la même façon sur la nécessité de redessiner les rapports de respect mutuel.

Ce découpage, pour être pertinent, manque toutefois de clarté, principalement dans la mesure où l'auteur ne fait aucune distinction entre l'écocentrisme de Callicott et Rolston et l'écologie profonde (*deep ecology*) dont Arne Naess fut le chef de file. Il faut également distinguer une approche, plus continentale, qui se présente essentiellement comme une réflexion sur le développement de la technique (typiquement chez Jonas). Un tel axe constitue le premier grand pôle de réflexion qu'identifie Catherine Larrère dans son ouvrage synthétique sur *Les Philosophies de l'environnement*, ainsi que deux autres, selon que l'on privilégie dans la réflexion l'affirmation de soi ou bien l'appréhension de la nature et de nos rapports avec elle. Ces trois grands pôles, bien entendu, ne fonctionnent pas selon une relation d'exclusion ; la prédominance de tel ou tel pôle aux dépens des autres, chez un auteur donné, permet ainsi d'établir une nouvelle cartographie efficace du champ de l'éthique environnementale, relativement différente de celle proposée par Parizeau.

Selon cette nouvelle grille, mettre en avant la question de l'affirmation de soi, c'est là précisément le discours de l'écologie profonde. Plus proprement définie, l'écologie profonde rassemble les analyses de ceux qui estiment que seul le développement d'une conscience écologique approfondie, en rupture avec le rapport à la nature qui prévaut actuellement, peut apporter une solution aux désastres environnementaux qui menacent notre planète ; est critiquée l'idée que les problèmes liés à l'environnement puissent se résumer à une question technique (gestion des pollutions) ou même seulement morale. Dans cette perspective, l'enjeu décisif, spirituel et métaphysique, est une façon nouvelle de penser l'homme et son milieu (une « écosophie »), débarrassée de l'anthropocentrisme et, plus fondamentalement, de l'atomisme qui domine la pensée occidentale. L'écologie profonde diffère ainsi de l'écocentrisme au sens où « elle se préoccupe essentiellement de la réalisation de soi, de l'identité entre la personne et la nature ; elle ne développe pas d'éthique, jugée trop rationaliste, trop dualiste »⁹⁶. Ainsi faut-il distinguer tant, d'un côté, l'écologie profonde que, de l'autre, l'approche de Hans Jonas (dans la mesure où elle conserve une extension explicitement anthropocentrée) de cet ensemble d'auteurs, depuis Singer jusqu'à Callicott, qui font l'éthique environnementale – c'est-à-dire de tous ces auteurs qui, d'une manière ou d'une autre, et bien qu'à divers degrés, cherchent à définir un nouveau rapport *moral* avec tout ou partie du monde vivant non humain.

⁹⁶ Catherine Larrère, « Éthiques de l'environnement », in *Multitudes*, n°24, printemps 2006, p. 82. « La *deep ecology* d'Arne Naess, préoccupée des modes de réalisation de soi, [...] n'affirme pas le besoin d'une éthique environnementale mais insiste sur l'impossibilité de séparer le sujet et l'objet, le soi et le monde dont il fait partie, et lie l'épanouissement des deux dans une même unité. » (C. & R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, p. 308)

Ce « second pôle » identifié, nous dit Catherine Larrère, est l'axe de réflexion privilégié de nombreux auteurs du 20^e siècle – en particuliers les « environnementalistes américains » mais pas seulement – qui ont posé la question de la possibilité et de la légitimité de la prise en considération morale *directe* des objets autres que l'homme, dans toute leur diversité. Cela ne signifie pas, bien sûr, que la personne humaine ne saurait plus être considérée comme la source d'obligations morales, mais seulement que l'on pense les conditions de dépassement de son monopole au sein de la sphère morale. En d'autres termes, c'est la volonté de dépasser le point de vue plus classique selon lequel l'homme est l'unique agent moral, titulaire de droits ou simplement objet d'une attention morale, qui caractérise les éthiques de l'environnement – elle en accompagne le geste inaugural, que l'on peut faire remonter à Singer, sinon à Bentham, pour le versant animaliste, et à Leopold, l'auteur de *L'Almanach d'un comté des sables* (1949), pour les éthiques écocentrées. Cet ensemble sera pour nous, tout au long de cette recherche, « l'éthique de l'environnement » au sens le plus large⁹⁷.

Notons que ce choix terminologique écarte volontairement deux usages plus étroits des termes « éthiques de l'environnement ».

Il faut compter d'une part la pensée animaliste entendant se distinguer d'un discours d'inspiration écologiste. De façon très schématique, il y aurait donc d'un côté « l'éthique animale », concernée avant tout par l'individu animal (souvent domestique, donc dégagé de la « nature ») capable de faire l'expérience de la douleur et du plaisir, autrement dit individualisé *parce qu'*il est capable d'éprouver une telle expérience⁹⁸ ; de l'autre, « l'éthique de l'environnement » qui porterait son attention sur le vivant non sensible ainsi que les facteurs abiotiques du monde sauvage éventuellement, apte à considérer les entités supra-individuelles (écosystèmes, espèces...), et dont le comble est atteint par une pensée holistique tournée vers les écosystèmes où l'organisme individuel n'est jamais appréhendé que comme partie d'une espèce, elle-même partie d'un système plus vaste. Cette acception des termes « éthique de l'environnement » recouvre donc le biocentrisme et l'écocentrisme.

⁹⁷ C'est aussi l'acception privilégiée par L. Ferry dans *Le Nouvel ordre écologique* (Paris, Grasset, 1992) en tant qu'il s'oppose à une telle approche et lui préfère une perspective humaniste.

⁹⁸ Voir J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 16. Voir aussi M. Sagoff, « Animal Liberation and Environmental Ethics : Bad Marriage, Quick Divorce », in *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 22, 1984, p. 297-307.

Cette division paraît plus nette encore dans le débat français marqué par l'approche phénoménologique, où elle est soutenue par l'idée d'une « rupture ontologique majeure » entre le végétal et l'animal (F. Burgat, « L'inquiétude de la vie animale », in *Klesis-Revue philosophique en ligne*, n°16, 2010, p. 29). C'est en ce sens que Élisabeth de Fontenay, également, écrit : « Il faut [...] ne pas confondre la réflexion sur le statut des animaux et la pensée écologique avec laquelle elle n'a rien de commun. Les animaux ne me semblent pas des êtres de la nature, à cause de la sensibilité, qui fait qu'ils peuvent être affectés, et parce qu'ils ont un monde, plus ou moins complexe, évidemment. » (« La question animale entre éthique et métaphysique », in D. Müller, H. Poltier (dir.), *La dignité de l'animal : quel statut à l'heure des technosciences ?*, Labor et Fides, Genève, 2000, p. 415)

Cette situation d'opposition définitionnelle s'avère en fait très superficielle : comme nous le verrons, elle n'est pas à même de refléter les similitudes et différences importantes au niveau méthodologique entre des courants de réflexion qui ont tous pour ambition de remettre en cause la pensée anthropocentrée prévalant dans la culture occidentale⁹⁹. Si le courant animaliste se distingue de quelque façon, c'est donc essentiellement de par les *objets* qu'il pose au centre de l'attention morale (l'animal individuel, souvent domestique) – mais c'est en quelque sorte faire pétition de principe, puisque la variété des objets susceptibles de mériter cette attention, c'est là précisément ce que nous visons à déterminer dans le cadre de la question de la patience morale. Aussi un tel partage éthique animale/éthique environnementale est-il rien moins que productif.

Toutefois il existe une dernière acception de ces termes, risquant bien souvent d'être confondue avec la première, en dépit de différences significatives : plus étroite, cette distinction ne s'opère pas seulement par référence aux objets mais s'étend aussi sur le terrain méthodologique. Cette acception est le fait d'auteurs, au premier rang desquels l'Américain John Baird Callicott, qui, en vue de se démarquer, entendent les termes « éthique de l'environnement » en un sens fort : au centre de leur attention sont les écosystèmes envisagés comme un tout – ce que Aldo Leopold appelle « la terre ». Mettant en avant les interactions et dépendances mutuelles des animaux, des végétaux, des sols et des

⁹⁹ De même que Rod Preece le précise pour son ouvrage *Animals and Nature: Cultural Myths, Cultural Realities* (UBC Press, 1999), il est question dans la présente recherche de l'Occident et, pour cette raison, l'anthropocentrisme qui prévaut dans la pensée éthique et le caractère anthropocentré de la culture occidentale seront régulièrement évoqués. L'ouvrage de Preece est pourtant destiné à nous mettre en garde contre la tentation de parler ainsi. Ce n'est pas seulement que le terme même d'Occident est sujet à difficultés d'interprétation. L'auteur identifie par ailleurs une tendance à la dénigration de l'Occident, absent d'une « connexion profonde à la Terre » (p. xii) et semblant voué à l'exploitation de la nature, attitude qui trouverait notamment ses racines dans le judéo-christianisme et une certaine interprétation de la Genèse, quand les cultures Aborigènes et Orientales ne feraient, elles, qu'« une avec la nature » (p. xi) – une tendance « que l'on trouve dans les écrits les plus respectables et les travaux d'auteurs non-occidentaux comme d'auteurs occidentaux, quoique bien davantage chez ces derniers » (p. xx).

Considérant qu'il y a « des tensions, des contradictions et des points de complication dans toutes les cultures qui sont ignorés dans l'idéalisation du monde non-occidental et le dénigrement du monde occidental » (p. xxvii), l'ouvrage de Preece est destiné au minimum à nuancer cette opposition caricaturale qui apparaît comme « la norme intellectuelle des dernières décennies » (p. xxii), en rappelant la grande variété des écrits et des réflexions sur la nature à travers les époques, ainsi que la réalité des rapports au vivant animal et à la nature en deçà des aspirations et d'un discours idéal, tant au sein de l'Occident qu'à l'extérieur de l'Occident. Quelques-unes des sources nombreuses et variées citées par l'auteur à l'appui de son propos, comme Plutarque ou bien Albert Schweitzer, trouvent d'ailleurs leur place dans notre recherche. Aussi ne cherchons-nous pas à nier la richesse réelle de la pensée occidentale. Au contraire, reconnaître cette richesse est précisément ce qui permet d'échapper à l'idée du fatalisme culturel, et autorise la réflexion philosophique et éthique à concevoir un autre rapport à la nature, peut-être plus juste et plus respectueux, parfois aussi en s'inspirant des sources extérieures.

Il y a lieu toutefois de parler, tout au moins en ce qui concerne l'Occident et la civilisation industrielle, de la prédominance de la pensée anthropocentrée, dans la mesure où cela reflète, au moins dans les grands traits, la réalité de nos systèmes de lois (et ce malgré leur disparité et leur évolution d'un pays à l'autre), les grandes théories morales et les principes moraux qui rendent compte le mieux de nos valeurs et de nos pratiques (et des controverses actuelles, tel le débat autour de l'euthanasie), ainsi et surtout que le caractère extrême des usages que nous avons, dans une variété de contextes, des animaux domestiques ou sauvages, et, de façon générale, de l'ensemble des ressources de la biosphère. C'est bien sûr en réponse à cet état global du monde occidental que les auteurs de notre corpus ont développé une réflexion sur le terrain de l'éthique environnementale.

eaux, ils favorisent une approche critique radicale et résolument holistique, qu'ils opposent à l'approche individualiste privilégiée en Occident et, typiquement, à la libération animale, mais *aussi* à un certain biocentrisme (celui de Taylor et de Attfield).

La taxonomie proposée par Marie-Hélène Parizeau permet de mieux rendre compte de ce nouveau clivage. Notons toutefois que, selon le point de vue proposé par Catherine Larrère et Jean-Yves Goffi, cette division paraît moins nette et sujette à nuances. Certes, dans la perspective critique qui est celle de Callicott et de Rolston, l'écologie comme science, jouant un rôle prépondérant, est « susceptible non seulement de fonder une éthique de l'environnement, mais encore de présenter un modèle pour la vie morale en général »¹⁰⁰. De fait, leurs travaux recouvrent un certain nombre de thèmes que développe tout autant l'écologie profonde, à laquelle ils ne sauraient pourtant être ramenés en toute rigueur, dans la mesure où ces mêmes travaux comprennent également, de façon explicite et dans une large mesure, une réflexion sur la valeur intrinsèque de la nature ; comme le remarque Jean-Yves Goffi, c'est un aspect dont l'écologie profonde semble parfois vouloir se passer au profit de la réalisation de soi. Par conséquent, l'holisme moral étendu aux écosystèmes, en dépit de ses particularités, participe pleinement de cet ensemble de réflexions attachées à l'appréhension de la nature et de nos rapports avec elle ; il rejoint par là la libération animale, même si c'est dans un cadre tout à fait général, au sens où ces deux courants de réflexion prennent part à une même dynamique que nous avons commencé de cerner sous les termes « éthiques de l'environnement ».

b. Les frontières de la communauté morale sous enquête

Alors que certains auteurs au 20^e siècle, tel Jonas, ont entrepris simplement d'adapter notre souci éthique pour intégrer les enjeux de la crise environnementale naissante, d'autres y ont vu la nécessité d'un réexamen de la conception occidentale de la communauté morale. Cela signifie essentiellement deux choses.

Premièrement, cela implique un réexamen de ces frontières sur le plan substantiel, à savoir déterminer jusqu'où l'attribution d'un statut moral est intelligible et concrètement réalisable. La métaphore des « frontières » que nous utilisons ici paraît particulièrement appropriée. Une frontière, au sens courant du terme, marque en effet un terme ou une limite entre des états de fait distincts. Une frontière géographique sépare ainsi deux régions caractérisées par des phénomènes physiques ou humains différents. Surtout, l'idée de frontière traduit une ligne fictive telle que, en la traversant, on obtient soit un statut nouveau soit un statut différent (par exemple, de citoyen on devient réfugié

¹⁰⁰ *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, p. 337 (entrée « Écocentrisme » par J.-Y. Goffi).

politique ou clandestin dans un autre pays). De même, les frontières de la communauté morale s'entendent comme le « cordon » maximal au-delà duquel il n'est plus de statut moral, ni en tant qu'agent, ni en tant que patient, distinguant des traitements profondément différents pour ceux qui sont à l'intérieur et ceux qui sont à l'extérieur du périmètre déterminé par la frontière.

Partant, la « frontière » renvoie aux considérations qui permettent de déterminer quels objets font partie de la communauté morale et quels objets n'en font pas partie, c'est-à-dire ce envers qui ou quoi les agents moraux devraient respecter des restrictions d'ordre moral (du fait d'obligations dont ces objets seraient la source) et les autres pour lesquelles seraient seulement pertinentes les restrictions d'ordre prudentiel (gestion des ressources, des nuisibles...). « L'ambition de la philosophie environnementale, écrit Catherine Larrère, c'est de remettre en cause la catégorie des "choses", qui les subordonne à l'instrumentalisation humaine. »¹⁰¹ C'est en ce sens, pour reprendre le jugement de Hicham-Stéphane Afeissa, que le point de départ de l'éthique environnementale, au sens où nous entendons désormais ces termes, se situe dans la *critique de l'idée que l'homme est la mesure de toute chose*¹⁰².

Précisons encore que l'on peut tout autant employer le terme de « frontière » pour désigner non plus seulement le cordon maximal, mais certaines lignes fictives à l'intérieur même de la communauté morale, dans la mesure où elles distinguent de façon très nette des traitements selon les caractéristiques des individus. En vérité, une telle distinction hiérarchique, dans le domaine de l'éthique environnementale, semble la règle bien plus que l'exception ; c'est ce que Goodpaster, nous l'avons vu plus haut, appelle « importance morale », laquelle peut varier selon des degrés, alors que la simple prise en considération morale, attachée à la considérabilité morale, ne varie pas : elle est ou elle n'est pas. Pour peu que certains regroupements d'organismes connaissent des différences marquées dans le degré d'importance morale qui leur est attribué, nous retrouvons alors des paliers significatifs relativement à l'éventail des traitements réservés aux membres de ces divers groupes, délimités par ce qu'il semble justifié de désigner alors comme des frontières.

Il convient de remarquer, deuxièmement, que l'examen des frontières sur le plan substantiel (quelle frontière est pertinente ? Avec quelles implications morales ?, etc.) ouvre en même temps la voie à une réflexion théorique plus générale, d'ordre normatif et métaéthique. Dans la présente recherche, on se propose d'embrasser sous un seul regard l'effort entrepris par certains philosophes en éthique pour

¹⁰¹ C. Larrère, *Les Philosophies de l'environnement*, p. 20.

¹⁰² Hicham-Stéphane Afeissa, « De mirabilibus mundi : vers une éthique et une esthétique environnementales », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol.10, n°1, 2010, mis en ligne le 23 avril 2010, < <http://vertigo.revues.org/9447> ; DOI : 10.4000/vertigo.9447 > (Introduction).

dépasser le point de vue étroitement anthropocentriste qui, en Occident tout au moins, fait figure d'orthodoxie : voici une perspective qui, envisagée dans sa globalité, conduit assurément à s'interroger sur les idées de *prise en considération morale* et de *frontière* envisagées en elles-mêmes, c'est-à-dire à examiner les discours (plus ou moins implicites) en toile de fond des arguments avancés par ces philosophes, indépendamment des objets particuliers sur lesquels portent leurs travaux.

Un exemple rendra plus compréhensible notre propos. Nombre d'auteurs considèrent, ne serait-ce qu'implicitement, que le réexamen des frontières de la communauté morale doit les mener à identifier un unique critère (telle la sensibilité) de la pertinence morale ; c'est là une caractéristique notable de ces discours que Mary Anne Warren dans *Moral Status. Obligations to Person and Other Living Things* (1997) désigne sous le nom de théories « unicritères », perspective à laquelle elle oppose un point de vue pluraliste. Mais voilà un point qui, sans doute, mérite d'être posé indépendamment et pour lui-même. On peut s'interroger ainsi sur les raisons autorisant à penser que les conditions de pertinence morale, en dépit de la diversité immense des circonstances, puissent se réduire à un genre de considérations unique (comme les considérations sur la souffrance)... Et inversement : si l'on admet qu'un principe moral donné, par exemple le principe de non-cruauté (s'abstenir de provoquer chez autrui de la souffrance), revêt de quelque façon fondamentale une pertinence morale, qu'est-ce que cela signifie d'affirmer qu'il est en parallèle d'autres principes moraux (par exemple, le respect de la vie, ou le droit à la liberté des agents¹⁰³) *tout aussi significatifs et fondamentaux* et tout en même temps étrangers à la question de la douleur ? (Comment concilier alors ces divers aspects parfaitement hétérogènes de la pensée éthique ? Peut-on, comme le propose Warren, les hiérarchiser ? et peut-on justifier ces rapports de priorité autrement que sur un registre intuitif ?, *etc.*)

2. Théories des obligations pour des raisons directes : éléments de classification

C'est un ancien problème que de savoir si certains individus ou entités, membres assurément de l'humanité biologique, peuvent en revanche avoir le même statut moral que l'homme adulte sain « standard » (certains, comme les aliénés et les handicapés, auxquels on reconnaît aujourd'hui des droits ; d'autres, comme le fœtus, dont le statut est encore sujet à controverse). Mais aujourd'hui, la question des frontières embrasse quantité d'objets dont il ne fait absolument aucun doute qu'ils excèdent le genre humain.

¹⁰³ Nous prenons ici exemple de principes que l'on trouve chez Mary Anne Warren dans le cadre de son approche pluraliste développée dans l'ouvrage *Moral Status*.

Le cas des animaux est bien entendu le premier qui s'impose à l'esprit. Il existe, vis-à-vis de cette question spécifique, deux grands axes de réflexion. Sous un regard rétrospectif, la position d'inspiration kantienne est ainsi taxée d'« anthropocentrique » dans la mesure où le bénéfice d'obligations morales directes est réservé aux seuls êtres humains, toutes autres entités ne pouvant être considérées sur le plan moral que de façon *indirecte* ; elle est donc l'exemple paradigmatique de ce que Jean-Yves Goffi désigne comme « théories des obligations pour des raisons indirectes » (ou plus succinctement « théories des obligations indirectes »)¹⁰⁴ : tout point de vue selon lequel les objets non humains (les choses) ne sauraient bénéficier de considérations morales *que* dans la mesure où les humains sont concernés au premier plan, soit pour des questions de propédeutique, soit que l'on reconnaisse que ces objets participent partiellement de l'humanité identifiée à certaines caractéristiques remarquables (la rationalité, l'autonomie, la liberté...).

Opposés à cette conception, dans le cadre nouveau qui se dessine à l'époque contemporaine, on trouve nombre d'auteurs estimant au contraire que les frontières de la communauté morale sur Terre excèdent l'humanité-genre. Leurs réflexions participent d'une variété de courants désignés par leurs objets spécifiques – et donc par de nouveaux termes en « -isme » –, c'est-à-dire autour d'une catégorie d'objets qui figure l'amplitude maximale de la communauté morale, ce qui est ici la manière la plus commune d'articuler le débat : les animaux dans leur ensemble (zoocentrisme), ou plus spécifiquement les seuls animaux capables d'éprouver de la souffrance (pathocentrisme) ; les êtres vivants, incluant les végétaux (biocentrisme) ; au-delà encore, les paysages ou les écosystèmes (écocentrisme).

a. Du pathocentrisme au zoocentrisme

Assez paradoxalement, on tend aujourd'hui à parler, selon l'anglicisme désormais en usage, d'éthique animale (*animal ethics*) pour désigner cet ensemble de réflexions qui ont pour point de départ la souffrance des êtres sensibles¹⁰⁵, ou qui font de la capacité à éprouver une telle souffrance un critère essentiel de la prise en considération morale. Pourtant, il n'est pas certain que l'on puisse dire de tout animal qu'il est capable de faire l'expérience de la douleur ; autrefois se posant pour les poissons, la question est reportée actuellement sur les arthropodes et, une fois résolue, ne fera jamais que se reporter vers de nouvelles zones d'incertitudes. Une désignation plus précise de ce courant est donc le terme « pathocentrisme » (du grec *pathein* : souffrir, éprouver) : on renvoie ainsi à un ensemble de réflexions

¹⁰⁴ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 51.

¹⁰⁵ Voir J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 15-16.

qui toutes promeuvent la prise en considération morale des êtres capables de pâtir du traitement que leur infligent les agents moraux.

Il existe deux grandes façons d'articuler un tel discours. Dans le premier cas, on cherchera à identifier les êtres qui sont détenteurs d'*intérêts* (démarche développée par Feinberg et, avant lui, inaugurée par Leonard Nelson dans *System of Ethics*, 1956), et on promouvra le cas échéant la prise en compte, à égalité de considération, des intérêts de chacun dans la détermination de l'acte juste : c'est la démarche adoptée par Singer, qui étend l'approche utilitariste à l'ensemble des animaux sensibles. Dans le second cas, on se demandera qui ou quoi est dépositaire d'une valeur intrinsèque ou inhérente¹⁰⁶, telle que cette chose ou cet individu soit motif de respect ; c'est donc une approche inspirée, par certains traits, de l'éthique kantienne. Cela concernera, chez Regan, certains animaux manifestant quelque chose comme une subjectivité rassemblant un ensemble de facultés suffisamment complexes pour qu'il soit établi que ce qui leur arrive leur importe.

Remarquons que, à la différence de Singer, Feinberg réserve la possession d'intérêts, dont découlerait l'attribution de droits, à une forme de vie dite conative, qui se distingue ainsi de la catégorie des organismes manifestant un simple développement polarisé. Avoir des intérêts requiert selon lui au minimum un équipement cognitif rudimentaire : les intérêts se composent de désirs et de visées, qui présupposent donc quelque chose comme une croyance ou une conscience cognitive¹⁰⁷. Ce que Feinberg veut dire

c'est que des manques à l'état brut, des manques qui ne seraient pas médiatisés par des croyances, ne sauraient constituer des intérêts. Si une entité était, en quelque sorte, « programmée » pour se mettre aveuglément en quête d'objets d'un certain type, on n'en serait pas pour autant autorisé à dire que cette entité a des intérêts. Si tel était le cas, il faudrait alors accorder des intérêts aux plantes, lesquelles, après tout, peuvent être victimes de carences (en éléments nutritifs, en eau, en lumière, *etc.*).¹⁰⁸

De là peut-être une certaine ambiguïté dans l'interprétation du texte de Feinberg. Son refus argumenté de reconnaître des intérêts authentiques aux plantes est sans doute à l'origine de

¹⁰⁶ Certains auteurs, comme T. Regan, font une distinction entre valeur instrumentale, valeur intrinsèque et valeur inhérente (la distinction est classique depuis l'ouvrage de C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle (Ill.), Open Court, 1946). Chez Tom Regan, la valeur intrinsèque renvoie à l'évaluation positive d'une variété d'expériences (comme le plaisir) que l'individu est susceptible d'éprouver. En revanche la valeur inhérente est une valeur que possède en propre tout individu qui se signale par un certain nombre de propriétés sophistiquées ; ceci permet de distinguer une classe d'êtres vivants qui ne peuvent être considérés comme substituables les uns aux autres. De manière plus générale, on tend également à opposer la valeur inhérente, égale pour tous les individus qui en sont dotés, à la valeur intrinsèque susceptible d'être déclinée en degrés.

Nous tiendrons dans cette recherche les expressions « valeur intrinsèque » et « valeur inhérente » pour équivalentes (pensées en opposition à la valeur instrumentale), indépendamment des nuances que peuvent proposer les auteurs et qui n'ont pas réussi à s'imposer comme une règle valable pour tous.

¹⁰⁷ J. Feinberg, « The Rights of Animals and Unborn Generations »? in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 168.

¹⁰⁸ J.-Y. Goffi, « Signification et limites de la notion de droits animaux », in C. & R. Larrère (dir.), *La Crise environnementale*, Paris, INRA, 1997 p. 78.

l'assimilation de ses positions à une forme de pathocentrisme, aux dépens de l'accent qui est mis dans le texte sur les attitudes propositionnelles – à moins bien sûr que l'on considère toute capacité à faire l'expérience de la douleur comme s'accompagnant de croyances sur ce qu'il faut fuir et rechercher. Si l'on considère en revanche que ce dernier point introduit une différence significative, il faudrait alors distinguer plus soigneusement les analyses de Feinberg de l'approche utilitariste de Singer, pour qui l'expérience du plaisir ou de la souffrance resterait à un stade précognitif (« le désir et la peine, processus de valorisation absolument élémentaire, non médiatisés par un jugement. »¹⁰⁹), et y voir ainsi un discours plus en rapport avec le critère de la subjectivité privilégié par Regan.

Ces considérations suggèrent qu'à terme nous recouvrons sous une même appellation cette variété de conceptions qui, en opposition radicale avec le biocentrisme, accordent à la conscience une importance cruciale, bien qu'à divers degrés – depuis un niveau de conscience rudimentaire, chez Rollin, jusqu'à la présence d'une subjectivité, en passant par la sensibilité simple. Nous parlerons alors de « sensibilisme », entendu au sens large, pour désigner cet ensemble de réflexions¹¹⁰.

Du fait de la démarche qu'il privilégie, Regan lui-même est conduit à requérir, pour l'attribution de droits, un ensemble de capacités plus sophistiquées que la seule sensibilité. Sa position est donc, par rapport à celle de Singer, tout à la fois plus contraignante et plus étroite : elle étend la prise en considération morale à un nombre plus restreint d'individus, mais promeut en revanche à l'égard de ceux-ci des obligations beaucoup plus strictes, sous la forme de droits de base qu'il ne sera possible d'enfreindre qu'à titre d'exception. Aussi peut-on distinguer ici, notons-le au passage, un nouvel axe de classification pour les auteurs animalistes. Des auteurs tels que Regan, Francione ou encore Dunayer sont dits abolitionnistes : leurs arguments visent à octroyer un statut moral fort qui protège les animaux, ou certains animaux, de notre exploitation sous toutes ses formes. Singer, en revanche, situe sa réflexion dans la logique du bien-être animal (*animal welfare*), dont elle est un prolongement. Son éthique d'inspiration utilitariste autorise à peser le pour et le contre de pratiques susceptibles d'infliger de la souffrance, et à envisager des cas où elles seraient jugées (strictement) nécessaires, par exemple en matière d'expérimentation animale. Il faut mentionner enfin ce qu'il est permis d'appeler un abolitionnisme inclusif, qui approuve des mesures de bien-être comme autant d'étapes vers l'abolition.

¹⁰⁹ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 102.

¹¹⁰ À ne pas confondre avec le sensibilisme en un sens plus étroit, par exemple pour caractériser la pensée de Gary Francione, où la sensibilité est conçue comme le critère nécessaire et suffisant pour l'attribution d'un statut moral plénier.

Les abolitionnistes stricts, cités ci-dessus, se prononcent au contraire pour un changement radical, et critiquent les mesures de bien-être comme reconduisant le paradigme d'exploitation.

Notons que ce débat, à l'évidence relatif aux stratégies à adopter pour établir de nouveaux rapports de justice avec les animaux, est rendu quelque peu complexe en ce que l'on y trouve mêlé, outre des considérations d'éthique normative (privilégier un cadre utilitariste ou bien une approche par les droits), un important point de controverse en matière d'éthique appliquée. Singer en effet, dans le sillage de Bentham, manifeste un souci moral, pour une grande partie des êtres sensibles, vis-à-vis de leur bien-être (*welfare*), mais se montre hésitant à étendre la protection jusqu'à leur vie¹¹¹ ; en cela il s'oppose encore aux abolitionnistes, notamment Francione ou Dunayer (*Speciesism*, 2004), qui étendent une protection sous formes de droits à la vie de tous les êtres sensibles. Pour cette raison il est présenté comme un réformiste, mais c'est là aussi une manière de biaiser le propos : en toute rigueur, nous sommes là en présence d'une question très technique (peut-on ou non disposer de la vie des animaux « sensibles seulement » ?) que l'on ne peut considérer par avance comme réglée.

Regan et Singer constituent ce qu'il est convenu d'appeler les auteurs de la « première génération », opposant dans ce débat, comme le constate DeGrazia, l'approche par l'utilité à l'approche par les droits (pour faire bonne mesure, il ajoute R.G. Frey qui représente la position sceptique quant à la question des droits des animaux), mais s'accordant de façon remarquable sur l'idée d'étendre aux animaux le principe d'une égalité de considération. Ce que l'on désigne comme étant la seconde génération représente un ensemble assez hétéroclite d'auteurs critiques, généralement, tant de Singer que de Regan, sur une période qui s'étend depuis la fin des années 70 jusqu'à nos jours.

Un premier groupe d'auteurs, jugeant le débat tel qu'il avait été introduit trop technique et conceptuel, ont cherché l'inspiration davantage du côté de la moralité ordinaire et de l'intuition (Steve Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, 1992 ; ou Stephen Clark, *The Moral Status of Animals*, 1977), de la religion, ou du côté du féminisme (ou éco-féminisme) et des sentiments que fait naître le contact avec les animaux – éthique de la sollicitude ou *care* –, comme Brian Luke (« Justice, Caring, and Animal Liberation », 1992), Neil Noddings (*Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral*

¹¹¹ Si sur le plan théorique Peter Singer suggère qu'il serait permis de tuer un animal « sensible seulement » pour en consommer la chair, il doute en revanche de la possibilité de préserver une alimentation carnée après que l'on ait dénoncé l'actuelle industrie de la viande : « au niveau de la morale pratique, il vaudrait mieux rejeter en bloc l'abattage des animaux pour en faire des aliments, sauf dans des cas de survie. L'abattage des animaux à des fins alimentaires en fait des objets dont on peut user selon notre bon plaisir. Leur vie compte peu en comparaison de nos désirs. Tant que nous utiliserons les animaux de cette manière, changer d'attitude envers eux comme il conviendrait de le faire restera une tâche impossible. » (*Practical Ethics*, p. 134. Nous suivons pour cet ouvrage la traduction de M. Marcuzzi, avec parfois des modifications. Nous référons ici à la seconde édition de l'ouvrage : nous reviendrons ultérieurement sur les différences avec l'édition de 2011.)

Education, 1984) ou, dans une optique plus largement écologique, Val Plumwood (« The problem of the Extent of Moral Consideration », 1985 ; *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993). Il n'en sera pas ou peu question dans cette recherche puisque par principe de telles approches se déroberont à tout examen poussé de la question de la considérabilité morale. D'autres auteurs, manifestant une attitude critique envers la ligne individualiste-impartialiste et l'idée d'une égalité de considération, mettent en avant la signification morale des émotions et du groupe d'appartenance et critiquent la conception d'une éthique trop systématique et unifiée (Mary Midgley, mais également Steve Sapontzis).

D'autres auteurs enfin, dans la mesure où ils la critiquent pour la prolonger et l'enrichir, peuvent être rattachés, bien qu'avec des nuances, à la ligne individualiste-impartialiste, que ce soit pour la durcir autour de la prise en considération morale des êtres sensibles (abolitionnisme de Gary Francione) ; ou au contraire que ce soit pour l'assouplir et marquer la signification morale d'une plus grande variété de capacités et d'intérêts, chez Martha Nussbaum (*Frontiers of Justice*, 2007) et Bernard Rollin (*Animal Rights & Human Morality*, 1981) dans une perspective aristotélicienne, ou chez Rachels dans le cadre d'une réflexion nourrie par le darwinisme.

La ligne de partage entre ces derniers auteurs est assez malaisée à définir, et sans doute trop ténue pour revêtir une grande importance. Dans la mesure, nous le verrons, où Rachels et Nussbaum, tout en affirmant la multiplicité des capacités propres à une vie animale, réaffirment *a posteriori* le caractère central et décisif de la sensibilité (mais seulement *a posteriori*, ce qui en fait une variante atypique du sensibilisme entendu au sens large), il y a matière à observer quelques nuances avec la position de Rollin qui, lui, met l'accent prioritairement sur le fait d'être vivant et sur le *télos* des êtres vivants, puis introduit en second le rôle décisif de la conscience : il est nécessaire en effet que les besoins importent à l'individu, qu'il ait tout au moins une conscience rudimentaire – *awareness* – de ce qu'il lui faut fuir ou rechercher, pour que ce soient là des intérêts moralement significatifs.

Le point commun à ces auteurs est donc qu'ils rattachent la prise en considération morale des animaux aux intérêts divers relatifs à des capacités multiples (Nussbaum, Rachels), ou à une nature (un *télos*, chez Rollin) qui concentre les aspects multiples de leur bien. On pourrait ainsi y voir un emploi approprié du terme « zoocentrisme » (du grec *zoón*). Il est malaisé en effet de tracer les contours du règne animal, qu'il serait donc difficile de faire coïncider exactement avec la communauté morale ; ce serait là en fait une variante très atypique de biocentrisme, restreint, pour des raisons restant à déterminer, à l'animalité. Dans cette optique, il conviendrait davantage d'entendre par « zoocentrisme » une éthique avisée de la *diversité* des formes de vie animale, diversité qui ne saurait être résumée au seul critère de la souffrance.

Là où Rollin mérite peut-être davantage le titre de zoocentriste est qu'il se montre sans doute disposé à étendre notre souci moral à une plus grande diversité de formes animales, même si cette extension est difficile à apprécier dans le détail. En mettant l'accent sur le *télos*, désignant ainsi la variété des besoins, capacités et fins d'un organisme vivant, il abaisse en effet le niveau minimum d'une complexité moralement significative : « nous nous sommes efforcés d'argumenter en faveur de l'idée que toute chose vivante, dans la mesure où elle présente des intérêts, dotée ou non de la capacité de souffrir, mérite d'être l'objet d'un souci moral. »¹¹² Nussbaum et Rachels, en revanche, renvoient de manière plus classique à la sensibilité au sens défini par Singer, qu'ils conçoivent comme le « plus petit dénominateur commun » d'une variété de facultés remarquables et davantage sophistiquées, relatives à une vie psychologique, des affects, le cas échéant une vie sociale, *etc.*

b. Biocentrisme

Un certain nombre d'auteurs contemporains cherchent à identifier une valeur intrinsèque dans la nature et concevoir une exigence de respect d'ordre moral pour ce qu'elle présente de vivant (*bios* en grec). On peut distinguer ici un biocentrisme non technique (Schweitzer, Jonas), et un biocentrisme technique, nourri par les sciences du vivant, tel que développé chez Taylor par exemple.

Si par biocentrisme on entend d'abord une éthique du respect de la vie, on songera alors en priorité à la pensée fameuse d'Albert Schweitzer :

La donnée immédiate de notre conscience, celle à laquelle nous revenons chaque fois que nous voulons arriver à la compréhension de nous-mêmes et de notre situation dans le monde, est : je suis vie qui veut vivre entourée de la vie qui veut vivre.

Étant volonté de vie, j'affirme ma vie, ce qui ne veut pas dire simplement que je tiens à continuer mon existence, mais que je la tiens comme un mystère et une valeur.

Méditant sur la vie, j'éprouve l'obligation de respecter toute volonté de vie autour de moi comme l'égale de la mienne, comme une valeur mystérieuse.¹¹³

Schweitzer, dont l'éthique est inspirée du respect dû à la créature, est considéré généralement comme le précurseur de la pensée biocentriste. Il est vrai toutefois que, en dépit de ses remarquables ambitions, sa pensée se voit rapidement écartée, bien souvent, au profit de conceptions moins contraignantes. Si Mary Anne Warren dans *Moral Status* prend le temps d'en rappeler les qualités, elle en souligne également les difficultés, qui prennent en effet la forme de deux écueils principaux¹¹⁴ : l'un est la position égalitariste de Schweitzer, selon laquelle toute vie présente une valeur identique et toute

¹¹² B. Rollin, *Animal Rights & Human Morality*, p. 79.

¹¹³ « Communication devant l'Académie des Sciences Morales et Politiques au cours de la séance du 20 octobre 1952 », in *Cahiers Albert Schweitzer*, n°108, 1997, p. 30-31. (Le texte de la communication est disponible sur le site de l'ASMP, < http://www.asmp.fr/travaux/communications/1952/schweitzer_penseehumaine.htm >)

¹¹⁴ M.A. Warren, *Moral Status*, p. 34-41.

destruction d'une vie est un mal. Conjointement à la nécessité de vivre et donc de consommer, de tuer, cette position intransigeante condamne l'être humain à supporter une perpétuelle culpabilité pour la simple satisfaction de ses besoins fondamentaux. Le second écueil tient à l'arrière-plan métaphysique adopté, hérité de la philosophie du vouloir-vivre de Schopenhauer, qui tend à faire de tout être simplement vivant un être sensible – ce que tout le monde n'est pas préparé à admettre.

Une approche plus technique, qui aboutit également à des conclusions plus nuancées et plus solidement étayées, consiste à remettre en doute l'analyse selon laquelle la possession d'intérêts est à rapprocher nécessairement d'un degré plus ou moins élevé de conscience : c'est ce que l'on trouvera chez Goodpaster, Taylor et Attfield¹¹⁵. Pour ces derniers, il y a un sens à parler des intérêts d'une plante qui croît et fructifie et peut, en contrepartie, dépérir et mourir. Que la plante n'ait pas conscience des intérêts qui sont les siens ne change rien au fait qu'elle les a ; nos actes peuvent donc servir ou entraver son bien propre.

Il y a donc ici un certain nombre de traits qui forment la toile de fond commune au biocentrisme et à l'éthique animale. Ce sont, à l'évidence, le refus de considérer certaines entités non humaines comme de pures ressources, la remise en cause de la perspective anthropocentriste et des théories des obligations indirectes, ainsi que l'attention accordée au premier plan à l'individu et à ses intérêts. Remarquons au passage que le biocentrisme, comme le zoocentrisme et peut-être même davantage, est traversé par la question de l'égalitarisme. (Schweitzer, Taylor, mais aussi Regan¹¹⁶, promouvant des conclusions égalitaristes contre Attfield ou Louis Lombardi).

Les approches biocentristes, une fois de plus, sont ici très diverses, mais toutes ont en commun de promouvoir la prise en considération morale, non plus seulement des animaux sensibles, mais du vivant en général incluant les existants « simplement sensitifs »¹¹⁷ – ce qui les mène en retour, comme cela est visible chez Taylor, à accorder une plus grande attention aux biosystèmes ou aux écosystèmes. Cet aspect prend toutefois une tournure différente chez Goodpaster ou Rolston, comme nous le verrons, dans la mesure où ils considèrent quant à eux que notre attention *éthique* doit être attachée tant à la capacité

¹¹⁵ « Ce que je souhaitais établir en ce contexte, c'est qu'un être n'a pas besoin d'être doté d'un système nerveux central sophistiqué ni d'avoir des "sentiments" pour présenter des intérêts : être en vie est une condition suffisante. » (K. Goodpaster, « On Stopping at Everything: A Reply to W.M. Hunt », in *Environmental Ethics*, vol. 2, n°3, 1980, p. 282).

Pour une position semblable appuyée sur une critique des arguments de Joël Feinberg, voir R. Attfield, « The Good of Trees » (1981), in P.C. List (ed.), *Environmental Ethics and Forestry: A Reader*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.

¹¹⁶ T. Regan, « The Nature and Possibility of an Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, vol. 3, n°1, 1981, p. 19-34. Sur ce point, voir au chap. II, note 106.

¹¹⁷ Chez Stéphane Ferret, les « existants sensitifs » sont les êtres vivants susceptibles de réagir inconsciemment à des variations de l'environnement, à des stimulations, par opposition aux « existants sensibles », qui, éprouvant des sensations, sont susceptibles de réagir consciemment aux variations de l'environnement. (S. Ferret, *Deepwater Horizon*, Paris, Seuil, 2011, p. 39, 121)

d'auto-organisation des êtres vivants (dont relève leur valeur intrinsèque) qu'à la valeur des écosystèmes, soit que ces derniers s'apparentent au creuset au sein duquel naît et croît la vie organique (ce dont découle une valeur que Rolston qualifie de « systémique »), soit que l'on se les représente eux-mêmes selon un schéma organiciste plus ou moins lâche.

3. Qu'en est-il de l'écocentrisme ?

Certains d'auteurs envisagent d'étendre notre attention morale au-delà des êtres humains, des animaux et des végétaux, aux éléments minéraux, aux sols et aux eaux, qui tous ensemble constituent les écosystèmes et l'écosphère (le grec *oïko* signifiant « maison ») ; appelons cette perspective très générale « écocentrisme ». Commençons par envisager les principaux aspects par lesquels les travaux de Callicott et de Rolston se distinguent des autres approches classiques précédemment abordées. Nous aurons l'occasion de voir plus bas que cette opposition, dans sa radicalité, peut être partiellement contestée.

a. Les origines

L'éthique animale d'une part, champ de réflexion ouvert par Singer, et l'écocentrisme d'autre part, au moins tel qu'il se présente dans le débat contemporain, ont suivi chacun un parcours bien différent. Il faut distinguer à l'écocentrisme deux principales racines¹¹⁸. La première est une sensibilité romantique à la nature sauvage ; les auteurs américains se sont plutôt référés, sous cet aspect des choses, à un certain transcendantalisme, où la nature est vue comme une source de transformation spirituelle, exprimé dans la littérature de la *wilderness*, par exemple chez Henry David Thoreau. La seconde racine coïncide avec l'invention du terme « écosystème » (en 1935 par Arthur Tansley¹¹⁹) et du développement de l'écologie comme science. L'éthique de la terre (*land ethic*) de A. Leopold résulte d'une synthèse de ces deux racines, l'auteur en concluant, selon la formule désormais célèbre, « qu'une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de cette communauté »¹²⁰.

Au début des années 80, John Baird Callicott met l'accent sur l'indépendance de l'éthique environnementale d'inspiration leopoldienne, sous le double aspect de ses origines et de la démarche critique qui lui est propre, et qui menace selon lui à ce moment d'être confondue avec l'éthique environnementale dans son acception plus large. En retraçant son propre parcours à compter du milieu des années 60, l'auteur fait une distinction nette entre ceux qui comme lui ont pris l'écologie comme un

¹¹⁸ Nous nous rapportons sur ce point à la *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* (entrée « écocentrisme » par J.-Y. Goffi) ainsi qu'à l'ouvrage *Les Philosophies de l'environnement* de C. Larrère.

¹¹⁹ A.G. Tansley, « The use and abuse of vegetational terms and concepts », in *Ecology*, vol. 16, n°3, 1935, p. 284-307.

¹²⁰ A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 283.

point de départ pour leur réflexion, et ceux qui ont conçu, de manière plus indirecte, l'éthique environnementale comme une ramification des problèmes abordés dans le cadre de l'éthique appliquée.

Au centre de cette dernière perspective, estime-t-il, se découvre le projet d'étendre la réflexion éthique aux problèmes environnementaux dans une analyse davantage technique des problèmes écologiques, sanitaires, économiques, légaux, et des risques industriels pour la sécurité. Dans la crainte que la dimension réellement philosophique de ces problèmes ne soit ainsi obliérée, cette perspective a ensuite donné naissance à l'idée plus ambitieuse d'accroître le cercle des entités susceptibles de faire l'objet d'obligations morales directes, dans une tentative de dépassement de l'anthropocentrisme faible qui persistait dans le traitement de ces questions. La préoccupation centrale de ce nouveau courant consiste dorénavant à étudier le moyen le plus adéquat d'étendre les concepts et les analyses classiques de la pensée éthique occidentale à un plus large cercle de patients moraux. En d'autres termes, il s'agit d'étendre progressivement la recherche d'une valeur intrinsèque aux animaux, puis aux seuls vivants sur ce même modèle : entreprise dont nous avons livré l'esquisse dans la précédente section. La question se pose ensuite de faire un dernier pas, envisageant les écosystèmes et l'écosphère.

Il ne semble pas que ce soit là une option en théorie impraticable, mais c'est précisément contre cette hypothèse que s'élève Callicott. De fait, les partisans de l'écocentrisme ont généralement interprété différemment les écrits de Leopold, et privilégié une tout autre approche. Ainsi l'écocentrisme s'entend-il selon eux, tout d'abord, comme une critique radicale des courants de pensée s'inscrivant dans le prolongement des éthiques traditionnelles pour aborder les questions relatives à l'environnement. Le terme « éthique environnementale » est considéré par Callicott en un sens plus étroit : il renvoie, du point de vue substantiel, à un certain nombre d'éthiques *holistiques* inspirées de l'écologie (du grec *holos*, entier) : « À l'approche holistique de la nature, correspond une conception holistique de la vie morale. »¹²¹

On doit ainsi à John Baird Callicott d'avoir proposé selon cette perspective un développement systématique, le plus complet à ce jour, de la pensée éthique de Leopold. Selon cette théorie dite *biosociale*, bâtie sur des bases humiennes, nos obligations se rapportent à une série de cercles communautaires auxquels nous appartenons simultanément, depuis les cercles plus étroits que sont la famille nucléaire et élargie, puis la société où nous vivons, jusqu'à la communauté biotique dont nous faisons partie au même titre que les autres espèces. En ce qui concerne la nature sauvage, c'est une approche qui relève plutôt du conséquentialisme, visant à promouvoir un état du monde où « l'intégrité,

¹²¹ *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, p. 337 (entrée « écocentrisme »).

la stabilité et la beauté » de la communauté biotique sont préservées¹²². Dans cette dernière perspective, les organismes n'ont de valeur qu'en tant qu'ils sont les membres de l'écosystème et contribuent à sa richesse et sa pérennité – ils sont les briques assurant les murs et le toit de la « maison ».

C'est là un trait que l'on retrouve dans la pensée de Rolston, bien que sans doute articulé de manière plus subtile. Puisque pour Rolston tous les organismes vivants, et seulement eux, présentent une valeur intrinsèque, c'est là une pensée qui de prime abord participe indéniablement du *bio-centrisme*. Néanmoins, de par leur activité, les organismes vivants projettent dans la nature des valeurs instrumentales (les organismes sont des « systèmes évaluatifs »¹²³). C'est en cela que la nature dans son ensemble, qui est un tissage de valeurs intrinsèques et instrumentales à tous les niveaux d'organisation, présente elle-même une valeur « systémique »¹²⁴. Aussi convient-il d'envisager une attitude de respect envers le vivant sauvage non pas du seul point de vue de l'atome de vie que représente cet organisme, mais toujours du point de vue de cette trame plus vaste dans laquelle il est pris tout entier. De ce point de vue, la pensée de Rolston est assurément plus proche de l'écocentrisme.

Ainsi, outre une divergence très nette au niveau des sources directes – le biocentrisme et l'écocentrisme étant largement inspirés de l'écologie quand l'éthique animale tire parti, dans une moindre mesure, des données produites par une variété de disciplines : paléanthropologie, éthologie, psychologie comparée, *etc.* –, faut-il compter de surcroît des considérations d'ordre normatif non négligeables venant expliquer que de tels discours soient, pour certains militants de la cause animale, conçus comme radicalement opposés. Ce qui est fort compréhensible, à première vue puisque d'une part le discours écologique, entendu dans son sens politique et strictement prudentiel, est perçu comme étant potentiellement source de souffrance pour les animaux (tout simplement, la préservation de notre cadre de vie, et les mesures qu'elle engage, ne laissent aucune place à la question de la souffrance) et d'autre part le discours écologiste sur le terrain éthique ne fait rien pour enrayer cette tendance : une approche qui privilégie le bien de l'individu (un homme, ou tout autre animal sensible) ne peut se montrer

¹²² C'est cette proposition issue de *l'Almanach d'un comté des sables* que J. Baird Callicott défend dans ses écrits, mais qu'il s'est aussi soucié d'actualiser à mesure qu'évoluait notre compréhension de la dynamique des écosystèmes ; forts de cette compréhension, l'idée devient qu'« *une chose est juste quand elle ne tend à perturber la communauté biotique qu'à une échelle spatiale et temporelle normale. Elle est injuste lorsqu'elle tend à autre chose.* » (« Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic » (1996), in J.B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1999, p. 138)

¹²³ H. Rolston, « Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World », in M. Boyan (ed.), *Environmental Ethics*, John Wiley & Sons, 2014 (2nd ed.), p. 140. Voir aussi « Values in Nature and the Nature of Value » (1994), in David R. Keller (ed.), *Environmental Ethics. The Big Questions*, Wiley-Blackwell, 2010

¹²⁴ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », in J.B. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 269, 271.

favorable en effet à une conception de l'éthique qui implique de subsumer ce même bien à la solidité et la pérennité de la communauté dont il n'est qu'un membre parmi d'autres.

b. Discours sur les normes, discours sur les valeurs

Si à présent l'on va plus avant dans le détail, il existe au moins deux autres façons de distinguer l'écocentrisme tel qu'il apparaît dans le paysage de l'éthique environnementale.

La première façon, et la moins souvent soulignée, consiste en ceci. Il existe tout un ensemble d'auteurs dont le problème est *déontologique* et s'articule autour de la relation entre agent et patient moral : quelles sont les caractéristiques du patient moral, comment influent-elles sur le choix d'une ligne de conduite par l'agent (approche utilitariste, approche par les droits, *etc.*), comment résoudre les inévitables dilemmes et conflits qui se posent, *etc.* Le souci fondamental, où les « cas marginaux » jouent un rôle clef, concerne ici la cohérence de nos croyances et attitudes morales : ainsi l'éthique animale vise-t-elle à réviser un point de vue anthropocentriste jugé insuffisant, c'est-à-dire la restriction de nos obligations morales aux seuls êtres humains ; aux dépens de la raison, elle met en avant la sensibilité, dont dépend la présence d'intérêts, comme premier critère de la considérabilité morale en vue d'une théorie de la justice globale. Un certain type de biocentrisme vient ensuite compléter cette perspective, avec l'ambition de corriger le premier mouvement zoocentriste, mais toujours dans la perspective de redélimiter le groupe des porteurs d'intérêts et de tirer, de manière plus ou moins rigoureuse, plus ou moins approfondie, des règles régissant les rapports entre les divers membres de la communauté.

Les écocentrismes se démarquent de ce corpus en ce qu'ils ne se sentent que peu ou pas concernés par ces questions : en affichant une prise de distance critique avec ces premiers mouvements, mais aussi en s'inscrivant dans leur prolongement, leur principal problème est d'accéder à une compréhension renouvelée de la valeur des objets naturels et du sens du respect ou de la considération – plus ou moins d'ordre moral – que nous devrions leur témoigner.

Ainsi chez Rolston, la nature est source de vie et créatrice de valeur (thèse ontologique) : c'est ce point qu'il cherche à prouver, par exemple dans son article « Disvalue in Nature » (1992). Il ne cherche pas à en faire découler des règles de conduite, même si, conclut-il souvent, une telle perception de la nature devrait nous inspirer une certaine crainte respectueuse, quasi religieuse. Callicott, quant à lui, s'intéresse davantage à la dimension éthique du problème et défend des normes de conduite (en particulier la fameuse suggestion de Leopold – préserver l'intégrité, la beauté et la stabilité des systèmes biotiques) ; toutefois, son premier problème reste de montrer que les communautés rassemblant tant les

humains que les non-humains sont créatrices de valeur, et que la valeur des espèces sauvages en découle.

Nous avons donc ici, au sein même des éthiques de l'environnement, deux types de discours apparemment hétérogènes : les uns discutent des *normes* de la justice, les autres discutent de l'existence des *valeurs* que l'on peut découvrir dans la nature. Cette distinction est réelle, mais nous pouvons néanmoins nous interroger sur sa pertinence vis-à-vis de la présente recherche.

Nous nous sommes attachés en fait à montrer jusqu'à présent que l'écocentrisme ne différait pas, sur le fond, des autres courants de pensée en éthique environnementale : ce fond commun, même très général, c'est la question de la patience morale. En cherchant à révéler les valeurs présentes dans la nature, Rolston et Callicott répondent à cette question explicitement, tout autant que Singer et Regan à leur manière.

Si cet unique point de départ – la question de la patience morale – donne lieu à deux types de discours visiblement distincts, c'est avant tout pour deux raisons de fond. La première est relativement simple : cette question est d'autant moins pressante, constitue d'autant moins une priorité pour l'éthique animale, que l'on envisage la prise en considération morale d'objets aussi familiers que nos animaux domestiques, envers qui nous avons déjà développé (ou envers qui il est relativement aisé de développer) un ensemble d'intuitions plus ou moins correctes sur leur psychologie, leur capacité à souffrir, *etc.* Les auteurs consacrent donc une grande partie de leurs efforts à établir la validité et la supériorité d'un cadre normatif nouveau susceptible de justifier une égalité de considération. Dans le cadre de l'écocentrisme, mais aussi du biocentrisme dans une bonne mesure, un tel ensemble d'intuitions de départ fait en revanche cruellement défaut – faire naître le sentiment du respect, de l'admiration pour des entités par ailleurs privées de conscience, et du dommage impliqué par leur destruction, c'est là la tâche principale que se sont vus confier Callicott et Rolston par Leopold.

La seconde raison est plus ardue ; elle touche au cœur de notre recherche, et nous aurons l'occasion de nous familiariser davantage avec cette idée dans les chapitres qui vont suivre. Elle est en lien avec l'affirmation ci-dessus selon laquelle l'écocentrisme traite effectivement de « patience morale » à l'instar des autres courants de pensée ; certains lecteurs auront peut-être éprouvé un doute sur ce point.

Il convient de noter en effet que la nature, ou plutôt l'écosphère, qui est au centre de l'attention dans le discours écocentrisme, n'est pas cantonnée au rôle de patient moral « passif » (par opposition au zoocentrisme ou biocentrisme qui se focalisent sur des propriétés « passives » du point de vue de la valeur : elles recèlent une valeur – ou la valeur survient sur ces propriétés – mais n'en produisent pas). En effet, il s'agit moins de reconnaître à la nature, de par telles ou telles de ses caractéristiques, une

valeur qui justifierait une prise en considération morale de ses « intérêts » (quels qu'ils puissent être) par les agents humains, que d'expliquer la façon dont se crée la valeur des parties interconnectées, interdépendantes et formant, ensemble, le tout de la nature sauvage – en d'autres termes, comment le tout influe sur la valeur de ses parties.

Il est donc vrai que la relation d'agent à patient moral qui structure l'approche déontologique plus classique est ici quelque peu brouillée, puisque la ligne de pensée post-leopoldienne consiste ici, non plus à cerner et formuler les obligations d'un agent vis-à-vis de patients moraux identifiés, mais à replacer l'homme et son agir dans un univers vaste dont est reconnue la grande richesse (sans pour autant d'ailleurs défendre nécessairement une égalité de considération entre ses parties). Il convient d'insister pourtant. Une telle pensée, pour emprunter des chemins différents, peut être comprise en même temps, voire avant tout, comme volonté d'extirper de la réflexion philosophique ce qu'elle manifeste de traits anthropocentristes persistants, tâche qui ne serait nulle part accomplie de manière plus poussée qu'ici – de fait, nous serons incités à aller jusqu'à nous méfier de ce que la notion même de « patience morale » emporte implicitement du modèle atomiste ; comme l'écrit Rolston : « l'éthique environnementale force les structures et les catégories de l'éthique classique jusqu'au point de rupture. »¹²⁵

La question de la considérabilité morale, ainsi entendue, serait donc la racine commune à toute éthique environnementale au sens large où nous l'entendons, c'est-à-dire cet ensemble de réflexions qui contestent l'idée qu'un souci moral authentique puisse être dirigé vers tout autre chose qu'un être humain. S'il est difficile assurément de comprendre les dommages causés à un paysage ou écosystème sur le modèle atomiste, les travaux de J.B. Callicott ou de Holmes Rolston, sinon de Christopher Stone ou de Stéphane Ferret (*Deepwater Horizon*, 2011), contribuent à montrer en revanche qu'une attitude de respect à leur endroit – de respect de leur valeur propre – est tout à fait concevable sur le plan théorique et n'est pas dépourvue de contenu du point de vue substantiel.

c. L'approche relationnelle est-elle un point de passage obligé ?

Une seconde manière d'opérer des distinctions sur ce terrain est de décomposer les ingrédients de l'écocentrisme tel qu'il se présente dans le débat contemporain. Si l'on prend l'exemple de Callicott, il faut distinguer trois composantes au moins, relativement indépendantes les unes des autres :

¹²⁵ H. Rolston, « Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World », p. 135.

(1) La première est la volonté d'étendre l'attention morale aux écosystèmes, c'est-à-dire non plus au seul monde vivant mais au tout formé par les interrelations entre les formes de vie et les éléments abiotiques, considérée indépendamment des modalités de cette extension.

(2) La seconde est qu'une telle position met l'accent non plus *seulement* sur les propriétés intrinsèques des organismes vivants mais insiste *aussi* sur les interrelations et interdépendances existant entre l'individu et l'environnement physique et les entités qui le peuplent – autrement dit, sur son caractère intégré au sein d'un écosystème. Toutefois il n'est pas inconcevable, jusqu'ici, de reconnaître un statut moral à une entité et d'observer à son égard des contraintes normatives qui dépendent *à la fois* des caractéristiques particulières qui déterminent son bien propre *et* de sa contribution au tout auquel elle se rattache (moyennant des règles de priorité pour arbitrer les conflits d'intérêts). C'est donc sur le plan théorique une option qu'il faut distinguer d'une troisième et dernière composante :

(3) l'inspiration communautariste, qui consiste à envisager prioritairement le bien du tout sur celui des individus qui le composent. Autrement dit, il faut prendre soin de distinguer la dimension holistique *factuelle* dégagée de la science écologique (interrelations plus ou moins denses entre les divers éléments biotiques et abiotiques de l'écosystème) et le choix d'en faire sur le terrain *normatif*, sur le modèle du holisme social, une éthique purement holistique.

Aussi est-ce ce dernier point qui permet de caractériser le mieux, pour notre recherche, la réflexion de Callicott. Dans cette section, en effet, nous avons introduit deux idées qui vont à l'encontre de l'opinion majoritaire. D'une part, la différence de discours entre l'éthique environnementale de Callicott et l'éthique animale ne saurait être interprétée comme signe d'un schisme radical : les deux courants connaissent un important point de convergence autour de la question de la patience morale. D'autre part, il y a des raisons de rejeter l'identité qu'établit Callicott – sans toujours bien la justifier – entre un point de vue écocentriste d'inspiration leopoldienne (points 1 et 2) et une éthique environnementale résolument holistique (point 3) : cette identité est établie en fait, si l'on se réfère aux travaux de Callicott et de Rolston, mais non en droit. En effet, il est au minimum sensé de préserver l'option d'une approche du problème qui s'inscrirait d'abord dans le mouvement d'expansion suivi par la perspective individualiste (concernant les organismes vivants), puis se prolongerait jusqu'à comprendre la terre (*land*). Ainsi, ce qui inscrit les travaux de Callicott en marge d'une approche individualiste-impartialiste plus classique en éthique environnementale, ce n'est pas d'envisager un souci moral pour la terre, mais davantage son choix de privilégier une approche d'inspiration communautariste ; celle-ci, comme nous allons le voir, n'est en fait qu'une déclinaison dans une version extrême d'une éthique mettant au premier plan la signification morale des liens entre l'individu (humain ou animal) et le groupe ou la communauté – ensemble de théories qui en d'autres termes privilégient une approche relationnelle.

Ce qu'il faut voir alors, et surtout, c'est que l'écocentrisme, dans la mesure où il s'inscrit dans l'entreprise visant à étendre le cercle de la communauté morale mais *aussi* par le contraste qu'il impose vis-à-vis d'approches moins radicales, est surtout une invitation à reconsidérer la pertinence d'un classement selon les catégories d'objets : il permet de distinguer la réflexion orientée par l'objet de la structure argumentative, en arrière-plan, indépendante de l'objet. À partir de là, nous pouvons distinguer plusieurs directions, plusieurs grands types de réponses à la question de la patience morale.

D. La question de la patience morale : les grandes directions

Après avoir tout au long de ce premier chapitre introduit la question de la patience morale sous ses différents aspects, nous allons dans cette dernière section présenter les réponses qu'elle est susceptible de connaître, regroupées par types. Notons qu'en premier lieu, on peut soit réfuter la pertinence de cette question ou chercher à la contourner, soit reconnaître la nécessité de s'y confronter – adhésion qui, à proprement parler, ouvre pour nous le champ de l'éthique environnementale. On peut ensuite songer à deux grands types d'approche, que sont l'impartialisme et le relationnalisme, que nous formaliserons ici.

Enfin nous poserons la question des implications, pour une investigation autour de la question du patient moral, de la critique de l'extensionnisme soulevée par Callicott. Telle qu'elle est perçue souvent, celle-ci tend en effet à diviser le champ de l'éthique environnementale en deux grands territoires indépendants l'un de l'autre – le discours animaliste et le discours d'inspiration écologiste (ce que nous pouvons caricaturer en une opposition : individualisme-impartialisme contre holisme environnemental). Nous argumenterons, en dernier lieu, en vue du rétablissement du dialogue philosophique entre ces deux axes de réflexion au sein d'une éthique environnementale, comme nous l'envisageons depuis le début, unie par une seule volonté : la remise en cause de l'anthropocentrisme qui prévaut dans la pensée éthique occidentale.

1. Disqualifier ou contourner la question

Il est un constat qui ne peut être passé sous silence : à savoir, la variabilité même des considérations, chez les auteurs d'éthique environnementale, suivant lesquelles il serait pertinent d'élargir les frontières de la communauté morale pour y intégrer de nouveaux aspects du monde vivant. Ce premier moment de notre recherche avait entre autres pour objectif de donner un aperçu de cette variété.

Certains auteurs tel Brian Norton, principal théoricien de ce que l'on appelle outre-Atlantique le « pragmatisme écologique », ont voulu tirer les leçons d'un tel constat ; contre le risque de se réclamer de « théories partisans et mutuellement incompatibles de la valeur intrinsèque », ils défendent au

contraire l'idée selon laquelle un *anthropocentrisme faible*, tourné vers les aspects les plus concrets des problèmes liés à l'environnement, est suffisant pour traiter de ces derniers. Ainsi dans un article de 2005, « Values in Nature: A Pluralistic Approach », Norton précise qu'il entend favoriser « une approche qui demeure attentive à la diversité des manières selon lesquelles les êtres humains valorisent la nature, et qui prend en considération aussi bien les valeurs "pratiques" que les autres qui ne sont pas des valeurs "instrumentales" »¹²⁶ – entendre par là un anthropocentrisme éclairé, élargi, prudentiel, qui proposerait une vision plus large des intérêts que les hommes peuvent avoir à préserver la nature. Comme le résume H.-S. Afeissa dans son essai *Qu'est-ce que l'écologie ?*,

il s'agirait donc moins, dans la perspective d'une théorie écologique d'inspiration pragmatique, de faire l'économie du concept de valeur intrinsèque, que de prendre acte de la pluralité essentielle des valeurs naturelles et de les situer dans une sorte de continuum, s'étirant des valeurs de la société de consommation à des valeurs esthétiques, spirituelles, intrinsèques, etc.¹²⁷

Une telle optique présente comme avantage de ménager les sensibilités de tous, et laisser ainsi à chacun le choix de favoriser telle ou telle option philosophique ; sa grande supériorité, aux yeux de Norton, est ainsi d'autoriser sans plus attendre la phase de concertation visant à l'identification des problèmes concrets et au choix des modalités rationnelles d'action environnementale. Ainsi peut-on compter Norton au nombre des auteurs en éthique environnementale au sens où il prend position autour de la question de la valeur intrinsèque des objets naturels... en affirmant qu'il n'est pas utile ni finalement judicieux de consacrer du temps à prendre position ! En d'autres termes, il s'agit de contester l'entreprise même de l'éthique environnementale, telle que nous l'avons définie.

Devrait-on s'opposer à ce point de vue, il conviendrait de rappeler, pour commencer, que l'entreprise en question présente un intérêt philosophique pour elle-même, non seulement comme réflexion de fond sur les objets envers lesquels il serait approprié de témoigner du respect, mais aussi, par là même, comme une enquête purement théorique touchant les présupposés de la question de la patience morale. Mais nous aurons par ailleurs le loisir de voir, tout du long de notre recherche, ce que la position de Norton a d'insatisfaisant sur un plan plus concret. En mettant en avant une pluralité de valeurs et en les faisant dépendre du point de vue humain subjectif, l'accent est certes mis sur la variété des aspects de la vie humaine, mais le sens des obligations éventuelles que nous pourrions avoir à l'endroit des objets de la nature en sort doublement affaibli. Nous espérons montrer à l'occasion de cette recherche que la question philosophique en amont et la manière de la traiter sont du plus grand intérêt et ne se limitent

¹²⁶ B. Norton, « Values in Nature: A Pluralistic Approach », in A.I. Cohen et C.H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 298-309, ainsi que pour la citation qui précède. (Nous suivons la traduction de ces passages proposée par H.-S. Afeissa dans son essai *Qu'est-ce que l'écologie ?*)

¹²⁷ H.-S. Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, p. 68.

pas à des détails ou à une tentative de rationalisation *a posteriori* de nos choix d'actions, notamment dans la mesure où un enjeu tout à fait crucial de cette enquête est de resituer l'humain dans le paysage du monde vivant¹²⁸, ce dont Norton conteste précisément l'utilité. Tout au contraire, le sens de l'action, individuelle ou collective, sinon son efficace¹²⁹, dépendent d'une telle investigation – et même si l'on peut considérer que cela est préjudiciable d'y consacrer du temps, compte tenu de l'urgence des défis à relever.

Dans cette recherche, nous continuerons donc de désigner par « éthiques de l'environnement », au détriment des positions de Bryan Norton, ces pistes de réflexion qui excluent systématiquement le projet de développer une éthique du bon usage de la nature en vue des fins de l'homme. Mais pour autant que l'on refuse l'anthropocentrisme faible de Norton, on se retrouve néanmoins avec le constat, toujours effectif, d'une diversité d'approches au sein des éthiques environnementales, diversité qui jette le discrédit sur ces entreprises envisagées chacune séparément. Ainsi ce début de 21^e siècle n'apparaît-il plus guère propice à une analyse conceptuelle telle que conduite par Feinberg, ou à la construction minutieuse d'une position cohérente comme chez Singer ou Regan, mais plutôt à un regard à la fois plus ample et synthétique sur la question, tel qu'on le trouve chez DeGrazia (*Taking Animals Seriously*) ou Warren (*Moral Status : Obligations to Persons and Other Living Things*).

Rejetant tant le relativisme moral que toute version d'un anthropocentrisme faible, Warren compose avec cette difficulté en défendant un pluralisme moral, sous forme d'une pluralité de principes (principe de respect de la vie, principe de non-cruauté, principe de respect des personnes, *etc.*)¹³⁰ ; le problème est, en conséquence, que l'analyse manque de profondeur, tant l'auteur est peu motivé à explorer le potentiel d'un critère unique (la vie, la sensibilité, *etc.*) – puisque l'auteur se propose, très vite, d'admettre la pertinence de plusieurs. Cet aspect de ses travaux est en lien avec le fond intuitionniste de sa pensée : la

¹²⁸ H.-S. Afeissa dans *La Communauté des êtres de nature* (p. 53) compare notamment cette enquête à l'angéologie médiévale : l'enjeu serait ainsi de réfléchir sur la véritable place de l'homme dans le monde.

¹²⁹ Savoir si l'adoption d'une éthique pathocentriste *ou* biocentriste *ou* écocentriste peut affecter l'efficace de notre action, lorsque l'éthique est comprise comme une réponse aux problèmes environnementaux croissants, est en revanche plus délicat. À titre d'exemple, remarquons que Peter Singer se confronte à la difficulté que représente la destruction de l'environnement (*Practical Ethics*, chap. 10, notamment p. 276 et p. 284), et il en rend compte de façon à première vue assez satisfaisante dans un cadre utilitariste, par le truchement des intérêts des vivants actuels ou ceux des générations futures (compte tenu du foisonnement de la biosphère, en effet, il n'est pas un terrain, pas un court d'eau qu'il ne soit loisible de polluer sans léser quelque être vivant qui en dépende), voire tenant compte de la sensibilité esthétique des humains pour les paysages. La question des implications de ce choix sur l'efficacité de notre action ne sera pas traitée ici ; nous examinerons plutôt s'il y a une légitimité sur le plan théorique à observer de telles divisions, c'est-à-dire à systématiquement partager le vivant en deux champs : ce qui saurait bénéficier de considérations morales directes, contre tout le reste.

¹³⁰ Pour une défense alternative du pluralisme, voir par exemple Christopher D. Stone, « Le Pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale » (1988), in H.-S. Afeissa (éd.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, p. 285-315. Voir aussi H.-S. Afeissa, *La Communauté des êtres de nature*, 2010.

force de la réflexion de Warren, qui est aussi sa faiblesse, c'est la manière suivant laquelle elle rencontre et organise un certain nombre de nos intuitions. Par là même, elle sort de notre cadre de recherche : nous visons en effet à persévérer dans l'analyse des notions de statut moral (*moral standing*) ou de pertinence morale et la mener jusqu'à son terme¹³¹. En conséquence, notre approche privilégiera l'examen des présupposés philosophiques de la question de la patience morale chez une variété d'auteurs qui rejettent tant l'anthropocentrisme faible que le pluralisme et où, bien que ce ne soit pas là leur question centrale, la considérabilité morale joue donc un rôle décisif.

2. Approche impartialiste ou relationnelle : les approches par catégories d'objets

Un traitement global de la question de la patience morale réclame avant tout d'abandonner les catégories d'objets classiques et de commencer à considérer les auteurs selon certains traits saillants de leur argumentation. On distinguera ainsi, de façon très générale, deux grands types d'approches que l'on peut mettre en rapport, notamment, avec deux manières très différentes de considérer la question des cas marginaux et d'en surmonter la difficulté.

Au sein de la première approche, dans le profil des auteurs de première génération, l'argument se voit accorder un rôle important voire décisif. Sous la forme d'un argument par analogie, il semble justifier en effet, sous peine d'incohérence, de rectifier le statut moral des animaux et de leur reconnaître, au minimum, le bénéfice de considérations morales directes. De ce point de vue, l'argument peut être vu comme la pierre angulaire et quasiment le symbole d'un large mouvement animaliste – voire de tout un

¹³¹ Nous nous opposons ici au point de vue de Mary Anne Warren qui pose, en introduction de *Moral Status*, l'identité entre *moral standing*, *moral status* et *moral considerability*. Il semble en effet que l'auteur ait une conception plus large et quelque peu floue de ces notions – ce que l'on peut attribuer à son approche pluraliste.

D'une part, elle fait usage d'un concept de « moral status » qui ne fonctionne pas sur le mode du tout ou rien, à l'instar de la compréhension qu'en a David DeGrazia par exemple (*Taking Animals Seriously*, p. 257), mais à l'évidence autorise des degrés : ainsi elle emploie régulièrement les termes « strong », « full », « weak », pour qualifier le statut moral de certains organismes par rapport à d'autres (voir également la section « Degrees of Moral Status », p. 87). D'autre part elle attribue ou renforce le statut moral, et reconnaît par là des obligations de la part des agents, indifféremment 1) de par le *claim* que certaines choses, dont on conçoit en vertu de leurs caractéristiques qu'elles ont une valeur intrinsèque et un bien propre, peuvent exercer sur nous ; 2) en vertu d'un lien affectif avec une personne qui, elle, possède une telle valeur intrinsèque, ou de par les convictions ou croyances sacrées de cette personne touchant à ces lieux ou objets (« Transitivity of Respect Principle » ; voir p. 170) ; 3) soit encore de façon non obligatoire (*non mandatory*) et dans une visée purement pratique, en vue par exemple de garantir les conditions de la survie et de la perpétuation de l'humanité face aux problèmes environnementaux (« Ecological Principle » ; voir p. 166). Or les circonstances décrites par les points (2) et (3) semblent difficilement s'accorder avec l'idée première selon laquelle « les obligations morales qui sont amenées par l'attribution d'un statut moral à une entité donnée sont des obligations *envers cette entité* » (p. 10).

Tout porte à croire que le statut moral apparaît chez Warren comme la résultante de l'attention que nous pouvons témoigner à une variété d'objets pour une variété de raisons, plutôt que comme la source unique d'une attitude de respect adressée à cette chose elle-même. En somme, l'ouvrage de Warren, riche de la compilation de nombreux travaux en éthique de l'environnement, constitue par là même un point de départ assez inapproprié pour une recherche rigoureuse autour la notion de « moral standing », même s'il autorise un premier tour d'horizon rapide mais assez complet des *réponses* qui ont été proposées à cette vaste question.

mouvement caractéristique de l'éthique environnementale jusqu'au biocentrisme, tant il est vrai que, d'une certaine façon, toute forme de vie d'un moindre degré de complexité peut être vue comme le « cas marginal » de formes de vie participant des degrés de complexité supérieurs¹³². Le recours à l'argument des cas marginaux figure ainsi, dans une bonne mesure, la logique qui préside à l'expansion graduelle des frontières de la communauté morale : l'application réitérée de ce « levier » en différents points du continuum du vivant permet d'avancer et de défendre des critères de considérabilité morale toujours plus englobants. La seconde approche, s'opposant à la propension à niveler le statut des cas marginaux et des animaux, prétend quant à elle réinstaurer (au minimum) la signification morale de l'espèce d'appartenance. Ces deux approches sont : l'impartialisme, pour qui la prise en considération morale dépend d'un critère intrinsèque ; l'approche relationnelle, qui met au premier plan les liens avec le groupe ou la communauté. (Cette partition très générale ne saurait recouvrir bien sûr le vaste ensemble des travaux entrepris en éthique environnementale ; elle couvre en revanche l'essentiel des travaux qui prennent position de façon tranchée, et de manière argumentée, au sein du débat relatif à la question de la patience morale¹³³, et que nous devons donc prendre en compte pour notre recherche.)

a. Impartialisme

Considérons un discours paradigmatique : il est de nos jours entendu que la couleur de la peau n'est d'aucune pertinence pour déterminer s'il est correct ou incorrect d'effectuer une action donnée. Un

¹³² Robin Attfield tente ainsi, en première approche, de mobiliser ce levier sur le terrain biocentriste en formulant une version radicale de l'argument des cas marginaux :

« On s'accorde généralement à dire que tous les êtres humains ont un statut moral ; il peut être soutenu que, si cela est vrai de tous et non pas seulement de certains d'entre eux, alors un statut moral doit être reconnu également à toute autre créature vivante – ceci en raison des similitudes substantielles entre les créatures vivantes en général et les êtres humains, incluant ces êtres humains à qui font défaut les capacités dont on a souvent pensé qu'elles nous distinguaient, comme la rationalité, la conscience de soi et la capacité à agir moralement. » (« Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », in *Philosophica*, n°39, 1987, p. 49)

Un auteur biocentriste est toutefois contraint d'établir la considérabilité morale des plantes et animaux inférieurs sur fond d'analogie avec les handicapés profonds (souffrant de lésions cérébrales !) et les individus plongés dans un coma irréversible : « si des humains de ce genre ont un statut moral, alors il semblerait que toute autre créature qui présente des intérêts en propre ainsi que la capacité d'entretenir et prolonger sa vie a un statut moral également. » (p. 49) L'argument, reconnaît Attfield, serait donc ici assurément plus faible – dans la mesure où il s'appuie sur une analogie avec des êtres infortunés et au statut moral très contestable – s'il n'était adossé à une perspective plus solide, plus riche et nuancée : « Les créatures vivantes chacune à leur façon ont la capacité de mener le genre de vie qui leur est propre. C'est pourquoi il ne faut pas les considérer simplement comme des organismes assimilables à des humains "défectueux" ; et c'est ce qui les rend curieusement étrangères à nous, et en fait en même temps une source inépuisable de fascination et d'émerveillement. » (p. 50)

¹³³ Une exception notable est bien entendu l'ouvrage dont il est question dans notre introduction, *Zoopolis*, dans la mesure où Sue Donaldson et Will Kymlicka ont su dépasser cette dichotomie rigide pour penser l'articulation de droits négatifs fondamentaux relatifs à des caractéristiques intrinsèques avec des droits positifs relationnels (*Zoopolis*, p. 12) ; mais cela est permis, précisément, dans la mesure où le débat concernant les droits des animaux se voit déplacé – avec profit – dans un cadre politique : c'est pourquoi la question de la patience morale, telle que nous l'abordons, n'y est tout simplement pas traitée : ce n'est pas leur propos.

individu à peau noire présente des intérêts, de même nature et dans les mêmes proportions qu'un individu à peau blanche, qu'un agent moral (par exemple, utilitariste) prendra en compte dans le calcul de l'action moralement correcte à accomplir ; si ce dernier ne le fait pas, on considérera donc que c'est en raison d'un préjugé raciste qui le pousse à accorder une valeur plus ou moins grande aux intérêts des personnes en fonction de leur origine, et il sera pour cela, auprès d'un grand nombre de personnes, objet de blâmes. (Notons que la loi même, en France, condamne les comportements racistes et la discrimination raciale¹³⁴).

Ce type de discours s'articule selon un schéma dont l'idéal d'impartialité est la principale caractéristique. De façon générale, l'impartialisme désigne en éthique un ensemble de théories qui insistent, en premier lieu, sur le principe selon lequel chaque individu concerné par un jugement moral doit bénéficier d'une égalité de considération. Cette thèse est généralement, et de bon sens, doublée de la thèse *universaliste* : thèse selon laquelle *tous* les individus affectés par une décision ou une action comptent dans l'évaluation du jugement moral correct. On peut bien sûr gloser sur la signification de « l'égalité de considération », qui peut varier selon les auteurs (on rappellera au minimum qu'une égalité de considération ne signifie pas une égalité de traitement), mais le point important ici reste pour nous la question de savoir *qui* sont les individus concernés et la nature de(s) critère(s) par lesquels ils seront identifiés. De ce point de vue, l'impartialisme, en tant qu'il représente un premier grand type d'approche *sur le terrain de l'éthique environnementale*, vient s'opposer au relationnalisme, dans la mesure où sont considérés au premier plan des critères *intrinsèques* censés établir soit la présence d'intérêts soit la valeur inhérente (ou intrinsèque) de ceux qui remplissent ces critères, et leur prééminence pour le choix d'une ligne de conduite. Ce mouvement est donc fondamentalement égalitaire, au sens où le partage des caractéristiques pertinentes dans des circonstances données implique au minimum une égalité de considération desdits intérêts (comme principe constitutif de la théorie morale chez Singer) voire la jouissance des mêmes droits de base (comme conséquence d'une théorie des droits constituée par ailleurs, chez Regan)¹³⁵.

¹³⁴ La France interdit la publication de propos diffamatoires ou insultants, qui inciterait à la discrimination, à la haine, ou à la violence contre une personne ou un groupe de personnes en raison de leur lieu d'origine, de leur ethnie ou absence d'ethnie, de la nationalité, de la race ou d'une religion spécifique, et ce depuis la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse. La loi (article 132-76 du code pénal) réprime l'incitation à la discrimination, la haine, la violence contre les personnes en raison de leur sexe, orientation sexuelle, ou leur handicap (voir sur le site de SOS-Racisme : < <http://www.sos-racisme.org/lutte-contre-le-racisme-et-les-discriminations/que-dit-la-loi> >).

¹³⁵ En toute rigueur, il conviendrait donc d'opposer au relationnalisme une « approche centrée sur les capacités ». Toutefois, le débat en éthique animale s'est construit, en grande partie, *via* la critique de la libération animale de Singer et de ses fondements utilitaristes, donc contre une réflexion qui tout à la fois accorde un rôle central au principe d'une égalité de considération et apparaît, sur ce terrain de réflexion, comme étant centrée sur les capacités des individus (ici, la sensibilité). Ceci a donné lieu à un ensemble de critiques relativement classiques et de développements de type relationnaliste (*relational*

Dans l'exemple que nous avons soulevé, un jugement moral considéré comme authentique et valide exigerait l'impartialité, à savoir la prise en compte des intérêts des individus indépendamment de la couleur de leur peau. Le pendant de l'impartialité est donc la discrimination, entendue dans son seul sens négatif, dont procèdent les actes racistes, sexistes ou enfin spécistes, autant de circonstances où la race, le sexe ou l'espèce influent sur l'issue de la délibération.

Ce que nous entendons par « impartialisme » vise à comprendre, outre l'aspect théorique, la réalité socio-historique à laquelle renvoie ce type de discours.

L'accroissement progressif de la communauté morale au fil des siècles (aux individus extérieurs à la Cité, puis aux « étrangers » à la nation, aux « fous », aux « idiots », aux personnes handicapées, aux hommes de toute race et de toute religion, *etc.*) constitue en effet l'arrière-plan de la réflexion philosophique contemporaine défendant tant la reconnaissance de droits forts dont tout être humain est, en principe, dépositaire, que la prochaine extension de la communauté morale *hors* des frontières de l'humanité. L'impartialisme se présente ainsi volontiers comme la dynamique capable rétrospectivement d'expliquer et de rationaliser cette évolution ; bien qu'il ne soit certes pas le seul type de discours susceptible d'en rendre compte, il s'acquitte de cette tâche de façon très convaincante, appuyé notamment par les succès de la dénonciation de la pensée raciste et sexiste au milieu du 20^e siècle¹³⁶.

L'impartialisme recouvre aussi, bien entendu, les perspectives de développement futur. Singer en a fait un aspect éminent de la question animale, mais on pourra en principe en étendre encore le domaine. Par « impartialisme », on désignera alors de façon très générale toutes sortes de réflexions qui

account) dénonçant en particulier les conséquences de l'impartialisme strict pour les relations entre les individus à l'intérieur de l'espèce et *entre* les espèces. Sous un regard d'ensemble, il se dégage donc sur ce terrain de recherche une première ligne de réflexion « individualiste-impartialiste », où une égalité de statut entre les individus est établie sur la base de caractéristiques partagées, opposée à une ligne de réflexion insistant davantage sur la signification morale de l'espèce ou de la communauté d'appartenance (opposition qui atteint son paroxysme dans la pensée holiste radicale de J. Baird Callicott) : un état du débat que nous choisissons de restituer en opposant ici l'approche « impartialiste » à l'approche « relationnaliste ».

Notons enfin que cette opposition, entre d'une part une exigence d'impartialité ou la reconnaissance d'une égalité de statut que justifie le fait de partager certaines caractéristiques moralement significatives et d'autre part des considérations d'ordre relationnel, assez caricaturale en fait, semble appelée à être dépassée du fait d'une évolution récente du débat dans le sens d'une attention accrue pour la variété des contextes où se pose la question d'un rapport éthique entre les hommes et les animaux (par exemple chez C. Palmer : *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, 2010), évolution préfigurée par Mary Midgley dans *Animals and Why They Matter* et l'idée que nous formons avec les animaux des communautés mixtes. Le caractère rigide de cette opposition est un point de critique important qui motive, notamment, la démarche originale exposée dans *Zoopolis*, à savoir le déplacement du débat concernant les droits des animaux vers un cadre politique. Nous montrerons également que la pensée de Rachels dans les années 80 et 90 avait déjà intégré la difficulté que représente cette opposition rigide, bien que cela ne puisse être établi par la seule lecture de *Created from Animals* (d'où certaines critiques adressées à la thèse de l'Individualisme Moral défendue dans l'ouvrage, souvent rapprochée d'un impartialisme strict tel que défendu par Peter Singer ; sur ce point, voir en part. chap. IV (G.3)).

¹³⁶ Voir *The Expanding Circle* (1981) où Peter Singer met cette évolution des mœurs en relation avec la sociobiologie et une compréhension de l'éthique telle qu'est accordée une place centrale à la raison, à la recherche de cohérence et à l'application universaliste des principes moraux.

prétendent inclure dans le sein de la communauté morale par élargissement de ses frontières, selon le schéma éprouvé – c'est-à-dire au titre d'un traitement équitable d'individus ou d'entités dont on considère qu'ils possèdent eux-aussi des intérêts, ont un bien propre ou une valeur en eux-mêmes –, les animaux présentant certaines facultés mentales éminentes, les animaux sensibles, les animaux non sensibles, ou encore les organismes vivants dans leur ensemble (végétaux, organismes unicellulaires... ; nous comprenons donc comme impartialistes, dans un sens quelque peu élargi peut-être, des auteurs tels qu'Attfield ou Paul Taylor), ainsi, la question se posera, que d'autres objets plus curieux (les espèces ? les écosystèmes ? les artefacts ?).

b. Approche relationnelle ou motifs relationnels ?

On oppose classiquement l'impartialisme à toute approche qui met au premier plan, lorsqu'il s'agit d'identifier les individus envers qui nous avons des obligations morales (et dans quel ordre) certaines qualités *relationnelles* : être de la même famille, de la même communauté, de la même espèce, *etc.* Toutefois de telles considérations n'empêchent en rien d'adopter une perspective critique de l'anthropocentrisme ni de défendre l'attribution d'un statut moral aux animaux, par exemple. Il se distingue donc deux grands types de discours au sein des éthiques de l'environnement : le premier circonscrit la communauté morale en en spécifiant le critère d'entrée et de clôture, critère fondé exclusivement sur l'observation des capacités propres à l'individu ; le second, pour qui la prise en considération morale n'a de signification qu'au sein d'une communauté déjà constituée (dont il faut, par conséquent, établir l'antériorité en soulignant une certaine réalité factuelle, pré-morale). Le premier type de discours rassemble des auteurs tels que Peter Singer, Bernard Rollin, Paul Taylor, *etc.*, et le second Cora Diamond, également le philosophe et biologiste français Georges Chapouthier ainsi que Mary Midgley dans une certaine mesure, et typiquement John Baird Callicott.

Il faut prendre conscience du fait que la distinction entre impartialisme et relationnalisme est assez caricaturale et ne fonctionne pas sur le modèle du « tout ou rien » (bien que cela échappe à nombre d'auteurs). En guise d'introduction à cette idée, remarquons par exemple que l'on devrait s'étonner de voir Taylor rangé du côté des impartialistes, dans la mesure où les interrelations entre les organismes au sein des biosystèmes revêtent une grande importance dans sa compréhension d'une éthique du vivant sauvage. Le fait qu'il met avant tout l'accent dans son ouvrage sur les capacités auto-organisatrices des organismes vivants, leur bien propre et la signification morale d'un idéal de liberté (afin de poursuivre ce bien propre) permet toutefois de le distinguer sans ambiguïté d'un auteur comme Callicott ; cette différence repose sur la distinction, que nous avons vue plus haut, entre d'une part une réflexion qui

prend acte de la dimension holistique associée à la démarche de l'écologie scientifique et, d'autre part, le choix de favoriser une approche holistique sur le terrain axiologique et normatif.

L'un des points de cristallisation de cette différence est notamment que, chez Callicott, les êtres sauvages n'ont de valeur que par la contribution de leur espèce à la pérennité de la communauté biotique. Inversement, chez Taylor, les espèces et les écosystèmes n'ont de bien que statistique :

Le bien d'une communauté, comme celui d'une espèce, ne peut être trouvé nulle part ailleurs que dans les vies des organismes individuels, même si lorsque nous parlons du bien de la communauté nous ne faisons pas référence au bien de chaque membre individuel pris séparément.¹³⁷

C'est donc bien l'objet individuel – l'organisme – qui est mis en avant. La réalité de l'écosystème, concrétisé par les relations entre l'individu, les autres organismes ainsi que les facteurs abiotiques, ne fait que modifier, enrichir ou nuancer la position individualiste-impartialiste initiale, au sens notamment où elle justifie ici de privilégier une éthique de la liberté au détriment d'une éthique prophylactique ou d'une approche rigide par les droits. En d'autres termes, si les conclusions de Taylor donnent l'impression de négliger les intérêts des individus sauvages, cela résulte non pas d'un désintérêt pour le bien de chacune de ces entités, mais seulement d'une réalité écologique plus vaste faite d'*interrelations* dont il n'est plus permis d'ignorer le caractère significatif pour l'existence et le sort de chaque individu (cela n'a plus de sens, dans une perspective écologiste, de s'insurger contre la mort et la destruction des organismes : la mort fait, d'une certaine façon, partie du cycle de la vie).

Ainsi qu'il a déjà été suggéré, la perspective biocentriste, du fait de son objet, donne ici à la réflexion une tournure nouvelle, mais sans que l'on ait à considérer pour autant qu'elle déroge à la ligne individualiste-impartialiste initiale. De semblables considérations nous familiarisent tout en même temps avec l'idée que de souscrire à la perspective impartialiste *ne signifie pas* un refus catégorique de prêter attention aux relations qui unissent les individus. Plutôt donc qu'entretenir une dichotomie fondamentale et radicale entre ce qui relève des considérations intrinsèques et ce qui relève de considérations relationnelles, nous pourrions formuler ici les enjeux, de manière plus nuancée, en termes de priorité des unes sur les autres : lesquelles font figure de règle pour ainsi dire par défaut, lesquelles font figure de supplément. Nous aurons ainsi l'occasion plus loin de voir que la tendance à prendre en considération, dans les jugements moraux, les liens qui existent entre l'individu et les membres de son

¹³⁷ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 70. Les choses sont un peu plus ambiguës lorsqu'il s'agit de Robin Attfield. L'auteur rejoint ces conclusions dans la mesure où il réduit les intérêts de l'espèce aux intérêts de ses membres qui, seuls, ont une valeur intrinsèque. Il accorde néanmoins de la valeur à la pérennité de l'espèce du fait que le bien de ses membres futurs est pris en compte dans le calcul conséquentialiste (*The Ethics of Environmental Concern*, Athens (Ga), University of Georgia Press, 1991 (2nd ed.), p. 150-151). Ce procédé, assez vulnérable aux objections, donne surtout l'impression d'être une solution *ad hoc* destinée à sauver l'intuition première selon laquelle la disparition d'une espèce serait un mal en soi.

groupe fonctionne comme un motif relationnel qui peut parfaitement apparaître dans des stratégies à dominante impartialiste : ainsi en est-il de Nussbaum ou Rachels. Inversement, nous verrons que le fait de penser l'ouverture de la communauté morale à de nouveaux individus comme une extension de nos sympathies (Chapouthier), ou de mettre en avant les liens communautaires (Midgley), ne signifie pas que l'on s'abstienne de prêter attention en même temps aux propriétés intrinsèques des organismes. *De ce point de vue*, il est permis de considérer qu'une approche relationnelle n'est qu'une version enrichie d'une approche centrée sur une catégorie d'objets. Ceci nous mènera ultérieurement à interroger la signification et la pertinence d'une approche purement relationnelle au sein des éthiques de l'environnement.

3. Des perspectives radicalement nouvelles : réactiver la critique de l'extensionnisme ?

Un certain nombre de pistes ont été explorées en vue de remettre en cause le verrouillage de la communauté morale autour du seul genre humain sans aller jusqu'à exiger, pour cela, une refonte complète de notre perception du monde et de l'éthique. C'est à cet endroit que Callicott, à la suite de Goodpaster, dénonce ce qu'il appelle un *extensionnisme* : il entend par là mettre en cause la démarche de ces auteurs qui, à ses yeux, se contentent de reprendre les outils et les analyses des éthiques traditionnelles pour les étendre à de nouveaux objets (animaux sauvages, plantes...) qui ne s'y prêtent pas. Selon lui, une éthique qui se préoccupe des objets de la nature, une *éthique de l'environnement* digne de ce nom, réclame au contraire de rompre avec cette pensée : pour Callicott, c'est la science écologique qui nous donne non seulement l'occasion mais aussi le moyen de repenser notre rapport à la nature, de le repenser en profondeur.

Somme toute cette polémique, de façon quelque peu paradoxale en apparence, contenait en elle-même dès le départ le projet de sa propre conclusion : il s'agissait d'une critique destinée à établir une différence – affirmer l'existence d'une école de pensée autonome, l'éthique de l'environnement inspirée de Leopold, et la démarquer d'autres réflexions – et non pas destinée à construire, par un effort dialectique, quelque chose de plus vaste. Et de façon tout aussi paradoxale, c'est après avoir essuyé de vigoureuses critiques de la part de ses adversaires que Callicott, décidant de se réconcilier, en opéra par là même la fermeture¹³⁸ en remarquant que « les spécialistes d'éthique du bien-être animal et ceux qui

¹³⁸ C'est en tout cas ainsi que s'ouvre et se clôt la controverse dans les années 80 – de « Animal Liberation: A Triangular Affair » (1980) à « Animal Liberation and Environmental Ethics : Back Together Again » (1988). Depuis lors, et à l'exception notable de parutions tout à fait récentes telles que *Animal Ethics in Context* (C. Palmer, 2010) ou *Zoopolis*

s'occupent d'éthique environnementale ont des préoccupations qui se recourent. D'un point de vue pratique, il serait certainement bien plus sage de faire cause commune face à un ennemi commun – à savoir les forces destructives qui ravagent de nos jours le monde non humain – que de continuer à ferrailer les uns contre les autres. »¹³⁹

Il semble ainsi, depuis cet épisode, que deux attitudes sont possibles. La première, dans le prolongement de « *Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again* » (1988), est la cohabitation. On peut considérer en effet que, par-delà cet ennemi commun qu'est l'anthropocentrisme (quoi qu'elles entendent par là l'une et l'autre), « l'éthique environnementale » de Callicott ou de Rolston constitue un type de discours entièrement différent de « l'éthique animale » de Singer, Regan ou Rachels. Il existerait ainsi deux champs de recherche qui devraient se développer côte à côte, sans se mêler, sans échanger, deux systèmes de pensée clos sur eux-mêmes, autonomes et complets, chacun ayant ses propres méthodes et conclusions, mais aussi, en fin de compte, ses canaux de diffusion (colloques, revues, rassemblements, *etc.*), ses militants et activistes, ses objectifs politiques, *etc.* Nombre d'auteurs contemporains semblent ainsi considérer que le problème se résume désormais à la seule compatibilité ou incompatibilité du discours animaliste et du discours d'inspiration écologiste. En somme, il s'agit là d'une attitude qui revient à cloisonner les disciplines : on fait des divers courants de pensée en présence des éthiques spécialisées – c'est-à-dire dédiées à des objets spécifiques : l'animal (domestique), l'environnement (sauvage) – qui, entrant en conflit en certains endroits très localisés (par exemple le sort des animaux sauvages), réclament davantage des qualités de conciliateur que de philosophe pour gérer les différences de point de vue et les conflits que soulève la variété des problèmes environnementaux (par exemple lorsqu'il est prévu d'inonder une vallée en construisant un barrage).

La cohabitation, en dépit du succès important qu'elle rencontre, est pourtant une solution curieusement insatisfaisante. En effet, on ne voit pas bien par quel moyen il serait possible, dès le départ, de faire coexister un point de vue animaliste et un point de vue biocentrisme ou écocentrisme

(S. Donaldson et K. Kymlicka, 2011), éthique animale et éthique environnementale – au sens fort – se sont contentées de faire chambre à part. Ainsi, en parallèle de parutions toujours plus nombreuses ces dernières années autour de la protection des animaux domestiques, J. Baird Callicott a-t-il continué de son côté d'affirmer la nécessité de repenser en profondeur nos rapports avec le monde sauvage, et de défendre, diffuser, enrichir la perspective d'une éthique de la terre (*The Great New Wilderness Debate*, 1998 ; *Beyond the Land Ethic*, 1999 ; *The Wilderness Debate Rages On*, 2008). Il s'est intéressé, en outre, aux premiers peuples d'Amérique du Nord dont les conceptions de la nature, par bien des aspects, rejoignent l'éthique de la terre de Aldo Leopold (*American Indian Environmental Ethics : An Ojibwa Case Study*, 2004), ainsi qu'aux traditions propres à d'autres cultures (notamment d'Asie) susceptibles de nourrir une éthique de l'environnement authentique (*Nature in Asian Traditions of Thought*, 1989 ; *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, 1994).

¹³⁹ J.B. Callicott, « *Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again* » (1988), in *In Defense of the Land Ethic*, p. 49. (Nous suivons pour cet article la traduction proposée par H.-S. Afeissa et C. Larrère dans *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté.*)

autour de la question de la patience morale, puisque ces points de vue sont autant de désaccords autour de cette question fondamentale. En fait, certaines stratégies de conciliation servent précisément à masquer ce défaut : pour Callicott, assouplir la position radicale suggérée initialement dans « *Animal Liberation: A Triangular Affair* » (1980) et considérer que le point de vue écocentrisme est compatible avec des approches différentes concernant les cercles communautaires plus étroits ; pour les animalistes, feindre d'être confronté à un discours écologiste davantage technique et politique ou, au mieux, à une éthique spécialisée, une éthique *de* l'environnement (à l'instar de l'éthique vétérinaire par exemple), qui n'aurait pas pour prétention de construire un point de vue global et unifié.

Ainsi l'idée d'une différence fondamentale entre les deux discours, de telle sorte qu'il serait parfaitement stérile de les confronter, est-elle souvent proposée comme une évidence¹⁴⁰. On pourrait estimer, au contraire, qu'il n'existe aucun obstacle de principe à ce que l'un et l'autre parti tirent profit de critiques croisées. Après tout, l'opposition entre la libération animale et l'éthique de la terre suscitée par Callicott a nourri et structuré son propos au moins autant que les écrits d'Aldo Leopold ; pourquoi n'en irait-il pas de même pour la pensée animaliste ? Mais il faut remarquer ici que les enjeux ne sont pas vraiment symétriques. De prime abord, on aura tendance à penser que l'éthique animale est en effet, devant la critique de Callicott, exposée au risque d'une annihilation pure et simple ; or, il n'est jamais aisé de considérer qu'un effort de réflexion de cette ampleur aura été vain. La coexistence s'avère ainsi être, au fond, la seule issue envisageable – porte de sortie opportunément proposée par Callicott et tout aussi opportunément empruntée par les animalistes –, puisque c'est la seule réponse que saura accepter une perspective s'en tenant à l'intuition fondamentale selon laquelle une éthique digne de ce nom ne saurait entièrement négliger la question de la souffrance. Cette attitude permet en effet, de façon commode, de rejeter en bloc les critiques dévastatrices issues du camp d'en face. Et, de fait, la critique de l'extensionnisme par Callicott fut jusqu'à aujourd'hui largement ignorée.

La deuxième attitude envisageable, dans le prolongement de « *Animal Liberation: A Triangular Affair* », est donc la confrontation, non pas comme opposition stérile, mais avec la conviction qu'un dépassement dialectique est possible. On peut considérer en effet que les deux perspectives qui s'affrontent ne sont pas si différentes, et ne parlent pas un langage si différent qu'elles ne puissent échanger des critiques et des arguments, et nourrir la réflexion l'une de l'autre. Si les conséquences pratiques attendues peuvent le sembler moins, une telle hypothèse de départ paraît en revanche tout à

¹⁴⁰ Pour un avis différent, voir par exemple ce qu'écrit Stéphane Ferret : « Par éthique de la nature, j'entends aussi bien l'éthique animale que l'éthique de l'environnement. J'ai opté pour cette expression, faute de mieux, voulant dire par là que la rupture dans les années 1980 entre ces deux branches désormais séparées ne va pas de soi et mérite au minimum d'être interrogée. » (*Deepwater Horizon*, p. 33)

fait raisonnable. Pour s'en convaincre, on notera la variété des sujets abordés, par exemple, dans le *Practical Ethics* de Singer : réduits trop souvent à une prise de position en faveur des animaux, ces travaux dessinent en réalité une théorie de la justice globale, susceptible de traiter de questions d'éthique relatives tout aussi bien à l'homme et aux animaux qu'à l'environnement (simplement, l'auteur considère que ce qui présente une importante morale dans les paysages, ce sont seulement les êtres vivants sensibles). En regard, la critique initiale de Callicott donne à penser qu'elle fut formulée de même, à l'origine, en vue de ce projet global de refonte de l'éthique occidentale. De ce point de vue, on peut donc comprendre l'animalisme et l'écocentrisme comme deux réponses distinctes aux rapports problématiques que la civilisation industrielle entretient avec le monde vivant non humain, et à un même problème philosophique : la question de la patience morale. Et c'est bien pour cela qu'il est si incongru d'y voir deux discours en tout point étrangers.

Le choix d'une telle attitude présente donc l'avantage de préserver la virulence initiale de la critique de l'extensionnisme de Callicott : il ne s'agit plus seulement de ménager une place pour une éthique environnementale inspirée de Leopold, mais de s'interroger plus généralement sur la manière correcte de penser l'expansion de la communauté morale. L'anthropocentrisme sert alors de commun repoussoir pour une variété de réflexions qui, empruntant des chemins séparés, aboutissent à des conclusions dont rien ne vient garantir *a priori* qu'elles soient conciliables.

La présente recherche a ainsi pour ambition, en quelque sorte, de reprendre l'affaire là où elle en était restée avec Callicott, affirmant que ces deux grands axes de réflexion au sein de l'éthique environnementale peuvent et doivent continuer à dialoguer pour ainsi évoluer l'un et l'autre – voire l'un vers l'autre. C'est du moins une manière de présenter les choses. Ce dialogue ne nous intéresse pas pour lui-même, il ne s'agit pas ici d'en explorer les difficultés ni d'en préciser les enjeux. Rouvrir ce dialogue, combler le fossé plus ou moins artificiel qui a été creusé entre les deux perspectives, est plutôt la condition pour qu'il nous soit permis de poser un œil neuf sur quarante années de travaux au cours desquelles toutes sortes de positions zoocentristes, biocentristes, *etc.*, ont été envisagées, avec toutes sortes de nuances, sans que se dessine aucun consensus. C'est là la condition nécessaire pour qu'il nous soit permis d'exploiter l'outil critique que Callicott a forgé pour lui-même, dans le bref laps de temps où il ouvrait la controverse. Nous examinerons ainsi ce que la critique de l'extensionnisme peut contenir de pertinent, et nous nous efforcerons de découvrir ce que l'approche impartialiste, en particulier, peut en retirer de leçon.

II. *Le cercle en expansion*

Si la réflexion se développe au sein de la moralité coutumière, le progrès à long terme ne saurait être accidentel. De temps en temps, émergeront des penseurs atypiques qui seront troublés par les limites que la coutume pose à leur réflexion, car c'est dans la nature de la réflexion que de détester les avertissements du genre « zone interdite ». La réflexion a une tendance inhérente à l'expansion. Elle cherche une application universelle. À moins qu'elle ne soit contrée par des forces opposées, chaque nouvelle application deviendra partie du territoire où s'exerce le raisonnement légué aux générations futures.

(P. Singer, *The Expanding Circle*, p. 99)

Dans la perspective ouverte par Warnock, la moralité peut être envisagée désormais comme concernant deux types d'individus : les *patients moraux*, notamment incapables de réciprocité mais dont on reconnaît néanmoins la condition vulnérable, sont source d'obligations pour les *agents moraux*, tenus quant à eux pour responsables de leurs actes et dont le comportement peut faire l'objet d'éloge ou de blâme. Dans la compréhension globale qu'en a l'auteur, en effet, la morale a à voir avec le bon usage de nos capacités rationnelles et nos capacités de sympathie, non plus seulement pour la poursuite de nos intérêts privés, mais pour l'amélioration de la situation de détresse humaine, et même pour l'amélioration des conditions d'existence des êtres sensibles en général. Il se dégage ainsi un espace au sein de la réflexion éthique pour concevoir les animaux non humains capables de souffrir comme d'authentiques patients moraux, c'est-à-dire comme étant susceptibles d'entrer en ligne de compte, pour eux-mêmes, dans l'évaluation et le choix d'une ligne de conduite par l'agent. Nous avons montré ensuite comment la notion de patience morale a fait l'objet d'une reprise par Goodpaster, lequel s'interroge plus précisément sur les conditions de la « considérabilité morale », autrement dit, sur les conditions minimales pour lesquelles quelque chose mérite d'être valorisé et pris en compte pour lui-même ; cette formulation ouvre plus largement la voie pour que soit étendue notre attention morale à une variété d'objets au-delà du genre humain et au-delà même de l'animalité.

Nous avons cherché à montrer, tout au moins en ce qui concerne notre propos, que l'éthique environnementale peut être conçue comme un champ de réflexion s'inscrivant tout entier dans le prolongement de la perspective ouverte par Warnock puis Goodpaster. Ce champ s'étend donc (à l'encontre, par ailleurs, de toute tentative de disqualifier la question de la patience morale) à des types de réflexions portant sur une grande variété d'objets : de l'éthique animale à l'écocentrisme. Elle réunit également deux grands types d'approches au sein de ce débat : l'impartialisme et le relationnalisme.

L'expression « éthiques de l'environnement », telle que nous l'entendons désormais, regroupe donc toutes sortes de réflexions qui prétendent étendre notre attention morale à tout ou partie du monde vivant non humain – c'est-à-dire qui prétendent, au premier chef, apporter une réponse à la question de la considérabilité morale. En reconstruisant l'unité du champ de l'éthique environnementale autour de ce questionnement, nous avons cherché non pas à nier ni à amoindrir la richesse et l'apport de chaque approche au sein de ce débat mais, bien au contraire, à nous mettre en situation de tirer un meilleur profit des critiques que les auteurs s'adressent les uns aux autres.

En tout ceci, nous avons donc cherché à souligner, cela est assez clair, le caractère fondamental de la question de la patience morale (ou de la considérabilité morale), mais aussi son caractère radical : en d'autres termes, nous avons commencé à insister sur le fait que cette stratégie d'inclusion, telle qu'elle se présente le plus couramment dans la littérature, se double aussi d'une stratégie d'exclusion. Cet aspect majeur de notre débat justifie que nous ayons recours à la métaphore des « frontières » pour évoquer les limites de la communauté morale : la frontière renvoie ici aux considérations permettant de déterminer quels objets font partie de la communauté morale de plein droit et quels objets, en étant exclus, ne méritent de façon générale que des considérations d'ordre prudentiel. Bien que ce soit là le plus souvent un point de méthode partiellement implicite, et donc bien peu interrogé en lui-même, l'idée selon laquelle il existe (et il faut !) une frontière de la communauté morale est un élément tout à fait récurrent de l'entreprise d'éthique environnementale. Pour cette raison même, elle sera désormais au centre de notre attention.

Dans le chapitre qui s'ouvre ici, nous nous intéresserons de façon privilégiée à l'approche impartialiste sur le terrain de l'éthique environnementale (nous traiterons de l'approche relationnaliste dans le suivant), inscrite dans le profil de cette dynamique d'expansion de la communauté morale que nous avons déjà introduite dans le chapitre précédent ; alors que nous avons seulement livré l'amorce de ce mouvement, nous allons maintenant en poursuivre le fil, en prêtant davantage attention au détail des diverses positions défendues par les auteurs. Notre attention se portera successivement sur la variété de ces réflexions, en vue cette fois d'une analyse comparative et critique. Nous mettrons au jour en particulier les considérations qui, chaque fois, justifient d'intégrer une nouvelle variété d'objets, la communauté morale englobant ainsi successivement : les sujets-d'une-vie ; les êtres sensibles ; les animaux en général ; l'ensemble des existants sensitifs ; les écosystèmes et la biosphère.

Nous chercherons au préalable à donner un sens à cette progression en soulignant l'image récurrente, dans la littérature d'éthique environnementale, du « cercle en expansion ». Tout se passe en effet comme si, ainsi que le souligne Singer dans la citation en tête de ce chapitre, chaque pas accompli ouvrait de

nouveaux champs de réflexion et donnait à la raison de quoi s'alimenter plus amplement, amenant des conclusions toujours plus éloignées des conceptions qui nous sont familières.

Nous visons de surcroît à fournir une connaissance suffisamment détaillée de ces auteurs pour que nous soyons en mesure d'apprécier les éléments darwiniens qui, souvent discrets et parfois implicites, participent du socle commun à leurs pensées.

Ces considérations toutes ensemble prépareront le terrain pour notre principale critique – la critique de l'extensionnisme – au chapitre suivant, et pour que nous soyons en mesure de proposer, dans la seconde partie de cette recherche, des éléments de solution au problème soulevé. Nous pourrons alors mettre à contribution la réflexion de Rachels, développée dans le contexte de l'éthique animale, dans ses aspects les plus originaux – c'est-à-dire dans la mesure où il s'agit d'une réflexion critique, nourrie par une compréhension darwinienne de la vie, de cette idée selon laquelle il nous serait possible de tracer une ligne nette susceptible de circonscrire l'ensemble des êtres pouvant bénéficier d'un « statut moral ».

A. En arrière-plan

Préambule à toute éthique zoocentriste, voire à toute éthique de l'environnement, il convient premièrement de prendre acte d'un large pan de la philosophie qui nie le caractère problématique du rapport de l'homme à l'animal, simplement en ne traitant pas la question. Souvent l'animal prendra part à une réflexion philosophique visant à dégager une métaphysique du propre de l'homme, c'est-à-dire une tentative d'explication rationnelle de notre singularité vis-à-vis du monde vivant entretenant, par ailleurs, notre sentiment de supériorité sur celui-ci¹. Toutefois – et c'est le second point qu'il convient de remarquer –, même lorsque la relation entre les êtres humains et les animaux est envisagée en termes éthiques, il ne s'ensuit pas nécessairement que les intérêts de ces derniers soient pris en compte pour eux-mêmes. C'est ainsi la tradition des obligations *indirectes* qui, pour une large part, donne le ton aux relations entre homme et animaux telles qu'elles nous apparaissent dans l'Occident actuel.

Il existe cependant une seconde tradition, tout à la fois minoritaire et millénaire, qui conçoit les animaux comme les bénéficiaires directs de l'agir moral. Elle constitue quant à elle un prélude à la pensée philosophique contemporaine qui inclura les animaux dans le cadre d'une justice plus formelle.

Nous voudrions montrer que le motif du « cercle en expansion » auquel se conforme cette pensée, ou encore l'image des cercles concentriques dont elle est une variante, cristallise de façon plus générale, à

¹ Sur les pensées du propre de l'homme dans leur rapport à « l'animalité », c'est-à-dire sur la manière dont le discours philosophique et juridique a présenté (et escamoté) l'animal pour en fait construire – par opposition, par privation – la différence et la singularité de l'homme, on renverra à l'ouvrage de F. Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997.

bien y regarder, tout le questionnement contemporain autour de la question de la patience morale. C'est en outre autour de ce motif central que s'articulera notre critique ultérieure.

1. Un élan de sympathie en faveur des animaux dans l'Antiquité

La conception selon laquelle l'appartenance à la communauté morale coïncide avec la possession et l'exercice de la raison fut développée dès l'Antiquité, notamment par les Épicuriens et les Stoïciens – ce qui exclut automatiquement les animaux de la communauté morale, bien que pour des raisons assez différentes : pour Épicure, en raison de leur incapacité à participer aux contrats établissant un engagement réciproque de ne point léser et de ne point être lésé² ; pour la tradition stoïcienne, de Chrysippe à Sénèque en passant par Cicéron, du fait qu'ils ne sauraient participer à la société des êtres de raison rassemblant la communauté des hommes ainsi que les dieux : ils sont donc, comme tout ce qui est utile en ce monde, à l'usage des hommes³. Il est notable toutefois qu'au côté de cette conception un courant de pensée certes minoritaire, mais bien enraciné, se refuse à réduire l'animal à une simple chose sans fins propres, sans intérêts et à l'écart de toute justice, courant que l'on peut faire remonter à Théophraste et Empédocle, et jusqu'à Pythagore au 6^e siècle av. J.-C. Théophraste, notamment, parce qu'il soulignait l'apparement (*oikeiōsis*) de tous les vivants animaux, d'abord au niveau anatomique, mais également en considération de leur raison et de leur affectivité⁴, peut être considéré comme le véritable inspirateur d'un mouvement qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours. Toujours dans l'Antiquité, mais plus tardivement, il convient de mentionner les écrits de Porphyre et de Plutarque qui ont développé tout ou partie de ce discours : nous en livrerons, dans ce qui suit, les principaux éléments.

Chez Plutarque, au 1^e siècle après J.-C., deux points principaux sont développés au travers de deux ouvrages. *De sollertia animalium*⁵ met ainsi l'accent sur l'intelligence, propriété partagée dans le règne animal et présentée, en fin d'un discours comprenant la critique de la chasse et de l'alimentation carnée,

² « Pour tous les vivants qui n'ont pas pu établir de contrats visant à empêcher qu'ils se fassent mutuellement du tort et qu'ils en subissent, il n'y avait rien de juste ou d'injuste. Il en va de même aussi pour tous les peuples qui n'ont pas pu ou n'ont pas voulu établir les contrats visant à empêcher de faire du tort ou d'en subir. » (Maxime capitale XXXII, in *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, trad. et présentation par P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2011)

³ « En premier lieu, le monde lui-même a été fait pour les dieux et les hommes, et tout ce qu'il contient a été disposé et conçu pour le profit des hommes. Le monde est en effet pour ainsi dire la demeure commune des dieux et des hommes, ou encore la cité des uns et des autres ; seuls, en effet, ils ont l'usage de la raison et vivent selon le droit et la loi. » (Cicéron, *La Nature des dieux* (trad. C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2009), livre II, 154, p. 127).

⁴ Ce point renvoie à des fragments de Théophraste que l'on rapproche généralement de son *Peri Eusebeias* (*De la piété*), cités par Porphyre dans *De l'abstinence* (notamment l'extrait III.25).

⁵ Les textes *De esu carniū* et *De Sollertia Animalium* de Plutarque ont été réunis dans l'ouvrage *Trois traités pour les animaux* (É. De Fontenay (éd.), Paris, P.O.L., 1992) sous les titres « S'il est loisible de manger chair ? » et « Quels animaux sont les plus avisés, ceux de la terre, ou ceux de l'eau ? » respectivement, d'après la traduction de J. Amyot.

comme excellent argument en faveur des animaux. Comme le révèle ce dernier point, le débat dans l'Antiquité prend en effet le plus souvent l'allure d'un positionnement contre la consommation de viande (on parle d'« abstinence », le terme « végétarisme » n'étant apparu qu'au 19^e siècle). Le traité *De esu carniū* reprend ce thème et le développe autour d'arguments moraux ; tuer une créature dotée d'une âme en vue de la consommation y est décrit comme un meurtre répugnant, et il ne saurait être question de goûter à la chair par finesse de goût, ni par simple préférence, sinon pour avoir à manger⁶. On rencontre notamment un thème, repris et filé donc de longue date, qui trouvera sa place ultérieurement dans les écrits de Peter Singer : l'idée que l'art culinaire déguise le cadavre en quelque chose de comestible est à rapprocher du travail de boucher qui apprête la viande pour le client, lequel n'assiste jamais à l'abattage des bêtes. « Que si tu veux t'obstiner à soutenir que la nature t'a fait pour manger telle viande, tue-la donc toi-même le premier, je dis toi-même, sans user de couperet ni de couteau ni de cognée », écrit Plutarque dans la même idée, « [...] mais si tu attends qu'elles soient mortes pour en manger et as honte de chasser à belles dents l'âme présente de la chair que tu manges, pourquoi donc manges-tu ce qui a âme ? »⁷ Il reste, par ailleurs, que la façon d'user des animaux à notre guise fortifie la cruauté et entraîne au meurtre⁸, dont on protégerait mieux les hommes si on reportait plus loin les limites du domaine de la justice : variante d'un argument qui est parvenu jusqu'à nous à travers les siècles.

L'ouvrage *De l'abstinence* de Porphyre présente, au regard des deux traités précédemment cités, une approche beaucoup plus biaisée. Il doit être conçu comme un recueil d'arguments visant tous à empêcher la consommation de viande par l'homme, que l'auteur conçoit le plus souvent comme la seule réelle victime de cette pratique. Cependant, après avoir développé les points de vue diététiques (la viande est une nourriture lourde), qualitatifs (la viande, véhiculant de mauvais démons, est intrinsèquement mauvaise), et une certaine vision des fins de l'homme (qui doit, finalement, s'assimiler à Dieu, lequel ne prise pas les sacrifices de sang), le livre III de l'ouvrage figure une exception à cette stratégie générale ; pour étayer sa position, Porphyre va y développer un ensemble d'arguments traitant tous des animaux (et non de l'homme, de sa digestion ou de sa spiritualité), et dont un nombre important provient ouvertement de sources telles que Théophraste ou Plutarque. Ce discours le mène jusqu'à la reconnaissance de facultés sensibles évidentes chez les animaux, et d'une raison, pour en appeler de ce fait à appliquer la justice véritable – dans le sens de la thèse stoïcienne et péripatéticienne, c'est-à-dire la

⁶ Plutarque, « S'il est loisible de manger chair ? », in É. De Fontenay (éd.), *Trois traités pour les animaux*, p. 105-106, 109.

⁷ *Ibid.*, p. 110 ; le même thème se poursuit p. 111.

⁸ *Ibid.*, p. 118.

justice permise entre tous les membres d'une communauté fondée précisément sur la possession de la raison – en soutenant par ailleurs que le respect de la justice envers eux ne menacerait aucunement la survie des hommes⁹.

Quelle que soit la pertinence des arguments présentés, comme le fait de prétendre à un langage des bêtes pour attester de leur usage de la raison, c'est la réclamation d'un bien *pour* l'animal qui doit ici attirer notre attention. L'auteur est conduit toujours par l'idée que l'homme doit « s'abstenir de retirer son plaisir du dommage fait à d'autres êtres »¹⁰, ce qui est à relier évidemment aux motifs plus indirects de s'abstenir de manger de la viande. Néanmoins s'il y a dommage, il y a là perte d'un bien. Porphyre fonde en effet une partie de son argumentation sur le constat de la proximité anatomique de l'homme et des animaux, et plus encore de la similitude de leurs âmes, l'âme des animaux n'étant « pas différente par nature, sous le rapport des appétits, des mouvements de colère, des raisonnements aussi et par-dessus tout des sensations »¹¹ – ce sont ici les arguments empruntés à Théophraste. « La nature des uns [les animaux] est en effet de sentir, de souffrir, de craindre, de subir un dommage et donc aussi *l'injustice* »¹², puisque en vertu de leur sensibilité les animaux ne sauraient être dépourvus de raison (auquel cas, à quoi leur servirait-il d'avoir des yeux ou des oreilles ? écrit Porphyre¹³) et que, de ce fait, ils appartiennent effectivement à une communauté où s'exerce la justice, au sens stoïcien tel que nous avons vu plus haut. Cette pensée lie donc étroitement la faculté de sentir, l'expérience même de la douleur, l'expérience intellectuelle de l'appréhension, associées à l'idée forte d'un dommage subi et à la notion, plus forte encore, de justice morale. C'est là un mélange d'ingrédients particulièrement remarquable qui annonce l'approche moderne que Jeremy Bentham et Peter Singer développeront longtemps après.

Il est toutefois nécessaire de remarquer qu'une étape décisive sera franchie entre ces deux époques éloignées. De nombreux arguments proposés par les penseurs de l'Antiquité rejoignent la défense des animaux moins dans le souci de prendre en compte leurs intérêts que pour des raisons parfaitement indirectes : arguments diététiques, arguments moraux classiques (tuer un animal peut inciter à tuer un homme), rituels (condamnation des sacrifices sanglants), et arguments liés à la métempsychose. Un dernier grand type de considérations nous intéresse plus particulièrement : les arguments zoologiques,

⁹ Nous renvoyons à l'analyse par M. Patillon du livre III de *De l'abstinence* (Paris, Les Belles Lettres, 1979), notamment p. 131, 133-134 (argument C.)

¹⁰ *Ibid.*, III.1-1.

¹¹ *Ibid.*, III.25-3

¹² *Ibid.*, III.19-2. Nous soulignons le terme « injustice ».

¹³ *Ibid.*, III.21.5-7. La sensation est inutile pour qui n'a pas reçu également la faculté de raisonner ; c'est là en fait la reprise d'un argument de Plutarque (voir « Quels animaux sont plus avisés... », in É. De Fontenay (éd.), *Trois traités pour les animaux*, p. 152).

tels que ceux développés par Plutarque ou Porphyre, insistent sur les propriétés que l'animalité, dont nous participons, a reçues en partage et dont résulte notre condition d'êtres souffrants ; ces arguments témoignent donc d'un souci direct du bien des animaux. Néanmoins Georges Chapouthier, dans *Au bon vouloir de l'homme, l'animal* (1990), souligne ainsi la différence majeure avec la pensée moderne : « les philosophes anciens aboutissent à la conclusion que les animaux doivent être traités avec justice, mais il s'agit là d'une justice empirique et non d'une justice formelle »¹⁴. C'est à bon droit que l'auteur revient, lors de sa conclusion, sur cette idée de la justice empirique qu'il nomme « sympathie »¹⁵ ; ce qui nous encourage à qualifier cette pensée antique première d'« élan de sympathie » en faveur de l'animal. En d'autres mots, dans l'Antiquité, il ne s'agit jamais que de souffrir avec eux, c'est-à-dire d'alerter de cette souffrance subie par les victimes animales, de la déplorer et de leur témoigner de la bonté – de leur manifester de la douceur (*praotès*)¹⁶. Les penseurs du 19^e et 20^e siècle en revanche, en réfléchissant la notion d'intérêts ou celle de droits, incorporent une idée d'obligation *formelle* envers les organismes vivants non humains nulle part développée dans l'Antiquité. Par là même elle se distingue, dans le même temps, de cette ligne de pensée prééminente en Occident – elle-même très ancienne – qui nie la pertinence d'un devoir direct de l'agent moral envers le non-humain et ne lui reconnaît au mieux que le bénéfice de considérations indirectes.

2. Tradition des obligations pour des raisons indirectes

Au cours du 20^e siècle sont apparues une variété de réflexions défendant de la part des agents moraux des obligations pour des raisons *directes* envers les animaux ou d'autres objets naturels. Ainsi la pensée de Singer, typiquement, s'oppose-t-elle fondamentalement aux théories des « obligations relatives aux animaux pour des raisons indirectes », comme l'écrit J.-Y. Goffi, qui peuvent être présentées ici au travers de la pensée thomiste et kantienne. Nous ne nous attarderons que brièvement sur les détails de ces dernières pour analyser surtout ce qui les rassemble.

L'examen, même bref, de ces théories des obligations indirectes aura deux objectifs. D'une part, il nous permettra de prendre acte de la persistance de ce discours dans les objections philosophiques adressées aux auteurs animalistes. D'autre part, et surtout, il nous permettra ultérieurement de cerner, dans une perspective critique, les dissemblances mais aussi les *ressemblances* qui persistent entre d'un

¹⁴ G. Chapouthier, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Éditions Denoël, 1990, p. 100.

¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶ É. de Fontenay, *Le Silence des bêtes : La Philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 184.

côté les théories des obligations indirectes et de l'autre les éthiques de l'environnement dans leurs diverses déclinaisons.

S'il existe de bonnes raisons d'observer de la modération en matière de nourritures, il n'est toutefois pas de mal intrinsèque, pas de souillure, dans le fait de manger la viande. C'est, du moins, la thèse que défend Augustin d'Hippone au 4^e siècle dans *Les Mœurs des Manichéens*. À ces derniers, qui s'abstenaient d'en consommer (du fait qu'ils admettaient la métempsychose), l'auteur oppose d'abord un ensemble d'arguments visant à montrer qu'il découle de cette pratique des conséquences absurdes. Il présente, enfin, un argument d'autorité tiré des Écritures :

Tout d'abord, votre refus de tuer les animaux et d'abattre les arbres, le Christ a montré que c'est pure superstition, lui qui jugeant que nous n'avons pas de société juridique avec les animaux et les arbres, envoya les démons dans un troupeau de porcs (*Matth.* VIII, 32) et fit sécher en le maudissant un arbre sur lequel il n'avait pas trouvé de fruit (*Id.* XXI, 19). Certainement ces porcs et cet arbre n'avaient pas péché. Et nous ne sommes pas assez déments pour croire qu'un arbre est à son gré fécond ou stérile. Et il est inutile de vous dire ici que par ces actes Notre Seigneur a voulu signifier d'autres choses : qui l'ignore ? Mais assurément le Fils de Dieu n'aurait pas signifié quelque chose par un homicide, si de tuer un arbre, comme vous le dites, est un homicide, ou de tuer des animaux. Des hommes aussi, avec lesquels nous composons une société de droit, il a tiré des signes, mais en les guérissant et non pas en les tuant. Il aurait agi de même avec les animaux et les arbres, s'il avait jugé que nous formions avec eux une même société, comme vous l'imaginez.¹⁷

Ce dernier point a le mérite de nous donner les grands traits d'une conception de la justice qui, donc, ne s'étend ici pas plus loin que les hommes. S'abstenir de tuer les animaux, tout comme s'abstenir de détruire les plantes, paraissait donc aux yeux de Augustin d'Hippone le comble de la superstition ; l'idée augustinienne est, encore une fois, que les hommes n'entretiennent pas de société juridique avec les animaux ni les plantes.

Thomas d'Aquin au 13^e siècle reprend et prolonge cette pensée, mettant en avant que l'animal ne peut être un agent (moral) puisqu'il ne manifeste ni intention ni délibération. En effet, « seules les créatures intelligentes agissent par elles-mêmes, maîtresses qu'elles sont de leur agir grâce à leur libre arbitre ; quant aux autres créatures qui agissent par nécessité de nature, elles sont mues par un autre. »¹⁸ Ainsi, dans l'ordre de la nature, l'animal, créature non spirituelle, a-t-il statut d'instrument et l'homme d'agent, le premier n'ayant ainsi de valeur qu'à l'usage du second :

¹⁷ Augustin d'Hippone, *Les Mœurs des Manichéens*, XVII, 54 (*Œuvres de Saint Augustin. 1. La Morale chrétienne*, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 335).

¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils* ; trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Paris, Cerf, 1993, livre III, §78.

« Parmi les substances créées il s'en trouve qui ne se meuvent pas elles-mêmes à l'action mais y sont poussées par une force naturelle, comme les êtres inorganiques, les plantes et les animaux : il n'est pas, en effet, en leur pouvoir d'agir ou de ne pas agir. » (*Somme contre les gentils*, livre II, §47)

le fait pour les autres natures de n'avoir aucune maîtrise sur leur agir prouve qu'elles ne sont pas dignes d'attention pour elles-mêmes mais qu'elles sont subordonnées à d'autres.

L'être uniquement mû par un autre a valeur d'instrument ; celui qui au contraire se meut soi-même, a valeur d'agent principal. Or l'instrument n'offre pas d'intérêt pour lui-même, il ne vaut qu'entre les mains de l'agent principal.¹⁹

Il en ressort que les êtres inférieurs sont, en accord avec le plan de la providence divine, soumis au gouvernement des créatures spirituelles que sont les hommes : « parce que l'homme possède une certaine participation à la lumière intellectuelle, il est conforme à l'ordre divin que les animaux lui soient soumis, eux qui en sont totalement dépourvus »²⁰. Ces affirmations, poursuit Thomas d'Aquin,

excluent l'erreur de ceux qui prétendent que l'homme pêche en tuant les animaux. Par la divine Providence, selon l'ordre naturel des choses, les animaux sont à l'usage de l'homme ; aussi sans aucun préjudice celui-ci peut-il s'en servir, soit en les tuant, soit de toute autre manière.²¹

Néanmoins, le strict point de vue de la raison développé ci-dessus doit être distingué, chez Thomas d'Aquin, d'une position plus nuancée. S'il est nié en effet que les autres créatures soient « dignes d'attention pour elles-mêmes », il n'est pas exclu pour autant que l'homme doive manifester certains comportements compatissants envers les souffrances des animaux, dans le sens où cela est conforme à la vertu, c'est-à-dire en vue du seul bien de l'homme :

Si dans la Sainte Écriture il est défendu de se montrer cruel envers les animaux, comme tuer les oiseaux avec leurs petits, c'est soit en vue de détourner l'âme de l'homme de toute cruauté envers les autres hommes : cruel pour les animaux, l'homme risquerait de l'être pour les hommes ; soit parce que tuer un animal peut causer un préjudice à celui qui le tue ou à quelque autre ; soit qu'il y ait en cela un certain symbolisme : ainsi que l'explique l'Apôtre, à propos de ce passage du Deutéronome où *il est défendu de museler le bœuf quand il foule le grain*.²²

C'est ainsi dans le sens de cette propédeutique à la charité envers les hommes qu'il est loisible de parler de contraintes en ce qui concerne nos actes envers ces créatures.

¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, livre III, §112.

²⁰ *Ibid.*, §78.

²¹ *Ibid.*, §112. Ainsi certains passages de la Bible, que Thomas d'Aquin cite donc dans le prolongement de ce passage, accordent-ils à l'homme tout pouvoir sur la nature ; dans la Genèse (IX, 1-3), Élohim bénit Noé et ses fils et leur dit : « Vous serez craints et redoutés de toutes les bêtes de la terre et de tous les oiseaux du ciel. Tout ce qui remue sur le sol et tous les poissons de la mer sont livrés entre vos mains. Tout ce qui remue et qui vit vous servira de nourriture comme déjà l'herbe mûrissante, je vous donne tout cela. » (d'après la traduction œcuménique de la Bible aux éditions du Cerf/Société Biblique Française, 2004)

²² *Somme contre les gentils*, livre III, §112. Il est fait référence, dans la fin de la citation où il est question du bœuf, au Deutéronome (25:4). Sur ce passage l'Apôtre Paul, dans la première épître aux Corinthiens (9:9), s'exprime ainsi : « Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ? Oui, c'est pour nous que cela a été écrit ; car il faut de l'espoir chez celui qui laboure, et celui qui foule le grain doit avoir l'espoir d'en recevoir sa part ». L'injonction de ne pas museler le bœuf qui foule le grain (afin qu'il puisse ainsi en manger une part) serait donc à interpréter d'abord en faveur du travailleur méritant son salaire. La part de ce passage dans l'argumentation de Thomas d'Aquin est très claire : ce n'est pas aux bœufs véritablement que quelque chose est dû, mais à l'homme, à travers lui, qui accomplit semblable travail.

Il convient toutefois de noter que la tradition chrétienne (si tant est, donc, qu'il est permis d'employer le singulier) est très large, et que la diversité des interprétations bibliques a conduit à des extrêmes. Ainsi Malebranche au 17^e siècle, dans une perspective toujours augustinienne, refuse-t-il toute sensibilité aux animaux :

les animaux ne sentent point : savoir qu'étant innocents, comme tout le monde en convient, et je le suppose, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, une créature innocente souffrirait de la douleur, qui est une peine, et la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome, *sub justo Deo, quisquam nisi mereatur, miser esse non potest* [sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux s'il ne l'a mérité], dont saint Augustin se sert avec beaucoup de raison contre Julien, pour prouver le péché originel, et la corruption de notre nature.²³

Les animaux, étant innocents, ne sauraient encourir la marque du péché qu'est la souffrance expiatoire : les « véritables cartésiens », nous dit alors l'auteur, savent que, de même qu'ils « évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire », les animaux « crient sans douleur »²⁴. Tout à fait à l'opposé de cette conception radicale, les théologiens contemporains Albert Schweitzer et Eugen Drewermann considèrent, quant à eux, que la souffrance animale est incontestable – « leur souffrance incessante et toujours croissante », écrit Drewermann²⁵ – et concluent à des obligations de notre part envers les créatures. Malgré l'affirmation toujours très nette du clivage entre l'homme et la nature, cette tension perdure depuis les premiers textes de la tradition chrétienne : soumission de la Nature à l'homme dans le récit du Chroniqueur de la Genèse, alors que dans le récit du Iavhiste, les animaux et les plantes sont créés au côté de l'homme « comme une aide qui soit semblable à lui », non pas dans un rapport de supériorité et d'infériorité²⁶. C'est cette tension, au regard de la tradition augustinienne, qui réapparaît par exemple sous la plume du théologien contemporain A. Linzey. Pour lui, notre responsabilité morale à l'endroit des animaux et de leur souffrance est affaire de justice au regard de Dieu. Cela signifie donc « que les animaux ne doivent pas être considérés comme des marchandises, des ressources, des instruments, des objets utiles à la disposition des humains »²⁷. Contre l'interprétation fortement anthropocentrique qui, nous l'avons vu s'est imposée de longue date, il

²³ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre IV, XI, in *Malebranche. Œuvres I*, texte établi par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979, p. 467.

²⁴ *Ibid.*, livre VI, II^e partie, VII, p. 717.

²⁵ *De l'immortalité des animaux*, Paris, Cerf, 1992, p. 38. Voir p. 21-25 les détails que donne l'auteur concernant les pratiques cruelles en matière d'élevage et d'expérimentation animale.

²⁶ Le livre de la Genèse propose en effet deux récits différents de la création du monde : le premier où Dieu est appelé Élohim (Élohim crée alors successivement la lumière, le firmament puis la terre. Les êtres vivants sont créés ensuite, les végétaux, puis les animaux, l'homme en dernier lieu, apparaissant ainsi comme le couronnement de la Création), le second où il est appelé Iavhé (l'homme apparaît sur une terre vide de plantes et d'animaux ; ces derniers sont créés pour être une « aide qui soit semblable à lui »). Pour ce dernier on parle alors du récit du Iavhiste – ce qui a donné Jahviste ou Jéhoviste.

²⁷ Andrew Linzey, *Animal Gospel*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2000, p. 37. (Pour cette citation et les suivantes, nous suivons la traduction établie par E. Reus : « Évangile animal », in *Cahiers antispécistes*, n°28, mai 2007.)

réaffirme en effet l'amour de Dieu pour l'ensemble de sa création ; l'auteur propose ainsi une conception des droits (moraux) des animaux dans une orientation théocentrique et chrétienne (ou « theos-rights »²⁸). Mais il va plus loin. Dans une perspective critique de la libération animale et du principe d'égalité de considération des intérêts, il affirme, à partir de la « notion de générosité divine qu'incarne la personne de Jésus »²⁹, la priorité morale envers ceux qui sont faibles et vulnérables – les plus faibles, dit-il, devraient se voir accorder *davantage* de considération. Cette considération, affirme-t-il, devrait donc se voir étendue à l'ensemble des créatures capables de souffrir :

la souffrance animale ne représente rien de moins que la souffrance innocente, imméritée, du Christ. Seuls les chrétiens, dont le regard se focalise sur l'horreur de la crucifixion, devraient être en position de comprendre l'horreur de la souffrance innocente. Une telle souffrance, que ce soit celle des membres les plus faibles de la communauté humaine ou celle des animaux, en appelle au ciel pour jugement et rédemption. La croix du Christ englobe la souffrance de toute la création.³⁰

La question, ici, n'est donc plus du tout celle, classique, de la valeur comparative des humains et des animaux – savoir si les derniers ont autant ou moins de valeur que les premiers, ou si les intérêts des uns méritent autant (ou moins) de considération que les premiers ; elle est plutôt de reconsidérer le rôle des êtres humains, en tant que créatures dont est reconnu le caractère unique – créatures « supérieures », en un sens –, envers les animaux : elle est de reconsidérer ce qui fait le caractère spécial de l'humanité. La position de Linzey sur ce point, tout à fait claire, nous fait changer radicalement de perspective :

Dieu a plutôt élu l'humanité pour représenter et réaliser la volonté divine et aimante pour toutes les créatures. L'humanité est l'unique espèce choisie pour veiller sur le jardin cosmique (Genèse, 2 :15)

Selon la doctrine théologique des droits des animaux, les humains doivent donc être l'espèce servante – l'espèce à laquelle a été donné le pouvoir, la possibilité et le privilège de se donner, voire de se sacrifier, pour les créatures souffrantes plus faibles.³¹

Le théologien en appelle donc, dans le droit fil du récit du Iavhiste, non pas seulement à une responsabilité morale de l'homme vis-à-vis de ses actes impliquant les êtres capables de souffrir, mais, en caractérisant l'humanité par sa « capacité à devenir l'espèce servante »³², à un service et même un sacrifice de l'homme envers l'ensemble de la création.

En contraste de ces développements plus contemporains, les conclusions d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin, vues plus haut, ouvrent le champ de ce qu'il est permis donc d'appeler les « théories

²⁸ Andrew Linzey, *Animal Theology*, University of Illinois Press, 1994, p. 24 sq.

²⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁰ *Animal Gospel*, p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 38, 39.

³² *Animal Theology*, p. 57.

des obligations relatives aux animaux pour des raisons indirectes ». Au-delà du naturalisme affirmé qui ne saurait correspondre à la pensée de Kant (lequel ne conçoit de Nature organisée, et donc valorisée, qu'au travers de l'entendement), quelques points significatifs permettent de souligner des analogies de structure entre la pensée de Thomas d'Aquin et celle du philosophe allemand au 18^e siècle.

Chez Kant, en effet, l'agent moral se caractérise par sa liberté, considérée positivement comme la causalité dont il est capable, et qui lui permet d'échapper au déterminisme des mobiles (principes subjectifs du désir). En cela, le sujet connaissant est une précondition de l'agent moral. Reste à déterminer cet objet qui, ayant valeur absolue en lui-même, se verrait constituer la fin de la moralité. C'est en notre humanité que réside, selon Kant, le principe objectif d'une loi morale ; ce que l'auteur appelle, par opposition au mobile, le *motif* du vouloir. En d'autres termes, l'action morale est nécessairement entreprise en vue de promouvoir cette fin qu'est l'humanité, en tant que qualité, c'est-à-dire le pouvoir de nous déterminer et de déterminer nos propres fins. Autonomie dont l'animal est, bien entendu, dépourvu : chez lui la faculté de désirer ne peut jamais être dégagée de la causalité déterminée par des mobiles, ce qui le renvoie au statut de chose et le livre aux usages pour lesquels tout emploi de la chose est légitime. Par définition donc, une personne est un être (humain) rationnel envers qui seul on peut avoir un devoir, parce qu'elle est elle-même capable d'obligations. Comme le note Élisabeth de Fontenay, « ici, dans le domaine de la pure moralité, on se situe aux antipodes de Leibniz d'une gradation ontologique accompagnant des degrés de conscience ou de mémoire. On a affaire – comme chez Descartes, bien que dans un autre registre – au principe du tout ou rien. »³³

Cependant, comme chez Thomas d'Aquin, il existe une position nuancée. Elle apparaît d'abord dans les *Leçons d'éthique*, suggérée par la discussion du paragraphe 391 de Baumgarten³⁴ où il est question des « devoirs envers les êtres qui sont inférieurs et supérieurs à nous », « symétrie toute leibnizienne, nous rappelle encore de Fontenay, au-dessus et au-dessous de l'homme, situé au centre de la hiérarchie des êtres »³⁵ ; puis rappelée dans la *Doctrine de la vertu*, où Kant reprend le partage entre d'une part les êtres impersonnels, nature matérielle ou partie de la nature, et d'autre part les êtres « sans doute personnels mais absolument invisibles »³⁶, êtres spirituels, les premiers étant inférieurs, les seconds supérieurs à l'homme. En gardant ce cadre à l'esprit, il est possible de voir l'animal comme *analogón* de l'homme. Nous pouvons entendre par là qu'il présente simplement des états mentaux proches de ceux

³³ É. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, p. 520-521.

³⁴ E. Kant, *Leçons d'éthique*, Paris, Livre de Poche, 1997, p. 391-393 (où Kant commente, paragraphe par paragraphe, l'*Ethica Philosophica* de A.G. Baumgarten). Kant fait ici du terme « analogón » un usage pré-critique, à la suite de Baumgarten.

³⁵ É. de Fontenay, *op. cit.*, p. 517.

³⁶ E. Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu* (1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985 (3^e éd.), p. 117.

des hommes, ou aussi, plus subtilement, une similitude dans le rapport du corps et de l'âme. L'animal est un corps organique, organisé, éveillé par une âme, comme l'homme est un corps sublimé par l'esprit ; l'opposition kantienne homme/animal s'avère donc aussi être une forme de parallélisme : être animé/être spirituel, être de nature/être de liberté. Il s'ensuit des restrictions aux traitements qu'il serait autrement possible d'infliger au genre animal sans en être aucunement flétri ; quiconque serait, par exemple, capable de cruauté envers un organisme qui présente tant de similitudes avec notre condition serait encouragé non seulement à exercer de semblables préjugés envers les humains, mais encore agirait à l'encontre de la vertu en cela même qu'il causerait des dommages à ces organismes. Plus radicalement, l'acte de cruauté gratuit, en ceci qu'il n'est pas rendu légitime par une quelconque nécessité humaine, outrage l'humanité même par le biais de cette ressemblance, cette « forme voisine d'humanité » que les animaux présentent : retour, donc, d'une propédeutique de la vertu. La position kantienne, comme le note Élisabeth de Fontenay, est ici fort modérée : « elle consiste à laisser jouir en toute impunité des droits accordés par la "nature" et la tradition chrétienne ; elle distingue l'us de l'abus et ne scinde pas – sur ce point du moins – la sensibilité et la moralité. »³⁷ L'idée troublante d'un agir moral *concernant* les animaux³⁸, considérés seulement au titre d'une analogie sinon comme simple occasion d'un exercice à la pratique de la moralité, semble cependant plus dure et plus sobre que dans la perspective thomiste qui préserve, quant à elle, l'idée d'une valeur et d'un respect de la Création en son entier. C'est assurément un trait caractéristique d'une philosophie pleine d'humanisme – un « humanisme prométhéen », comme l'écrira plus tard Luc Ferry, qui conçoit l'homme comme être d'« anti-nature »³⁹, humanisme pénétré de la singularité ontologique sinon de la grandeur de l'homme, entendu comme arrachement de l'homme à la nature et soumission de celle-ci à notre pouvoir, qui lui inspirera une critique radicale des nouvelles éthiques de l'environnement⁴⁰.

³⁷ É. de Fontenay, *op. cit.*, p. 521-522.

³⁸ E. Kant, *op. cit.* (sur les devoirs concernant les animaux – « partie des créatures qui est vivante, quoique dépourvue de raison » – mais aussi la nature en sa beauté, y compris les choses inanimées telles « les belles cristallisations et l'indescriptible beauté du règne végétal », en ce qu'un penchant à la destruction affaiblit « cette disposition de la sensibilité, qui favorise beaucoup la moralité, qui consiste à aimer quelque chose indépendamment de toute considération d'utilité ») :

« L'homme ne peut donc avoir de devoirs envers un autre être que l'homme et s'il s'en représente cependant un, ceci ne peut se faire que par une amphibolie des *concepts de la réflexion* ; et ses prétendus devoirs envers d'autres êtres ne sont que des devoirs envers lui-même ; il est amené à cette erreur par le fait de confondre ses devoirs à l'égard de ces êtres, avec un devoir *concernant directement* ces êtres. » (p. 117)

« La reconnaissance même pour les services longtemps donnés par un vieux cheval ou un vieux chien (comme si c'était des personnes de la maison), appartient *indirectement* au devoir de l'homme, si on le considère *relativement* à ces animaux, mais considéré *directement* il s'agit toujours d'un devoir de l'homme *envers* lui-même. » (p. 118)

³⁹ L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique*, 1992 (« être d'anti-nature » : p. 62-63, 103 ; « humanisme prométhéen » : p. 65).

⁴⁰ L'ouvrage de L. Ferry *Le Nouvel ordre écologique* consiste en une vive critique des éthiques de l'environnement au sens large, associant toute éthique environnementale à une écologie profonde, et toute écologie profonde à une posture anti-humaniste, à une haine de l'humain, ne laissant selon l'auteur d'autre choix que le « pas en arrière ou la barbarie » (p. 126).

Avec Ferry, notons-le au passage, nous voyons comment le discours d'inspiration kantienne peut aller plus loin, jusqu'à inspirer une éthique anthropocentriste tournée, au-delà des animaux, vers le souci environnemental (toujours sous la forme donc d'une éthique des obligations pour des raisons indirectes) : la nature elle-même est susceptible d'attirer notre attention dans la mesure où, de par certaines de ses caractéristiques, elle « présente » ou rejoint les idées qui nous sont les plus chères : liberté, beauté, finalité – « des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité ». À ce titre, la conclusion est que « l'homme peut et doit *modifier* la nature, comme il peut et doit la *protéger*. »⁴¹ Mais il devient bien difficile, devant cette persévérance dans l'humanisme, de ne pas y voir Narcisse admirant inlassablement son reflet.

Les pensées thomiste et kantienne ont donc ceci en commun de nier catégoriquement que les animaux puissent être d'authentiques titulaires de droits ; partant, il n'existe aucune obligation corrélative directe pour les hommes de ne pas les tuer, de ne pas les exploiter, *etc.* Ce qui ne signifie pas que toutes les pratiques soient autorisées. L'une comme l'autre tradition condamnent, de façon générale, les actes abusifs et violents, même si le motif n'est pas ici d'épargner de la peine ou de la souffrance à des êtres dont, à l'extrême de la veine cartésienne, Malebranche va jusqu'à affirmer qu'ils sont insensibles ; il s'agit bel et bien de promouvoir l'humanité (en tant que vertu) et protéger l'humanité (en tant que genre) à travers les bons traitements appliqués aux animaux.

Il est intéressant de remarquer que, de nos jours, l'argument propédeutique a considérablement perdu de sa crédibilité. Rachels ou DeGrazia font observer qu'il est pour le moins douteux que nous n'ayons aucun devoir fondé sur les intérêts des animaux eux-mêmes. Qu'il y ait des conséquences significatives pour les humains rend certainement un acte mauvais ; mais *même si aucun effet corrélatif n'est constaté, torturer gratuitement un animal demeure vil*, et il faut bien être capable d'en rendre compte. Si le dernier homme sur Terre trouvait plaisant de capturer et torturer un animal, ne serait-ce pas, à l'évidence, un acte moralement condamnable ?⁴²

Kant maintient néanmoins que ceci ne constitue pas une réelle possibilité : la cruauté envers les animaux implique toujours au moins la possibilité de porter préjudice aux personnes, directement, comme dans le cas où l'animal a un propriétaire, ou indirectement, dans la mesure où la cruauté envers les animaux encourage à semblable conduite envers notre prochain. Il y a donc *toujours* un effet corrélatif. Il semble ainsi parfaitement possible de rendre compte de bons traitements envers les

⁴¹ *Ibid.*, p. 258-263. Les citations apparaissent p. 259 et 247, respectivement.

⁴² D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 42.

animaux sans aller jusqu'à leur accorder des droits, au titre d'une propédeutique de la vertu envers les hommes. Mais en prétendant qu'il ne peut y avoir quelque chose tel qu'un préjudice sans effet corrélatif sur les hommes, la perspective kantienne amène l'idée que l'abattage d'animaux pour la consommation, la chasse, l'expérimentation animale ne peuvent être des pratiques condamnables, puisque les gens qui les exercent n'en semblent pas moins entretenir de bons rapports avec leur prochain : en l'absence de préjudice pour les personnes, il n'est pas de blâme à distribuer. Or, pour Rachels, on ne peut se fier à un tel raisonnement. Que les gens impliqués dans ces pratiques que sont la boucherie, la chasse *etc.*, entretiennent de bonnes relations de moralité avec leur prochain, au moins aussi bonnes que quiconque, de cela il convient en effet⁴³. Quel est alors le point de désaccord ? Il maintient *en même temps* que l'expérimentation animale, la chasse, *etc.*, peuvent constituer des occasions de mauvais traitements pour les animaux qui sont condamnables. En conséquence, l'affirmation centrale de Kant est, selon Rachels, tout simplement fautive : même si, du fait qu'ils ne présentent aucun effet corrélatif sur l'homme, ils ne sont pas reconnaissables en tant que tels du point de vue kantien, il existe bel et bien des préjudices dont les animaux sont victimes. Ce ne peut donc être qu'en raison des intérêts propres des animaux ; il est donc concevable qu'ils puissent bénéficier de considérations morales en leur nom propre⁴⁴.

3. Le débat contemporain et le *Zeitgeist* darwinien

En opposition à une posture strictement anthropocentriste, où le seul fait d'être né humain revêt une importance morale, la pensée thomiste ou la pensée kantienne, si rigoureuses en soient les conclusions, introduisent un degré de liberté non négligeable pour la réflexion philosophique. Envisagées de la façon la plus générale possible, on y verra un cadre selon lequel un être est susceptible de bénéficier de considérations morales à la condition qu'il présente une ou plusieurs caractéristiques identifiables,

⁴³ J. Rachels, « Do Animals Have Rights? », in *Can Ethics Provide Answers? and Other Essays in Moral Philosophy*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 92.

Rachels répond ici au point que rappelle Kant dans les *Leçons d'éthique*, et qui vient nourrir sa position selon laquelle « nos devoirs envers les animaux sont donc des devoirs indirects envers l'humanité », à savoir que : « en Angleterre, les bouchers, les chirurgiens et les médecins ne sont pas admis à faire partie des jurys, parce qu'on considère que leur profession les a trop endurcis face à la mort. Les anatomistes, qui se servent d'animaux vivants pour leurs expériences, agissent certes de façon cruelle, mais c'est pour un bon motif. Comme les animaux peuvent être considérés comme des instruments à la disposition de l'homme, cette pratique est justifiée, contrairement à la cruauté qui n'a d'autre motif que le jeu. Un maître qui tue son âne ou son chien parce qu'ils ne lui rapportent même plus ce qu'il en coûte pour les nourrir est en réalité un esprit très petit. » (*Leçons d'éthique*, p. 393)

⁴⁴ Cette réponse à elle seule n'est pas très convaincante. Elle s'appuie pour l'essentiel, telle que nous l'avons présentée, sur une position intuitionniste qui est parfaitement explicite chez David Degrazia par exemple : l'idée générale est que le caractère indubitable de certaines intuitions fortes constitue la prémisse d'un argument visant à réfuter toute position qui entre en contradiction avec celles-ci. Pour DeGrazia, le fait que certaines perspectives, comme celle de Peter Carruthers par exemple, ne peuvent rendre compte des devoirs que nous aurions envers les animaux en leur nom propre est d'emblée un point faible de l'argumentation (voir D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 54).

nécessaires ou suffisantes, qui fassent de lui un objet approprié de telles considérations. Une place est donc préservée où il serait possible de tenir les animaux pour de véritables bénéficiaires de nos actions morales pour peu que soient proposés de nouveaux critères pertinents. Et pourquoi s'arrêter aux seuls animaux ?

Dès lors en effet que la pensée éthique occidentale s'ouvrait – du moins dans le principe – à la recherche de nouveaux critères pertinents, la pensée utilitariste, en dépit des critiques nombreuses dont celle-ci fut la cible au cours du 20^e siècle, était appelée à jouer un rôle important. En 1975, dans le prolongement des réflexions de Bentham, un jeune chercheur australien, Peter Singer, remet au goût du jour la question animale par une série d'articles et la parution d'un ouvrage (suite à l'article éponyme), *Animal Liberation*, qui fait figure aujourd'hui de première référence. Ce faisant, il donne aussi à cette question un tour tout particulier, puisque les animaux se voient ici reconnaître le bénéfice de considérations morales pour eux-mêmes. L'auteur australien donne ainsi le ton propre à tout un courant de pensée *animaliste* contemporain, désormais fort développé, et qui constitue la plus franche réponse à la tradition représentée par Kant et Thomas d'Aquin et leurs successeurs.

Notons que cette pensée rencontre un succès, même s'il reste nécessairement relatif, que n'ont connu, semble-t-il, aucun de ses précurseurs pourtant fort anciens ; elle va de pair avec une sensibilisation accrue au sort des animaux dans les sociétés modernes, mouvement dont on peut dire qu'elle ne fait pas que l'accompagner mais qu'elle a sans doute contribué à considérablement le développer, voire à le structurer. On peut se demander alors si ce succès serait dû aux vertus de l'approche spécifiquement benthamienne – mais ce serait une conclusion difficile à accepter pour beaucoup d'auteurs. La libération animale de Singer a fait s'élever la voix de nombre de critiques au sein même de la pensée animaliste qui, s'ils lui attribuent le crédit d'avoir soulevé le problème éthique de la souffrance animale, critiquent abondamment ses présupposés utilitaristes ainsi donc que certains aspects de ses conclusions. Quant à ce qui reste une fois écartée la méthodologie utilitariste – le spectacle bouleversant de la souffrance elle-même –, il n'est pas si nouveau qu'il n'ait ému jusqu'aux auteurs de l'Antiquité. Aussi la différence qui permet au débat contemporain de se distinguer serait-elle à rechercher plutôt du côté de ce qui se situe en arrière-plan de la réflexion philosophique : l'accroissement de nos connaissances sur la vie et le monde en général.

Avant d'y venir, rappelons que certains auteurs ont cherché à prolonger la réflexion au-delà du cadre de l'animalité sensible. Il convient notamment de mentionner le biocentrisme, ainsi que l'éthique écocentriste qui fut développée, depuis le début des années 70, en parallèle de la pensée animaliste. Les sources d'inspiration de ces diverses approches s'avèrent très différentes également : le biocentrisme et l'écocentrisme étant plus largement influencés par l'écologie, l'animalisme se nourrissant des données

de l'éthologie, de l'anatomie comparée, de la biologie évolutionniste, *etc.* Mais il faut voir en outre que si l'on remonte assez loin dans l'histoire de la connaissance, des similitudes peuvent être trouvées entre ces deux grands axes de réflexion, une racine commune que masque peut-être le renvoi aux seules sources directes et « efficaces ».

À l'origine de l'effervescence contemporaine, comme le note en effet Jeangène-Vilmer dans son ouvrage sur l'*Éthique animale*,

quelques personnalités se distinguent. En premier lieu figure naturellement Charles Darwin, dont l'évolutionnisme a eu et a encore des conséquences considérables en éthique animale. Dans *On the Origin of Species* (1859), [...] il donne une assise scientifique à ce que de nombreux philosophes affirment depuis l'Antiquité, à savoir que la différence entre l'homme et l'animal est seulement de degré et non de nature. On ne peut donc plus, en respectant l'évolutionnisme qui fait désormais autorité, justifier la différence de traitement entre l'homme et l'animal en vertu de cette conviction très chrétienne selon laquelle l'homme ne serait pas un animal et que sa différence de nature, qui est supériorité et domination, l'autoriserait à utiliser les animaux selon son bon vouloir.⁴⁵

En fait, on peut considérer bien plus largement que ce sont le zoocentrisme, le biocentrisme, l'écocentrisme indifféremment qui s'inscrivent dans le renouveau des sciences de la nature, d'une certaine façon, dans le profil des travaux de Darwin et les prolongements de son œuvre sur les 19^e et 20^e siècles. Voici qui constitue d'ailleurs un élément d'explication à l'apparition quasi-synchrone de cette variété de réflexions dans le dernier tiers du 20^e siècle, alors que la perspective évolutionniste consolidée par la Nouvelle Synthèse se trouvait développée, au-delà de la question initiale des espèces, de manière à rendre compte de prérogatives humaines tels les comportements sociaux et notamment l'agir moral, ainsi que la culture ; on accédait ainsi à une vision complète et désormais disponible, approuvée scientifiquement, des origines pleinement « naturelles » de l'homme. Mais dans ce cas, il faut convenir qu'une pensée éthique animaliste, et même « écologiste », existait bien avant Darwin ; on peut donc s'interroger d'emblée sur le caractère particulier de son apport. Précisons toutefois que nous entendons ici suggérer non pas un lien historique ou direct entre les travaux de Darwin et ces divers courants de l'éthique environnementale. Nous souhaitons simplement mettre en valeur certains traits qui ont contribué à leur émergence au milieu de ce que Ernst Mayr appelle le *modern Zeitgeist* et que, selon lui, Darwin a puissamment influencé⁴⁶.

On peut noter d'emblée, de façon très générale, que les travaux de Darwin ont autorisé tout un champ de recherches relatif au vivant auxquelles il n'est pas toujours relié de façon directe. Lui sont redevables une foule de disciplines relatives aux divers objets de la nature : biologie évolutive, évidemment, mais

⁴⁵ J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 37.

⁴⁶ E. Mayr, « Darwin's Influence on Modern Thought », *Scientific American*, vol. 283, n°1, 2000, p. 78-83.

aussi éthologie, psychologie comparée (dont l'acte de naissance se trouve chez Darwin dans son ouvrage de 1872, *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*), sociobiologie et écologie comportementale ; ses travaux ont révolutionné la systématique, ils ont influencé le champ de l'écologie scientifique, *etc.* – tous champs de recherche qui se sont ainsi affirmés, progressivement, comme autant de sciences nouvelles. L'accroissement des connaissances sur le monde vivant en général et sur le monde animal en particulier amenait les conditions favorables pour que la perspective utilitariste, auparavant cantonnée à l'humain, s'étende, ainsi que le suggéraient plus timidement les auteurs classiques, à de nouveaux objets.

Tel est le contexte au sein duquel l'éthique animale a pris son essor. Globalement, *L'Origine des espèces* annonce en effet, aux yeux de nombreux auteurs contemporains, la fin d'un type particulier de relation entre l'homme et l'animal établi sur le mode de la différence de nature, de la supériorité absolue de ce qui est plus parfait sur ce qui est moins parfait, laissant un vide qui réclame d'être comblé. On donnera crédit au darwinisme non pas assurément d'avoir fondé ou initié une telle réflexion sur le terrain éthique mais, à tout le moins, de l'avoir abondamment nourrie, et donc d'avoir contribué indirectement à combler ce vide, de par les pistes de recherches qu'il a ouvertes et les progrès qu'il a permis vis-à-vis de la connaissance du monde vivant sensible et non sensible.

Pourtant l'une des considérations les plus simples et les plus fondamentales expliquant l'influence (toujours indirecte) de Darwin sur l'émergence de ces divers courants de pensée en éthique – et qui souligne davantage leur unité première – serait plutôt la suivante :

La signification plus générale de l'œuvre de Darwin, disait le philosophe américain Edward Evans en 1894, fut d'arracher à l'homme sa suffisance (*conceit*). Selon Evans, Darwin a montré « que la fleur s'ouvre non pas en vue de lui procurer d'agréables sensations, mais pour son propre bien ; et que cela supposait de belles et délicieuses floraisons bien avant qu'il ne soit apparu sur la Terre ».⁴⁷

La prise de conscience que les objets naturels n'avaient pas nécessairement été créés en vue des fins de l'homme constitue une importante condition de possibilité de la réflexion philosophique sur ce que pouvaient être leurs fins propres. L'exemple choisi par Evans montre bien par ailleurs que cette perspective ne se réduit pas *a priori* au vivant sensible. Toutefois l'influence des travaux de Darwin ne saurait se limiter à une ligne si vague, et il semble que l'éthique environnementale y trouve matière également à arguments et crédibilité.

En toutes ces approches, nous voyons en effet que le rôle explicitement accordé à la théorie de l'évolution développée par Darwin et ses successeurs, est soigneusement circonscrit, mais bien présent. Dans ce contexte, il semble possible d'identifier, pour commencer, au moins quatre types d'usages

⁴⁷ R. Nash, « Do Rocks Have Rights? », *The Center Magazine*, vol. 10, nov./dec. 1977, p. 4.

distincts, sollicités plus ou moins selon les auteurs et les courants de pensée : une condamnation générale de *l'hubris* humaine, comprenant la critique de la doctrine de la création spéciale et de la notion de dignité humaine ; un usage des données biologiques pour développer des arguments fonctionnels-évolutionnistes et autres, notamment pour éclairer les caractéristiques physiques et psychologiques des êtres sensibles ; la mise à disposition d'une théorie naturaliste de l'origine des facultés morales ; enfin, l'exposition d'un modèle du « progrès moral » sous la forme d'une expansion continue du cercle de la communauté morale. L'éthique évolutionniste, c'est-à-dire une réflexion portant sur les origines évolutives de nos facultés morales et leur signification pour nos comportements moraux et croyances morales, ne va pas sans controverse, mais seulement dans la mesure où certains auteurs se risquent à coupler le discours descriptif, factuel, à un discours métaéthique voire normatif – dans tous les cas, elle demeure sur le terrain théorique et s'abstient de tirer aucune conclusion socio-politique de ses thèses. Tout compte fait, le dernier point est sans doute le plus ambigu et le plus délicat à manipuler. Il réfère essentiellement au chapitre IV de *La Descendance de l'homme*.

4. Le cercle en expansion et l'idée de progrès

Nous avons vu précédemment que l'image fort ancienne des cercles concentriques, reprise notamment par Darwin, pouvait faire l'objet d'une lecture selon l'axe temporel : nous parlerons alors, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Singer, du « cercle en expansion ». Nous allons dans les chapitres qui vont suivre examiner la manière dont les auteurs, suivant leurs diverses approches de la question de la considérabilité morale, conçoivent cette propagation. Dans la mesure où nous nous contenterons donc d'en interroger les modalités sans en remettre en cause le principe, il convient de se pencher au préalable sur la manière d'interpréter l'idée même de ce mouvement. D'aucuns seraient tentés en effet de voir dans la progression *en étendue* de la communauté, c'est-à-dire dans son mouvement d'inflation, son élargissement à de nouveaux membres, le fait d'un progrès moral ; même s'il n'est pas certain que tous les auteurs contemporains l'entendent ainsi, Singer est l'un de ceux qui n'hésitent pas à recourir à ce terme de « progrès ». La question est de savoir si cette image, appelée à jouer un rôle important dans notre critique, peut faire l'objet d'une interprétation plus consensuelle.

Il n'existe peut-être rien de plus douteux en effet, à l'époque contemporaine, que l'idée d'un progrès en matière de morale. Même si une telle notion peut s'avérer compatible avec la nature du phénomène moral et l'analyse du jugement moral du point de vue métaéthique, il peut être mis en doute tout autant qu'il existât quelque chose comme une amélioration de l'humanité – l'affirmation optimiste, et contestable, selon laquelle les êtres humains seraient effectivement plus vertueux aujourd'hui qu'hier –

idée que critique Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

Toutefois il est permis d'entendre les termes de « progrès moral », pour commencer, en un sens faible : l'évolution historique – quant à elle incontestable – du discours recevable dans les sociétés occidentales et ailleurs, dont les écarts sont sanctionnés par la désapprobation de l'opinion publique voire, comme nous l'avons vu, sur le plan légal. Il est permis en effet de douter que le racisme ait effectivement reculé, ou même qu'il reculera un jour de façon significative, dans les mœurs humaines – mais on ne peut nier que de tenir *publiquement* un discours raciste, à l'heure actuelle, soit une chose tout à fait permise dans notre pays : toutes les personnalités publiques, en particulier les hommes politiques, sont soumises à cette pression et ce indépendamment de leurs convictions profondes qu'ils doivent taire et cacher. Comme le fait remarquer Singer, sur le chapitre des inégalités raciales :

Le point de vue raciste partagé par la plupart des Européens au tournant du siècle est désormais tout à fait inacceptable, du moins dans la vie publique. Un poète aujourd'hui ne pourrait plus évoquer dans ses écrits les « races inférieures sans loi » et conserver – ou, de fait, améliorer – sa réputation, comme ce fut le cas de Rudyard Kipling en 1897. Cela veut dire non pas qu'il n'y a plus de racistes, mais seulement qu'ils doivent déguiser leur racisme s'ils veulent avoir une chance que leurs opinions et leurs politiques soient acceptées. Même l'Afrique du Sud a abandonné l'apartheid. Le principe de l'égalité de tous les hommes fait aujourd'hui partie de l'orthodoxie politique et éthique dominante.⁴⁸

Ceci ouvre la voie à une analogie puissante autour de laquelle s'élabore une grande partie du discours zoocentriste : considérant le combat contre le racisme et les autres discriminations au sein de la communauté humaine comme un élément assurément positif, ils cherchent à étendre cette manœuvre, disent-ils, au dernier grand ensemble des êtres qui souffrent.

D'aucuns pourront poser encore la question, plus radicale, de savoir sur quelles bases et dans quelle mesure exactement le recul du discours xénophobe, raciste ou sexiste, ou même l'adoption de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, constitue un bien. Qu'il nous soit permis simplement d'éluder cette vaste question : mettre en cause ce que tant de monde considère comme des acquis importants ne serait pas seulement une entreprise, de nos jours, particulièrement difficile à mener à terme et hasardeuse ; assurément, elle nous ferait sortir du cadre de recherche qui est le nôtre. Certes nombre d'auteurs, en particulier en éthique animale, inscrivent leur réflexion au sein d'une théorie globale, à prétention de cohérence et d'exhaustivité, capable de donner un sens objectif à l'idée d'un *progrès* en direction de ce bien – soit qu'ils partent d'intuitions simples pour justifier des conclusions prescriptives (utilitarisme), soit qu'ils s'attachent à évaluer un ensemble de croyances morales afin de construire un tout cohérent et satisfaisant (modèle de l'équilibre réflexif), soit enfin qu'ils fassent

⁴⁸ *Practical Ethics*, p. 16.

l'observation que l'idée que nous nous faisons de la communauté à laquelle nous appartenons croît à mesure que nous avançons dans la connaissance, élargissant dans le même temps l'éventail des individus bénéficiaires de nos obligations (Callicott) ; ainsi valident-ils l'idée d'une progression vers le bien marquée entre autres par le recul du racisme *et* la nécessité d'ajuster nos croyances sur d'autres points telle la prise en considération morale de certains aspects du monde vivant non humain. Mais de ce discours, qui comprend donc très nettement deux volets, nous pouvons choisir d'ignorer en grande partie les efforts fournis pour fonder une théorie morale unifiée – entreprise de plus en plus soupçonnée d'être vaine –, pour ne porter l'attention que sur les derniers maillons de la chaîne de raisonnement : c'est-à-dire sur un point spécifique de l'argumentation animaliste – qui est souvent un point de départ substantiel pour eux –, lequel consiste à postuler que le recul des discriminations est un bien et que le combat contre les discriminations doit, maintenant, se porter sur d'autres fronts.

De ce point de vue, les animalistes ouvrent une voie pour entendre leurs arguments et leurs conclusions sur un mode *conditionnel*, c'est-à-dire que l'on peut entendre leurs travaux sur les bases de la célèbre réflexion de Henry Salt en entrée de son *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress* (1892), abondamment citée, mais que l'on prendra ici au pied de la lettre : « Les animaux ont-ils des droits ? Sans aucun doute, *si* les hommes en ont. »⁴⁹ Autrement dit, il faut ne pas se préoccuper de la forme que prennent les droits des animaux (au sens large) ni aucunement par ailleurs de ce qui fonde les droits des hommes : notre problème tient à l'articulation entre les « droits » des uns et des autres – à la nature sinon à l'existence même de tels droits – et au degré de cohérence entre les discours qui les sous-tendent. Regan en donne un bon exemple dans « Le fondement moral du végétarisme » (1975), où il précise :

je n'ai argumenté ni que les êtres humains ni que les animaux avaient des droits naturels ; j'ai plutôt argumenté que ce qui me semble être les arguments les plus plausibles pour l'idée que tous les humains possèdent les droits naturels que j'ai discutés, peuvent être utilisés pour montrer que les animaux possèdent aussi ces droits.⁵⁰

Notons enfin que l'on retrouvera sans peine ce trait typique du discours animaliste chez les auteurs biocentristes : là où l'éthique animale dénonce la frontière instaurée entre l'homme et l'animal, le biocentriste dénonce la frontière établie entre le vivant sensible et le vivant tout court, toujours dans le souci d'une plus grande cohérence entre nos croyances et attitudes morales et les données dont nous disposons sur le monde vivant. L'éthique environnementale, de façon générale, prend donc part à cette

⁴⁹ H.S. Salt, *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress* (1892), Londres, Centaur Press, 1980. (Nous soulignons.)

⁵⁰ « The Moral Basis of Vegetarianism » (1975) ; trad. V. Giroux et E. Utria, « Le fondement moral du végétarisme », *Klesis-Revue philosophique en ligne*, n°16, 2010, p. 71.

entreprise qui vise à accroître la cohérence globale de notre système de croyances morales bien plus qu'à le fonder. Cela est particulièrement net chez Rachels, nous le verrons, chez qui l'élaboration d'une théorie morale globale dans *The Elements of Moral Philosophy*⁵¹ ne résulte que d'un effort de synthèse final, après qu'il ait porté sa réflexion tout au long de sa carrière sur une variété de problèmes en éthique appliquée. Ce sont ces derniers maillons de l'argumentation, où l'on tente de raccrocher à la communauté morale de nouveaux aspects du vivant, qui intéressent notre recherche, dans la mesure où l'on peut y repérer des différences, mais aussi des ressemblances cruciales.

Ainsi le fait de voir un progrès dans l'expansion du cercle peut-il être entendu au minimum comme condition d'un certain type de discours portant sur la correction des mœurs, voire d'une démarche militante, qui n'aurait pas lieu d'être autrement. C'est là une condition de fait qu'il faut distinguer en revanche de la prise de position philosophique et métaéthique consistant à affirmer la réalité d'un bien objectif et un possible progrès en direction de ce bien. Pour l'instant, l'essentiel est qu'il y ait une place pour un échange de points de vue sur les croyances morales et les conduites qu'il convient d'adopter.

Si l'on tient, un pas plus loin, à affirmer une certaine mesure de crédibilité de cet échange, on peut souligner encore que la meilleure preuve qui soit de son authenticité et de sa valeur est qu'un tel débat existe, dont on ne pourrait dire qu'avec difficulté qu'il est stérile. Ceci nous renvoie tant vers le passé, au *fait* social-historique relatif à l'évolution des mœurs, des discours publiques et des règles inscrites ou tacites, que vers le futur, aux diverses formes des *discours* contemporains dénonçant ce qui s'apparente, à leurs yeux, à des injustices persistantes. Ainsi entendue, l'idée de l'expansion de la communauté morale ne recouvre jamais que le *fait* qu'un nombre important de gens défendent, ou se déclarent prêts à défendre, ou même simplement valorisent, à diverses époques, la prise en considération morale d'individus, et cherchent à faire accepter ce point de vue à la société humaine. Nul doute que cette « preuve » est encore relativement faible et Singer s'en déclare insatisfait⁵². La pensée de Rachels, néanmoins, recèle quelques éléments utiles pour octroyer à ces débats un surcroît de crédibilité, de quoi donner sens à l'idée d'y participer *en vue* d'un progrès : pour notre auteur en effet, la connaissance et l'objectivité morales sont choses possibles, mais ne peuvent être atteintes qu'à travers une pensée *subversive*⁵³, qui ne se satisfait pas des croyances morales en place ni de formules préétablies, mais se

⁵¹ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, Random House, 1986 (1st ed.). Il s'agit d'un manuel de philosophie morale, mais construit de manière à bâtir dans le dernier chapitre, à travers l'examen des diverses théories normatives proposées et des critiques qui leur sont adressées, une « théorie morale satisfaisante » propre à Rachels.

Par la suite, nous nous référerons de préférence à la première édition de l'ouvrage, indiquée ci-dessus ; nous préciserons s'il s'agit de renvoyer à la 4^e édition, la dernière supervisée par James Rachels (New York, McGraw-Hill, 2003).

⁵² P. Singer, *Practical Ethics*, p. 8.

⁵³ J. Rachels, « Moral Philosophy as a Subversive Activity » (1993), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa, (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 1-19.

confronte aux cas concrets et à la singularité des situations, et s'enrichit, se forme et se précise ainsi, pas à pas, en recherche d'une cohérence globale maximale. Ce n'est pas seulement que ces débats portent sur des questions morales : la conduite de ces débats, la recherche, l'échange et l'approfondissement des arguments qu'ils occasionnent, sont partie intégrante du processus de réflexion en éthique.

L'élargissement progressif des frontières de la communauté morale à travers les époques est donc un fait que bon nombre d'auteurs, tout à fait indépendamment de la question de la patience morale, ont noté et fait remarquer⁵⁴. Au chapitre IV de *La Descendance de l'homme*, Darwin formule, à titre de naturaliste, des hypothèses sur l'émergence du phénomène moral observable chez l'être humain. Du fait de l'objet un peu particulier de son étude, il est conduit toutefois à proposer des considérations concernant la nature de notre devoir et le progrès moral, c'est-à-dire des questionnements plus propres à la philosophie morale – ce à quoi nous devons ce fameux passage, souvent repris :

À mesure que l'homme avance en civilisation et que les petites tribus se réunissent en communautés plus nombreuses, la simple raison indique à chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et sa sympathie à tous les membres de la même nation, bien qu'ils ne lui soient pas personnellement connus. Ce point atteint, une barrière artificielle seule peut empêcher ses sympathies de s'étendre à tous les hommes de toutes les nations et de toutes les races. [...] La sympathie étendue en dehors des bornes de l'humanité, c'est-à-dire la compassion envers les animaux, paraît être une des dernières acquisitions morales. [...] Cette qualité, une des plus nobles dont l'homme soit doué, semble provenir incidemment de ce que nos sympathies, devenant plus délicates à mesure qu'elles s'étendent davantage, finissent par s'appliquer à tous les êtres sensibles.⁵⁵

On comprendra ainsi aisément que la libération animale invoque fréquemment ce modèle. L'image de la communauté morale qui s'accroît régulièrement a donc suggéré à Singer le titre *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (1981)⁵⁶, ouvrage où il s'appuie en particulier sur la science sociobiologique pour mettre au clair non seulement comment un tel progrès a été possible d'un point de vue évolutif, mais est concevable et légitime sur un plan philosophique. Conformément à ce qui a été dit plus haut, il faut y voir, concrètement, une transformation progressive du discours « politiquement correct » en Occident, dont les propos discriminatoires concernant la race, le genre, le handicap *etc.*, ayant perdu leur légitimité, sont progressivement exclus. Toutefois, d'une façon plus générale, c'est

⁵⁴ En outre, faisant souvent l'objet d'un rapprochement avec le développement de la moralité chez l'enfant tel que théorisé par Lawrence Kohlberg (théorie du développement moral par stades). (Pour une introduction générale, voir L. Kohlberg, « Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization », in D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McNally, 1969).

⁵⁵ *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, p. 130. (Traduction modifiée)

⁵⁶ Le titre est aussi une référence à *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology* (New York, Knopf, 1971) de Barry Commoner, l'un des premiers ouvrages consacrés à la crise environnementale naissante.

l'ensemble des éthiques de l'environnement qui se sont nourries de cette image du « cercle en expansion ». Il convient de distinguer à partir de là deux perspectives, deux modes d'interprétation.

La première, dont il sera question dans la section suivante, se rattache à la perspective impartialiste ; celle-ci présente le « cercle en expansion » davantage comme une métaphore, un cheminement dont il serait bon de s'inspirer pour prendre conscience de nos réticences passées et actuelles et nous autoriser un progrès moral futur. On retrouvera ce schéma interprétatif tant dans la littérature animaliste qu'écocentriste, par exemple chez Christopher Stone dans « Should Trees Have Standing? ». Le cercle est alors une frontière stricte qui, en englobant de plus vastes territoires, absorbe et efface (au moins partiellement) les bornes historiques de la communauté morale : ainsi la perspective impartialiste, dans son principe tout au moins, met-elle tous les membres de la communauté, unis par un unique critère, sur un pied d'égalité. Prenons l'utilitarisme de Singer en exemple : les questions d'éthique pratique relatives aux humains (telle l'euthanasie) ne sont pas évaluées selon des principes différents des questions portant sur le sort des animaux. C'est à titre d'êtres sensibles que les humains et d'autres animaux se voient inclus au sein d'une seule et même communauté morale, même si des différences de traitement substantielles peuvent être justifiées ensuite, notamment entre les êtres auxquels on reconnaît le statut de personnes et les autres.

La seconde perspective, relative à l'approche relationnelle, construit selon le motif des cercles concentriques des régimes d'obligations différents selon les groupes d'appartenance ; le tracé d'un cercle ne signifie pas tant pour l'agent la fin des obligations que l'arrivée d'un jeu d'obligations différent, d'autant moins contraignant que l'on s'éloigne des cercles les plus petits, qui régit ses interactions avec les objets situés au-delà de cette « frontière intermédiaire ». Ainsi cette approche, verrons-nous, instaure-t-elle d'entrée de jeu des niveaux de traitement qui sont inégaux (nous y viendrons dans le chapitre III).

B. Le cercle en expansion et l'approche impartialiste

On peut rapprocher de l'impartialisme, en matière d'éthique environnementale, les discours de type pathocentriste, mettant en avant la capacité qu'a l'individu de souffrir des mauvais traitements qu'il subit, ainsi plus largement que certaines réflexions de type zoocentriste ou biocentriste. Mais avant de nous tourner vers ces dernières, nous reviendrons plus largement sur la « première génération » et en particulier sur la pensée de Singer – et, avant lui, de Bentham – en raison de son rôle doublement fondateur, historiquement et vis-à-vis de sa prise de position relativement à la question de la patience morale.

Il faut entendre par là que, d'une part, nombre de développements ultérieurs (Regan, Francione, Nussbaum, Rachels...), tout en rendant mérite à Singer pour avoir initié la réflexion, s'élaborent dans une critique plus ou moins explicite, plus ou moins développée de la base utilitariste de sa réflexion ; il est donc nécessaire de se référer à Singer, et aux présupposés philosophiques de sa pensée, pour comprendre leur contribution.

D'autre part, le pathocentrisme comprend déjà nombre des caractères typiques qu'il semble essentiel d'examiner relativement à la question de la patience morale à laquelle il donne le ton. Il présente d'ailleurs l'avantage de comprendre ces éléments sous une forme assez simple, purgée des développements plus sophistiqués que viendront tisser par-dessus cette trame les adversaires de Singer et les critiques du zoocentrisme en général. En d'autres termes, nous trouverons chez ces derniers les marques attestant qu'ils n'ont pas réussi ou pas voulu se démarquer entièrement de la ligne de pensée fixée par Bentham. Un enjeu important de ce chapitre sera donc de montrer ce qui rassemble ces divers courants de pensée, d'en repérer les caractéristiques communes par-delà la variété des objets sur lesquels est portée l'attention, la diversité des sources d'inspiration pour la réflexion ou des conclusions pratiques. Nous montrerons alors que leur unité se peut concevoir sur le plan argumentatif comme une manière, toujours la même, de se rapporter au motif du cercle en expansion – c'est-à-dire, tout simplement, à penser la question de la patience morale en termes de cercles, de nouvelles lignes à tracer. Nous voudrions suggérer également, dans la façon dont se construit ce chapitre, la facilité avec laquelle cette pensée échappe aux auteurs et glisse d'objet en objet... Ce mouvement vaste commence avec la pensée éthique anthropocentriste contre laquelle se construit l'éthique animale.

1. L'éthique animale critique de l'anthropocentrisme

Nous sommes suffisamment incités maintenant dans les sociétés européennes, au nom de la tolérance, à ne plus voir dans une différence morphologique flagrante, ou dans sa base génétique, la justification pertinente d'une différence de traitement – mais cela concerne la taille, la couleur de la peau, le sexe ou le « retard » mental de certains individus, non pas encore, comme le prophétisait Bentham, le nombre des pattes ou la terminaison de l'os sacrum. Quelle peut bien être la différence qui justifierait de refuser d'étendre cette attitude concernant les groupes humains – le primat d'un principe d'impartialité – au-delà de la barrière de notre espèce ?

Il existe essentiellement deux types de réponses. James Rachels identifie le maintien d'une attitude inégalitaire au nom d'une variété de critères tels que la rationalité, l'autonomie, la possession du langage, *etc.*, comme « spécisme conditionné » (*qualified speciesism*), cette catégorie incluant les objections d'inspiration néo-contractualiste. La simple préférence pour l'espèce humaine, en revanche,

constitue un « spécisme brut » (*unqualified speciesism*)⁵⁷ et peut être défendue de deux manières : d'une part, en appelant à la doctrine de la sacralité de la vie humaine sous-tendue par une conception théologique de notre singularité, à laquelle peuvent avoir succédé des conceptions laïques (par exemple la conception selon laquelle l'homme est un « être d'histoire ») ; deuxièmement, *via* une variété d'arguments visant à défendre la priorité morale des membres du groupe humain sur les non-membres⁵⁸.

Dans ce qui suit, nous allons présenter rapidement, sans souci d'exhaustivité, un certain nombre d'objections adressées à l'éthique animale et les réponses qui leur sont données. Nous ne nous attacherons pas au détail des controverses sur lesquelles ouvre chacun de ces arguments, le but étant surtout de dégager la structure argumentative sous-jacente aux positions anthropocentristes contemporaines et de montrer comment, sur ces bases, s'ouvre une voie pour penser la prise en considération morale des animaux sensibles.

a. Anthropocentrisme et dignité humaine

Nous visons dans ce chapitre à montrer, tant dans le contenu que dans l'enchaînement même de ses parties, comment la communauté morale ne cesse de s'étendre à de nouveaux objets, sur des territoires toujours plus vastes. Il peut ainsi sembler curieux de commencer cette investigation par l'examen d'une position purement anthropocentriste ; on pourra considérer en effet qu'une perspective défendant l'idée

⁵⁷ Ces deux types de réponses portent donc sur la justification de l'attitude spéciste. Les termes « *qualified speciesism* » et « *unqualified speciesism* » sont traduits par Estiva Reus dans « Darwin, espèce et éthique » (*Cahiers antispécistes* n°15-16) par « spécisme conditionné » et « spécisme absolu ». Toutefois nous pensons que les termes « spécisme absolu » autorisent une confusion : ils risquent d'être interprétés comme portant sur l'amplitude des différences de traitement autorisées – comme une « discrimination totale » – moins que sur le critère permettant de cerner les contours de la communauté morale (de même si nous choissions de rester plus proches de l'anglais et de traduire *qualified speciesism* par « spécisme nuancé » ou « spécisme restreint »). Or Rachels distingue par ailleurs le spécisme radical (« *radical speciesism* », où les intérêts humains prévalent en toutes circonstances) du spécisme modéré (« *mild speciesism* », où quelque intérêt substantiel de l'animal peut prévaloir sur des intérêts humains si ces derniers sont relativement triviaux), qu'à ses yeux d'ailleurs le principe de justice réclame indifféremment de rejeter (*Created from Animals*, p. 182). Nous traduisons donc *unqualified speciesism* par « spécisme brut », entendant par là signaler une différence de traitement établie sur la base de la valorisation différentielle de l'espèce *Homo sapiens* et la préférence brute pour les membres de celle-ci, sans que cette préférence soit soumise à la condition de possession d'une propriété déterminée. Pour les mêmes raisons, mais en accord cette fois avec Estiva Reus, nous traduisons *qualified speciesism* par « spécisme conditionné ». Ainsi l'accent est-il mis de façon plus précise sur ce qui est en jeu ici : un *qualified speciesism* est « nuancé » ou « restreint » dans la mesure où il ne se rapporte pas directement à l'appartenance « brute » à l'espèce mais implique de remplir un critère (par exemple, être doué de raison) pour justifier un traitement préférentiel – la préférence spéciste, qu'elle s'exprime de façon radicale ou modérée, est *conditionnée* au fait de répondre à ce critère.

⁵⁸ David DeGrazia (*Taking Animals Seriously*, p. 53 sq.) identifie quant à lui cinq pistes d'argumentations : en plus de celles que nous avons mentionnées (*argument from social bondness*, *argument from moral agency*, et le *contractarianism*), il évoque également l'argument de la cohérence et la conception « *sui generis* ». L'argument de la cohérence, largement intuitif, propose de considérer les devoirs directs envers les animaux comme une proposition difficilement compatible avec l'ensemble de nos croyances en arrière-plan. C'est l'un des passages de *Taking Animals Seriously* où apparaît de la manière la plus flagrante le caractère stérile d'un débat massivement fondé sur des intuitions, puisque l'auteur lui-même soutient la thèse inverse : selon lui, nous gagnerions un surcroît de cohérence à adopter une telle proposition. La conception « *sui generis* », quant à elle, pose purement et simplement pour premier principe l'importance morale de la seule vie humaine.

selon laquelle un statut moral privilégié s'étend au genre humain tout entier, comme il en sera question ici, concerne *a priori* un ensemble d'individus plus vaste qu'une perspective strictement *logocentrée* (autrement dit une perspective où la nature rationnelle, et elle seule, est mise au centre de l'attention morale), comme il en sera question plus loin. Nous verrons toutefois qu'à quelques rares exceptions l'approche d'inspiration kantienne, aux prises avec la difficulté que présentent les « cas marginaux », tendra en définitive à étendre la protection, au-delà des seuls êtres doués effectivement de raison, à l'ensemble des êtres humains – c'est-à-dire qu'elle « retourne » à l'anthropocentrisme, justifiant, aux yeux d'auteurs comme Rachels ou Singer, de n'y voir que deux variétés du spécisme attaché à défendre la priorité de l'espèce humaine. Qu'il faille y voir une discrimination, peu importe pour le moment ; l'important est que nous avons trouvé ici notre point de départ : la communauté morale comprenant à notre époque, au terme de l'évolution historique du cercle en expansion, chacun des membres de l'humanité.

Il convient de noter tout d'abord que la stricte préférence pour le genre humain persiste à notre époque sous des formes relativement laïcisées, bien que se résumant souvent à des croyances pré-réflexives – position intuitive semble-t-il assez largement partagée, de façon spontanée, par les populations occidentales.

C'est là sans doute ce genre d'opinion auxquelles renvoie DeGrazia lorsqu'il évoque dans son ouvrage, pour la critiquer, la position *sui generis* qu'il formule ainsi :

Le seul fait d'être humain – c'est-à-dire, un *Homo sapiens* – est, *sui generis*, une caractéristique moralement pertinente pour fonder un statut moral spécial. L'argument ne va pas plus loin que cela.⁵⁹

Bien que cette idée, à laquelle l'auteur propose une assise théorique, éveille aussitôt le soupçon d'une discrimination selon l'espèce, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'affirmer une valeur supérieure de l'être humain. L'argument relève plutôt d'un point de méthodologie fondamental : puisqu'il faut bien fonder la réflexion quelque part, en un point inaccessible à la seule argumentation logique, pourquoi tout simplement ne pas *poser* pour premier principe (arbitrairement, mais non sans une évidente pertinence) l'importance morale de la seule vie humaine ? Être humain, être *Homo sapiens*, voilà précisément ce qui fonderait le statut moral.

Une telle position de principe, dont DeGrazia souligne le caractère largement implicite dans le discours occidental, ne peut être contestée ; les champions de la cause animale ne peuvent tout simplement pas *prouver* que l'appartenance à l'espèce ne saurait être le premier principe de la moralité.

⁵⁹ *Taking Animals Seriously*, p. 57.

De fait, une telle position est difficile à réfuter proprement. On peut toutefois, ainsi que le fait DeGrazia, lui opposer deux types d'objections pertinentes. D'une part, on peut demander au nom de quoi il convient d'attribuer un rôle si décisif au critère de l'espèce. La décision, présentée et assumée comme arbitraire, n'en paraît pas moins étrange pour cela, et nombre de questionnements persistent. Comment décider où il convient de tracer la ligne ? Pourquoi ne pas intégrer l'ensemble des grands singes ? ou des mammifères ? Qu'en serait-il d'*Homo erectus* si son espèce avait poursuivi sa coexistence avec *Homo sapiens* ? Et ainsi de suite. D'autre part, comme toute hypothèse attachant une importance spéciale au groupe (ici, l'espèce, *notre* espèce) plutôt qu'à un caractère intrinsèque, cette ligne d'argumentation souffre de difficultés sur le plan de la cohérence de nos pratiques. Pour peu que des extraterrestres arrivant sur Terre, ou une espèce génétiquement modifiée, présentent un comportement social évolué ainsi que des facultés intellectuelles égales ou mêmes supérieures aux nôtres, nous serions contraints, parce qu'ils n'appartiennent pas à l'espèce humaine, de nier toute obligation à leur endroit – mais bien entendu, une telle position s'avérerait, sinon difficile à défendre, à tout le moins sujette à controverse⁶⁰.

Pour contourner ces deux difficultés, on peut suggérer que la conception *sui generis* ne postule pas une importance morale absolue du genre humain, mais attache plutôt le sens de cette priorité à la proximité génétique et/ou au tissu social qui lie les êtres humains entre eux – c'est-à-dire qu'être membre de l'espèce revêt une importance *pour les membres de cette espèce* (une importance relative à notre situation initiale dans le monde). Auquel cas, il faut remarquer que nous nous rapprochons davantage ici de théories portant attention à l'humanité non plus en tant que forme de vie, mais en tant que groupe – c'est-à-dire que nous tendons vers une approche relationnelle. Robert Nozick, nous le verrons, a fait diverses suggestions en ce sens dans sa critique de *The Case for Animal Rights* mais, à notre connaissance, aucune entreprise systématique n'a été développée suivant cette voie, et pour cause : même si l'on peut s'appuyer sur l'importance d'une communauté établie pour refuser de porter attention aux autres espèces (ce qui est déjà en soi douteux), sinon à des formes de vie extraterrestre semblables à nous, il reste toujours possible de remarquer, tout simplement, que les frontières de ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme étant notre communauté sont peut-être plus vastes en réalité que ce que nous croyons. De fait, on peut remarquer qu'un certain nombre d'auteurs animalistes et autres critiques de l'anthropocentrisme de la tradition (Midgley et Callicott, notamment, dont nous reparlerons au chapitre III) se sont appuyés sur une telle perspective pour défendre l'extension de nos devoirs en dehors de l'humanité – ce simple constat, semble-t-il, est la meilleure défense contre la tentation de poser purement et simplement comme premier principe l'importance morale de notre seule espèce.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 60.

Il n'en reste pas moins qu'en Occident, de nos jours, on tend à ne reconnaître un statut moral authentique qu'aux seuls êtres humains et à considérer les objets du monde vivant non humain comme autant de choses. Ce point de vue naît de l'idée d'une différence ontologique fondamentale entre l'homme et le reste du vivant. L'éthique animale, et de façon plus générale l'ensemble des éthiques de l'environnement, se caractérisent ainsi par la volonté d'interroger une telle discontinuité. C'est au sein du discours animaliste que la dénonciation de la suffisance humaine (*conceit*) est la plus sensible ; elle prend alors la forme d'une remise en cause de cette idée, mise en rapport avec le caractère anthropocentré de la culture occidentale, selon laquelle il existerait un « propre de l'homme » et une forme de dignité spécifique au genre humain.

Il dépasserait largement le cadre de ce travail de restituer l'histoire de ce concept massif qu'est la « dignité ». Somme toute, si l'on se cantonne à l'éthique pratique, on peut l'appréhender de nos jours selon deux versants : le versant humaniste positif, auquel on peut rattacher l'œuvre de Kant, qui a permis d'étendre les considérations morales à l'ensemble de l'humanité ; et le versant critique, contemporain, qui voit désormais dans cette limite de la souveraineté sur nous-mêmes⁶¹ l'occasion de souffrances inutiles ainsi qu'un obstacle à la reconnaissance de la signification morale de la souffrance des non-humains. Dans le cadre de la question de la patience morale, notre rapport à la notion de dignité, tout au moins dans son acception kantienne, ne pourra être que critique.

De ce point de vue, nous pouvons alors trouver dans le *Practical Ethics* de Singer une traduction concrète de ce que l'on entend en Occident par « dignité » ; à l'occasion de la préface, il fait allusion à la censure qui a conduit à l'annulation d'une journée de conférence, en Allemagne, où il avait été appelé – le passage vaut la peine d'être cité en entier :

Plus fondamental encore [...] est le tabou portant sur la comparaison de la valeur de la vie humaine et de la vie non humaine. [...] L'organisme allemand qui m'avait invité a fait paraître, afin de se désolidariser de mes thèses, une série de communiqués ; dans l'un de ceux-ci, on pouvait lire : « le caractère unique de la vie humaine interdit toute comparaison – et *a fortiori* assimilation – entre l'existence humaine et celle d'autres êtres vivants, non plus qu'avec leurs formes de vie et leurs intérêts. » Comparer, et dans certains cas assimiler la vie des humains et celle des animaux, tel est exactement le propos de ce livre. En fait, on pourrait dire que, s'il y a un aspect au moins par lequel ce livre se distingue d'autres approches appliquées à des questions telles que l'égalité entre les hommes, l'avortement, l'euthanasie et l'environnement, c'est du fait qu'on y aborde ces thèmes en récusant délibérément le présupposé selon lequel tous les membres

⁶¹ On pense au rôle du concept de dignité humaine dans la condamnation du suicide chez Kant, du fait que « celui qui se suicide anéantit une personne morale en la sacrifiant aux intérêts d'un être humain empirique ». (Jean-Yves Goffi, « La dignité de l'homme et la bioéthique », in *Revue « Sens public »*, mis en ligne le 10 novembre 2004, < <http://www.sens-public.org/spip.php?article105> >)

de notre espèce ont, en tant que tels, une valeur supérieure et inhérente qui les rend supérieurs aux membres d'autres espèces.⁶²

Le simple fait de suggérer une égalité de considération entre une vie humaine et une vie non humaine est ici considéré par les auteurs des communiqués comme un acte grave, éminemment dangereux et, finalement, intolérable – même si *stricto sensu* accorder une égalité de considération ne signifie pourtant pas que l'animal se verra *de fait* préféré à l'homme en situation de choix. Par « dignité humaine », de même en fait que pour la « sacralité de la vie humaine »⁶³, nous pouvons donc entendre l'idée fondamentale selon laquelle les intérêts et le sort des êtres humains ne peuvent être mis en compétition avec les intérêts des non-humains, ce en raison d'une valeur spéciale qui nous distingue de toute autre créature :

Nous pouvons considérer que la doctrine de la sacralité de la vie humaine n'est rien de plus qu'un moyen d'affirmer la valeur particulière de la vie humaine, celle-ci étant entièrement distincte de la valeur de la vie des autres choses vivantes.⁶⁴

Cette compréhension de la notion de dignité humaine est d'ailleurs exactement celle que présentera Rachels dans *Created from Animals* et qu'il se proposera donc de critiquer :

Cette idée essentielle comprend deux volets et suggère un fort contraste entre la vie humaine et la vie non humaine. Premièrement, la vie humaine est vue comme sacrée, ou tout au moins comme ayant une importance spéciale ; ainsi, dit-on, la préoccupation centrale de la moralité doit être de protéger les êtres humains et prêter attention à leurs intérêts. Secondement, la vie non humaine ne jouit pas du même degré de protection morale. De fait, en certains modes de pensée traditionnels, les animaux non humains ne bénéficient d'aucun statut moral. Par conséquent, nous pouvons user d'eux comme bon nous semble.⁶⁵

Ceci, de même que chez Singer, est donc mis en relation avec le caractère sacré des vies humaines innocente *et* le statut moindre des animaux non humains – autrement dit, la notion de « dignité humaine » revêt une importance centrale pour traiter de problèmes tant interspécifiques (l'usage des animaux et le respect de leur vie) qu'intraspécifiques (suicide, euthanasie, *etc.*). À l'opposé de cette conception, nous trouvons ainsi un ensemble d'auteurs considérant que la vie humaine ne présente en soi aucune valeur *particulière* (ce qui ne signifie pas qu'elle n'ait aucune valeur, ni que l'on ne puisse donner une valeur à son contenu) et que les intérêts d'autres formes de vie peuvent et doivent être comparés avec les intérêts humains lorsque est évaluée une ligne de conduite.

⁶² P. Singer, *Practical Ethics*, p. xix.

⁶³ Généralement interprétée dans un sens kantien, la notion de « dignité humaine » a pris la relève de l'idée de « sacralité de la vie » dans les questions bioéthiques. Pour Jean-Yves Goffi, il est permis de se demander toutefois si elle représente une réelle amélioration ou bien si elle n'en reproduit pas les difficultés (voir J.-Y. Goffi, *op. cit.*). Des auteurs comme Singer ou Rachels considèrent en effet que la sacralité de la vie humaine et la dignité humaine sont les faces religieuse et laïque d'une même pièce.

⁶⁴ P. Singer, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁵ *Created from Animals*, p. 86.

Cette attitude est caractéristique à tout le moins, comme nous le verrons, des auteurs d'éthique animale de la « première génération » que sont Singer et Regan. Cette perspective est sous-tendue par un continuisme moral : il faut entendre par là que l'homme est considéré comme un être sensible parmi d'autres animaux sensibles (ce qui ne signifie pas, comme on l'entend parfois, qu'il n'est « qu'un animal » ou qu'il est « un animal comme les autres »), qu'il n'existe pas de différence ontologique radicale justifiant d'élaborer les jugements moraux selon des principes différents suivant l'appartenance ou non à l'espèce. Et elle souscrit à un idéal d'impartialité : tous les individus présentant des intérêts doivent bénéficier d'une égalité de considération (soit comme principe constitutif de la théorie morale, soit comme corollaire d'une approche par les droits).

Ainsi un auteur comme Singer peut-il écrire au sujet de la dignité :

Lorsqu'il n'est question que des humains, il peut être très libéral, très progressiste, de parler de la dignité de tous les êtres humains. Ce faisant, nous condamnons implicitement l'esclavage, le racisme et d'autres violations des droits humains. Nous admettons que nous-mêmes sommes en quelque sens fondamental à égalité avec les membres les plus pauvres et les plus ignorants de notre espèce. C'est seulement lorsque nous pensons aux humains comme n'étant guère plus qu'un sous-groupe de tous les êtres peuplant notre planète que nous pouvons réaliser qu'en élevant notre propre espèce, nous abaissons par là même le statut relatif de toutes les autres espèces.⁶⁶

L'impartialiste embrasse le monde entier de son regard et, faisant abstraction des espèces et autres groupes identifiables dans son champ de vision, il referme les frontières de la communauté morale sur les individus dont il est établi qu'ils ont des intérêts susceptibles d'être pris en compte dans le jugement moral – sans en omettre aucun. Dans ce cadre, tenir que certains de ces membres ont une dignité particulière revient à l'évidence à diminuer le statut relatif des autres membres. Ainsi Singer est-il en mesure d'identifier et de dénoncer un certain nombre de situations spécistes, se caractérisant par le fait que le traitement alors réservé aux animaux (l'élevage industriel et l'expérimentation animale en sont des exemples classiques) se verrait refusé à tout être humain, bien qu'il implique pour les uns et les autres une même quantité de douleur. À l'évidence, donc, l'attitude authentiquement impartialiste se rattache à une critique décisive de la notion de dignité en son acception kantienne, sans quoi le principe d'une égalité de considération serait dépourvu de pertinence.

Or, ce ne sont pas seulement les implications morales de l'idée de dignité humaine, sur le plan tant des rapports humains que non humains, qui justifient aux yeux de Singer une critique radicale. Il n'a échappé ni à Singer ni à Rachels que l'idée d'une valeur spéciale de la vie humaine se rattache à un arrière-plan plus vaste. Dans *Created from Animals*, Rachels évoque la thèse de l'Image et de la

⁶⁶ P. Singer, « All Animals are Equal » (1974), in David R. Keller (ed.), *Environmental Ethics. The Big Questions*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 174.

Ressemblance – l’homme ayant été créé à l’image de Dieu – comme étant à la source du spécisme brut. Même si cette supériorité de l’homme, suggérée par l’interprétation littérale des textes bibliques, ne peut guère aujourd’hui être tenue en l’état, Singer évoque quant à lui un arrière-plan plus sophistiqué :

[Pic de la Mirandole] et d’autres humanistes fondèrent leur appréciation de la dignité humaine sur l’idée que l’homme occupait la position charnière centrale au sein de la « Grande Chaîne des Êtres » qui menait depuis les formes les plus humbles de la matière jusqu’à Dieu lui-même ; cette conception de l’univers, à son tour, remonte tout à la fois aux doctrines classiques et judéo-chrétiennes. Les philosophes contemporains ont rejeté ces entraves métaphysiques et religieuses et font librement appel à la dignité du genre humain sans avoir aucunement à en justifier l’idée.⁶⁷

En fait la conception de la « grande chaîne des êtres », tout autant que la doctrine de la création spéciale, a été mise à mal par les découvertes sur le monde vivant réalisées aux 19^e et 20^e siècles. C’est là toute l’importance des travaux de Darwin qui, à la différence des premiers évolutionnistes comme Jean-Baptiste de Lamarck, a formulé et défendu une théorie matérialiste de l’évolution. Sur ce point décisif, nous reviendrons par la suite de façon plus approfondie. Retenons simplement, pour le moment, que les progrès des sciences naturelles à la suite de Darwin ont donné un surcroît de crédibilité à cette tradition philosophique qui se montrait sceptique devant l’idée de la singularité humaine et la valorisation des pouvoirs de la raison conçus comme sans équivalent, soupçon dont les auteurs contemporains ayant embrassé la cause animale sont les actuels héritiers.

b. Logocentrisme contemporain et « stratégie kantienne »

Hors l’idée d’une différence métaphysique entre l’homme et l’animal dont découlerait une dignité spéciale de l’être humain, si donc sa valeur ne peut plus être attachée à la seule place de notre espèce dans l’ordre du monde, ni la priorité résulter d’une préférence de principe pour notre groupe, il faut que la revendication d’un traitement inégal soit étayée désormais, non plus donc par la stricte appartenance à l’espèce, mais par renvoi à une propriété saillante susceptible de nous distinguer du reste du vivant et ainsi, en elle-même, de justifier une différence de traitement pour chacun des membres du genre humain : c’est le spécisme conditionné. Aussi ce critère est-il généralement relatif à l’intellect ; posséder le langage articulé, la rationalité, l’autonomie, *etc.* Schéma de pensée classique, dans la droite ligne de la pensée de Thomas d’Aquin et de Kant, il est à l’origine d’un certain nombre d’objections adressées à l’éthique animale dont ont également hérité, aux yeux d’auteurs tels que Singer, certains théoriciens du contrat.

Deux noms reviennent souvent lorsque, autour du débat animaliste, il est question de contrat social. Le premier est John Rawls dont, à titre d’autorité, on avance ou l’on critique la prudente position. Pour

⁶⁷ *Ibid.*

Rawls, en effet, les droits découlent d'un accord sur des intérêts mutuels entre les membres de la société, les animaux n'étant pas en mesure de participer à cet accord (il ne s'agit pas de nier en revanche qu'ils aient des intérêts propres). Ainsi « ils bénéficient assurément d'une certaine protection, mais leur statut n'est pas celui des êtres humains »⁶⁸ ; nous aurions donc à l'endroit des animaux des devoirs non pas de justice mais de compassion. Peter Carruthers, connu pour avoir été l'un des premiers à s'être opposé de façon radicale (et argumentée) aux mouvements animalistes dans les années 80, a développé cette perspective pour nier que les animaux, privés de raison et incapables de participer au contrat, puissent être source d'aucune obligation envers nous de façon directe⁶⁹.

Ce type d'objections fort classiques rencontre deux types de réponses. Pour DeGrazia, le fait que les théories du contrat ne parviennent pas à rendre compte de nos devoirs envers les animaux est d'emblée un point faible – mais c'est là une approche intuitive, peu constructive. La seconde réponse, que développe aussi Rachels, semble plus solide :

Il nous faut distinguer les conditions nécessaires pour *avoir* une obligation morale des conditions nécessaires pour en être le *bénéficiaire*.⁷⁰

Les caractéristiques justifiant d'observer des obligations morales peuvent tout simplement faire défaut à un individu sans que lui fassent défaut les facultés qui le rendent sensible à la douleur et vulnérable à d'autres formes de maltraitance. La remarque, générale, devient réellement puissante lorsque sont pris les fameux exemples des « cas marginaux ». Car à l'évidence un jeune enfant, un comateux, *etc.*, n'est pas plus en mesure de participer au contrat que l'animal⁷¹. Si nous reconnaissons à ces derniers certains droits au même titre que les humains adultes « normaux », écrit Rachels, il faut alors reconnaître que l'attribution de droits dépend de propriétés autres que les seules facultés autorisant l'individu à participer au contrat :

Nous sommes dans la même position eu égard aux animaux non humains : comme les déficients mentaux, leur font défaut les caractéristiques nécessaires pour avoir à respecter des obligations ; mais ils peuvent encore être les véritables bénéficiaires de nos obligations. Le fait qu'ils ne peuvent rendre la réciprocité, donc, n'affecte pas nos obligations fondamentales envers eux.⁷²

La même raison explique ce pourquoi il semble peu judicieux de proposer comme une difficulté le fait que le chat, dans un tel contexte, enfreindrait alors les droits des souris à ne pas être chassées,

⁶⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, p. 505.

⁶⁹ Peter Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, 1992.

⁷⁰ J. Rachels, « Do Animals Have Rights? », p. 96.

⁷¹ Entre autres réponses à ce problème, Peter Carruthers souligne, de façon classique, l'attachement pour ceux qui nous sont apparentés et le climat d'instabilité sociale qui s'ensuivrait s'ils ne bénéficiaient d'une protection. (Voir « Against the Moral Standing of Animals », in C.W. Morris (ed.), *Practical Ethics: questions of life and death*, OUP, 2011.)

⁷² J. Rachels, *op. cit.*, p. 97. (Ces passages ont été repris dans *Created from Animals*, p. 192, avec des modifications mineures.)

torturées, ni tuées. Le chat, tout simplement, n'est pas un authentique agent moral, capable en conscience de se soumettre à un certain jeu de règles ni de prendre en considération la détresse et la souffrance de sa proie – mais nous autres, humains, le sommes parfaitement !

L'argument ci-dessus vise à souligner les conséquences absurdes qui découleraient de l'attribution de droits aux animaux. Il se rattache à quelques autres objections de la même eau s'inscrivant dans la ligne proposée par Carruthers – consistant, par exemple, à souligner que l'animal n'est pas en position d'agir suivant le principe de réciprocité : l'objection de la réciprocité, en effet, peut être mise en avant (indépendamment même du contexte contractuel) pour suggérer que l'attribution d'un statut moral aux animaux, sur le plan logique et conceptuel, n'est tout simplement pas *intelligible*. De même l'argument que propose McCloskey met-il l'accent cette fois sur la capacité à posséder quelque chose, qu'il applique ici à la possession de droits :

Un droit ne peut pas ne pas être possédé par quelqu'un ; donc, seuls les êtres pouvant posséder des choses peuvent posséder des droits. Mon droit de vivre est à moi, je le possède. [...] Toutes ces considérations semblent exclure les animaux inférieurs de façon certaine, et les animaux supérieurs d'une façon moins certaine mais toujours suffisamment concluante, comme étant de possibles titulaires de droits. (Considérez « posséder » en son sens littéral. Un cheval peut-il posséder quoi que ce soit, par exemple sa stalle ou sa couverture, au sens littéral de « posséder » ?)⁷³

Une réponse que l'on peut opposer à McCloskey, comme à Carruthers, est la suivante : rien n'interdit de penser que les animaux peuvent en un sens posséder quelque chose, et donc posséder des droits (une ligne de réflexion qu'emprunte ici Rachels ou encore, par exemple, Regan⁷⁴). L'essentiel tient toutefois à remarquer, encore une fois, qu'il leur manque les caractéristiques pour se voir soumis à obligations morales mais non pas pour en être *bénéficiaires* – devrions-nous lier leur prise en considération morale à une conception moins exigeante que des droits forts.

En fait, comme il est visible à présent, la variété des objections que nous venons de parcourir peut être rapportée à une même stratégie générale. Au-delà des exigences précises en termes d'intelligibilité ou de réciprocité, toutes cherchent en effet à mettre en avant, comme l'écrit Singer, « quelque capacité ou caractéristique pertinente que tous les humains, et eux seulement, possèdent »⁷⁵, permettant ainsi de justifier qu'on leur reconnaisse une valeur spéciale, une dignité particulière et la priorité (voire l'exclusivité) morale dont ils bénéficient. En d'autres termes, le critère élu se rapporte à une différence

⁷³ R.G. McCloskey, « Rights », cité par J. Rachels dans « Do Animals Have Rights? », p. 90. On trouvera l'objection du chat vue plus haut dans l'ouvrage de David G. Ritchie, *Natural Rights: a Criticism of Some Political and Ethical Conceptions* (London, Allen&Unwin, 1894), p. 109.

⁷⁴ T. Regan, « McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights », 1976.

⁷⁵ P. Singer, « All Animals are Equal », p. 174.

générique censée justifier *de façon générale*, c'est-à-dire indépendamment de la variété des circonstances, une différence de traitement entre un homme et tout autre animal. Ces objections apparaissent donc comme des déclinaisons de la position kantienne typique.

L'une des manières de mettre en doute cette position, nous l'avons vu, est de mettre en avant un certain nombre d'intuitions dont elle ne parvient pas à rendre compte de manière satisfaisante. Cette critique chez Rachels se trouve étayée par un second argument, plus général mais aussi plus puissant : l'objection à la « stratégie kantienne ». Il s'agit en fait de dénoncer un motif général de la pensée éthique que Rachels situe en premier lieu dans le propos de Kant :

La stratégie kantienne est d'identifier *une* caractéristique censée se révéler pertinente pour la possession de *n'importe quel* droit. Voici qui est bien moins plausible que de penser que les caractéristiques qu'il convient de présenter afin d'avoir un droit varient avec les droits eux-mêmes. Considérez, par exemple, des droits aussi différents que le droit à la liberté de culte et le droit de n'être pas torturé.⁷⁶

Remarquons que ce point de vue poursuit et complète, en définitive, le mouvement de « fragmentation » du statut moral amorcé en amont. En général les antispécistes ont insisté, à juste titre semble-t-il, sur la nécessité de distinguer entre les caractéristiques qui fondent le statut d'agent moral et celles qui sont pertinentes pour reconnaître le patient. Ce à quoi Rachels ajoute que les propriétés en vertu desquelles le patient bénéficie de considérations morales sont elles-mêmes diverses : puisque les circonstances faisant que nous aurions une obligation à son encontre sont en fait multiples, il est donc tout à fait surprenant, très improbable, et en définitive peu plausible d'en rendre compte en mettant en avant un *unique* critère censé justifier *toutes sortes* de différences de traitement. C'est parce qu'un individu est apte à ressentir la douleur qu'on lui reconnaît un droit de ne pas être torturé, et c'est parce que le bien-être humain passe par une dimension spirituelle qu'on a instauré la liberté de culte ; cela n'a guère de sens de rapporter la possession exclusive de droits aussi divers à sa seule capacité d'autonomie.

Il est clair, à présent, que la stratégie kantienne constitue un cadre global qui subsume nombre des arguments que nous avons vus jusqu'à présent. C'est, remarque Rachels, une stratégie courante

chez les philosophes contemporains qui, sur le plan théorique, posent que l'éligibilité aux droits requiert de posséder certaines caractéristiques sans considérer que les caractéristiques pertinentes puissent changer lorsque différents droits sont en question. [...] Tous ces penseurs reconduisent le vieux procédé kantien (*Kantian trick*) : la tentative de partager les titulaires des droits des non titulaires sur la base de quelque (jeu de) caractéristique(s) très générale(s) qu'ils possèdent ou qui leur fait défaut. La première objection doit être adressée à la forme, non pas au contenu, de ces propositions. Pourquoi devrions-nous penser que la *même* caractéristique qui nous rend éligible à un droit nous rend également éligible à d'autres ?

⁷⁶ J. Rachels, « Do Animals Have Rights? », p. 93.

L'approche sensée assurément est de prendre les droits, et les caractéristiques qui nous y donnent accès, un à la fois.⁷⁷

Devant la multiplicité des circonstances où doit être fait le choix d'une ligne de conduite, il semble raisonnable d'envisager de même qu'il y ait une multiplicité de *critères* pertinents pour identifier les individus dont les intérêts sont susceptibles de contraindre directement notre agir. *Il s'agit ici pour Rachels de dénoncer une erreur formelle* (« La première objection doit être adressée à la forme, non pas au contenu, de ces propositions »), ce qui fait toute la force de cette objection. Elle est donc adressée, indépendamment des objets considérés et des approches privilégiées, à tous ces auteurs qui cherchent à tracer des lignes susceptibles de partager les titulaires de droits des non titulaires (que l'on entende les « droits » au sens large ou bien au sens restreint). Ainsi sont concernés en premier lieu les partisans de l'anthropocentrisme, lesquels mettent en avant un critère général favorisant les humains, à qui seul on reconnaît des droits, aux dépens de la variété des entités non humaines et de leurs facultés. Dans les pages qui suivent, nous prêterons attention toutefois à une variété d'auteurs qui, bien qu'ils défendent de nouveaux critères moins restrictifs de la considérabilité morale, ne feront que repousser cette frontière sans jamais questionner son existence.

2. Le pathocentrisme de la première génération

Il est net que le mouvement le plus intuitif, probablement le plus simple pour avancer à l'encontre des positions anthropocentristes présentées ci-dessus, consiste à revendiquer la prise en considération morale *directe* de la souffrance éprouvée par de nombreux animaux. C'est une ligne de réflexion que Singer, nous allons le voir, emprunte directement, du fait de son approche utilitariste. Regan, dont il sera question ensuite, y est plus indirectement rattaché : du fait qu'il privilégie une approche menant à reconnaître le statut moral de ceux qu'il nomme les « sujets-d'une-vie », la sensibilité, bien qu'elle joue un rôle central, est partie d'un ensemble de propriétés remarquables qu'il est nécessaire de présenter pour se voir attribuer des droits. Nous nous attacherons dans ce qui suit à entrer dans le détail et

⁷⁷ *Ibid.*, p. 95. C'est bien sûr une objection qui sera reprise dans le propos de *Created from Animals*, en particulier le dernier chapitre, où elle jouera un rôle central (notons au passage que l'abandon du vocabulaire des droits laisse ici le propos inchangé) : l'erreur première de Kant consiste « à identifier *une* différence entre les êtres humains et les êtres non humains qui serait pertinente pour justifier *toutes* les différences de traitement. » (*Created from Animals*, p. 178) ; la stratégie kantienne, « commune chez les philosophes contemporains » (Rachels prend ici, de nouveau, l'exemple de Robert Nozick), consiste à tenter de « situer toute une classe d'êtres à l'extérieur de la sphère de moralité, ou tout au moins à l'extérieur du même domaine de la moralité que nous, en se fondant sur la possession ou l'absence de quelque caractéristique très générale. Mais pourquoi devrions-nous croire que les mêmes caractéristiques qui sont pertinentes pour une forme de traitement le sont également pour toutes les autres ? L'approche sensée assurément est d'envisager les différentes formes de traitement, et les caractéristiques qui nous permettent d'en bénéficier, une à la fois. » (*Ibid.*, p. 179)

examiner les présupposés de la réflexion de ces deux auteurs, et ce en vue notamment de préciser leur position vis-à-vis de la question de la patience morale.

a. L'approche benthamienne

La perspective utilitariste développée par Jeremy Bentham dans *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* prescrit de considérer le solde net des plaisirs et des peines pour effectuer des choix d'action dans le sens du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre »⁷⁸. C'est une perspective conséquentialiste : une théorie pour laquelle un acte est juste s'il contribue par ses conséquences à promouvoir un état de choses où se rencontre la plus grande quantité possible de ce qui est en soi désirable et constitue le bien. Et c'est une théorie hédoniste : le bien est, ici, assimilé au plaisir et à l'absence de douleur.

Si la classe des individus initialement pris en compte pour le calcul est inadéquate, le résultat en sera donc nécessairement faussé. L'utilitarisme se présente ainsi comme un puissant outil de lutte contre les discriminations et en tire de précieuses heures de gloire. On rappellera, de façon classique, les prises de position de Bentham pour l'abolition de l'esclavage et la décriminalisation des rapports homosexuels, ainsi que l'importance accordée à l'émancipation des femmes dans l'œuvre de Bentham et Mill. Mais il est par ailleurs remarquable que les auteurs du 19^e siècle, à savoir Bentham, de façon fameuse, mais aussi Sidgwick et Mill, se sont tous attachés à considérer que le bien-être des animaux également doit être inclus dans la maximisation du solde. (Cela ne signifie pas bien sûr que tout utilitariste doit s'accorder avec ces vues ; il reste en effet possible, à l'instar de Frey, de nier que les animaux aient des intérêts. On peut aussi, à la façon de Mill, défendre l'idée de plaisirs qualitativement différents – distinguer notamment les plaisirs intellectuels des seuls plaisirs corporels –, ce que l'auteur rattache par ailleurs à un certain « sens de la dignité que tous les êtres humains possèdent »⁷⁹ et que n'ont pas les animaux).

C'est donc cette pensée que Peter Singer a développée et diffusée plus largement dans la seconde moitié du 20^e siècle. Il reprend alors le terme « spécisme »⁸⁰, forgé par le psychologue britannique

⁷⁸ La formule, à laquelle renvoie le « principe d'utilité » présenté dans le chapitre premier de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, est issue de la préface du *Fragment sur le gouvernement* (1776) : « le plus grand bonheur du plus grand nombre est la mesure du juste et de l'injuste. » (*Fragment sur le gouvernement. Manuel des sophismes politiques*, trad. J.-P. Cléro, Paris, LGDJ, 1996, p. 87)

⁷⁹ J.S. Mill, *Utilitarianism* (1863), trad. C. Audard et P. Thierry, *L'Utilitarisme. Essai sur Bentham*, Paris, PUF, 1998, p. 36.

⁸⁰ Richard Ryder a contribué au recueil *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* (S.R. Godlovitch, J. Harris (eds.), London, Victor Gollancz, 1971) dont Peter Singer fit un compte-rendu au cours duquel il introduisit pour la première fois l'expression « libération animale », titre d'un article publié en 1973 et d'un livre deux ans

Richard Ryder au début des années 70, pour dénoncer une discrimination similaire au racisme ou au sexisme :

Ceux que j'appellerai les « spécistes » accordent un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre espèce lorsqu'ils entrent en conflit avec ceux d'autres espèces.⁸¹

Le traitement cruel des lapins et des volailles enfermés dans les cages de l'industrie agroalimentaire, qui n'a d'autre motif que le plaisir que nous prenons à consommer leur chair lorsque le même traitement appliqué à tout homme serait tenu pour parfaitement condamnable, est un exemple typique de spécisme. À proprement parler, toutefois, cette opposition entre notre espèce et *toutes les autres* (l'ensemble des espèces que recouvrent les termes « les animaux ») mériterait plutôt d'être qualifiée d'anthropocentriste ; d'aucuns, plus radicalement, suggèrent que le spécisme consiste également à discriminer les animaux entre eux : par exemple, donner des croquettes de viande au bœuf à son chat, ou s'indigner du massacre des baleines et des phoques mais mettre tous les jours de la viande dans son assiette, sont aussi des cas de spécisme⁸².

La critique du spécisme, toutefois, ne peut jamais concerner que les individus auxquels on reconnaît des intérêts réels. Les nouvelles frontières de la communauté morale dépendront donc directement de la conception qu'a l'auteur de ce qu'est un intérêt. Or, pour Singer, dans la ligne de Bentham, la présence d'intérêts est corrélée à la capacité de faire l'expérience du plaisir ou de la douleur. Il est donc net que la perspective ouverte ici ne saurait prendre les traits d'une morale du respect de la vie : les tourments infligés à des êtres *sensibles* (*sentient beings*) au mépris de leurs intérêts, dont l'agent moral est censé tenir compte dans son calcul, constituent seul un fait injustifiable aux yeux des utilitaristes. Mais il est clair également que la théorie de Singer exige l'impartialité dans la prise en compte des intérêts, et non pas seulement la modération de pratiques abusives ou violentes ; il défend donc une théorie des obligations *directes* à l'égard de tous les êtres sensibles. Il développe, à cet égard, une approche que l'on qualifie de « pathocentriste ».

plus tard. Sur le Groupe d'Oxford et la naissance du débat contemporain du point de vue historique, voir J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 43-44.

Plutôt que la reconstruction du concept « espécisme » à partir du mot « espèce », qui serait du point de vue du français plus correct, nous choisissons d'employer l'anglicisme « spécisme », à partir de *speciesism*, qui présente le double avantage d'éviter le hiatus (le mouvement « anti-espéciste ») et, surtout, de n'introduire aucun doute quant à la continuité avec les travaux des auteurs de langue anglaise.

⁸¹ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 58.

⁸² J.-B. Jeangène-Vilmer, *op. cit.*, p. 47. Ce que Gary Francione dénonce aussi comme phénomène de « schizophrénie morale », pour appeler à plus de consistance dans notre agir impliquant les animaux. (Voir *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, 2000)

b. Les fondements de la libération animale

Le propre d'une théorie conséquentialiste, par opposition à une théorie déontologique, est de faire « dériver la valeur morale d'une action (ou d'une personne, ou d'un trait de caractère, ou d'une norme), d'une valeur non morale. Se demander si une action, une personne, un trait de caractère ou une norme ont une valeur morale, c'est se demander dans quelle mesure ils sont susceptibles de promouvoir ce qui est bon (au sens non moral). »⁸³ À l'évidence, cela nécessite d'avoir déterminé au préalable ce qui est considéré comme bon et doit être promu : autrement dit, la théorie de la valeur précède, dans une optique conséquentialiste, la théorie de l'obligation. Ainsi il existe une variété de théories conséquentialistes, toutes n'étant pas nécessairement utilitaristes. De même au sein de l'utilitarisme, de l'utilitarisme classique aux formulations plus contemporaines, une variété de réponses a été proposée à cette question axiologique fondamentale. Ce qui distingue de façon générale l'utilitarisme des autres formes de conséquentialisme, c'est le « principe de plus grand bonheur » (*greatest happiness principle*) formulé à l'origine par Bentham. Ainsi par « utilité », Bentham entend

La propriété par laquelle un objet tend à produire du bénéfice, des avantages, du plaisir, du bien ou du bonheur (tout cela, en l'occurrence, revient au même) ou (ce qui revient encore au même) à empêcher que du dommage, de la douleur, du mal ou du malheur n'adviennent à la personne dont on considère l'intérêt.⁸⁴

Comme le remarque Jean-Yves Goffi, l'utilité a ici valeur en ce qu'elle est le moyen en vue du souverain bien qu'est le bonheur. « Il est donc clair, et cela apparaît encore plus nettement lorsque J. Bentham précise ce qu'est à ses yeux le bonheur, que le souverain bien est un état mental d'un type particulier. »⁸⁵ Il convient de remarquer en second que l'eudémonisme de Bentham est en fait un hédonisme, toute sorte d'avantage ou de nuisance pouvant être réduit à cet état mental que constitue le plaisir ou bien la douleur.

Si la perspective hédoniste adoptée par Bentham ouvre à la prise en considération morale directe de la souffrance éprouvée par les animaux, elle rencontre toutefois, comme nous le verrons, de sérieuses difficultés lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'intérêt des individus à continuer de vivre. C'est en ayant ce point à l'esprit que Singer va se tourner vers un utilitarisme dit « de la préférence », d'abord suggéré par Alfred Ayer dans ses *Philosophical Essays* (1954)⁸⁶ : le principe est ici d'agir de manière à

⁸³ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 116-117. Nous suivons ici les analyses de J.-Y. Goffi concernant « les présupposés philosophiques de la libération animale » (chap. 4, p. 111-152).

⁸⁴ J. Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, chap. I, p. 26.

⁸⁵ J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁶ Dans « The Principle of Utility » (*Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1954), A.J. Ayer critique en particulier la thèse de l'hédonisme psychologique : il suggère que les actions humaines sont rarement motivées par la recherche directe du plaisir personnel et du bonheur et que les individus poursuivent dans la vie une variété d'autres objectifs (par exemple, faire

ce que notre action procure au plus grand nombre de personnes le plus grand nombre de choses auxquelles elles aspirent, quoi que cela puisse être. En d'autres termes, l'acte juste est celui qui maximise la satisfaction des préférences des individus impliqués, elles-mêmes étant définies en termes d'états de chose à atteindre (par exemple, la réalisation d'un projet personnel), indépendamment de considérations relatives au plaisir ainsi procuré. (À l'évidence, ce principe doit être raffiné pour ne prendre en compte que les préférences rationnelles et informées.) Il est important de remarquer que Singer introduit donc ici un critère supplémentaire – la capacité de présenter des préférences – qui divise la communauté morale maximale circonscrite et unifiée, dans un premier temps, par le seul critère de la sensibilité.

Par-delà la diversité des déontologies (utilitarisme de l'acte ou de la règle) et des axiologies, ce qui rassemble ces diverses théories utilitaristes est donc le caractère universel du jugement moral, sur lequel Bentham avait mis l'accent le premier. La différence spécifique de l'hédonisme utilitariste, en effet, est qu'il s'agit d'un hédonisme universel et non d'un hédonisme égoïste ; le « plus grand bonheur du plus grand nombre » est un principe directeur qui a donc été repris tant par Bentham que Mill et Sidgwick, demeurant fidèles à la maxime benthamienne : « que chacun compte pour un, personne pour plus qu'un. »⁸⁷ En découle le principe de justice chez Sidgwick, ainsi que le principe d'égalité chez Singer dont nous verrons plus bas l'importance cruciale. Aussi, pour Jean-Yves Goffi,

dès que l'on prend également en considération les intérêts de tous ceux qui sont affectés par les conséquences de l'action, on peut être tenu pour un utilitariste. C'est, somme toute, la caractérisation classique de la moralité comme l'ensemble des décisions que prendrait un observateur impartial et bienveillant.⁸⁸

Le problème consiste ici à savoir ce que signifie de maximiser les plaisirs, notamment de prendre en considération les plaisirs et souffrances des autres. À cet égard, c'est plus précisément l'influence de Richard Hare (dont il fut l'élève à Oxford) qui se fera sentir dans les écrits de Singer.

Au milieu du 20^e siècle, le philosophe britannique s'inscrit, avec la parution de *The Language of Morals* en 1952, dans le dépassement d'une opposition forte entre l'émotivisme de Alfred Ayer et de Charles Stevenson (la thèse soutenue est que les jugements moraux expriment des émotions et n'ont donc aucune dimension cognitive) et le naturalisme pour qui le sens des jugements moraux est déterminé intégralement par des définitions qui font appel à des propriétés non morales. Dans la pensée

plaisir à ses amis). S'il veut tenir compte d'une telle objection, un utilitariste, propose encore l'auteur, devrait donc se tourner vers une perspective qui promeut la maximisation, non plus du plaisir procuré, mais de la satisfaction vis-à-vis de nos désirs et de nos préférences.

⁸⁷ Cité dans J.S. Mill, *L'Utilitarisme*, p. 139.

⁸⁸ J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 129.

de Hare, en effet, l'usage de termes comme « bien », « mal », « tu dois », *etc.*, renvoie en fait à des principes ou à des normes qui ont valeur de prescription vis-à-vis de notre comportement. Mais tout ne convient pas, à l'évidence : les normes ou les principes à valeur *morale* seront ceux qui présenteront un caractère universalisable, c'est-à-dire qu'en toutes les circonstances d'un certain type, quels que soient les individus particuliers impliqués, une action d'un type donné devra être accomplie ou bien évitée. C'est pourquoi on connaît la théorie morale de Hare sous le nom de « prescriptivisme universel ».

L'universalisabilité est un aspect crucial de la détermination d'un principe moral, mais assurément il en est d'autres tout aussi importants, comme la confrontation aux faits qui sous-tendent un problème donné ou, surtout, la capacité à prendre en compte les inclinations et les intérêts des individus impliqués dans ce problème : ces aspects vont nous mener du prescriptivisme universel à une position proche de l'utilitarisme de la préférence de Singer. Dans la pensée de Hare, comme le précise J.-Y. Goffi,

la morale n'a de sens que pour des êtres imparfaits, dont les désirs et les inclinations sont susceptibles d'entrer en conflit avec les désirs et les inclinations d'autres êtres également imparfaits ; des êtres sans inclinations et sans intérêts ne chercheraient même pas, et pour cause, à soumettre leurs inclinations et ses intérêts à des principes dont on pourrait admettre qu'ils gouvernent la conduite de n'importe qui dans des circonstances semblables.⁸⁹

Le problème consiste alors à donner une réponse plausible à la question de savoir comment et pourquoi un individu prendrait en compte les inclinations et les intérêts d'autrui. En ce qui concerne le « comment », Hare donne ici la part belle à l'imagination ; il convient, affirme-t-il, de se poser la question :

Jusqu'à quel point (m'imaginant moi-même à la place de chaque homme à tour de rôle) est-ce que je veux que cela m'arrive ou bien au contraire jusqu'à quel point est-ce que je veux l'éviter ?⁹⁰

En d'autres termes, nous dit J.-Y. Goffi,

je passe en revue (en imagination) les préférences de tous ceux qui sont susceptibles d'être affectés par les conséquences de mon action et je choisis la ligne de conduite qui frustrera le moins les désirs que j'ai imaginés qu'ils ont. Mais, dit explicitement R.M. Hare, qu'est-ce là, sinon « maximiser les satisfactions » ? Le législateur universel du prescriptivisme est donc utilitariste, ou tout près de l'être.⁹¹

La question à laquelle va être confronté Singer est de savoir en quelle mesure une telle théorie morale peut être étendue pour rendre compte des intérêts des animaux, ou de certains animaux.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 150-151.

⁹⁰ R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, OUP, 1982, p. 123 (Nous suivons la traduction de J.-Y. Goffi dans *Le Philosophe et ses animaux*).

⁹¹ J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 151. (Voir R. Hare, *Freedom and Reason*, p. 123)

c. La libération animale de Peter Singer

Peter Singer considère que notre disposition à universaliser notre processus de prise de décision morale constitue la condition minimale pour qu'il y ait rationalité en éthique. À partir de là, dit-il, nous arrivons très rapidement à une position qui est initialement utilitariste, que le philosophe australien va donc prendre pour base de sa réflexion – laissant à d'autres la charge, s'il est jugé nécessaire, de produire les raisons justifiant d'aller au-delà de cette position minimale⁹². C'est précisément ce que se sont efforcés de faire les successeurs et critiques de Singer, par exemple Regan ou Rachels et bien d'autres. Mais voyons déjà les positions de Singer.

Du fait de la base utilitariste de sa réflexion, Singer fait fort peu usage du terme « droits » (et s'il lui arrive d'en faire usage, c'est alors pour référer à une argumentation en faveur des « droits des animaux » entendue au sens le plus large, non technique) mais accorde en revanche bien plus d'attention à celle d'« intérêts », qui joue un rôle crucial pour sa pensée. Dans le chapitre « À propos de l'éthique » qui introduit son *Practical Ethics*, Singer insiste d'abord sur le caractère universalisable du jugement moral. Un tel discours conduit à reconnaître l'importance capitale du principe dit d'une « égalité de considération », au premier abord caractérisé ainsi :

Le principe d'égalité de considération des intérêts exclut que nous fassions dépendre notre disposition à prendre en compte les intérêts des autres de leurs aptitudes ou autres caractéristiques, excepté la caractéristique d'avoir des intérêts.⁹³

Fait partie d'une éthique un jugement universel, qui peut de ce fait être justifié devant autrui. Toute proposition ne peut donc servir de justification. Typiquement, une justification de l'ordre de l'intérêt personnel aurait du mal à convaincre qui que ce soit de son bien-fondé, et n'entretient donc pas de relation essentielle avec notre « disposition à prendre en compte les intérêts des autres » ; elle ne permet pas de fonder un agir moral pour l'individu particulier à l'exclusion de tous les autres, pas plus semble-t-il que le fait d'avoir deux pattes, d'avoir la peau blanche ou bien noire, couverte de poils ou bien de plumes, *etc.* ne permet en fait de justifier un traitement privilégié des animaux à deux pattes, à peau blanche, *etc.* Notre disposition à prendre en compte les intérêts des autres ne saurait donc dépendre, fondamentalement, des caractéristiques particulières de l'individu. L'unique exception, suggère alors Singer, tient à « la caractéristique de posséder des intérêts » elle-même : ce qui est dépourvu d'intérêts,

⁹² « La posture utilitariste est une position minimale, une base que nous atteignons en universalisant la prise de décision motivée par l'intérêt personnel. Pour penser de façon éthique, nous ne pouvons pas refuser d'accomplir ce premier pas. Pour nous persuader que nous devrions aller encore au-delà et accepter des règles morales et des idéaux non utilitaristes, il faudrait qu'on nous donne de bonnes raisons de faire ce pas supplémentaire. » (P. Singer, *Practical Ethics*, p. 14)

⁹³ *Ibid.*, p. 22.

en effet, ne saurait être victime d'aucun préjudice ni tirer profit d'une quelconque considération à son égard.

Notre devoir ne va donc qu'à l'endroit des êtres pourvus d'intérêts, ce que Singer, à la suite de Bentham, rapporte à la capacité de faire l'expérience du plaisir et de la douleur. Puisque la sensibilité constitue justement la précondition à l'existence de tout intérêt, dit-il, ce n'est pas contrevenir à l'universalité du jugement moral que de faire dépendre l'agir altruiste de cette condition. En d'autres termes, la justice s'adresse au monde sensible, les êtres sensibles ayant tous quelques intérêts à promouvoir, le monde non sensible n'en ayant aucun.

Par monde sensible, il faut entendre ici un grand nombre d'espèces animales, notamment les mammifères, mais pas seulement : il semble que les oiseaux et les poissons, notamment, connaissent aussi la douleur. C'est un point que viendront étayer toutes sortes d'observations physiologiques, éthologiques, *etc.*, ainsi, notons-le, que des arguments fonctionnels-évolutionnistes : les liens de parentés venant expliquer les ressemblances anatomiques et comportementales entre les espèces constituent en effet un argument fort en faveur de la thèse de la similitude des états mentaux, au moins en ce qui concerne des expériences mentales relativement élémentaires comme la douleur, le plaisir et quelques autres⁹⁴. C'est pour une bonne part ce qui garantit, chez Singer, que les intérêts des animaux puissent être jugés comparables aux intérêts humains et pris en compte dans le jugement moral.

Partant, en découle un idéal d'égalité, entendu ici comme égalité de *considération* desdits intérêts et comme principe susceptible de guider notre action (« l'égalité, comme le précise Singer, est un principe éthique de base, non pas l'assertion d'un fait »⁹⁵). Le principe d'une égalité de considération, comme le rappelle DeGrazia, n'implique *ni* des droits identiques pour les hommes et les animaux, *ni* une obligation morale de traitement égal, *ni* un refus de considérer des différences moralement pertinentes entre hommes et animaux⁹⁶. Il signifie simplement que le même poids sera accordé à des intérêts

⁹⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁶ Le point de vue utilitariste prend la forme d'un calcul au cours duquel intervient l'idée d'optimisation du solde net entre quantité de plaisir et quantité de douleur ; certaines situations peuvent alors mener à une inégalité de traitement en vue d'un résultat plus équitable. Singer donne l'exemple de deux blessés, à la suite d'un tremblement de terre, l'un grave et souffrant terriblement, l'autre léger (*ibid.*, p. 24). Un partage égal des doses de morphine mènerait le médecin à en donner une à chacun. Mais si ce sont là les deux seules doses qui lui restent, leur administration successive au plus gravement blessé soulagera une bien plus grande quantité de douleur ; il ne restera plus que deux blessés légèrement souffrants : c'est en ce sens que ce résultat est le plus équitable.

Mais il ne s'agit pas non plus de traiter de façon égale (égalité de traitement) des êtres sensibles qui manifesteraient des propriétés différentes et significatives du point de vue moral. La souffrance psychologique liée à l'anticipation d'une épreuve peut induire cette différence de traitement et justifier, par exemple, qu'un animal soit choisi pour une expérience plutôt qu'un homme, si cette expérience doit être conduite malgré tout. (La remarque est pertinente, mais il n'en serait pas moins erroné d'en déduire une priorité morale systématique de l'homme sur les autres animaux. Le même genre d'argument permet de soutenir de façon tout aussi probante des conclusions inverses en d'autres occasions ! En effet, si le sens du futur peut

identiques (tel l'intérêt à ne pas souffrir), sans que des considérations pour la race, le sexe, l'espèce d'appartenance ou toute autre propriété des individus impliqués jugée non pertinente ne viennent peser sur l'issue du jugement. Il reste donc possible d'admettre la validité de ce principe tout en se prononçant, suivant les circonstances, en faveur d'un traitement différencié. C'est là une piste de réflexion, remarque au passage DeGrazia, que les auteurs zoocentristes ont régulièrement empruntée : en tenant que les intérêts impliqués dans la vie d'un être humain « standard » sont très différents des intérêts impliqués dans la vie d'un animal aux « moindres » facultés mentales, ils défendent ainsi la pertinence d'un traitement différencié dans toutes les circonstances où la continuation de la vie est en jeu.

L'agir moral consiste à passer en revue les intérêts de tous ceux qui sont impliqués par un acte donné, et à élire la solution qui lèse le moins les intérêts de chacun compris dans une somme. C'est en outre une procédure qui fait la part belle à l'imagination, entendre la capacité de nous imaginer à la place d'autrui, à faire nôtres ses plaisirs et ses souffrances. Une analyse légèrement plus approfondie révèle donc la forte connexion qui existe entre un utilitarisme de la préférence à la façon de Peter Singer et le prescriptivisme de Richard Hare, et dont le principe d'égalité ne fait que découler. Dans cette mesure, la pensée de Singer présente ici un certain nombre de ramifications.

Il existe en effet dans le règne animal des intérêts plus ou moins frustes. Les plus importants intérêts humains (ou animaux) sont les besoins de base : fuir la douleur, satisfaire les besoins fondamentaux comme la nourriture et le sommeil, favoriser le développement des capacités, préserver la liberté de nouer des relations sociales et de poursuivre des objectifs personnels. De fait, certains de ces intérêts dépendent de propriétés relativement élémentaires, comme la sensibilité, et d'autres se rapportent à des facultés plus complexes, comme la mémoire, la reconnaissance des visages, le sens du futur et bien d'autres. Ce partage esquisse les contours de trois grandes catégories d'entités qui sont une partition du monde vivant (incluant l'homme) : les personnes, les êtres « sensibles seulement » et le monde vivant non sensible. À travers ce découpage, est menée dans *Practical Ethics* une réflexion pour déterminer chaque fois les intérêts pertinents du parti concerné et les conséquences en termes d'éthique pratique sur ces grands thèmes que sont la signification de l'égalité au-delà de la race et de l'espèce d'appartenance, les enjeux relatifs à la préservation et la continuation de la vie (humaine ou animale) et la signification morale de notre agir concernant la nature sauvage, pour ne citer que ceux qui nous intéressent ici.

générer ou amplifier la souffrance, une meilleure compréhension de ce qui va advenir peut tout autant nous épargner le stress et la peur que les animaux, ignorant tout du sort qui leur est réservé, éprouveront dans toute leur intensité.)

Un problème tel que celui consistant à administrer ou non une dose de morphine à un individu blessé ne semble pas poser de difficulté essentielle lorsqu'il s'agit d'observer une égalité de considération entre un humain et un non-humain, dans la mesure où il s'agit dans les deux cas d'êtres sensibles, éprouvant la souffrance parce que vivant encore. En revanche, les problèmes d'éthique pratique où la vie de l'individu est en jeu recèlent, comme nous allons commencer de le voir, une importance décisive pour cet axe de réflexion, puisque c'est par eux que s'opèrent un certain nombre de distinctions importantes (par souci de concision et pour aborder ce questionnement dans sa plus grande amplitude, il sera alors question dans la suite du « problème de la mort », couvrant ainsi, sinon bien sûr la fin d'une vie biographique, le terme de toute vie organique). Si l'on exclut en effet la doctrine classique de la sacralité de la vie humaine, on ne voit plus bien pourquoi un individu serait le dépositaire d'une protection spéciale au simple titre qu'il appartient à l'espèce *Homo sapiens*. S'interrogeant sur les raisons pour lesquelles l'acte de tuer est tenu généralement pour condamnable, Peter Singer est donc rapidement amené à différencier deux grandes catégories d'êtres vivants susceptibles de présenter des intérêts : la classe des personnes et la classe des êtres sensibles seulement.

L'utilitarisme classique, en raison de ses options hédonistes, a en effet de sérieuses difficultés à résoudre le problème de la mort. À l'évidence, des raisons indirectes peuvent être trouvées pour prohiber le meurtre (comment construire une société et assurer le bien-être sinon le bonheur des individus, si la mort nous attend à tout coin de rue ?) ; en revanche, on ne voit pas bien en quoi l'assassinat discret et sans douleur d'un individu affranchi de toute relation sociale ou familiale sérieuse pourrait poser problème, puisqu'une fois mort, cet individu n'est plus en état d'éprouver des expériences mentales de quelque type que ce soit ni de déplorer son sort. Singer pense que l'utilitarisme de la préférence permet de dégager une solution acceptable⁹⁷. Il nous faut entendre que la protection de la vie d'un être humain, en effet, dépend étroitement de sa qualité de « personne » au sens de Locke. Une personne possède la raison et a, par définition, conscience d'elle-même comme étant elle-même, elle a un passé et un futur et poursuit tout au long de sa vie des objectifs ; une personne a une *préférence* qui est de vivre : de la satisfaction de cette préférence capitale dépendent tous les autres biens de la vie. Incidemment, tout un champ de réflexion sur les problèmes relatifs à l'euthanasie, à l'avortement et à l'expérimentation fœtale est ainsi ouvert, car il se dessine assez vite que ni le vieillard sénile ni le fœtus

⁹⁷ Ce point de sa réflexion rencontrant de sérieuses difficultés, Singer sera amené à développer de nouvelles solutions pour résoudre ce problème de manière satisfaisante : il développe dans la seconde édition de *Practical Ethics* (1993) la métaphore shakespirienne du « périple peiné d'Aléas » puis, dans la troisième édition, adopte l'idée de préférences décomptées comme un débit. Nous donnerons plus de détail sur ces points au chapitre VI.

ne sont des personnes au sens strict. Mais il semble établi au minimum que l'on ne puisse assassiner une personne (même isolée) sans encourir un blâme.

Il faut comprendre alors que le terme « personne » est pris dans une acception moins restrictive que dans l'usage courant, c'est-à-dire que la classe des êtres humains ne contient pas entièrement celle des personnes : certains animaux, typiquement les grands singes, manifestent les propriétés éminentes pour être admis au sein de cette classe. Or, en dernier lieu, l'utilitarisme de la préférence dont se réclame Singer vise à satisfaire les intérêts d'une *personne* dont la préférence est de vivre. Si les grands singes sont effectivement des personnes, alors cette préférence doit être prise en compte au même titre que pour les humains :

[...] si la vie humaine a bien une valeur particulière ou un droit particulier à être protégée, ce n'est que dans la mesure où la plupart des êtres humains sont des personnes. Mais si certains animaux non humains sont des personnes également, les vies de ces animaux doivent avoir la même valeur particulière ou le même droit à protection.⁹⁸

À la différence des grands singes, un grand nombre d'animaux appartenant à des espèces domestiques sont des êtres sensibles seulement⁹⁹, et la réflexion menée quant à cette seconde classe d'individus sera d'une certaine façon plus ardue. Est-il permis de tuer un tel animal à des fins utiles ? Du point de vue purement utilitariste, deux perspectives se dessinent alors. Selon que l'on adopte une « conception générale » ou bien une « conception limitée à l'existence préalable »¹⁰⁰, les individus de cette classe seront considérés, pour cette dernière conception, comme des êtres producteurs de bien-être dans les années à venir, et il ne faut par conséquent pas les tuer en raison directe de la perte de valeur positive qu'impliquerait leur mort ; pour la première conception, comme des entités strictement interchangeables, c'est-à-dire que la disparition du bien-être à venir d'une oie ou d'un porc peut être exactement compensée par la création d'un être substitutif : la balance utilitariste n'est pas déséquilibrée. Si l'on se rapporte donc à la « conception générale », nombre d'animaux, ainsi au minimum que les mammifères nouveau-nés (dont le cas des humains), ne sont pas considérés comme ayant conscience d'eux-mêmes ni se percevant eux-mêmes comme des êtres distincts, avec l'idée d'un passé et d'un futur : si le traitement qui leur est appliqué est sans douleur, il ne peut être trouvé aucun

⁹⁸ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 117. (Nous rappelons que la seconde édition est par défaut notre édition de référence pour cet ouvrage dans notre recherche.)

⁹⁹ Dans la mesure où l'auteur tient compte des progrès de la connaissance concernant les capacités de nombre d'espèces animales domestiques ou sauvages, il y a une évolution notable des positions de Singer sur ce point entre les trois éditions de *Practical Ethics* parues à ce jour. Dans la 3^e édition (2011), Singer tend à inclure dans la catégorie des êtres conscients d'eux-mêmes les éléphants, les dauphins, certains oiseaux – comme les pies et les perroquets –, et étend le doute (en attente de plus amples recherches) aux singes, chiens, chats, cochons, phoques, aux ours, au bétail en général, aux moutons et ainsi de suite, et peut-être aussi les oiseaux et poissons de façon générale. (voir p. 119-120 et, pour une discussion des capacités remarquables reconnues à certaines de ces espèces, p. 102-103)

¹⁰⁰ Respectivement : « total view » ou « prior existence ». Voir *Practical Ethics*, p. 103.

argument direct pour empêcher leur mort, à condition bien sûr qu'il y ait compensation de la vie perdue par la production d'une vie nouvelle.

Il n'est pas inutile de rappeler ici que, dans le cadre de l'approche utilitariste, la souffrance infligée aux êtres sensibles, quelle que soit leur espèce d'appartenance et qu'ils appartiennent ou non à la catégorie des personnes, reste condamnable. C'est, classiquement, les élevages industriels et les abattoirs qui seront les premiers visés, pour la souffrance qu'ils induisent tout au long de la vie de l'animal et lors de son chemin vers la mort ; celle-ci, en outre, doit toujours être donnée en occasionnant le moins de douleur possible. C'est donc principalement la possibilité (peut-être toute théorique) d'un élevage respectueux du bien-être des animaux et d'une mort douce qui, comme nous l'avons déjà suggéré, reste à l'origine de scissions importantes au sein de ce débat, entre réformistes et abolitionnistes.

Remarquons enfin que la distinction entre les personnes et les êtres « sensibles seulement » tend à nous faire oublier quelque peu une dernière catégorie d'êtres vivants. Les organismes unicellulaires, les végétaux et les champignons, qui sont privés de conscience comme de sensibilité, mais peut-être aussi les insectes et nombre d'animaux parfois dits « inférieurs » dont les prouesses mentales sont fort peu susceptibles de nous émouvoir (comme les mollusques), font partie de la catégorie des « choses » vis-à-vis desquelles on ne saurait avoir un devoir moral. Comme l'écrit Roderick Nash dans une perspective toute critique : « les chiens sont à l'intérieur du cercle magique, les serpents, les vers et les doryphores à l'extérieur »¹⁰¹. Aux yeux d'auteurs comme Singer, toutefois, de tels organismes ne font pas l'objet d'une discrimination ; simplement, lorsque l'on applique le principe d'égalité de considération à ces cas, on arrive – faute de leur connaître des intérêts en propre – à des conclusions non contraignantes du point de vue moral.

La sensibilité étant la frontière ultime de la prise en considération morale, il peut y avoir des cas, précise encore Singer, où il est difficile de trancher compte tenu de l'état actuel de nos connaissances. À défaut, il pourra donc être judicieux de fixer une norme qui paraisse crédible, selon le degré de sécurité que l'on envisage ; en 1977, il écrit ainsi dans *Animal Liberation* :

Ceux qui veulent être absolument certains qu'ils ne causent pas de souffrance, ne mangeront pas non plus de mollusques ; mais quelque part entre une crevette et une huître nous semble un endroit pour placer une limite, s'il faut en placer une, et meilleure que la plupart des autres.¹⁰²

Il semble en fait que ce passage trahit une difficulté réelle à distinguer et partager, à un certain niveau de l'échelle du vivant, entre les patients moraux et les simples « choses ». La question que l'on peut se

¹⁰¹ R. Nash, « Do Rocks Have Rights? », p. 8.

¹⁰² P. Singer, *Animal Liberation*, p. 178-179.

poser ici est de savoir si cette difficulté renvoie à un simple défaut d'information, comme le suggère Singer, ou bien à quelque chose de plus profond, relatif à certains implicites de la réflexion éthique – à savoir, l'ambition de donner des limites claires à l'étendue de nos obligations envers le vivant – rencontrant ici une résistance, dont le type et la nature ne nous sont pas encore connus, mais qui serait assurément en rapport avec la continuité qui existe entre les espèces sur le plan factuel, biologique.

d. Les droits des animaux selon Tom Regan

La libération animale a suscité de nombreuses réactions, toutes n'étant pas opposées à l'idée d'une extension de nos obligations morales au monde animal. Bien vite, elle fut même accusée de se montrer trop timorée dans ses conclusions : c'est le cas de Gary Francione qui conteste le partage, vu ci-dessus, entre personnes et animaux « sensibles seulement » et défend pour tout animal sensible, sans distinction, le droit à la vie ; Francione constitue aujourd'hui, avec Joan Dunayer, la ligne dure de l'abolitionnisme vegan (pour ne rien dire ici de la démarche de Sue Donaldson et Will Kymlicka qui constitue quant à elle, dans un troisième temps, une critique et un dépassement de cette perspective dite « abolitionniste/extinctionniste »¹⁰³). Toutefois, l'un des premiers à avoir défendu une position abolitionniste – condamnant l'exploitation animale sous toutes ses formes – fut Tom Regan, qui se fit connaître par un article publié la même année que *Animal Liberation* (« The Moral Basis of Vegetarianism », 1975) puis un ouvrage faisant aujourd'hui référence : *The Case for Animal Rights*. Dans sa démarche, l'auteur conçoit en effet qu'une morale doive être fondamentalement *égalitaire*. Ceci recouvre en fait deux aspects importants de sa réflexion : l'extension de nos obligations morales à une certaine classe d'animaux, plus large que le seul genre humain, et l'adoption d'une approche par les droits, seule apte à garantir un traitement juste des individus considérés.

À la racine de son propos, Tom Regan distingue entre la valeur intrinsèque et la valeur inhérente. Ce point permet entre autres de souligner une différence jugée essentielle entre l'approche utilitariste et la sienne. Pour un utilitariste, un individu constitue le *support* d'une valeur intrinsèque, dans la mesure où il permet à des plaisirs et des peines d'advenir du fait de sa capacité sensible. Il peut être défendu aussi que cette valeur intrinsèque varie selon la qualité des plaisirs, d'une personne à une autre, voire d'une espèce à une autre. La valeur inhérente, en revanche, est indépendante de ces contingences ; elle est retenue tout entière par l'individu même : elle est ou elle n'est pas, il n'en existe pas de degré, et il s'agit d'une propriété non négociable.

¹⁰³ S. Donaldson et W. Kymlicka, *Zoopolis*, p. 77 sq.

De ce que chaque individu de la communauté morale possède à niveau égal cette valeur inhérente, ce qui est le cas même par construction du concept, découle le « principe de respect de la valeur inhérente »¹⁰⁴. Singer et Regan diffèrent ici essentiellement en ce que, pour le premier, chacun entre à valeur égale en tant que donnée dans le grand calcul d'optimisation des utilités (principe d'égalité de considération) tandis que, pour le second, il s'agit à l'opposé d'empêcher que la justice ne soit bafouée par le sacrifice d'une « donnée » de l'équation au profit des autres (principe de respect de la valeur inhérente) – ce que Regan formalisera, ultimement, en termes de droits. Il reprend pour cela les analyses de Ronald Dworkin, où un droit est présenté comme un atout pour contrer les intérêts du groupe lorsqu'ils sont par trop défavorables à l'individu, ce droit ne pouvant être outrepassé qu'en des circonstances tout à fait exceptionnelles¹⁰⁵. On ne saurait mieux synthétiser la pensée de Regan qu'en la résumant ainsi : avoir une *valeur inhérente*, c'est avoir le *droit* de ne pas être considéré comme un moyen seulement.

Les droits protègent ainsi les intérêts de ceux qui se voient reconnaître une valeur inhérente – mais à qui accordera-t-on une telle valeur ? Il suffit pour un être, nous dit Regan, d'avoir une existence qui peut être meilleure ou pire de son propre point de vue, ce qui réclame un ensemble de propriétés remarquables : faculté de ressentir le plaisir et la peine, d'avoir croyances, mémoire et sens du futur, une identité psychologique, *etc.* – pour dire les choses rapidement, dès lors que cet être dispose d'un système nerveux central suffisamment complexe pour garantir certains types de performances mentales et ainsi que ce qui lui arrive lui importe. En d'autres termes, l'individu dispose d'une valeur inhérente dès lors qu'il est le « sujet-d'une-vie ». Au minimum, note Regan, l'ensemble des mammifères normaux âgés d'un an et plus fait partie de cette classe¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Voir T. Regan, *The Case for Animals Rights*, p. 248.

¹⁰⁵ Voir T. Regan, « Animal Rights, Human Wrongs » (notamment p. 35) et « The Day May Come: Legal Rights for Animals », 2004 ; trad. E. Utria, « Des droits légaux des animaux, le jour viendra peut-être », in *Archives de philosophie du droit*, tome 55, Paris, Dalloz, 2012, p. 237-238.

¹⁰⁶ Signalons toutefois que Regan n'exclut pas d'identifier de nouveaux critères permettant de reconnaître une valeur inhérente à des entités d'un autre type (voir *The Case for Animal Rights*, p. 245). Autour de ce débat, on peut donc chez T. Regan distinguer deux facettes : une position animaliste développée dans l'ouvrage *The Case for Animal Rights* et visant à identifier et exposer les conditions sous lesquelles il ne serait pas absurde d'étendre des droits de base à des entités non humaines (que Regan limite, par prudence, aux mammifères normaux âgés de plus d'un an) ; et ce qui s'apparente à une réflexion, ou tout au moins une amorce de réflexion, sur la considérabilité morale en général, développée notamment dans son article « The Nature and Possibility of an Environmental Ethics » (1981).

Dans cette recherche, nous ferons de Tom Regan au premier chef, comme c'est souvent le cas dans la littérature, le représentant d'un discours abolitionniste autour de la question animale, mais en gardant à l'esprit (ce que l'on omet ou que l'on ignore souvent) que c'est là faire le choix d'adopter une vue tronquée sur une réflexion plus large et, par là même, plus nuancée.

Au regard de la question qui nous intéresse, il est clair que les différences entre utilitarisme et théorie des droits ne sont pas significatives. Dans l'ensemble, en effet, la pensée des auteurs de la « première génération » en éthique animale se présente comme fondamentalement égalitariste¹⁰⁷. C'est en ce sens qu'il est d'ailleurs assez impropre de les présenter comme des « défenseurs des droits des animaux » ; l'attention particulière qu'attire l'objet considéré (les animaux) peut certes être conçue comme urgente et légitime au regard de leur exploitation intensive au sein de la civilisation moderne mais, fondamentalement, ces auteurs essayent de construire une théorie de la justice valable indifféremment pour tous les membres de la nouvelle communauté morale : ils visent non pas un *addendum* aux règles de la société humaine, un complément de règles spécifiques assurant une bonne entente entre hommes et animaux, mais une théorie de la justice qui soit une et complète. Regan se montre particulièrement explicite sur ce point :

la théorie qui sous-tend les droits des animaux montre que le mouvement qui les défend, loin de s'opposer au mouvement pour les droits des êtres humains, en est partie intégrante. La théorie qui fonde d'une manière rationnelle les droits des animaux fonde aussi les droits des êtres humains. Ainsi, les personnes qui sont engagées dans le mouvement pour les droits des animaux travaillent main dans la main avec celles qui luttent pour garantir le respect des droits des êtres humains – des droits des femmes, par exemple, ou des minorités ou des travailleurs. Le mouvement pour les droits des animaux est taillé dans la même étoffe morale que ces autres mouvements.¹⁰⁸

Deuxièmement, cet axe de réflexion est essentiellement pathocentriste. Il est clair que chez des êtres qui ont une expérience propre de leur bien, le principe de respect de la valeur inhérente se traduit nécessairement par un principe de non-dommage, lequel s'étend, au maximum, à des êtres sensibles. Il s'ensuit comme le note J.-Y. Goffi que, pour Regan comme pour un utilitariste

(si l'on interprète de façon non restrictive la notion de valeur inhérente), la sensibilité marque la frontière de la prise en considération morale. Mais pour le premier, cela signifie qu'on doit être pris en compte impartialement, à titre de donnée, dans la grande machine à maximiser les utilités. Pour le second, cela signifie au contraire qu'on a le droit [...] de *ne pas* être considéré seulement comme une donnée sur laquelle la machine opérera.¹⁰⁹

Ainsi sont pris en compte dans l'évaluation du jugement moral tout ou partie des êtres vivants sensibles, mais les êtres « privés » de sensibilité resteront quant à eux à jamais exclus de la communauté

¹⁰⁷ On notera par exemple le commentaire de Tom Regan concernant les travaux de Peter Singer : « L'attrait majeur de l'utilitarisme réside dans son *égalitarisme* intransigeant : les intérêts de chacun comptent, et ils comptent autant que les intérêts identiques de n'importe qui d'autre. » (T. Regan, « Pour les droits des animaux » (1983), in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale*, p. 172)

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 180. Quant à Peter Singer, il est aisé de constater que le questionnement relatif au sort des animaux et autres non-humains ne représente qu'une partie de son *Practical Ethics*. « Et faut-il rappeler que l'animal n'est chez Singer qu'un objet parmi d'autres, quand l'essentiel de son œuvre en éthique appliquée concerne surtout des questions humaines comme l'euthanasie, l'avortement et la pauvreté ? Il ne s'agit aucunement d'un sentimentalisme zoophile, mais d'une exigence globale de justice. » (J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 138)

¹⁰⁹ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 213.

morale. Enfin, on remarquera, dans le même ordre d'idées, une certaine importance accordée à la complexité mentale. Les « êtres sensibles seulement » sont à distinguer, nous l'avons vu, de la classe des personnes selon Singer, et selon Regan, de la classe des sujets-d'une-vie : Regan ne néglige pas l'importance de la sensibilité, mais il considère (tout au moins dans *The Case for Animal Rights*¹¹⁰) qu'elle est insuffisante pour justifier à elle seule l'attribution de droits forts.

Du fait de ces ressemblances, on ne s'étonnera pas de constater que, en dépit de divergences significatives sur le terrain méthodologique, les deux auteurs parviennent à des conclusions pratiques souvent fort similaires.

3. L'expansion du cercle au-delà du souffrir

L'éthique animale approuve l'extension historique des considérations morales à l'ensemble du genre humain (en droit, sinon en fait) et défend ce qui à ses yeux constitue une ultime étape à accomplir : la reconnaissance d'une authentique discrimination spéciste. Bien qu'elle forme un système moral centré exclusivement sur l'être individuel et sensible, il apparaît maintenant qu'elle applique un modèle argumentatif général qui, à l'évidence, peut être reproduit à plus d'un niveau : il suffit de montrer qu'un nouveau critère, plus pertinent, implique un élargissement de la communauté morale à de nouveaux objets naturels dont on aura établi qu'ils ont des intérêts ou un bien propre pouvant être promus ou lésés. Aussi, comme le remarque Jean-Yves Goffi,

dès que l'on admet que les droits correspondent à des intérêts qui méritent d'être protégés, il n'y a rien d'extraordinaire si le « cercle » s'élargit ; jusqu'ou s'élargira-t-il (monde animal en sa totalité ou en partie seulement ; monde végétal), cela dépend de la façon dont on construit le concept d'intérêt et de la façon dont on identifie les titulaires d'intérêts.¹¹¹

¹¹⁰ Dans *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy* (Rowman & Littlefield, 2003), T. Regan considère les cas des mammifères et, maintenant, des oiseaux, comme « les moins sujets à controverse » (p. 38) : « la conclusion à laquelle nous parvenons est simple: de fait, ces animaux, de même que dans notre cas, sont des sujets-d'une-vie » (p. 93). Au-delà de cette affirmation prudente, l'auteur se montre prêt à examiner également le cas plus incertain des poissons, voire de l'ensemble des vertébrés (voir p. 35-39). L'enquête porte ici sur la présence d'une vie intérieure unifiée par la conscience ; « les moutons et les porcs, les visons et les castors, les chouettes et les corbeaux, par exemple, manifestent une présence psychologique dans le monde, avec une vie mentale qui, si elle n'est aussi complexe que la nôtre, n'est en aucune façon quelque chose de simple. Comme nous, en particulier, ils ont des intérêts de préférence et de bien-être. » (p. 38)

Donaldson et Kymlicka y voient une évolution des thèses de Regan depuis *The Case for Animal Rights*, paru en 1983, où « était défendue la thèse selon laquelle l'attribution de droits inviolables requiert un seuil plus élevé en termes de complexité cognitive » (*Zoopolis*, p. 264, note 6) ; dans ses travaux plus récents, écrivent-ils, « Regan opte dorénavant pour la subjectivité (*selfhood*) comme base pour l'attribution de droits inviolables » (les auteurs entendant, rappelons-le, que la subjectivité est une caractéristique de l'ensemble des êtres sensibles). On peut se demander toutefois s'il ne s'agirait pas ici, moins que d'une réévaluation à la baisse des critères d'attribution de droits, d'une simple mise à jour de la pensée de Regan qui tienne compte de l'accroissement de nos connaissances sur les capacités psychologiques de nombre d'animaux. On constate d'ailleurs une évolution semblable des thèses de Singer dans les trois éditions de *Practical Ethics*, entre 1979 et 2011.

¹¹¹ J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 93.

Ainsi si, dans un premier temps, les défenseurs des droits des animaux se sont opposés aux théories des obligations pour des raisons indirectes, dans un second on peut estimer que le biocentrisme constitue une réponse tant aux partisans de l'anthropocentrisme qu'au discours animaliste envisagé de façon générale.

Cette démarche, considérée dans son ensemble, s'apparente à une série de « pas » en dehors des frontières étroites de l'humanité-genre – d'où l'image du « cercle en expansion » : chaque fois sont repoussées un peu plus loin les frontières séparant d'un côté les bénéficiaires de considérations morales, de l'autre les choses abandonnées à leur sort. Et tout en même temps – on ne peut et on ne doit pas l'ignorer – elle *transforme* la réflexion peu à peu, par le simple fait de porter notre attention sur un nombre d'objets plus vastes et de natures différentes : avec le biocentrisme, parce que le cadre change tout autant que les objets eux-mêmes, change également la manière de les appréhender sur le plan moral. On peut y voir notamment une évolution subtile du cadre impartialiste, dont la composante atomiste se voit peu à peu affaiblie au profit d'une attention plus large pour le réseau d'interrelations, dans le temps et l'espace, au sein duquel se trouvent pris les êtres organiques. Ce cheminement nous conduira donc de la pensée animaliste de Francione et Rollin au « biocentrisme élargi » de Rolston, en passant par Attfield et Taylor.

a. Prendre la vie animale au sérieux

Certains auteurs, bien que préoccupés exclusivement du sort des animaux, se démarquent de manière significative de la veine pathocentriste défendue par Singer ou Regan. C'est le cas de Francione ou de Rollin qui, chacun à leur manière, vont défendre plus largement l'importance morale de la vie animale. Si Francione écrit d'abord en juriste (une grande part de ses réflexions a trait à l'abolition de la propriété sur les animaux), ses réflexions et conclusions ne sont pas sans présenter sur le fond des convergences intéressantes avec les travaux de Rollin. Or, si Rollin maintient lui-même une nette distinction entre l'animal et le végétal, il ne s'inscrit pas moins dans une perspective aristotélicienne qui tend à souligner la diversité des formes de vie et ce que chacune a d'unique. Du pathocentrisme, focalisé sur la seule expérience de la souffrance, nous passons donc sans heurt à une forme de sensibilisme (*sentientism*) qui place plus largement la sensibilité au centre d'un ensemble d'intérêts vitaux, accorde une valeur intrinsèque et un statut moral fort à tous les êtres sensibles (chez Francione), puis à une perspective plus largement zoocentriste chez Rollin, plus à même d'aborder la richesse du vivant animal, et qui ne va pas sans présenter d'importantes similitudes avec le biocentrisme.

Dans un article publié en 2006, Francione suggère de « prendre la sensibilité au sérieux »¹¹² : pour lui, comme pour Singer, la sensibilité est en effet le critère nécessaire et suffisant pour avoir un statut moral ; mais à l'inverse de Singer, Francione affirme que tous les êtres sensibles ont un intérêt à continuer à vivre. Le plaisir et la peine, argumente-t-il, s'attachent à une existence et une conscience subjective : la seule faculté d'éprouver de la douleur valide cette existence. Un être doté d'une conscience subjective présente des intérêts dont nous n'avons aucune raison de penser qu'ils se limitent à la souffrance et l'absence de souffrance. En effet, douleur et plaisir ont également une signification évolutive :

Tout être sensible est nécessairement conscient de soi. Tout être sensible possède nécessairement un intérêt dans la poursuite de sa propre existence puisque la sensibilité est essentiellement le moyen de cette fin qu'est la poursuite de l'existence.¹¹³

Face à Regan, il promeut donc une approche par les droits étendue, bien au-delà des seuls sujets-d'une-vie, à tous les organismes sensibles auxquels sera reconnu désormais le statut de personnes ; et face à Singer, il critique, si ce n'est bien sûr les aspects les plus controversés de son utilitarisme de fond, les conclusions attenantes à la possibilité de tuer certains types d'animaux sans causer aucun tort : la sophistication cognitive n'est, pour Francione, pas une considération pertinente. Cette forme d'égalitarisme radical articulé autour du seul critère de la sensibilité justifie que l'on parle parfois de *sentientism* (que nous traduirons en français par « sensibilisme ») ou *sentiocentrism*.

À première vue, l'argumentation de Rollin dans *Animal Rights & Human Morality* est très différente de celle de Francione. Rollin axe quant à lui son discours non plus sur la sensibilité mais autour de la notion de *télos* :

Tant que l'araignée est vivante, elle a ce qu'Aristote appelle un *télos*, une nature, une fonction, un jeu d'activités qui lui est intrinsèque, déterminé par l'évolution et gravé dans les gènes, qui constitue son « araignité » (*living spiderness*). De plus, sa vie consiste précisément en une lutte pour réaliser ces fonctions, pour remplir ces besoins, pour conserver sa vie, ce à quoi Hobbes et Spinoza réfèrent en parlant du *conatus* ou de l'effort pour préserver son intégrité et son unité.¹¹⁴

En de multiples occasions, il affirme ainsi que le fait d'être vivant, la possession d'un *télos*, est le critère décisif de la prise en considération morale :

Être objet d'un souci moral, être une fin en soi et avoir des droits procède du fait d'être en vie et d'avoir des intérêts qui sont essentiellement constitutifs de cette vie et de son *télos*. En tout cas, la conclusion de

¹¹² Gary Francione, « Prendre la sensibilité au sérieux » (2006), in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, p. 185-221.

¹¹³ *Ibid.*, p. 213.

¹¹⁴ B. Rollin, *Animal Rights & Human Morality*, p. 75-76. (Sur le *télos*, voir également p. 90 et p. 92.)

[...] ces arguments est que les animaux sont objets de souci moral, tout autant que les humains, et que ce sont des fins en soi.¹¹⁵

Ce que Rollin valorise ici, ce n'est pas la vie seule, entendue comme matière vivante, ensemble de tissus et d'organes (*protoplasmic*¹¹⁶), mais la vie en activité, marquée par la présence d'un *télos* ainsi que d'un *conatus* – effort pour actualiser cette nature. Par opposition au *télos* extrinsèque d'une machine, l'auteur parle parfois du *télos* intrinsèque à une forme de vie :

Le *télos* de l'araignée est le sien propre, celui que lui impose la nature, inscrit dans son code génétique, et protégé par mille activités qui attestent d'une lutte pour actualiser ce *télos* et préserver sa vie. Le *télos* d'une voiture lui est extrinsèque, imposé par l'esprit et la main de l'homme.¹¹⁷

Néanmoins, quant à ce qui compte comme le véritable « ticket d'admission » au sein de la communauté morale, et donc quant à l'étendue exacte de celle-ci, la position de Rollin reste ambiguë. En fait, comme il apparaissait déjà plus haut, la présence d'un *télos* à elle seule ne permet pas d'assurer un statut moral. Il faut garantir également la présence d'intérêts :

Un « intérêt » signale que le besoin en question importe à l'animal. De quelque façon, l'animal doit pouvoir être conscient (*aware*) qu'il vaut mieux éviter de contrarier ce besoin, qu'un tel état serait quelque chose d'indésirable. [...] Ce qui fait que ces besoins sont des intérêts est notre capacité à imputer quelque vie mentale ou consciente, même rudimentaire, à l'animal, en quoi, pour le dire sommairement, celui-ci semble se soucier que certains de ses besoins ne soient pas satisfaits.¹¹⁸

En somme, le *télos* est, pour Rollin, simplement le moyen de condenser en un mot la variété des besoins, capacités, fonctions et fins liés à la vie d'un organisme, et de renvoyer par là même à l'ensemble des voies par lesquelles un agent est susceptible de contibuer à son développement ou bien de lui porter tort. Au sens profond, nous dit Rollin, le *télos* de l'animal, c'est sa vie¹¹⁹. Les sciences de la vie – éthologie, sociobiologie... – sont alors utiles pour nous tenir informés des besoins spécifiques à chaque forme de vie, mais ces besoins ne sont susceptibles d'être pris en compte d'un point de vue moral, c'est-à-dire aux titres d'intérêts authentiques, que pour un organisme doté d'une vie mentale, même rudimentaire ; la présence d'intérêts renvoie à la *possibilité* même de porter un tort, sans quoi l'organisme ne saurait être, de quelque façon que ce soit, lésé. De ce point de vue, l'insistance sur le *télos* n'est pas, ici, à entendre comme le moyen de cerner la catégorie des objets moralement

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁶ « Il nous faut prendre garde à toujours distinguer (qu'il s'agisse d'animaux ou de personnes) entre la vie comme fonction, satisfaction des intérêts et *télos*, et l'existence protoplasmique. Un corps humain sous assistance respiratoire, en situation de coma irréversible, n'est pas une personne humaine puisqu'il n'est pas conscient et n'a donc nul intérêt ; un corps canin sous assistance respiratoire n'est pas un chien ; un corps humain *totalemment* consumé par la douleur n'est pas une personne humaine, un corps canin *totalemment* consumé par la douleur n'est pas un chien. Pour ces derniers cas, la seule fin ou le seul intérêt qui demeure est la cessation de la douleur. » (*Ibid.*, p. 98)

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 75-76.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

considérables, mais (en opposition au logocentrisme et au pathocentrisme, notamment) comme un moyen de placer sur le devant de la scène la multiplicité des aspects de la vie d'un organisme et des intérêts que connaît cet organisme.

Bien que la compréhension qu'a Rollin de ce qu'est un intérêt puisse faire songer ici à Regan, les deux auteurs présentent une différence importante : là où l'auteur de *The Case for Animal Rights* défend la prise en considération morale des sujets-d'une-vie, caractérisés par un ensemble de facultés mentales de haut rang, Rollin semble considérer au contraire que la présence d'intérêts, le fait que l'animal puisse « se soucier que certains de ses besoins ne soient pas remplis »¹²⁰, dépend d'un ensemble de facultés bien plus rudimentaires. La même différence s'observe avec Feinberg, Rollin étendant notre souci moral à ces animaux dont le premier, quant à lui, nous dit qu'ils sont animés seulement par « des envies à l'état brut, non médiatisées par des croyances », auxquelles il refuse donc de reconnaître des intérêts¹²¹. Pour Rollin, en revanche, les besoins de l'araignée semblent éligibles au titre d'intérêts authentiques.

Le critère d'un niveau de conscience rudimentaire (nous reprendrons alors le terme employé par lui : *awareness*) distingue au minimum les intérêts des animaux des simples besoins organiques des plantes, ou encore du fonctionnement des virus ou des bactéries¹²² : nous avons donc bien affaire à une pensée, non pas biocentriste, mais animaliste. À quel moment introduit-il une division au sein du règne animal, c'est là – à tout moins dans le présent ouvrage – un point qui n'est pas très clair. En fait, il apparaît que la réflexion de Rollin se porte prioritairement sur les cas sans ambiguïté ; il n'est pas dans son idée d'établir une limite, un classement précis, dont il est même douteux qu'il soit possible de le réaliser :

Il se peut en effet qu'il y ait ici un problème, dans la mesure où nous ne pouvons pas tracer une ligne claire et nette entre le vivant et le non vivant ou entre ce qui a des intérêts et ce qui n'en a pas, c'est-à-dire des besoins dont [l'animal] est de quelque façon conscient ou dont il lui importe qu'on les contrarie. Mais un tel problème est relativement trivial. [...] Nous pouvons toujours discuter de certains cas à la limite, mais nous avons assurément connaissance des extrêmes. Dans la mesure où nous savons que certaines choses sont en vie et ont des intérêts, ces choses entrent dans le champ de notre souci moral. En fait, à des fins pratiques, je me verrais volontiers écarter tous les cas où le plus petit doute persiste afin de se concentrer seulement sur les choses dont il est clair pour chacun qu'elles sont en vie et ont des intérêts.¹²³

¹²⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹²¹ « De simples envies à l'état brut, non médiatisées par des croyances – envies d'on ne sait quoi – pourraient peut-être représenter une forme primitive de conscience (je ne veux pas écarter cette question), mais elles sont entièrement différentes de cette sorte de chose que nous désignons comme "désirs", en particulier lorsqu'il est question des êtres humains. Si une explication telle que ci-dessus se révèle correcte, nous ne pouvons avoir aucune raison d'attribuer un désir ou une visée à une créature que l'on sait incapable d'avoir des croyances même rudimentaires ; et si les désirs et les visées sont le matériau dont sont composés les intérêts, les créatures dépourvues d'esprit n'ont alors aucuns intérêts en propre. » (J. Feinberg, « The Rights of Animals and Unborn Generations », in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 168)

¹²² B. Rollin, *op. cit.*, p. 78.

¹²³ *Ibid.*, p. 96.

Ce sur quoi tout le monde s'entend, c'est sur le cas des êtres sensibles. Sur la base notamment d'arguments fonctionnels-évolutionnistes, nous pouvons considérer que notre souci moral s'étend au minimum, comme le défend Rollin, à toute « créature dotée d'un système nerveux manifestant des processus biochimiques qui régulent en nous la conscience, ou reculant devant les mêmes stimuli douloureux ou d'autres dangers, et présentant des organes sensitifs. »¹²⁴ Le statut de formes de vie animales dont la sensibilité n'est pas établie est en revanche plus incertain. Certes Rollin entend explicitement étendre notre souci moral à « toute chose vivante, dans la mesure où elle présente des intérêts, dotée ou non de la capacité de souffrir »¹²⁵ : il y a donc peut-être ici un espace pour penser la prise en considération morale d'une variété de formes de vie manifestant un niveau de conscience plus rudimentaire que la sensibilité des mammifères. L'exemple est pris, nous l'avons vu, d'une araignée – « une chose vivante [...] dont il est, tel est le sentiment de nombre de gens, à tout le moins hautement discutable de débattre de sa capacité à faire l'expérience du plaisir et de la douleur » – pour évoquer « le vaste éventail des créatures qui doivent entrer dans le champ de notre souci moral »¹²⁶. Et il se déclare prêt à argumenter en faveur de l'idée qu'écraser même un insecte est un geste qui demande une justification morale¹²⁷. Mais rien ne permet d'écarter l'hypothèse selon laquelle il ne s'agirait là que de réaffirmer une distanciation méthodologique avec les positions de Singer au profit d'un discours d'inspiration aristotélicienne, assumant *a posteriori* l'idée, un peu comme chez Nussbaum, que l'ensemble des organismes manifestant des intérêts suffisamment significatifs pour être l'objet d'un souci moral recouvre exactement le monde sensible.

En fait, les découvertes actuelles sur le vivant sont susceptibles de venir dissoudre cette question de la ligne de partage chez Rollin, dans la mesure où ont été intégrés successivement poissons, céphalopodes, décapodes, peut-être aussi les insectes, au champ de l'animalité sensible¹²⁸, Rollin lui-

¹²⁴ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁸ On trouve par ailleurs l'idée selon laquelle il y a un recouplement presque exact entre vie animale et vie sensible dans un essai de Hans Jonas, « Se mouvoir et ressentir : sur l'âme animale » (*The Phenomenon of Life. Towards a philosophical Biology*, 1966 ; trad. D. Lories, *Le Phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, Paris, DeBoeck, 2001). Cela passe, dans une perspective très aristotélicienne, par la médiation de la locomotion, qui requiert d'évidence la perception et dont H. Jonas montre qu'elle est également en lien étroit avec l'émotion. Au contraire de la plante, en contiguïté matérielle avec son milieu et caractérisée par un échange ininterrompu avec celui-ci pour la satisfaction de ses besoins fondamentaux, l'animal se trouve en effet séparé de son environnement par un « fossé » :

« l'animal a à combler un fossé qui représente en temps ce que le fossé entre lui-même et les objets pertinents représente dans l'espace. Comme ce dernier est provisoirement comblé par la perception, de même le premier l'est par l'émotion. Les deux modes expriment la médiateté de l'existence animale ou la scission entre le soi et le monde : l'immédiateté de la vie végétale ne connaît pas de telle scission et ne donne dès lors pas lieu à ces modes. [...] La médiateté de l'existence animale est à la racine de la motricité, de la perception et de l'émotion. Elle crée l'individu isolé se mesurant au monde. [...] Ce mode de vie précaire et exposé engage à la vigilance et à l'effort, alors que la vie végétale peut être en sommeil. Répondant à

même n'ignorant rien des travaux qui semblent conclure à la sensibilité des vers de terre, des insectes ou – plus troublant – de certains vers plats. Pour qui se montre prêt à prendre au sérieux ces observations biologiques, le pathocentrisme prend de plus en plus l'allure d'un zoocentrisme. Une façon peut-être de reconduire l'opposition entre le pathocentrisme de Singer et le zoocentrisme de Rollin serait alors de distinguer, s'il y a lieu bien sûr, entre des registres de sensibilité, notamment entre la sensibilité des mammifères et une sensibilité plus rudimentaire, chez les insectes¹²⁹ par exemple, cette dernière s'avérant un critère suffisant, chez Rollin seulement, pour justifier une pleine attention morale.

Car en effet, quoi qu'il en soit des questions portant sur l'extension de la communauté morale, il reste que l'une des particularités de la réflexion de Rollin est de faire de la vie identifiée au *télos*, de la vie (minimalement) consciente, la source d'une prise en considération morale forte que, à l'occasion, il expose en faisant usage de la terminologie kantienne et de l'impératif catégorique¹³⁰. Dès lors qu'il présente des intérêts, Rollin argumente ainsi, pour en rester aux grandes lignes, en faveur de l'idée selon laquelle chaque animal a le droit de vivre selon sa nature :

Nous avons défendu la thèse selon laquelle les animaux avaient un droit de vivre leur vie conformément aux intérêts physiques, comportementaux et psychologiques programmés en eux au cours de leur développement évolutif et qui constituent leur *télos*.

Je soutiens qu'un animal a le droit de voir les intérêts uniques qui le caractérisent considérés du point de vue moral dans la façon que nous avons de le traiter.¹³¹

Il met en outre en avant le caractère unique de chaque individu et, à l'encontre d'une approche utilitariste, refuse de les considérer comme substituables. Selon Rollin, le meilleur moyen de prendre en compte ce souci moral est ensuite de l'inscrire sous forme de droits moraux puis légaux, par exemple en reconnaissant aux animaux un droit protégeant leur vie (*right to life*)¹³².

l'attrait de la proie, qu'a fait remarquer la perception, l'état d'alerte se mue en la tension de la poursuite et en la gratification de la satisfaction : mais il connaît aussi le pincement de la faim, le supplice de la peur, la tension angoissée de la fuite. La poursuite elle-même peut s'achever dans la déception de l'échec. Bref, le caractère indistinct de l'existence animale recèle dans sa vigilance les possibilités jumelles de la jouissance et de la souffrance, toutes deux mariées à l'effort. [...] L'animal est ainsi essentiellement un être passionné. » (p. 115-117)

¹²⁹ Sur ce point voir par exemple C.H. Eisemann *et al.*, « Do Insects Feel Pain ? A Biological View », in *Experientia*, vol. 40, 1984 et le compte-rendu de cet article par E. Reus : « Les insectes ressentent-ils de la douleur ? Une approche biologique » dans les *Cahiers antispécistes* (n°23, décembre 2003). Voir également Jeffrey A. Lockwood, « Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects », in *Between the Species*, vol. 4, n°3, 1988, p. 204-211 ; trad. L. Dervaux, « "Ne pas faire de mal à une mouche." Nos obligations morales envers les insectes », in *Cahiers antispécistes*, n°23, décembre 2003.

¹³⁰ « Pour user d'une terminologie kantienne, il nous faut dire que *toute chose vivante ayant des intérêts est une fin en soi*, digne de considération morale du simple fait qu'elle est en vie. Ceci signifie à son tour que même si nous usons d'une autre créature vivante comme d'un moyen, ce ne peut jamais être *seulement* comme un moyen ; nous devons toujours garder à l'esprit un respect pour sa fin, c'est-à-dire, sa vie, et les besoins et les intérêts qui lui importent associés à cette vie. » B. Rollin, *op. cit.*, p. 89.

¹³¹ *Ibid.*, p. 90.

¹³² *Ibid.*, p. 84.

Mais sa critique va plus loin : elle s'adresse également à Regan, au sens où il est amené, de par son approche, à défendre un égalitarisme beaucoup plus strict que ce dernier. Ainsi Rollin – à l'instar de Francione – nie-t-il que les humains doivent bénéficier d'une priorité systématique vis-à-vis du traitement moral :

En l'absence d'un argument montrant que les humains ont en toutes circonstances plus de valeur que les animaux, aucune situation de conflit potentielle ne peut être résolue par avance, pas plus que nous ne pouvons fixer d'avance les règles régissant une « situation de survie » concernant des humains, où il n'y a de la place sur le radeau de survie que pour dix personnes alors qu'il y a douze survivants.¹³³

Lorsque l'on tient compte de ce refus de considérer, à l'encontre de l'opinion majoritaire, la signification morale d'une certaine complexité mentale, on est amené assez aisément à considérer que le point le plus intrigant, chez Rollin, devient alors sa position strictement animaliste. La plante possède elle aussi un *télos*, comme tout organisme vivant ; à partir de là, on peut concevoir qu'elle possède un bien propre susceptible d'être entravé : c'est dans cette veine que s'inscrit classiquement le biocentrisme de Attfield ou de Taylor (bien que ce dernier, prenant ses distances avec Aristote, évoque quant à lui des « centres vitaux téléologiques »).

Bien sûr la présence de besoins selon Rollin, nous l'avons vu, ne suffit pas : sa réflexion, en définitive, n'est pas tant centrée sur le *télos* que sur les intérêts qui se rapportent au *télos*. L'extension de la communauté morale, si elle est donc plus large que ce que suggère Regan, voire Singer, n'en renvoie pas moins à un même schéma sous-jacent : ce qui définit l'extension de nos obligations morales, c'est un certain degré de conscience qu'a l'organisme animal de son bien. Ce bien s'étend toutefois, bien au-delà de l'expérience du plaisir et de la souffrance, à l'ensemble des efforts accomplis par l'organisme pour persévérer dans son être et se développer selon sa nature – point qui n'est pas sans rappeler ici les critiques qu'adresse Francione à Singer, ce qui devient net dans ce passage de la main de Rollin :

Le plaisir et la douleur sont, en dernière analyse, des instruments : instruments grâce auxquels une chose vivante capable d'en faire l'expérience peut s'assurer de sa survie et de la satisfaction de ses besoins. Mais ce sont les intérêts qu'ils présentent en vertu du fait qu'il est un être vivant et notre capacité à contribuer ou faire obstruction à la satisfaction de ces intérêts, non le plaisir et la douleur, qui le font accéder à l'arène morale. En fait, la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur sont eux-mêmes des intérêts !¹³⁴

Or, il est intéressant également de remarquer que l'argument évolutionniste de Francione peut être converti avec un minimum d'effort en un argument très favorable au biocentrisme : si, dans une perspective évolutionniste, et comme le dit Rollin lui-même, plaisir et douleur ne sont que des instruments ; si la capacité de ressentir la douleur est le témoin d'une réalité plus vaste et ayant valeur en

¹³³ *Ibid.*, p. 99-100.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 74.

elle-même, à savoir la survie ; alors pourquoi alors limiter notre considération à la vie seule des êtres sensibles ? En fait, c'est là un argument que Goodpaster formule explicitement :

Biologiquement parlant, il apparaît que la sensibilité est une caractéristique adaptative des organismes vivants qui leur confère une capacité plus grande à anticiper ce qui menace leur vie, et par là à s'y soustraire. Ce fait suggère au moins, même s'il ne suffit pas bien sûr à en faire la preuve, que les capacités à souffrir et à éprouver du plaisir, plutôt que d'être en elles-mêmes des gages de considérabilité, sont subordonnées à quelque chose de plus important. Pour citer les observations scientifiques pénétrantes de Mark W. Lipsey, nous pourrions dire la chose suivante :

« si nous considérons que le plaisir plonge ses racines dans notre physiologie sensorielle, il n'est pas difficile de voir que notre équipement neurophysiologique doit avoir évolué *via* variation et rétention sélective de sorte à enregistrer un signal positif pour les conditions adaptatives satisfaisantes et un signal négatif pour les conditions insatisfaisantes [...]. Le signal du plaisir n'est qu'un indicateur évolutif dérivé, non pas le but en lui-même. »

De même il est absurde d'imaginer que l'évolution ait pu donner naissance (et en fait, qu'elle puisse encore le faire aujourd'hui) à des êtres dont la capacité à maintenir, à protéger leur vie et assurer le progrès de celle-ci, ne dépende en aucune façon des mécanismes de douleur et de plaisir.¹³⁵

On pourrait se demander, dans le même ordre d'idées, si le niveau de conscience minimal requis selon Rollin, désormais réduit à sa réalité la plus mince, permet de justifier encore une différence de traitement tranchée entre l'animal et le végétal, entre le sensible et le sensitif. Les stricts partisans du pathocentrisme, quant à eux, seraient volontiers portés à voir dans la pensée de Rollin une « pente glissante » qui nous mènerait, depuis les animaux sensibles et non-sensibles, jusqu'à la prise en considération morale des végétaux (ce qui, pour eux, ne fait sens dans aucun de ces deux cas).

Somme toute, la position de Rollin apparaît comme assez bancal – à mi-chemin entre deux positions relativement stables que sont le pathocentrisme de la première génération et un biocentrisme assumé : bien qu'accordant indubitablement un rôle central à la notion de *télos*, elle continue d'exclure de la communauté morale ceux des êtres vivants qui, bien que privés de toute forme de conscience, naissent, croissent, et se développent conformément à leur nature, et réalisent tout du long de leur vie les multiples tâches nécessaires à la satisfaction de leurs besoins. Une position gradualiste telle que celle de Robin Attfield, sur laquelle nous allons à présent porter notre attention, permet de mesurer mieux encore combien est ténu le lien qui existe entre un zoocentrisme comme celui de Rollin et un téléocentrisme « pur » et assumé.

b. Le conséquentialisme gradualiste de Robin Attfield

Attfield rejette tout anthropocentrisme de principe et admet l'idée qu'il existe, dans le monde, une grande variété de patients moraux. Étayant son point de vue par une critique des arguments de Hare et de Feinberg notamment, il considère, contrairement à Rollin, qu'il est pertinent de reconnaître des

¹³⁵ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 316.

intérêts aux êtres vivants en général, qu'ils soient ou non doués de conscience. Si l'on en juge par ces éléments, Attfield se rattache ainsi au courant de pensée dit biocentriste.

Plus précisément, il reconnaît le bien que constituent, pour chaque forme de vie, le développement et l'épanouissement selon son genre – ce qui, concède-t-il, pourrait être formulé en termes de *télos* ou d'*eidos* : nous avons donc affaire à une forme de télécentrisme. C'est là une approche somme toute classique ; Attfield en a bien conscience et ne s'appesantit pas trop sur cet aspect de sa réflexion. Nous verrons avec Taylor, dans la section suivante, les détails d'une argumentation en faveur d'une prise en considération morale des êtres vivants en général qui soit articulée autour de leur bien propre et de leurs intérêts. Ce qui nous intéresse chez Attfield est un autre aspect saillant de sa pensée.

Dans une perspective globalement conséquentialiste, la perspective de Attfield vise donc à maximiser les intérêts des divers êtres vivant sur Terre. L'auteur se propose en outre de distinguer des degrés de valeur intrinsèque entre de grands types de formes de vie. Non seulement ce point de vue gradualiste est parfaitement concevable et envisageable, nous dit-il, mais il est le plus cohérent (il s'oppose en cela au biocentrisme égalitariste de Taylor, mais nous ne sommes pas obligés de le suivre sur ce point).

La ressemblance avec Singer est alors particulièrement frappante. De Singer, il adopte la démarche conséquentialiste – *conséquentialiste*, et non pas utilitariste, parce qu'Attfield entend quant à lui que les organismes vivants inaptes à ressentir la douleur ont des intérêts également. Il conçoit ainsi l'acte juste comme promouvant le plus grand bien, en comprenant dans le calcul les intérêts de tous les êtres vivants impliqués. L'environnement abiotique, en revanche, n'obtient une attention que par le truchement des êtres vivants dont il permet la subsistance. Enfin, dans ses conclusions, Attfield, tout en prenant soin de distinguer entre besoins fondamentaux et moins fondamentaux, accorde un poids plus grand pour les intérêts des êtres plus complexes – par là il reproduit les grandes catégories classiques : les animaux plus sophistiqués, les animaux sensibles, puis les plantes et animaux inférieurs (pour reprendre les termes de Singer, on peut distinguer les « personnes », les « êtres sensibles seulement » et, par analogie, les « êtres simplement sensitifs »). De ce point de vue les intérêts d'un végétal ne comptent pas pour rien, car ce sont des intérêts réels, même s'ils paraîtront en revanche souvent négligeables au regard des intérêts humains – et ainsi de suite pour les divers niveaux de complexité que recouvre le vivant. Ainsi les intérêts d'un végétal revêtiront-ils un certain poids face à des actes de destruction gratuits ou peu significatifs, mais ce ne sera en revanche que par leur cumul – synchroniquement, comme dans le cas de la destruction d'une forêt, ou diachroniquement, lorsque abattra « le dernier orme sur Terre » empêche toute une espèce de se perpétuer – qu'ils pèseront de façon conséquente dans nos choix :

Il faut reconnaître que la destruction de l'orme est envisagée sous un éclairage bien moins favorable que celui qui pourrait s'imposer autrement, puisqu'elle implique l'élimination d'une espèce et signifie qu'il n'y aura pas d'orme futur. Détruire sans bonne raison un arbre appartenant à une espèce profuse pourrait

être considéré comme moins grave, même si toujours, à n'en pas douter, moralement condamnable. [...] bien qu'une espèce ne soit pas un individu moral, le cas du dernier orme montre comment l'extinction d'une espèce est quelque chose de pire que d'en tuer les individus membres.¹³⁶

Assurément, Attfield pense avoir trouvé là une bonne solution, c'est-à-dire une solution qui rende compte de la considérabilité morale du vivant en son entier, pas seulement du vivant sensible, et par ailleurs exempte de conséquences absurdes où des intérêts humains non triviaux se verraient supplantés par les intérêts d'êtres « inférieurs ». Ce qui pour le moment nous intéresse dans la pensée de Attfield, vis-à-vis de Taylor, c'est cette dernière position gradualiste. En somme, elle concilie sans rencontrer d'obstacle majeur deux points de vue que les auteurs précédents – les animalistes – auraient inmanquablement opposés l'un à l'autre : d'une part, la signification morale de la vie mentale, d'autre part le *télos* « nu » comme critère suffisant de la prise en considération morale. De façon générale, en effet, les auteurs animalistes s'attachent à déterminer le niveau de conscience minimal à partir duquel la présence d'intérêts significatifs est certaine. S'ils se querellent quant au degré de développement de l'équipement neurophysiologique nécessaire pour en avoir garantie, ils s'accordent en revanche sur l'idée que cet équipement minimum permet de fixer les frontières de la communauté morale et qu'il vaut donc comme critère d'inclusion ou d'exclusion. Une solution – tout à fait implicitement – est donc privilégiée sur toute autre : la rupture. Attfield introduit une solution d'un nouveau type : la conciliation, la continuité entre la prise en considération morale du vivant simplement sensitif et du vivant sensible.

C'est ici l'origine d'une importante distinction que nous avons déjà suggérée et sur laquelle nous reviendrons : une variété d'auteurs soutiennent qu'il ne saurait y avoir des intérêts en absence de conscience, fut-elle rudimentaire : l'émergence de la conscience dans le règne du vivant, quel que soit le degré considéré comme pertinent – *awareness*, sensibilité, niveaux de conscience croissants jusqu'à la reconnaissance d'une pleine subjectivité –, constitue ainsi un événement décisif pour la compréhension de l'agir moral non plus depuis le point de vue de l'agent, pour reprendre les mots de Warnock, mais du patient. D'autres auteurs, davantage inspirés par l'écologie scientifique et/ou la pensée aristotélicienne, considèrent la sensibilité, *etc.*, comme facultés du vivant parmi d'autres et, tout en ménageant la possibilité d'octroyer un degré variable d'importance morale, les considèrent comme des critères significatifs mais non nécessaires de la considérabilité morale ; elles sont, en d'autres termes, la condition de certains types d'intérêts particuliers d'un être dont on observe, avant toute chose, qu'il est un organisme vivant.

À ce stade de notre recherche, il ne nous est pas possible en vérité de privilégier une solution plutôt que l'autre. Il convient en revanche d'admettre qu'une telle alternative existe. Il convient en outre de

¹³⁶ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 155.

prendre conscience que le premier type d'approche confond en fait, sans le dire explicitement, deux sortes de conclusions : reconnaître la signification morale de la complexité mentale, c'est-à-dire son influence sur le jugement moral, est à distinguer de l'opération plus fondamentale consistant à en faire un critère assurant l'exclusion ou l'inclusion de certains individus de la communauté morale.

Les considérations que nous venons d'exposer se voient étayées par un autre point remarquable des positions que défend Attfield, qui est en fait une caractéristique importante des éthiques biocentrées en général : contre la tendance homogénéisatrice de théories telles que celle de Singer, qui « résumant » la patience morale à la capacité à souffrir, est mise en valeur la variété des formes de vie, donc des capacités, besoins ou intérêts propres aux organismes vivants en tout genre. Cela tient à une approche qui reconnaît la signification morale du *télos*. Si Attfield partage cette perspective avec Rollin, de son point de vue toutefois il n'est pas nécessaire, pour garantir la présence d'intérêts, que l'organisme présente une forme de conscience, même rudimentaire. Attfield, en affirmant d'une certaine façon la prééminence du *télos* sur le critère de la vie mentale, a ainsi le mérite de nous montrer à quel point la frontière de la conscience, à laquelle les sensibilistes accordent une si grande importance, s'avère désormais ténue. La position de Rollin est en effet fragile ; si nous exigeons de trancher plus rigoureusement son point de vue relativement à la question de la patience morale, nous serions alors renvoyés soit vers des versions du discours animaliste plus proches du pathocentrisme (par exemple chez Francione ou Rachels), soit poussés vers un biocentrisme assumé.

Rollin estime en contrepartie qu'une perspective développée autour du *télos* favorise une position égalitariste, et est en accord sur ce point avec Taylor : tous les êtres vivants actuels sont la récapitulation d'une histoire évolutive, dont leur stratégie propre est à la fois la cause et le produit, et dont tous ils sont sortis victorieux. L'hétérogénéité fondamentale de ces stratégies de survie, qui sont autant de modes d'existence, de manière d'interagir avec le monde et de lui résister, ne doit pas nous faire oublier non plus que toutes servent les mêmes fins : la continuation des processus biologiques de base, et un état d'épanouissement relatif favorable à la vie et à la reproduction. Il serait donc étrange de considérer, tout au moins *a priori*, que les stratégies singulières que déploie chaque forme de vie aient des « mérites » inégaux, c'est-à-dire qu'elles puissent se voir attribuer une valeur absolue et hiérarchisées le long d'une unique échelle de valeur.

Remarquons que l'on trouve ici matière à opérer une autre distinction importante, largement négligée en éthique environnementale : il faut distinguer le fait d'apprécier l'influence concrète d'une capacité donnée (y compris relative à la complexité mentale) sur l'issue du jugement moral, et le fait de considérer que cette capacité représente un critère à portée générale pour le jugement. La complexité mentale représente, d'évidence, une différence significative au regard d'une variété d'enjeux : s'il y a

une façon de faire souffrir un lapin, il y a peut-être vingt façons de faire souffrir un homme capable de développer des affections sociales et de souffrir beaucoup par elles, de faire l'expérience de la douleur mais aussi de l'anticiper, de nourrir des croyances auxquels il tient autant qu'à la vie, *etc.* Mais c'est autre chose de dire comme le fait Attfield – et de ce point de vue il n'est pas différent de beaucoup d'auteurs anthropocentristes ou pathocentristes – que la complexité mentale revêt une signification globale pour apprécier le poids respectif des individus dans le jugement moral (leur *moral significance*), ou que le bien des êtres humains présente une plus grande *valeur intrinsèque* que le bien du lapin, chaque fois que des besoins fondamentaux sont en jeu.

Il conviendrait donc de garder à l'esprit la probabilité qu'un point de vue égalitariste soit dans un cadre biocentriste plus direct et plus cohérent (même si peut-être moins intuitif), et qu'au contraire la reconduction d'un système hiérarchique, à la façon de Attfield, présente quelque chose d'incongru. À tout le moins, on pourra suggérer qu'une position égalitariste, telle que nourrie par les sciences de l'écologie, et dans la mesure où elle accorde aux facultés mentales un rôle initial moins décisif, se présente comme une première étape logique de la pensée biocentriste – à charge pour les auteurs affirmant *de surcroît* la pertinence qu'il y aurait à observer des degrés de valeur intrinsèque de produire des arguments supplémentaires.

Il y a donc, comme chez Rollin, quelque chose de bancal dans la pensée de Attfield – comme si les deux auteurs cherchaient chacun à construire une réflexion en intervertissant certaines intuitions massives, en en préservant d'autres tenues pour fondamentales, tournant autour d'un point d'équilibre qu'ils recherchent l'un et l'autre sans l'atteindre. Ainsi la position de Taylor, qui rassemble des points forts présents chez les deux auteurs – un biocentrisme égalitariste –, paraît sous ces aspects la plus cohérente de toutes. Mais saura-t-on atteindre enfin une position stable, qui ne nous entraîne pas à porter attention à de nouveaux objets ou aspects de la nature ?

c. Le biocentrisme strict de Paul Taylor

Lorsque l'on aborde les soucis environnementaux qui, pour une bonne part, motivent une perspective biocentrée, on est amené à rencontrer au moins trois types d'auteur. On pensera ici en priorité à Schweitzer, à Jonas et enfin à Taylor : nous nous intéresserons ici davantage à ce dernier. La pensée environnementale de Hans Jonas, dans le fil de la philosophie continentale, reconduit en effet ce principe selon lequel la préservation de tout aspect de la nature n'a de sens qu'à travers la préservation de l'homme, qui est la seule fin véritable, le seul véritable objet du devoir. Comme l'écrit Jonas lui-même dans *Le Principe Responsabilité* (1979) :

Pour autant que l'ultime pôle de référence qui fait de l'intérêt pour la conservation de la nature un intérêt *moral* est le destin de l'*homme* en tant qu'il dépend de l'état de la nature, l'orientation anthropocentrique de l'éthique classique est encore conservée ici.¹³⁷

La position de Jonas est toutefois plus nuancée que l'anthropocentrisme affirmé ici de façon quelque peu brutale ; au moins reconnaît-il une forme de solidarité d'intérêt avec le monde organique¹³⁸. Si « l'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique »¹³⁹, dans la pensée de Jonas, elle n'est cependant pas la seule : exposée au péril technologique, la nature – tout autant la nature biologique de l'homme que ce que l'on nomme aujourd'hui « l'environnement » – a droit aussi à notre protection. Ces deux impératifs sont en fait inséparables ; nous ne pouvons ruiner la nature « sans caricaturer l'image de l'homme »¹⁴⁰, sans entraîner un « rétrécissement, et même une déshumanisation de l'homme lui-même, le rapetissement de son essence ». Selon Jonas, donc, « nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de *l'obligation pour l'homme* comme une seule obligation, sans pour autant succomber à une réduction anthropocentrique. »

Dans une optique véritablement humaine la nature conserve sa dignité propre qui s'oppose à l'arbitraire de notre pouvoir. Pour autant qu'elle nous a produits, nous devons à la totalité apparentée de ses productions une fidélité, dont celle que nous devons à notre propre être est seulement le sommet le plus élevé. Celle-ci en revanche, à condition d'être bien comprise, comprend tout le reste en elle.¹⁴¹

Ces conclusions dans leur ensemble, comme le note Jean Greisch en préface, s'appuient sur la prise de conscience « de l'insuffisance d'une conception idéaliste de la conscience qui installe le *cogito* philosophique au sommet d'un iceberg, dont la majeure partie, à savoir la base organique sur laquelle le miracle de l'esprit est perché, reste immergée »¹⁴². *Le Principe Responsabilité* naît de la volonté de réviser un tel dualisme. La nature, qui est donc cette base organique, possède elle-même une valeur intrinsèque et obtient « quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et son propre droit »¹⁴³. C'est dans la mesure où nous sortons ici de considérations prudentielles que la pensée de Jonas a quelque droit à la qualification de « biocentriste », même si elle n'en reste pas moins, donc, fondamentalement anthropocentriste.

¹³⁷ H. Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998, p. 32.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 262, ainsi que pour les deux citations suivant celle-ci.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 11. Ce point renvoie plus précisément à la collection des onze essais de la main de H. Jonas publiés en 1966 sous le titre *Le Phénomène de la vie : vers une biologie philosophique* (trad. D. Lories).

¹⁴³ H. Jonas, *Le Principe Responsabilité*, p. 34.

L'éthique du respect de la vie, quant à elle, ne saurait être reconnue comme autre chose qu'un pur biocentrisme. Nous avons évoqué toutefois les difficultés que rencontrait cette conception de nos obligations envers la vie. Mais ce qui justifie davantage pour nous de laisser de côté tant la pensée de Schweitzer que de Jonas, c'est que nous avons affaire dans les deux cas à un biocentrisme non technique, davantage inspiré par la critique du pouvoir technologique et une certaine métaphysique du vivant que nourri par la biologie et l'écologie scientifique. Le choix de suivre ce dernier axe de réflexion est important pour notre propos.

Si l'on s'en tient en effet aux objets de l'attention morale, on dira de Schweitzer, Attfield et Taylor que ce sont tous trois des *bio-centristes*. Toutefois, et c'est ce qui nous intéresse, il y a du point de vue argumentatif plus de différence entre d'un côté Schweitzer et de l'autre Taylor (ou Attfield), pourtant tous deux des biocentristes, qu'entre Taylor, Attfield et Singer. Si ces derniers se montrent en désaccord tant sur la nature des entités qui ont des intérêts moralement significatifs que l'étendue maximale de la communauté morale ou encore l'importance morale de la complexité (ce qui n'est pas peu), ils ne s'entendent pas moins sur le fait que cette communauté est co-extensive avec la possession d'intérêts, quelle que soit la façon de les concevoir : à charge pour chacun, en s'appuyant notamment sur une connaissance accrue du monde vivant et de l'évolution, d'établir que de tels intérêts existent et sont moralement significatifs. Avec le biocentrisme, celui de Taylor et Attfield, nous entrons donc sur un terrain assez différent du pathocentrisme, mais qui pourtant n'est pas sans présenter des traits familiers : c'est ce que nous allons voir plus en détail avec l'exemple, notamment, de Taylor.

L'enjeu pour Taylor est d'établir la prise en considération morale, pour l'essentiel, du vivant *sauvage*, en distinguant son propos de l'éthique humaine ou de ce qu'il nomme, séparément, « éthique de la bioculture » (concernant les plantes et animaux domestiques). Si cela influe assurément sur la teneur de son discours, la méthodologie mise en œuvre et la structure même de son ouvrage évoquent de façon flagrante, en revanche, la démarche générale des impartialistes ; ce que Taylor se propose de faire, en effet, c'est de reproduire sur un plus large cercle le schéma de l'éthique humaine, que J.-Y. Goffi a reconnu comme kantien :

Le titre même de son livre indique l'affiliation qui est la sienne : *Respect pour la nature (Respect for Nature)* [...]. La méthode de P. Taylor est d'élaborer une éthique de l'environnement sur le modèle de l'éthique humaine – il serait plus juste de dire : « éthique de la personne ». P. Taylor se rattache donc bien à l'éthique kantienne, sinon à l'éthique de Kant.¹⁴⁴

¹⁴⁴ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 236.

La démarche repose sur l'affirmation d'une symétrie de structure entre l'éthique humaine et l'éthique de l'environnement. Selon la démarche de Paul Taylor, tous les organismes vivants, en tant que « centres vitaux téléologiques », possèdent un bien propre et une valeur inhérente ; une attention pour les conditions d'existence que nous partageons avec les autres espèces animales et végétales – en particulier, un même concept de liberté susceptible de recouvrir la réalisation sans entrave de ce bien propre – permet ainsi aux êtres humains de se concevoir comme partie d'une unique communauté d'êtres vivants, condition pour que soient reconnus chez ces derniers également un bien propre et une prise en considération morale. Ainsi, comme le résume Taylor,

l'assertion selon laquelle une entité a une valeur inhérente doit ici être comprise comme impliquant deux points : (1) que l'entité mérite de faire l'objet d'un souci moral et de considérations morales, ou, en d'autres mots, qu'il convient de la regarder comme un sujet moral, et (2) que tous les agents moraux ont une obligation *prima facie* de promouvoir ou préserver le bien de cette entité considéré comme une fin en soi et dans l'intérêt de cette entité même.¹⁴⁵

Bref, l'approche, d'inspiration kantienne, vise à étendre la notion de « fin en soi » au vivant en général dont découlera une exigence de respect ainsi qu'une position égalitariste de fond : la similitude avec Rollin ne pourrait être plus marquée, mais la remarque vaut aussi, bien que dans une moindre mesure, pour Regan.

De manière plus générale, les traits qui forment la toile de fond commune au biocentrisme et à l'éthique animale sont, outre l'affirmation selon laquelle certains existants non humains ont un bien propre dont doit tenir compte l'agent moral, c'est-à-dire le refus de les considérer à la base comme de pures ressources, une pensée qui se rapporte à la prise en considération morale des intérêts des organismes individuels. Par ailleurs, ce qui ne se voit reconnaître aucun intérêt demeure exclu de la communauté morale, c'est-à-dire ne se rapporte à notre agir que par des considérations, au mieux, prudentielles.

On ne peut ignorer, en dépit de ces similitudes sur le fond, que la discussion autour de la question de la patience morale connaît, avec l'étape biocentriste, une évolution importante : des thèmes récurrents de la littérature animale sont affaiblis, d'autres apparaissent et acquièrent un rôle central. Par exemple, les débats attachés à la question de la patience morale mais concernant au premier chef la société humaine, tel l'avortement, disparaissent du cadre de la discussion. Inversement, on ne peut plus ignorer que l'individu est en même temps membre d'une espèce sauvage qui elle-même est partie d'un écosystème ; la discussion porte ainsi de plus en plus largement sur des considérations d'ordre global, écologique. La

¹⁴⁵ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 99-113. « Valeur inhérente » traduit ici « inherent worth » ; l'auteur ménage toutefois une distinction conceptuelle avec les termes « inherent value » (voir p. 72-75).

notion même d'individu devient d'ailleurs problématique, lorsqu'il est question du règne végétal notamment¹⁴⁶. C'est pourquoi l'on prétend bien moins, finalement, produire une éthique qui soit *unifiée* et *complète* que prescrire une attitude générale de respect envers la vie, comme chez Rolston, ou au mieux formuler, à l'instar de Taylor, des règles de « bonne conduite », distinctes d'une éthique de la bioculture, pour administrer les rapports entre la civilisation humaine et le monde sauvage¹⁴⁷.

La discussion de fait se décentre de l'expérience subjective et du statut ambigu des cas marginaux, problème qui perd peu à peu son caractère décisif, pour s'articuler autour de la question de la valeur relative des formes de vie appréhendées dans ce qu'elles ont d'unique, dans leur diversité (la capacité de souffrir n'étant plus, de ce point de vue, que l'une des nombreuses adaptations contribuant à l'auto-préservation de l'organisme). Le problème ainsi devient celui de régler les multiples interactions et conflits d'intérêts – rarement triviaux – qui existent entre des entités très diverses produisant un même effort afin de survivre et se perpétuer au sein du monde vivant (au sein duquel l'homme aura en outre retrouvé place¹⁴⁸), lequel doit être considéré par ailleurs, au niveau supérieur, comme un tout qui a sa dynamique propre, incluant donc la consommation des uns par les autres et la mort. C'est justement ce décrochage substantiel qui a conduit nombre d'auteurs à voir deux approches distinctes et, finalement, incompatibles et incomparables, entre biocentrisme et éthique animale.

Cette dernière extension de la communauté morale au *bios* tout entier représente donc sur le plan argumentatif un tournant décisif. Il était en effet jusqu'alors permis et relativement aisé de concevoir la

¹⁴⁶ C'est pourquoi des auteurs comme Paul Taylor définissent les vivants en termes de « centres vitaux téléologiques », en vue de contourner le débat qui a cours en biologie de savoir si le concept d'individu peut être appliqué aux éléments du règne végétal. Francis Hallé dans son *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie* (Paris, Seuil, 2004) montre en effet que les plantes sont majoritairement coloniales (p. 111 sq.). Sur quelques difficultés dans l'application de la notion d'individu aux plantes, voir notamment p. 116-123.

¹⁴⁷ Dans *Respect for Nature*, Paul Taylor établit un système de règles non exhaustif (règles de conduite – chap. 4 – et principes de priorités – chap. 6) contribuant à un rapport harmonieux de la civilisation humaine avec la nature (p. 308), c'est-à-dire à la préservation d'un équilibre entre les valeurs humaines et le bien-être des animaux et plantes des écosystèmes, par la limitation des interférences des actions humaines sur la nature sauvage. La première règle (non malfaisance) établit le devoir de ne pas porter de tort à tout organisme qui a un bien propre, alors que la seconde (non interférence) refuse de placer des restrictions sur la liberté, notamment, des organismes individuels. La règle de fidélité prescrit d'agir envers les animaux sauvages de manière à ne pas en faire l'objet d'une duperie, ce qui concerne toute bonne stratégie de pêche, de chasse ou de trappe. La règle de justice restitutive vise enfin à restaurer un état de justice initial lorsque l'agent a été mené à enfreindre une règle (soigner et rééduquer un animal qu'il a blessé, accorder à l'espèce une forme de compensation pour l'individu qu'il a tué, restaurer un écosystème qui a été détruit, etc.).

Taylor établit ensuite cinq principes prioritaires pour régler les demandes contradictoires : principe d'autodéfense ; principe de proportionnalité (gérer les conflits entre les intérêts de base des êtres sauvages et les intérêts moins essentiels des êtres humains) ; principe de moindre mal (gérer les conflits entre intérêts de base) ; principe de justice restitutive (compenser le mal qui a été fait).

¹⁴⁸ « Nous nous voyons soumis aux inexorables contraintes de la nécessité biologique. Nous découvrons que notre survie matérielle en tant qu'organismes vivants s'explique selon les mêmes lois et les mêmes théories qui rendent compte de la survie des autres espèces. Nos relations écologiques avec les animaux non humains et les plantes ainsi que la nécessité que nous avons d'un environnement non pollué ne sont dans le fond aucunement différents de ce que l'on découvre être vrai pour d'autres formes de vie sur Terre. Comme eux nous sommes partie intégrante de l'univers naturel. » (*Ibid.*, p. 49)

communauté des êtres sensibles, ou des sujets-d'une-vie, sur le modèle de la communauté humaine, et leur prise en considération morale sur le modèle de l'éthique humaine : comme cela est le mieux visible chez Regan ou Francione, il suffit d'élargir la communauté des égaux, garantissant une protection forte aux membres de cette communauté, reléguant toute autre forme de vie en marge de la justice. Pour autant que tout membre d'une espèce végétale autant qu'animale puisse être vu désormais comme ayant un bien propre, il n'est plus possible de s'en tenir à ce modèle classique, tant est vaste le réseau d'interactions et d'interdépendances dont il fait intimement partie, et un second modèle, moins rigide, est promu.

C'est sans doute la nécessité de se nourrir qui permet d'exposer le plus clairement ce point. Tant, en effet, que l'on s'en tenait à la protection des êtres sensibles, un style de vie prohibant la consommation de viande (végétarien), de tous produits animaux destinés soit à l'alimentation (végétalien) soit à d'autres usages (vegan) restait concevable et de l'ordre du réalisable, ou au moins s'agissait-il d'un style de vie vers lequel on pouvait tendre ; il pouvait donc être présenté comme un objectif crédible adossé à une théorie éthique appropriée. Le problème de la prédation dans le monde sauvage demeurait, mais pouvait être à peu près résolu en insistant sur le fait que les animaux sauvages ne présentent pas nos capacités morales. Dès lors que les formes de vie non sensibles se voient reconnaître des intérêts, on ne peut plus ignorer en revanche les enseignements de l'écologie scientifique, laquelle nous apprend que les organismes qui peuplent les écosystèmes sont en constante interaction (*via* les rapports trophiques notamment, mais aussi pour toutes sortes d'autres services), vivant, se perpétuant, évoluant au contact les uns des autres. Il ne saurait donc en découler, comme le suggèrent certains arguments *ad absurdum*, aussi répandus que superficiels, qu'une prohibition stricte frappera la consommation de tout ce qui est vivant – conclusion (entraînant, en fait, l'extinction du vivant) étroitement liée au modèle classique de l'éthique humaine. Il convient de prendre en compte au contraire que, notre compréhension globale de ce qu'est la prédation et de tous les autres services échangés entre les êtres vivants ayant changé en amont, s'étant enrichie, notre compréhension de la signification et du poids des besoins et intérêts des individus, même s'ils sont considérés en eux-mêmes comme uniques et non substituables, en sera également modifiée.

Notons que ceci peut amener une variété de conclusions, plus ou moins précises et plus ou moins contraignantes, concernant les rapports entre la civilisation humaine et le reste du monde vivant. Le système de règles prescrit par Taylor dans le cadre d'un biocentrisme égalitariste concernant la nature sauvage est ainsi très exigeant. Ce qu'écrit par exemple Goodpaster dans « On Being Morally Considerable », en en restant à des conclusions très générales, permet en revanche de définir une ligne biocentriste minimum :

Il me semble qu'il y a, de toute évidence, des limites au caractère opératoire du respect dû aux êtres vivants. Nous devons nous nourrir, et habituellement cela implique de tuer (mais pas toujours). Nous devons rassembler des connaissances, et parfois cela implique de mettre en place des expérimentations avec des êtres vivants et aussi de tuer (mais pas toujours). Nous devons nous protéger contre la maladie et la prédation, et parfois cela implique de tuer (mais pas toujours). Le caractère régulateur de la considération morale qui est due à tous les êtres vivants demande, autant que je puisse en juger, d'agir en faisant preuve de sensibilité et de vigilance (*awareness*), mais non pas notre suicide (psychique ou autre). Toutefois il n'est pas vide, dans la mesure où il fournit un encouragement *ceteris paribus* à développer un genre de pratiques nutritives, scientifiques et médicales qui témoigne d'un authentique respect de la vie.¹⁴⁹

Ce que semble exclure fondamentalement la position biocentriste, ce n'est rien d'autre, finalement, que l'impossibilité de réduire certains objets de la nature à de pures *ressources*, qui à ce titre seul attireraient notre attention quand toute autre manière d'interagir avec eux nous indifférerait entièrement. Même si cette pensée peut être développée hors d'un cadre calqué strictement sur le modèle de l'éthique humaine, c'est déjà une exigence énorme au regard des enjeux économiques et en termes de confort pour l'humanité.

Il est néanmoins une objection importante à laquelle est confronté le biocentrisme, et dont il doit se prémunir. En renonçant à faire de la vie mentale un critère nécessaire de la considérabilité morale, le biocentriste s'expose au risque de devoir étendre les considérations morales à toutes sortes d'objets manifestant, tout comme les plantes, une totale absence de conscience : caillou sur le bord du sentier, stalactite à la lente croissance¹⁵⁰, automobile dont le réservoir a « besoin » d'être rempli, *etc.* Pour répondre à cette objection, le biocentriste met en avant les capacités de l'organisme à se constituer et s'organiser lui-même en vue de certaines fins. Mais cela n'est pas autre chose que de mettre l'accent sur l'histoire évolutive de cet organisme – les adaptations et accidents évolutifs enregistrés par sa lignée, contenus notamment dans le génome qui définit désormais ses pouvoirs et ses besoins et qu'il transmettra à la génération suivante –, histoire dont semble en effet privé tout artefact et tout élément abiotique, y compris la stalactite qui, du fait de l'action de la gravité, manifeste pourtant quelque chose comme un développement orienté. La pensée benthamienne voit les individus comme des atomes détachés de l'essentiel de leur histoire, seulement identifiés par leur qualité actuelle d'êtres souffrants ; pour le pathocentrisme, la connaissance de l'évolution ne joue qu'un rôle de second plan, mettant à disposition des arguments pour établir la possession de certaines facultés jugées remarquables entre toutes pour un ensemble plus ou moins vaste d'animaux. Avec le biocentrisme (mais cela est vrai aussi pour Francione, et plus encore pour Rollin), l'attention portée à l'organisme vivant en tant qu'individu

¹⁴⁹ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 324.

¹⁵⁰ D'après l'exemple subtil choisi par Peter Singer : « Si nous cessons de parler en termes de sensibilité, il devient plus difficile de maintenir les frontières entre le vivant et les objets naturels inanimés. Serait-il vraiment pire d'abattre un vieil arbre que de détruire une magnifique stalactite qui a mis plus de temps encore à se former ? » (*Practical Ethics*, p. 278)

s'accompagne désormais d'une attention accrue pour l'histoire de sa lignée, pour le processus qui en a formé le parcours et dont il est un produit. L'écocentrisme, de ce point de vue, recouvre cet ensemble de travaux qui ont pris cette piste de réflexion très au sérieux et l'ont menée jusqu'à son terme.

d. Un être vivant est tout autant ce qu'il y a « sous la peau » que « hors la peau »

En dépit du caractère décisif du dernier pas accompli, et des enjeux qu'il engage, il convient de remarquer que pour Taylor comme pour Attfield, les sols, les eaux et les paysages auxquels ils appartiennent, qui ne sont pas des « centres téléologiques d'activité » ni dotés d'un *télos*, ne peuvent présenter des intérêts ni un bien ni, donc, bénéficier de considérations morales en propre ; leur préservation se rattache à la prise en considération des besoins des êtres organiques, animaux et végétaux, qui en dépendent étroitement¹⁵¹. On trouve d'ailleurs un schéma de pensée identique chez Singer : l'auteur estime également que nous devrions empêcher la destruction des derniers espaces de nature sauvage pour des motifs purement économiques, mais que cela est en effet suffisamment bien justifié si l'on tient compte simplement de l'impact sur les êtres sensibles et les personnes, pour les générations présentes et futures, ainsi que de la valeur esthétique qu'ils présentent pour les êtres humains¹⁵². Nous pourrions donc suggérer que dans le cadre de telles approches, pour rester dans les grandes lignes, la nature en son ensemble se partage entre d'un côté les organismes animaux et végétaux à qui l'on reconnaît un bien propre et une valeur intrinsèque et de l'autre les facteurs abiotiques qui ne présentent de valeur que vis-à-vis des premiers, par exemple une valeur instrumentale (même si les êtres vivants peuvent présenter également, les uns vis-à-vis des autres, une valeur instrumentale, par exemple en tant que proies)¹⁵³. Nous avons donc affaire ici à un biocentrisme restreint aux seuls organismes vivants.

L'intérêt de la pensée de Taylor est, précisément, son caractère tranché vis-à-vis de ce point, à l'instar de Regan sur le terrain animaliste. Si nous sommes en droit d'adresser à une telle conception du

¹⁵¹ Voir par exemple P. Taylor, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵² *Practical Ethics*, p. 283-284. Voir aussi p. 271-273.

¹⁵³ Dès lors que l'on reconnaît un bien propre à toute espèce d'organismes vivants, même ceux qui manifestent un niveau de conscience très rudimentaire (ou aucun), il faut considérer que les facteurs extérieurs – facteurs abiotiques ou autres vivants –, de par leurs manifestations et leur influence, promeuvent ou au contraire entravent le bien d'un organisme donné. Dès lors que l'on lui reconnaît par là même un point de vue (ou du moins, nous dit Paul Taylor, qu'il « nous est possible en imagination d'observer le monde de leur point de vue » ; voir *Respect for Nature*, p. 19), il n'est donc pas absurde de considérer qu'ils présentent, de ce point de vue, une valeur instrumentale pour cet organisme. C'est ce qui permet à Holmes Rolston, comme l'avons vu, de considérer tout organisme vivant comme un système évaluatif. Ainsi Bernard Rollin peut-il écrire explicitement : « Je ne pense pas que les choses non vivantes ont des droits. Si nous avons des devoirs envers l'environnement, c'est en raison de la valeur instrumentale qu'il présente pour les choses vivantes. En lui-même, l'environnement physique n'est pas une chose qui a des intérêts et il ne saurait par conséquent être directement l'objet de notre attention morale. » (*Animal Rights & Human Morality*, p. 101. Nous soulignons.)

biocentrisme des critiques sensiblement identiques à celles adressées à Singer (critique de l'extensionnisme), il nous faut les nuancer toutefois lorsque compte est tenu des remarques que formule un auteur comme Goodpaster, dont la pensée nous livre les prémisses d'un « biocentrisme élargi ». Ce dernier montre en effet le lien étroit qui existe entre le fait de reconnaître la valeur morale des organismes vivants et la possibilité de reconnaître la valeur morale des biosystèmes :

La condition d'*être vivant* m'apparaît comme étant le critère le plus acceptable et le moins arbitraire. Qui plus est, ce critère, s'il venait à être pris au sérieux, pourrait admettre une application à des entités et à des systèmes d'entités qui jusque-là n'avaient jamais été considérés comme pouvant mériter notre attention morale (tel le biosystème lui-même).¹⁵⁴

Cette remarque de Goodpaster n'est pas sans intérêt, mais réclame d'être considérée avec prudence. Même s'il convient, comme nous le verrons plus loin, de rejeter la métaphore organiciste adoptée spontanément par l'auteur, il n'est pas possible de douter qu'il existe des liens significatifs, même « lâches » (*loose*, selon les termes de Rolston¹⁵⁵), entre les parties et le tout de l'écosystème. Une éthique qui fait de la vie le critère de la prise en considération morale devrait donc se montrer préparée, afin de préserver la cohérence, à étendre le souci moral aux biosystèmes.

Aussi le biocentrisme de Goodpaster est-il plus proche de l'écocentrisme que ne l'est la pensée de Taylor, perspective qui en outre trouve probablement sa forme la plus aboutie, et la plus subtile, dans les travaux de Rolston. En effet, lorsque Callicott parle de la valeur des sols et des eaux, c'est toujours selon la compréhension d'une intrication extrêmement complexe et profonde des systèmes écologiques qui comprend en outre les facteurs abiotiques. Taylor, assez curieusement, reconnaît sur le terrain empirique la réalité de l'holisme écologique et lui concède une influence de premier plan pour la réflexion, mais se refuse à en tirer des conclusions plus poussées sur le plan axiologique : les sols et les eaux « entrelacés » au biote au sein des paysages ne méritent attention que dans la mesure où les traitements qui leur sont appliqués affectent le bien-être des organismes vivants.

Or les écosystèmes, même si à notre regard ils n'ont pas les contours nets d'un organisme vivant, n'en présentent pas moins une forme de cohésion que l'écologie scientifique sait très bien mettre en évidence – à tel point que l'on parle volontiers de la vie et de la mort d'un écosystème (même si dans un sens figuré). Dans le prolongement de ces considérations, il est une objection, formulée par Goodpaster, qui s'applique donc remarquablement bien au propos de Taylor :

¹⁵⁴ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 310.

¹⁵⁵ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », p. 253, 254, 269.

Pourquoi le cercle de l'univers de la considérabilité morale devrait-il se refermer exactement sur les entités qui se rapprochent le plus du modèle moyen des organismes qui est le nôtre ?¹⁵⁶

Il existe évidemment plusieurs réponses à cette question. Tout d'abord, il est possible de défendre l'idée, à l'instar de Singer sur le terrain animaliste, que le critère « être vivant » (*being alive*), ou encore « être un centre vital téléologique », se présente ultimement comme le seul critère non arbitraire de la prise en considération morale – mais tout comme l'objection en fut faite à Singer, on peut mettre en doute le caractère radical de cette assertion. De façon plus souple, on peut en outre reconnaître que ce même critère, qui met l'accent sur les propriétés auto-organisatrice et auto-conservatrice des organismes, ne perd pas toute pertinence lorsque l'on porte le regard sur les biosystèmes (c'est donc le point de vue suggéré par Goodpaster dans « On Being Morally Considerable »). On peut enfin, plus subtilement, porter la critique plus avant et donc dénoncer une nouvelle fois le caractère tranché de ce critère, l'inclination à se contenter de repousser les frontières plutôt qu'à véritablement les mettre en question.

Il est vrai que la notion de « centre vital téléologique », qui présente pour la réflexion de Taylor un caractère central, ne peut être correctement exportée pour rendre compte de la structure et la dynamique particulières des écosystèmes ; telle aura été la raison pour laquelle le caractère intégré des organismes animaux ou végétaux sera devenu non plus seulement motif d'inclusion au sein de la communauté morale (indicateur de leur valeur morale), mais en même temps motif d'exclusion (indicateur de non-valeur, par contraste). Sans doute Taylor considère-t-il qu'il n'y a entre les êtres vivants et les écosystèmes qu'une analogie, par ailleurs très vague, et que parler de vie et de mort dans leur cas n'est qu'un abus de langage, tout comme pour Singer ou Feinberg il n'y avait qu'abus de langage à parler des intérêts d'un arbre, d'une plante en général. Toutefois, comme nous l'avons suggéré, une perspective plus vaste, plus nuancée, peut être défendue ici. La clef, comme le souligne Rolston, est de chercher non pas à exporter les modèles que nous connaissons aux nouveaux objets, mais chaque fois le critère approprié au niveau d'organisation considéré (« nous voulons des critères appropriés à ce niveau »¹⁵⁷).

Rolston va compléter en effet le point de vue biocentriste par une série de précieuses nuances, en incorporant plus intimement que ne l'a fait Taylor les leçons de l'écologie à une réflexion de fond sur la valeur de la nature et des éléments qu'elle contient. On peut voir en effet sa pensée comme une tentative de peindre avec une plus grande précision la réalité de l'écosystème, tant dans ses aspects strictement matériels que sur le plan des valeurs, lesquelles échappent, note-t-il, à l'approche scientifique – manque

¹⁵⁶ K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 323.

¹⁵⁷ H. Rolston, *op. cit.*, p. 258.

qu'il se propose donc de combler. Rolston va s'attacher en particulier à montrer, dans son article « Duties to Ecosystems » paru en 1987 dans le *Companion to a Sand County Almanac* dirigé par Callicott, que la décision tranchée d'accorder de la valeur à l'organisme vivant et aucune à l'écosystème est inconsistante.

Se réclamant de Leopold, à l'instar de Callicott, la pensée de Rolston se fraie un chemin entre deux conceptions extrêmes de l'environnement, tout aussi datées et erronées l'une que l'autre, la première concevant la nature dans son ensemble comme une simple juxtaposition de plantes et autres organismes, la seconde assimilant ce tout à quelque superorganisme :

« La formation végétale constitue une unité organique... un organisme complexe ». Tel est ce que Frederic Clements, l'un des fondateurs de l'écologie, concluait de ses études dans les prairies du Nebraska. Henry Gleason, botaniste d'égale réputation, protesta que « bien loin de former un organisme, ce n'est que la juxtaposition fortuite de plantes ». Leopold emprunte une voie médiane entre ces deux extrêmes. L'écosystème est une « communauté biotique ».¹⁵⁸

L'écosystème entendu comme communauté biotique implique de rejeter l'idée selon laquelle celui-ci pourrait se présenter comme un tout suffisamment structuré au point d'être assimilable, même de loin, à un être organique pourvu d'un *télos*. En raison des processus stochastiques qui interviennent dans le cours de son développement, un écosystème est quelque chose de plus lâche, de moins intégré, de moins condensé, mais c'est tout de même bien plus qu'une simple juxtaposition d'objets devant tout à la contingence : « un écosystème est sans tête (*head*) mais il a une tendance (*heading*) à la diversification, au soutien et à la profusion des espèces »¹⁵⁹.

Pour autant, en quoi ceci nous donnerait-il des raisons de basculer vers une perspective écocentriste radicale et refuser une perspective plus étroite (mais aussi plus accessible intuitivement) ? Certes il convient de remarquer qu'une conception objectiviste radicale de la valeur chez Rolston (les valeurs existent objectivement dans le monde) rend parfois difficile de saisir avec précision le point de vue qu'il défend, et l'on peut s'inquiéter en outre du délicat passage entre une partie du discours consacrée à une description de la nature et une autre partie consacrée à des considérations sur les valeurs qu'elle contient et la manière dont nous devrions envisager sa protection. Néanmoins, ces hésitations ne sauraient pour autant ôter toute valeur aux aspects subtils de son discours (assumant, à l'instar de Callicott, son rôle radical de *challenger* de l'orthodoxie), lesquels demeurent des plus instructifs.

Une objection, formulée par John Passmore dans *Man's Responsibility for Nature* (1974), consiste par exemple à rejeter la perspective écocentriste sous prétexte que les communautés biotiques, dont les

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 258.

membres n'entretiennent aucun rapport d'obligation mutuelle et de réciprocité, ne peuvent être assimilées à des communautés éthiques. Rolston répond en dénonçant une première « erreur de catégorie »¹⁶⁰ : pourquoi donc conférer une valeur fondamentale à la seule coopération volontaire ? Ou même au type de coopération non délibérée qui existe entre les différentes parties d'un organisme ?

Bien que de façon plus lâche qu'au sein d'un véritable organisme, il s'avère en réalité que l'écosystème contraint bel et bien les individus en son sein à une forme de « coopération » : la prédation, par exemple, est une forme de coopération transgénérationnelle entre l'espèce-proie et l'espèce prédatrice. L'idée d'une adaptation des espèces (*fitness*) à leur écosystème est donc loin de se résumer à la conception très étroite d'une « lutte » pour la survie dont elle serait la résultante :

L'éléphant va (*fits*) avec la savane tout autant que son cœur avec son foie ; il y a un égal rapport d'adéquation à l'intérieur comme à l'extérieur. Il y a des différences : le cœur et le foie sont en association directe ; ôter l'un ou l'autre et l'éléphant meurt. L'éléphant et la savane entretiennent d'emblée des rapports lâches. Les éléphants migrent de la savane à la forêt, ou peuvent être déplacés dans des zoos. Mais *Loxodonta africana*, à l'écart des pressions de sélection au sein desquelles l'espèce a évolué et qui préservent sa vigueur, meurt bientôt. La savane et la forêt sont aussi nécessaires aux éléphants que le cœur et le foie. L'image la plus satisfaisante est celle d'éléphants se frayant un chemin au sein d'un système qui fournit et impose en retour un confinement suffisant.¹⁶¹

Les espèces sont donc ce qu'elles sont en raison du milieu où elles sont – aspect de l'adaptation qui se manifeste, à l'extrême, en ce que l'on appelle des « symbioses ». Ce qu'il y a hors la peau ne fait pas moins partie de l'éléphant que ce qu'il y a sous la peau :

Les processus sous la peau n'auraient jamais pu évoluer, ni demeurer ce qu'ils sont, indépendamment des processus hors la peau. [...] Voici qui invite au respect des processus écosystémiques tout autant que des processus organiques. Il semble n'y avoir nulle raison d'admirer l'intérieur et de déprécier l'extérieur. Autrement, la vérité concernant la vie n'est comprise ici qu'à moitié. Le résultat, c'est que nous aurons mal situé notre sens du devoir.¹⁶²

Ainsi Rolston de corriger : s'il y a quelque chose d'admirable dans la coopération, comme l'affirme initialement Passmore, il convient de l'observer dans ses manifestations les plus larges ; ce qui est alors digne d'admiration et de respect ne semble plus être la coopération en elle-même, mais devient plutôt le processus vital dont l'écosystème est le lieu :

Ce que nous voulons admirer dans la nature, que ce soit dans les individus ou dans les écosystèmes, ce sont les processus générant de la vie, non la coopération opposée au conflit.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 249.

¹⁶² *Ibid.* ainsi que pour la citation suivant celle-ci.

Autrement dit, pour peu que l'on se range dans un premier temps au point de vue biocentriste développé par Taylor, nous voici alors forcés à nouveau – toujours par appel au principe de cohérence – d'adopter une perspective plus large (mais de façon autrement subtile que chez Goodpaster) :

Montrer de l'admiration pour l'unité et son caractère concentré mais s'achopper au caractère lâche de l'environnement, c'est là comme priser les montagnes et mépriser les vallées. L'unité est admirable dans l'organisme, mais la matrice requise pour sa génération c'est l'écologie ouverte, plurielle [i.e. les relations qu'entretiennent les organismes entre eux et avec leur environnement].¹⁶³

Cette différence entre Rolston et Goodpaster n'est pas une simple nuance : elle marque la transition depuis un biocentrisme élargi vers une pensée en éthique environnementale d'une radicalité nouvelle. Il ne s'agit plus en effet de penser l'élargissement de la communauté morale selon la manière de procéder que nous avons vue jusqu'à présent, comme une pure *extension* en nombre sur un plan toujours *homogène* (dire, par exemple : nous autres humains, et valorisables en tant que *vivants* qui faisons tendre nos efforts vers un bien qui nous est propre, reconnaissons les animaux inférieurs, les végétaux mais aussi les écosystèmes comme *vivants* également, et – si nous tenons à être cohérents – nous reconnaissons la signification morale de leur bien ; cela revient, comme nous le verrons plus loin avec Tristan Garcia, à intégrer dans le « nous » ce qui est déjà nous). Le pas supplémentaire réclamé ici répond plutôt au modèle de la corne d'abondance : davantage que les produits valorisables en vertu de leurs propriétés intrinsèques, c'est la diversité de ces produits qui est valorisée, et au-delà de cette diversité, c'est la « corne d'abondance » elle-même, c'est-à-dire la communauté biotique en tant que creuset (matériel) et support de ce processus dont toute cette richesse est issue.

Selon cette perspective, il convient d'y insister, l'organisme vivant n'est pas dépourvu d'une valeur intrinsèque. Simplement, il apparaît comme produit transitoire, « éphémère et non essentiel »¹⁶⁴, et tout à la fois comme partie (infime) de ce creuset qu'est la biosphère, dont la valeur totale excède la somme de ses milliers de composants, destinée à lui survivre¹⁶⁵.

Un second obstacle à ces vues, remarque alors Rolston, est notre tendance semble-t-il à valoriser les centres vitaux téléologiques que sont les organismes plutôt que les écosystèmes – à favoriser le vivant plus que son milieu : nous revoici enfin sur le terrain de discussion qui nous oppose à Taylor. Les mots que choisit Rolston font écho ici à la question (rhétorique) de Goodpaster vue plus haut :

¹⁶³ *Ibid.*, p. 253.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 263.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 257.

On pourra objecter qu'un organisme est un système hautement centralisé ; par contre, un écosystème ne présente aucune forme de centralisation. L'un est une perle, l'autre est une pagaille.¹⁶⁶

Ce qui nous freine à reconnaître la valeur d'un écosystème, suggère Rolston, c'est son caractère décentralisé, son absence de *télos*. Mais qu'y a-t-il donc de si précieux dans ce critère ? Pour Rolston, cette tendance participe probablement de notre inclination – pour ne pas dire notre héritage occidental – à considérer que la *personne* constitue l'archétype de la prise en considération morale (nous pourrions insister en précisant : la personne *humaine*). C'est en ce sens qu'il écrit :

Les interactions « internes » semblent invariablement construites sur le principe d'une téléologie. Avant Darwin les gens étaient dupes et croyaient en un dessein ; quel que soit ce que nous pensons de la création désormais, lorsqu'il s'agit de juger les présents résultats, on considère que les humains devraient valoriser les organismes en tant que réalisations évolutives néguentropiques simulant une fin intelligente. Le fait de louer plus tôt la coopération peut maintenant être formulé plus précisément : à *l'autonomie cybernétique intégrée* il nous faut témoigner du respect.¹⁶⁷

et plus loin :

La personne est le centre d'autonomie ; en elle réside la capacité à répondre de façon intelligente, à ressentir de la satisfaction, la valeur intrinsèque. Bien que la société, dans une bonne mesure, fournisse un contexte où ils trouvent soutien et identité, ce sont les *moi* (*egos*) qui comptent dans l'éthique humaine. Par parité de raisonnement, bien qu'il n'y ait nul « moi » dans la nature non humaine, nous devrions considérer ce qui s'en rapproche le plus : le *soi*, somatique à défaut de soi psychologique. Le point focal pour la valeur culturelle est le plus haut degré de l'individualité : la *personne*. Le point focal dans les écosystèmes, sur le plan moral, devrait être le plus haut niveau de la complexité intégrée : l'*organisme*.¹⁶⁸

Mais ce type de jugement, nous dit Rolston, est une erreur de catégorie supplémentaire ; cela revient à chercher dans le monde naturel ce qui, à l'évidence, n'y est pas – à savoir un sujet, ou les signes caractéristiques (la forme) d'un sujet :

Le caractère attractif de la position « il n'y a de devoirs qu'à l'égard de sujets » tient à ce que les devoirs que nous connaissons d'abord dans le cadre de l'éthique interhumaine sont envers des sujets ; un éthicien peut toujours stipuler que les choses sont et doivent demeurer ainsi. Un simple objet, même doué de vie, est une cible inappropriée de notre devoir. Parce que cela nous est si familier, cette position peut sembler correcte. Tout devoir qui implique des objets vivants ou non vivants doit être rapporté à un devoir envers des sujets.¹⁶⁹

Rolston donne ici à ce biais une explication en termes de reproduction d'un modèle éthique qui nous est familier, mais on pourra penser à des causes plus profondes, par exemple à un biais psychologique

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 251. (Nous avons essayé de traduire le jeu de sonorité impliqué dans l'opposition des termes « marvel » et « muddle »).

¹⁶⁷ *Ibid.* Avec *L'Origine des espèces*, la question si troublante de l'adaptation des organismes à leur milieu, qui ne peut plus être traitée de manière unilatérale (sur le modèle de la machine conçue en vue d'une fin), prend une coloration écologique avant la lettre : le principe même de sélection naturelle, s'il est bien compris, introduit tout en même temps à la complexité des rapports entre l'organisme et son milieu. L'un des plus fameux exemples de Darwin lie ainsi les tableaux de chasse des chats domestiques à l'abondance des trèfles rouges, par le truchement des bourdons et souris des champs (voir *L'Origine des espèces*, Paris, Flammarion, 1992, p. 123-124).

¹⁶⁸ H. Rolston, *op. cit.*, p. 251.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 270.

(comme la portée limitée de notre capacité d'empathie). En somme, ce qu'affirme l'auteur, c'est qu'il convient de s'affranchir d'une mesure de la valeur des existants dont l'étalon universel serait le sujet humain (l'homme archétypal), décliné en ses diverses propriétés que chez lui nous jugeons significatives (depuis l'être vivant jusqu'à l'être pensant) ; mais qu'elles soient jugées significatives par nous – c'est-à-dire qu'elles soient significatives *pour nous* – n'autorise pas à penser, en toute logique, que ces propriétés, dont une variété d'auteurs ont fait autant de critères de la considérabilité morale, épuisent la question de la patience morale. La pensée de Rolston, dans son versant positif cette fois, suggère ainsi que l'attention que nous pourrions porter à un biosystème n'a pas besoin de dépendre de son caractère centralisé, qu'il n'a pas besoin d'être un organisme ou de ressembler à un organisme, qu'il n'a pas besoin de présenter des expériences mentales, d'être doté d'une subjectivité, qu'il n'a pas besoin d'être une personne, *etc.* ; d'autres critères plus appropriés au niveau d'organisation considéré peuvent et doivent être examinés, sans que la réflexion soit biaisée par un préjugé anthropocentrique :

Un écosystème n'a pas de génome, pas de cerveau, pas de sens du soi. [...] Mais découvrir que ces caractéristiques sont manquantes et en juger que les écosystèmes ne comptent pas sur le plan moral représente une autre erreur de catégorie. Rechercher à un niveau ce qui est approprié pour un autre fait porter le défaut sur les communautés [biotiques] comme si ce devait être des organismes individuels. Il faudrait rechercher plutôt des matrices d'interconnexions entre centres multiples, non pas un unique centre ; un élan créatif et un potentiel ouvert, non pas un *télos* fixe et un programme d'exécution. [...] On cherche ici des pressions de sélection et de l'adaptation, non pas une capacité d'irritation ou de guérison des blessures ; de la spéciation et la capacité de générer plus de vie, non pas la résistance à la mort.¹⁷⁰

Ainsi la pensée de Rolston rejoint-elle l'héritage leopoldien :

Nous voulons aimer « la terre », ainsi que l'appelle Leopold, « les processus naturels en vertu desquels la terre et les choses vivantes qui l'occupent ont obtenu leur forme caractéristique (évolution) et maintiennent leur existence (écologie). » L'objet approprié pour notre souci moral, c'est l'unité fondamentale de développement et de survie.¹⁷¹

L'unité de survie (*survival-unit*) correspond concrètement à ce niveau d'intégration et d'organisation de la matière qui, si on le considère comme une pure abstraction pour ne plus affirmer la réalité que des parties qui le composent, conduit ces parties à dépérir : comme l'estomac et les pieds de la fable d'Ésope, le cœur et le foie de l'éléphant sont au service d'un tout sans lequel ils ne peuvent « survivre » isolément ; de même les parties qui composent l'écosystème, même si au contraire d'un organisme ces parties sont unies par des liens plus lâches (ce pourquoi l'écosystème peut se passer entièrement de l'éléphant individuel, et de même, on peut capturer et extraire l'éléphant de son milieu naturel ; la disparition de l'espèce-éléphant, en revanche, induit une transformation du milieu où il vivait). Il existe

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 258.

ainsi dans la nature de nombreux niveaux d'organisation, depuis les électrons gravitant autour du noyau atomique jusqu'à l'écosystème en passant par la cellule et l'organisme. Bien sûr, ajoute Rolston,

les humains ne peuvent avoir des obligations à chacun de ces niveaux d'organisation. Mais ils en ont concernant les niveaux d'unité de survie appropriés. L'organisme est un type d'unité de survie, alors que le foie n'en est pas un. L'écosystème est une autre unité de survie essentielle, sans laquelle les organismes ne peuvent survivre.¹⁷²

Regroupant animaux, végétaux et facteurs abiotiques au sein d'une communauté « lâche » – ni une pure juxtaposition d'espèces, ni un superorganisme – l'écosystème ne saurait être considéré comme ayant une valeur purement instrumentale ni une valeur intrinsèque ; Rolston qualifie la valeur des écosystèmes de « systémique » : « La valeur systémique se rapporte à la fertilité du processus ; ses produits sont des valeurs intrinsèques entrelacées à des relations instrumentales. »¹⁷³ À ce titre, on peut voir le tout de la nature comme un réseau de relations dense, les intersections figurant les organismes ayant valeur intrinsèque, les relations entre organismes vivants en composant la trame. Ceci recouvre en fait deux aspects : du point de vue des temps géologiques, et sous l'action de la sélection naturelle, il se produit comme une « concentration » de la valeur diffuse dans le processus à l'œuvre dans la biosphère, laquelle, en rapport avec les forces de confinement (*containment*) exercées dans le système, s'incarne et prend forme en autant d'entités vitales autonomes – les écosystèmes sont vus alors comme des « lieux de capture de la valeur »¹⁷⁴. Au temps présent, du point de vue de l'écologie, la valeur cumulée lentement à travers les temps géologiques est comme restituée à partir de ces sources locales que sont les entités ayant valeur intrinsèque : la valeur des organismes se diffuse dans la trame *via* les relations qu'ils entretiennent avec les multiples composantes de leur milieu de vie, notamment la valeur instrumentale qu'ils projettent sur les objets animés et inanimés qui les entourent, et régénérant ainsi en continu le « creuset » dont ils sont issus. Comme il est visible, ces deux aspects sont présents simultanément à tous les niveaux et ne peuvent être conçus indépendamment l'un de l'autre.

Aussi, si l'on s'en tient à une conception étroite de l'éthique environnementale comme une recherche de ce qui a une valeur intrinsèque (approche par catégories d'objets), la pensée de Rolston s'avère indéniablement biocentrée, même si l'on prend en compte la perspective d'un biocentrisme élargi : ainsi une planète de roc et de poussière gagnera à être colonisée par la vie, dans l'ordre d'une telle pensée, car elle accusera alors un gain en valeur nette¹⁷⁵ ; en elle-même, elle ne vaut rien : « Ce qu'il y a de

¹⁷² *Ibid.*, p. 263.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 269.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 257.

¹⁷⁵ C'est un point que l'on recouvre également de façon tout à fait explicite chez Robin Attfield : « Dans le cas improbable où il nous faudrait faire un choix entre donner à une planète vide la vie sous forme virale ou bien la laisser entièrement dépourvue de vie, des arguments viennent appuyer la première option, à moins qu'il n'existe une chance qu'une

merveilleux dans l'écosystème, nous dit Rolston, est à hauteur de ce qu'il contient. »¹⁷⁶ Autrement dit, comme l'établit Catherine Larrère, la valeur ultime se découvre dans la vie. Si l'écosystème se voit accorder une valeur, ce n'est qu'en raison de son entrelacement très étroit avec la vie – il *est*, en un sens, la vie¹⁷⁷.

Toutefois cette pensée n'est pas aussi tranchée que celle de Taylor, et ne présente pas les mêmes analogies de structures qui apparaissent entre celles de Taylor, de Rollin ou de Singer : la critique de la pensée éthique centrée sur le sujet et les conclusions qui en découlent sur la valeur systémique des écosystèmes la rapprochent ainsi davantage de l'approche radicale Callicott. Car la pensée de Rolston est, ici aussi, une pensée qui accorde une valeur supérieure à la communauté – la communauté biotique est le creuset de la valeur vis-à-vis duquel les organismes, ayant valeur intrinsèque, ne sont en fin de compte que des bourgeonnements :

Toute collection d'éléments en interactions ne constitue pas une communauté. Les planètes ne forment pas de communauté ; les plantes si. Ces dernières ont une écologie, un habitat (*oikos*) avec sa logique (*logos*) comprenant des biofonctions et des ressources. Les molécules d'un gaz et les lunes autour de Jupiter n'ont aucune *fitness*, mais les chenilles sur les asclépiades si. La logique du lieu de vie est tout aussi significative que la logique de ses habitants éphémères. Louer les individus (comme étant les acteurs créatifs) et dénigrer le système (comme une simple scène inerte, composée de façon stochastique), c'est mal comprendre le contexte de création.¹⁷⁸

À plus d'un titre, la pensée de Rolston se démarque donc d'une posture étroitement biocentriste (au sens d'une attention privilégiée pour les organismes et assimilés) pour rendre concret un prochain pas dans l'expansion du cercle : étendre la prise en considération morale à la terre, à l'*oikos* – l'écocentrisme proprement dit. Stone, dans son article de 1972, suggère de franchir ce pas en reproduisant le modèle

forme de vie plus élevée, plus complexe et plus sophistiquée ne vienne coloniser plus tard cet espace. » (*Environmental Ethics : An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, 2003, p. 46)

¹⁷⁶ Rolston, *op. cit.*, p. 257.

¹⁷⁷ Reste aussi le soupçon, plus ennuyeux, que cette attitude de respect envers la vie ne soit qu'un éloge subtil à l'un de ses produits les plus sophistiqués : l'humain. Holmes Rolston ne cache pas une certaine inclination pour une interprétation faiblement téléologique (*loose teleology*) de l'évolution, par ailleurs en marge de l'orthodoxie chrétienne. (L'articulation entre religion et évolution est un autre axe important de ses travaux, à l'origine notamment de l'ouvrage *Genes, Genesis and God: Values and their Origins in Natural and Human History*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), ou encore de *Three Big Bangs: Matter-Energy, Life, Mind* (New York, Columbia University Press, 2010) ; il n'est pas inutile de noter, à ce propos, que Rolston est également pasteur presbytérien). Certaines formules apparaissant ça et là au sein de ses réflexions pourraient ainsi évoquer, dans une version laïcisée, un biocentrisme à la manière de Hans Jonas, définitivement anthropocentrique. Pour l'essentiel, en revanche, Rolston insiste bien dans ses écrits sur l'idée de la singularité et la valeur *intrinsèque* des formes de vie, au sens où celles-ci seraient effectivement valorisées *pour elles-mêmes*, non pas comme de simples survivances de « paliers primitifs » qui auront permis l'apparition de l'homme.

Voir sur ces différents points l'article très éclairant de Lisa Sideris : « Writing Straight with Crooked Lines: Holmes Rolston's Ecological Theology and Theodicy », in C.J. Preston & W. Ouderkik (eds.), *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston III*, Springer Press, 2007. Voir en particulier, p. 92-93 : « [Rolston] soutient, par exemple, que les animaux non humains et leurs capacités "ont une valeur non pas au titre de pâles imitations de ce qui sera réalisé plus tard [en l'humain]" : ils possèdent leur propre virtuosité et domaines d'excellence qui nous sont étrangers ».

¹⁷⁸ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », p. 255.

des droits – reconnaître des droits aux paysages. Nous en avons vu assez pour admettre que Rolston semble, au-delà des premières apparences, ne pas se satisfaire de cette option. Ce dernier point de vue est en effet à la source d'une importante critique de Goodpaster reprise par les auteurs écocentristes, et en particulier par Callicott : celui-ci souhaite entériner une distinction radicale entre les éthiques de l'environnement au sens fort et les conclusions pathocentristes ou biocentristes inspirées par une stratégie qu'il qualifie d'« extensionniste ».

III. *Les frontières en question*

Nous avons examiné dans le chapitre précédent les considérations successives qui nous conduisent par un mouvement ininterrompu à étendre la communauté morale au-delà de l'humanité-genre, puis à une variété d'organismes vivants toujours plus vaste, jusqu'à considérer ce qui se trouve, comme le dit Rolston, au-delà de la frontière de la peau. Suivre ce mouvement jusqu'à son terme ne nous permet d'envisager ultimement que trois possibilités : soit opérer le repli vers une perspective anthropocentriste au parfum d'obsolescence, soit établir une nouvelle frontière (défendre l'idée qu'il existe une clôture non arbitraire de la communauté morale), soit enfin étendre notre considération morale jusqu'au tout de la biosphère.

L'enjeu du chapitre qui s'ouvre ici est de montrer que la frontière – qui est bien sûr la solution la plus classiquement adoptée – d'une part n'est pas la seule solution sensée disponible, d'autre part s'avère hautement problématique sur le plan pratique et méthodologique. Le soupçon portera pour l'essentiel sur la persistance d'un motif anthropocentré, sous-tendant la reproduction et le maintien d'une logique de frontières à l'œuvre dans le motif du cercle en expansion – ce qui viendrait, si ce soupçon était avéré, invalider entièrement l'entreprise théorique et affaiblir considérablement les conclusions pratiques des éthiques de l'environnement, en particulier de l'éthique animale. Dans un premier moment nous découvrirons les détails de cette critique dite « de l'extensionnisme », reprise à Callicott. Dans un second, nous envisagerons les particularités et les difficultés de l'approche relationnelle, et montrerons ainsi que l'image des cercles concentriques, qui n'est somme toute qu'une variante du cercle en expansion, laisse intacte la logique de frontières et ses difficultés.

Le problème essentiel deviendra alors de déterminer si le soupçon soulevé ici est légitime ou si au contraire il est possible, comme le soutiennent nombre d'auteurs, de fixer les limites de la communauté morale d'une manière non arbitraire. Toutefois une chose sera sûre : la réponse à cette question ne peut pas être trouvée à l'intérieur des édifices argumentatifs érigés autour de ces propositions centrales, mutuellement exclusives, qui établissent la primauté axiologique de la conscience, *ou bien* de l'organisme vivant finalisé, *ou bien* du biosystème. Aussi le dépassement de cette alternative, si cela est possible, requerra d'aller plus loin dans la réflexion d'éthique environnementale et de porter davantage attention à ce qu'il y a en arrière-plan. Le présent chapitre est ainsi destiné à souligner les insuffisances argumentatives de la variété des réflexions que nous avons vues jusqu'alors, et vis-à-vis desquelles la pensée de James Rachels, et l'affirmation franche des « implications morales du darwinisme », apparaîtra dans toute son originalité et sa fécondité dans la seconde grande partie de notre recherche.

A. Critiques de l'extensionnisme

Ayant parcouru une série de critères relatifs à la considérabilité morale de plus en plus englobants, et en en étant venus ainsi à examiner les avantages d'une position biocentriste élargie, voire écocentriste, nous nous trouvons confrontés maintenant à toutes sortes d'événements naturels et très ordinaires, tels la prédation et le parasitage, susceptibles toutefois de heurter au plus profond notre sensibilité, de provoquer la peur, le rejet, le dégoût. C'est sans doute à cet endroit que nos intuitions sont le plus vivement contrariées, entre d'un côté un auteur comme Rolston qui, maniant la plume avec savoir et élégance, nous convainc de la beauté du vivant qui naît du creuset de la nature, de l'autre ceux qui s'arrêtent sur les aspects cruels de la vie en lutte et la souffrance et la mort partout engendrés.

On peut à partir de là adopter deux types d'attitudes : ou bien battre en retraite et reconnaître la validité de frontières en amont, ce qui semble nous ramener au minimum vers le pathocentrisme (la prédation dans le monde sauvage resterait toutefois un épineux problème¹) ou, plus sûrement, vers

¹ C'est le sens de la remarque de Tristan Garcia (*Nous, animaux et humains*, p. 145) selon qui la sensibilité du végétarien, indexée sur la douleur de tout ce qui souffre, ne peut intégrer la prédation animale et la dureté du monde vivant. En d'autres termes, opérer une distinction entre l'animal domestique (en notre pouvoir) et l'animal sauvage (sur lequel nous n'avons, du moins en tant qu'animal individuel, quasiment aucun pouvoir) reste insatisfaisant, puisque cela revient à fermer les yeux sur une grande part de la souffrance produite dans le monde mais que cette souffrance demeure malgré tout.

Il convient de remarquer que c'est justement à cet endroit que les auteurs de *Zoopolis*, Sue Donaldson et Will Kymlicka, apportent une solution élégante, en faisant des animaux sauvages les membres de communautés indépendantes et souveraines, et établissant ainsi l'obligation de les laisser gérer eux-mêmes les rapports de prédation au sein desquels ils se trouvent pris : « Quelqu'un pourrait répondre que les animaux sauvages se montrent difficilement compétents dans l'exercice de la souveraineté s'ils sont incapables de protéger l'ensemble de leurs membres de la faim ou de la prédation. [...] Mais dans le contexte des écosystèmes, les chaînes alimentaires et les rapports proie-prédateur ne sont pas des indicateurs d'« échec ». Ils font plutôt partie des traits qui définissent le contexte au sein duquel existent les communautés d'animaux sauvages ; ils donnent cadre aux défis que les animaux sauvages doivent affronter à la fois individuellement et collectivement, et tout indique qu'ils y répondent de façon compétente. » (*Zoopolis*, p. 176)

Mais cette réponse à elle seule ne satisfait pas entièrement puisqu'elle concerne pour l'essentiel les mammifères, par exemple, qui font peu de petits et s'investissent dans la protection et l'éducation de ceux-ci. Les reptiles et amphibiens, « qui pondent de grandes quantités d'œufs et laissent ensuite les petits se débrouiller » (*ibid.*), sont considérés quant à eux *en défaut* de « capacité à agir de manière compétente » (*competent agency*), puisque celle-ci est bien sûr mesurée à la capacité à protéger les membres du groupe. En ce qui concerne de telles espèces, c'est donc un argument plus classique qui refait surface : « nous n'en devrions pas moins respecter la souveraineté des animaux sauvages, y compris pour ceux qui la capacité à agir de manière compétente est moins évidente, dans la mesure où l'argument se voit solidement étayé par les arguments vus plus tôt, relatifs à la faillibilité [des interventions humains au sein de la nature] et à l'épanouissement [des animaux sauvages]. Étant donné la complexité et les interdépendances des processus naturels, et notre compréhension incomplète de ceux-ci, il y a toutes les raisons de penser qu'une intervention paternaliste de notre part pour protéger les animaux sauvages aura des effets non voulus et peut-être pervers. Et si c'est là une intervention à grande échelle, il est presque certain qu'elle viendra saper la capacité des animaux sauvages à exercer les capacités et les dispositions qui ont évolué précisément en réponse à leur environnement. » (*Ibid.*, p. 177) Comme il apparaît ici, c'est donc la combinaison spéciale de l'argument relatif à l'autonomie et la souveraineté des communautés d'animaux sauvages d'une part, et des arguments venant conforter l'intuition du « laissez-faire » d'autre part, qui garantit ici la solidité de l'argumentation de *Zoopolis*.

Sans contester l'efficacité de cette solution, on peut néanmoins remarquer que l'accent est y mis, pour des raisons évidentes, sur l'individu (et non l'espèce) ; par là même, les auteurs sur ce point montrent qu'ils ont une compréhension écologique des rapports inter-spécifiques au sein du monde sauvage qui se voit toutefois *déconnectée* des dynamiques évolutives (trans-générationnelles) qui interviennent dans la formation, l'enrichissement et la préservation des écosystèmes.

l'anthropocentrisme initial ; ou bien l'on peut commencer à songer au contraire que nous sommes là en présence de jugements (notamment, donc, la condamnation morale de la souffrance) qui sont dans une bonne mesure viscéraux, corollaires des propriétés qui définissent la teneur de *nos* intérêts en tant que vivants particuliers parmi la variété du vivant, et donc étroitement liés à notre forme de vie, et que ces jugements pourraient fort bien être, en définitive, la principale raison pour laquelle nous reproduisons de loin en loin des critères toujours restrictifs de la communauté morale (être le sujet-d'une-vie, être sensible, *etc.*) : la légitimité de ces critères, en tant qu'on les présente comme ultimes, serait donc mise en doute. Cette seconde piste décrit une tendance de nos philosophes que nous baptisons « extensionnisme », critique que nous reprenons – pour quelque peu la détourner – à la pensée de Callicott et, avant lui, de Goodpaster.

1. La critique initiale

a. Deux conceptions de l'éthique environnementale

Sous le terme « éthique environnementale », nous avons convenu de désigner un ensemble de théories qui toutes s'opposent au projet de développer une éthique du bon usage de la nature en vue des fins de l'homme (par exemple sous la forme d'un anthropocentrisme faible, chez Bryan Norton, que nous qualifierons de *direct*). Mais nous avons également pris note de différences profondes revendiquées par certains auteurs tels que Callicott ; nous allons commencer ici à envisager ces différences sous un angle davantage critique.

Le partage tel que nous le présente Luc Bégin² est susceptible de nous éclairer sur la nature de cette critique. Sous l'étiquette « éthique de l'environnement », dit-il, on entend un premier courant ayant pour caractéristique d'être fondamentalement *anthropocentrique*. Dans le prolongement des éthiques traditionnelles, l'être humain est considéré comme étant la mesure de toute valeur. Un anthropocentrisme *fort* n'accordera de valeur qu'aux entités dont la protection et l'utilisation procurent des bénéfices aux humains (une valeur instrumentale). Un anthropocentrisme *faible* – que nous

Si l'on adoptait un point de vue évolutif, les stratégies évolutives des animaux comme les reptiles et amphibiens, et bien d'autres formes de vie, apparaîtraient comme étant également de valeur. Il est donc possible que ce détail trahisse, dans la réflexion des auteurs, un certain « mammiférisme » (pour reprendre le terme qu'emploie Tristan Garcia à propos de Tom Regan ; voir *Nous, animaux et humains*, p. 68), autrement dit une inclination à mettre en avant les modes d'existence et de survie qui nous sont plus familiers. Au minimum, il nous semble qu'une réflexion sur la valeur des processus biotiques, et le rôle de la compétition, de la souffrance, telle qu'on la trouve par exemple chez Holmes Rolston dans « Disvalues in Nature » (*The Monist*, vol. 75, n°2, 1992), aurait ici sa place : si bien sûr on ne l'entend pas en un sens radical (interdisant toute intervention de notre rapport dans la *wilderness* et minimisant la signification morale distinctive de la subjectivité animale), elle serait susceptible de compléter de manière intéressante le point de vue de Sue Donaldson et Will Kymlicka concernant le vivant sauvage en l'intégrant à un cadre plus large : un regard darwinien sur l'ensemble du monde vivant.

² *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique* (entrée « Éthique environnementale » par Luc Bégin).

qualifierons cette fois d'*indirect* – sera disposé à reconnaître une valeur propre à d'autres entités, mais ne le fera que dans la mesure où ces entités partagent avec les humains certaines caractéristiques. L'homme apparaît ainsi comme le modèle, le point de référence, à partir duquel sont évaluées toutes les autres entités. Un argument d'analogie est donc utilisé afin d'établir qui fait partie de la communauté morale et quel degré de considération morale doit lui être accordé.

Une deuxième caractéristique de ce courant environnemental – parfois confondue avec la précédente – est l'*atomisme* : l'individu est pris comme point de référence pour l'éthique plutôt que la collectivité. Dans cette perspective, l'éthique est donc préoccupée par la régulation des rapports entre les individus et par des considérations d'équité, et vise prioritairement le respect d'une propriété, ou d'un ensemble de propriétés, de ces individus. Selon les auteurs, l'accent sera mis sur les droits (Tom Regan), les intérêts ou les préférences (Peter Singer) de ces entités prises individuellement.

En intégrant ces deux traits caractéristiques (l'anthropocentrisme et l'atomisme), le premier type d'éthique environnementale s'inscrit dans le sillage des éthiques traditionnelles, tout en étant critique à l'endroit du peu de considérations envers les catégories d'entités non humaines. Pour John Baird Callicott, ces critiques sont toutefois insuffisantes. Certes il ne s'agit pas de nier les réelles facultés sensibles (ou autres) des créatures vivantes ; toutefois il suggère que l'élargissement de la communauté morale devrait être considéré tout à fait indépendamment d'un tel critère et, de façon plus générale, hors d'une perspective atomiste-individualiste classique. Callicott va donc produire une critique globale de cette dernière approche, censée justifier le développement en contrepartie d'une position écocentrique qui soit bâtie selon une perspective holistique : l'écosystème est alors entendu, chez Callicott, comme une communauté dont les membres (l'homme y compris) n'ont de valeur que par elle.

C'est donc suivant la proposition d'une rupture radicale avec les éthiques traditionnelles – posture caractéristique du second courant d'éthique environnementale, précise Luc Bégin : l'éthique de l'environnement au sens fort – que se déploie chez lui la *critique de l'extensionnisme*. Par là, il convient de remarquer que la question de l'élargissement de la communauté morale à de nouveaux objets acquiert une dimension nouvelle : aura une importance non plus seulement la manière de concevoir les intérêts et les titulaires d'intérêts (la nature des critères retenus), mais aussi la *manière même de penser et de produire cet élargissement*.

b. L'extensionnisme comme notion critique

Le terme « extensionnisme » désigne à l'origine une stratégie particulière qui consiste à étendre des droits ou une éthique propre aux humains au domaine de l'environnement. Comme il existe des droits moraux et des droits légaux, ceci renvoie à deux origines distinctes : d'une part l'extensionnisme

juridico-légal, que l'on peut rapporter par exemple à l'article de 1972 de Stone, entendu comme une extension des droits légaux à des objets naturels ; d'autre part l'extensionnisme entendu comme la reproduction, sur un terrain et des objets nouveaux, d'une tradition philosophique précise. Un exemple typique est l'extensionnisme utilitariste, appréciable chez Singer, mais on peut également qualifier ainsi les transpositions du *télos* aristotélicien chez Rollin, ou de la pensée de Taylor inspirée de Kant et de l'éthique de la personne, pour traiter d'objets naturels comme les animaux ou les plantes.

Le terme, qui possède à l'origine un sens neutre, renvoie chez Callicott à une critique sévère des éthiques de la libération animale et du respect de la vie : l'auteur, inspiré par la critique de Goodpaster, fustige en effet une incapacité à se défaire du cadre de pensée atomiste et anthropocentré qui fait figure de tradition³ en Occident depuis le 17^e siècle. Telle est l'essence de la critique de l'extensionnisme : elle s'adresse avant tout au courant individualiste-impartialiste dont nous avons donné l'esquisse dans le chapitre précédent⁴.

Cette critique rassemble en vérité deux temps et deux types d'arguments. Dans un premier temps, tout en entendant fustiger notre « grotesque civilisation mécanique actuelle »⁵, Callicott s'adresse sur le plan éthique à ceux qui, reproduisant les concepts et les analyses classiques traditionnellement réservés aux seuls êtres humains, les *étendent* seulement à un cercle plus vaste de patients moraux. En 1980 avec « Animal Liberation: A Triangular Affair », il introduit son point de vue philosophique de façon plutôt virulente. Il y souligne jusqu'à la caricature les failles de la libération animale⁶ (englobant dans sa critique, sans toujours nuancer, les partisans des droits des animaux, il insiste notamment sur le caractère inadapté des valeurs de liberté et d'égalité pour traiter de la cause de l'animal sauvage et de l'animal

³ Nous référons au cadre de la pensée éthique qui a émergé en même temps que les premières théories contractualistes. Bentham est présenté, très souvent, comme étant à l'origine d'une pensée critique à l'égard de l'humanisme juridique, dans la mesure où il dénonce l'assimilation du sujet de droit au seul être humain. C'est précisément ce courant de pensée auquel Callicott vient finalement adresser ses objections.

⁴ C'est à ce titre que Callicott effectue un amalgame entre ce qu'il nomme les « humanistes moralistes » et les « moralistes pleins d'humanité » : « Dans une large mesure en raison de l'industrie et de l'acuité du regard philosophique de Peter Singer et de Tom Regan, l'éthique environnementale semblait, au début des années 80, sur le point de devenir le terrain de réflexion exclusif de l'extensionnisme. Il m'apparut que le débat était devenu de plus en plus polarisé, entre les anthropocentristes (les « humanistes moralistes » comme je les appelais) et les partisans de la libération animale (les « moralistes pleins d'humanité »). Je voulais attirer l'attention sur ce qui me semblait être alors le troisième protagoniste, fort ignoré, de la controverse. » (*In Defense of the Land Ethic*, p. 6)

⁵ J.B. Callicott, « The Search for an Environmental Ethics », in T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Mc Graw-Hill, 1993 (3^e éd.), p. 371.

⁶ « La libération animale/les mouvements pour les droits des animaux forment une entreprise en dernière analyse tout à fait irréalisable. Une société imaginaire où tous les animaux doués de sensibilité se sont vu accorder une égalité de considération, sous forme ou non de droits, serait si ridicule qu'il serait plus adéquat et plus efficace d'en traiter dans une satire qu'au sein d'une discussion philosophique. » (J.B. Callicott, « Animal Liberation: A Triangular Affair », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 37)

domestique) et stigmatise, plus largement, l'éthique prophylactique des néo-benthamiens, inadaptée à la réalité de l'écosystème – reproche qui culmine dans l'accusation d'une philosophie négatrice de la vie (condamner la souffrance et la mort, c'est du même coup condamner la dynamique du vivant à l'œuvre dans la nature).

Dans cet esprit, la libération animale et assimilés seront ainsi qualifiés d'extensionnisme « de première période » (Singer, Regan), et ultérieurement le biocentrisme (Taylor), d'extensionnisme « de seconde période »⁷, Callicott reconstruisant par là la marche du cercle en expansion. L'éthique de la terre peut-elle être pensée comme une étape supplémentaire – un extensionnisme de troisième période ? Sa réponse est non. Contre ce point de vue, il rapproche donc l'éthique de la terre de la philosophie morale et sociale de Platon dans *République*, dans une conception du bien de la communauté qui excède largement celui de l'individu.

La riposte, qui ne se fera pas attendre⁸, va contraindre Callicott à nuancer son propos et à prendre ses distances avec Platon. Néanmoins cette dernière référence laisse entrevoir, pour le moment, que sa critique renvoie à une dimension plus fondamentale du problème. Le principal reproche que Callicott adresse aux extensionnistes participe en effet d'une critique du moi égoïste, d'abord développée par Goodpaster puis couplée, de manière classique, à une pensée d'inspiration communautariste. Il s'agit donc, si l'on se rapporte à l'analyse de Luc Bégin, de privilégier la critique de l'atomisme sur celle de l'anthropocentrisme – critiquer la conception d'une communauté morale qui s'articule autour de l'ego individuel *via* la considération de quelque(s) caractéristique(s) physique(s) ou psychologique(s) valorisée(s) intrinsèquement et un principe de cohérence : tous ceux, comme moi, possédant une telle caractéristique (l'autonomie, la sensibilité, la faculté de formuler des préférences, *etc.*) doivent bénéficier de considérations morales ainsi que moi. Le biocentrisme de Taylor et la libération animale se retrouvent en effet en cette approche dite « égoïste »⁹. À l'opposé, Callicott entend donc défendre l'idée qu'une éthique de l'environnement authentique devrait faire correspondre à une approche holistique de la nature une approche holistique de la vie morale¹⁰. « Les communautaristes, lorsqu'ils pensent aux communautés, nous dit Jean-Yves Goffi, pensent évidemment à des communautés *politiques* ;

⁷ « Seconde période » non pas en raison d'un indice chronologique, mais parce qu'est envisagée une plus large extension de la communauté morale – au vivant en général – dans une perspective critique de la position sensibiliste.

⁸ Tom Regan adresse à J. Baird Callicott une réponse cinglante dans *The Case for Animal Rights*, où il dénonce les conséquences à attendre d'une éthique de la terre qu'il qualifie de « fascisme environnemental ». (*The Case for Animal Rights*, p. 362)

⁹ Selon l'expression de Kenneth Goodpaster, il s'agit donc de désigner, *a priori* sans connotation péjorative, un processus conçu comme extension de l'ego. Un terme moins sujet à créer des contresens, suggère-t-il en note, aurait été « individualisme » (« From Egoism to Environmentalism », p. 34, note 10).

¹⁰ *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique* (entrée « écocentrisme » par J.-Y. Goffi).

J.B. Callicott va essayer de montrer que l'horizon ultime des communautés auxquelles nous pouvons appartenir est la terre »¹¹.

Si l'on doit à Callicott d'avoir articulé une théorie biosociale inspirée des écrits de Leopold, il apparaît en revanche que sa pensée dans son versant critique doit beaucoup aux travaux de Goodpaster. Le propos de Goodpaster, dans l'article « From Egoism to Environmentalism » (1979), consiste en effet à montrer comment les deux grandes traditions morales du 20^e siècle, d'inspiration humienne et d'inspiration kantienne (la « famille H » et la « famille K »), se rapportent toutes deux à un « humanisme façonné sur le modèle de l'égoïsme »¹² (*egoistically modeled humanism*) ; autrement dit ce sont des théories qui, s'opposant fondamentalement à l'attitude égoïste sur le plan moral, se développent *via* le modèle de la personne et du moi étendu, universalisé, généralisé aux autres moi : « c'est cet antagonisme qu'elles partagent, entre d'une part l'égoïsme et d'autre part l'affinité avec ce que l'on pourrait, grossièrement parlant, appeler "humanisme" avec lequel on le met en lien, sur lequel je veux diriger notre attention. »¹³

Dans la famille H, le modèle égoïste apparaît sous la forme d'une prise en considération des intérêts de l'autre à hauteur de l'attention que je porte à mes propres intérêts : « le sentiment moral est vu comme un genre de généralisation de l'amour de soi (*self-love*) ou de l'intérêt personnel (*self-interest*) : la même sorte de sentiment, mais élargi quant à la classe des bénéficiaires (et que l'on présume davantage accessible sur un plan intersubjectif – et donc davantage acceptable – pour cette raison). »¹⁴ La famille K quant à elle, si elle ne raisonne pas en termes d'intérêts, ne présente pas moins le même type de difficulté puisque, remarque Goodpaster, ce n'est pas dans la notion d'intérêts que réside la difficulté : « c'est le "moi" (*self*) et le "général" qui semblent être à la racine du problème. »¹⁵

Le problème évoqué ici tient à ce que le modèle humaniste dominant semble *a priori* se présenter comme une entrave au développement d'une éthique environnementale digne de ce nom. Reprenons l'exemple de la famille H :

¹¹ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 259.

¹² K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Goodpaster s'appuie notamment sur la seconde formulation de l'Impératif Catégorique, mise en rapport avec la doctrine consacrant, chez Kant, la séparation radicale entre les personnes et les choses. Il en découle selon l'auteur que « Kant a évolué [...] depuis l'affirmation selon laquelle la notion de fin en soi était présupposée dans notre cadre conceptuel et moral à la position selon laquelle l'unique candidat pour le statut de fin en soi est la personne (rationnelle). » Voir aussi ses analyses des positions de Thomas Nagel (*ibid.*, p. 27).

Ce que je suis en train de suggérer, c'est que l'amour de soi en est le modèle directeur [...]. La valeur est attachée aux intérêts des personnes ; elle acquiert une dimension morale en étant étendue aux intérêts de toutes ou de la plupart de celles-ci. Une conséquence de ce modèle adopté en philosophie morale est que les principes ou les idéaux d'éthique normative qui ne sont pas aisément réductibles à une fonction des intérêts liés aux « moi » (*selves*) s'avèrent tout à la fois difficilement intelligibles et défendables de façon plausible.¹⁶

Et Goodpaster de constater de façon plus générale :

Les deux principales approches au fondement de la morale partagent, tant dans leur formulation classique que dans leurs interprétations contemporaines, un ancrage dans l'égoïsme et en conséquence une allégeance à un modèle qui, en son essence, généralise ou universalise ce même égoïsme *via* le sentiment moral ou le raisonnement. Et je suggère que c'est là ce fait de la philosophie morale moderne qui la rend particulièrement inhospitalière à une éthique environnementale dont depuis récemment nous ressentons le besoin – une éthique qui, dans les mots de Leopold, prend l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique comme principale pierre de touche. Car une telle éthique ne peut facilement être réduite à « l'humanisme » – pas plus qu'elle ne s'accommode du modèle de généralisation du souci moral à de nouvelles classes de patients moraux.¹⁷

Pourtant, remarque Goodpaster, le modèle égoïste a été bel et bien mis à contribution – de Singer à Stone – pour construire des éthiques de l'environnement. Celles-ci apparaissent ainsi comme des extensions supplémentaires, bien que peut-être plus inattendues ou « extravagantes », pour reprendre le terme de Goodpaster, de l'« humanisme façonné sur le modèle de l'égoïsme ». Le point de vue partagé par ces auteurs serait alors qu'« il peut être vrai que l'éthique moderne a été indûment centrée sur l'humain, mais c'est là un problème relatif au degré jusqu'auquel est poussée l'impartialité, non pas un problème quant à la structure de la pensée. »¹⁸

En revanche, pour Goodpaster, cette « simple extension du modèle humaniste » est rien moins que souhaitable :

J'entends suggérer que la *dernière* chose dont nous avons besoin, c'est simplement un autre « mouvement de libération » – pour les animaux, les arbres, la flore, la faune ou les rivières. Plus important, la dernière chose dont nous avons besoin est de nous cramponner à un modèle du jugement et de la justification morale qui fasse de ces mouvements de libération (avec le raisonnement concentrique qui leur correspond) la principale ou même l'unique manière de traiter de l'expansion morale et de l'évolution de notre cadre social.¹⁹

On retrouve ici cette idée, caricaturale, selon laquelle l'éthique environnementale pourrait être pensée tout entière comme une série de mouvements de libération s'avérant très vite inappropriés à leurs objets (passage de la main de Goodpaster annonçant la critique par Callicott d'une éthique prophylactique). Il est clair que ce qui est ici dénoncé est un certain mode d'expansion du cercle de la communauté morale (comme le dénotent les occurrences des termes « raisonnement concentrique », « épicycle »,

¹⁶ *Ibid.*, p. 25-26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

« circumambulation » qui apparaissent ici ou dans les citations ci-après). Le point important que veut mettre en avant Goodpaster, et après lui Callicott, c'est une tendance à considérer que les problématiques de l'éthique environnementale ne se peuvent penser que d'une seule manière, quand il y a en fait au moins deux approches tout à fait différentes qui se font concurrence. Ce n'est pas qu'une question de préférence ou de terminologie : « c'est là une distinction dont les implications pour la structure et la plausibilité de l'éthique environnementale sont centrales. »²⁰

La première approche est articulée autour de l'ego, sur le modèle de la généralisation de l'égoïsme, approche individualiste (ou atomiste) qui reproduit les catégories morales de l'humanisme jusqu'à leur point de rupture, « simple élargissement de la classe des êtres pouvant bénéficier de considérations morales »²¹ mettant à rude épreuve nos facultés d'intuition (morale) et rencontrant toutes sortes de difficultés liées au fait de reprendre et d'étendre un modèle jusqu'à en faire craquer les coutures :

C'est le lien structurel au modèle de généralisation adopté par ces penseurs qui me semble être la juste explication des implications (souvent) contre-intuitives de leurs vues. [...] Ce que je maintiens, c'est non pas que le modèle « individualiste » ne peut être mis à contribution, épicycle après épicycle, pour traiter de nos obligations en matière d'environnement. Mon idée est plutôt que, quand c'est là le seul modèle disponible, ses invraisemblances nous empêcheront entièrement de traiter sur le plan éthique des obligations et des idéaux environnementaux. Un environnementalisme « profond » ou « généralisé » de cette sorte met à rude épreuve nos sensibilités et nos intuitions morales jusqu'à atteindre leur point de rupture, invitant à parler de « droits des animaux », depuis les dauphins jusqu'aux moustiques ; de « droits », et même d'obligations, pour des objets naturels comme les arbres et les rivières ; de « chauvinisme » ; et d'action en justice au nom d'espèces personnifiées ou même de paysages historiques. Et cela sans mentionner les problèmes conceptuels liés à l'individuation, l'utilité comparée entre espèces, et la justice entre les non-humains.²²

Ce n'est pas que l'extension du cadre de réflexion humaniste à certains individus non humains soit inintelligible ou dénuée de pertinence, mais plutôt que, en se présentant comme le seul modèle d'évolution et de croissance du système de moralité, elle empêche l'articulation d'une éthique environnementale digne de ce nom. Et l'auteur de rejeter cette démarche au profit d'une seconde, privilégiant une perspective davantage holistique qui, de fait, se révèle intimement incompatible avec le modèle humaniste dominant :

En fait, je voudrais soutenir [...] que les mêmes éléments requis pour voir que la considérabilité morale n'est pas liée aux individus humains mènent tout en même temps à réaliser que la considérabilité en question n'est aucunement attachée à des individus. Les détenteurs du respect moral pourraient (et je pense que c'est le cas) s'étendre également jusqu'aux systèmes composés d'individus. Une fois pris conscience de cette possibilité, s'ouvre l'éthique environnementale, au-delà des contraintes imposées par le modèle que j'ai critiqué jusqu'ici.

²⁰ *Ibid.*, p. 32.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² *Ibid.*

[...] Le problème semble provenir de l'incapacité à saisir l'amplitude du sentiment moral (ou de la raison pratique) autrement que sous un mode extensionnel abstrait : cartographier résolument la moralité en « bénéficiaires » et « communautés de fins » dont on néglige systématiquement la relation à leur environnement, mis à part un rapport instrumental. Je suggère que notre manière de théoriser l'éthique normative, lorsqu'on en vient à des questions substantielles, est l'otage de la question complexe : si ce n'est de nos propres intérêts ou de notre propre dignité dont il est question, alors de qui s'agit-il ?²³

La recherche systématique de nouveaux individus dont il conviendrait de prendre en considération les intérêts ou de respecter la dignité, si légitime soit-elle en son principe, en nous rendant tributaires de par sa structure de la recherche d'un *autre* semblable à nous-mêmes (ne serait-ce que parce qu'il est *individué*), exclut du champ moral les systèmes biotiques dont sont parties intégrantes les organismes vivants. Or, pour Goodpaster, les éléments qui motivent et rendent légitime une éthique environnementale au sens large, à savoir l'entreprise éthique visant au dépassement d'un point de vue étroitement anthropocentriste, sont les mêmes qui devraient mener finalement au dépassement de cet humanisme élargi : l'éthique environnementale commence avec le dépassement du modèle individualiste – l'individu même n'est pas nécessaire – et se pense sur des bases radicalement différentes. Dans ce cadre, Goodpaster se présente bel et bien comme l'instigateur de la scission entre d'un côté l'éthique animale et le biocentrisme et de l'autre l'éthique environnementale au sens fort, et livre même ici l'esquisse d'une approche holistique de la vie morale inspirée de l'écologie :

Le plaidoyer récurrent chez certains écologistes et environnementalistes selon lesquels notre réflexion devrait être moins atomiste et plus « holistique » se traduit, dans le présent contexte, en un appel pour un objet de considération morale plus englobant. En un sens, il représente un plaidoyer pour retourner à la conception grecque de l'homme social par nature et qui ne peut être pensé hors de son contexte social et politique – bien qu'il aille au-delà de la conception grecque en mettant l'accent sur le fait que les sociétés doivent également être appréhendées dans un contexte, un contexte écologique, et que c'est cette plus vaste totalité qui est le « détenteur de la valeur ».²⁴

On reconnaît là assurément le cadre de réflexion au sein duquel Callicott a bâti, dans une large mesure, sa théorie biosociale.

La nécessité d'en venir à une refonte aussi considérable de la pensée occidentale que ce que propose Callicott, qui rebuttera plus d'un auteur, n'est toutefois pas établie. Retenons seulement, pour le moment, ces quelques points de critique qui n'en sont pas moins importants. Goodpaster a publié en 1978 et 1979 deux articles relatifs à l'éthique environnementale où il promeut l'idée d'un biocentrisme élargi ; ces deux textes sont essentiels parce qu'ils interrogent avec une acuité nouvelle, rarement égalée, la notion cruciale de « considérabilité morale ». Dans l'un, il révèle les faiblesses de l'argumentation animaliste,

²³ K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 29-30.

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

infléchi par une théorie de la valeur d'inspiration hédoniste²⁵, et défend en contrepartie la pertinence et la cohérence du *life principle*. Dans l'autre, dont il fut question dans les pages qui précèdent, il propose de porter l'examen directement sur le cadre de compréhension de la considérabilité morale (*the framework of moral consideration*) et les procédés argumentatifs – les mécanismes et leurs limites – qui président dans la pensée occidentale à l'évolution de ce que nous tenons pour moralement considérable.

Il faut convenir alors que, si les critiques qu'adresse Goodpaster aux animalistes dans le premier article semblent pertinentes, elles ne peuvent néanmoins compter comme argument probant (et vice-versa). À ce stade de la réflexion, nous devons donc prendre acte du fait que l'éthique environnementale se trouve face à une aporie, puisque nous voici, vis-à-vis de la question de la considérabilité morale, en présence de plusieurs propositions concurrentes dont dépendent étroitement les développements ultérieurs, chacune étant au centre d'une réflexion minutieuse et méritant attention, et dont il semble pourtant qu'aucune ne puisse s'imposer face aux autres. Ces propositions se rapportent, comme nous l'avons vu, pour l'une au rôle décisif de la conscience (*awareness*), des expériences mentales, voire d'une forme de subjectivité ; pour l'autre au rôle décisif du *télos*, de la matière organique et organisée, centralisée et finalisée ; et enfin, dans une mesure plus radicale, à une compréhension fine de l'intrication des organismes dans les systèmes biotiques et de la valeur de ces systèmes. Nous suggérons en revanche – et c'est là le point important – que la critique structurale initiée par Goodpaster peut nous procurer des éléments afin d'être en mesure de faire un choix, quitte à remanier cette critique pour lui conférer une plus grande amplitude.

De cette critique, Goodpaster nous a pour le moment livré l'essence ; la mise en garde concerne au premier chef les limites que pourrait artificiellement imposer à la réflexion éthique le fait de prendre la personne humaine comme modèle universel de ce qui est digne de respect sur le plan moral (nous retrouvons ici la pensée de Rolston et sa critique d'une éthique articulée autour du sujet) :

Si la question de déterminer le ou les objets appropriés à notre respect moral est abordée seulement en termes d'une extension ou d'une augmentation de la classe des personnes morales déjà reconnues, nous courons le risque de rabattre notre sensibilité morale à la taille des paradigmes faits pour nous. Les personnes humaines peuvent bien faire figure de paradigmes, bien entendu, mais les paradigmes pourvoient en pistes de réflexion et en éléments de conclusion – non pas en points d'interruption. Ils peuvent présenter un caractère représentatif mais rien ne dit qu'ils sont les plus vastes unités intégrant de notre univers moral. Celui-ci pourrait bien contenir en effet des structures *incluant* des personnes qu'il nous incomberait tout autant de respecter du point de vue moral.²⁶

Pour l'auteur, toute réflexion qui prend, volontairement ou non, la personne humaine pour modèle de ce qui est moralement considérable achoppe donc sur

²⁵ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 321.

²⁶ *Id.*, « From Egoism to Environmentalism », p. 32.

les écueils auxquels conduit le fait d'exiger d'un paradigme plus que ce qu'il ne peut donner. L'égoïsme moral est une posture qui va droit sur les écueils. L'humaniste et l'humanisme « étendu » ne viennent s'y échouer qu'après circonvolutions. Peut-être lorsqu'il nous traversera l'esprit que nous pouvons ne pas être la mesure de toute chose morale aurons-nous accompli le pas de géant ici requis.²⁷

L'image des cercles concentriques qui se propagent comme une onde à partir de l'ego, ici redessinée, révèle une pensée éthique tronquée, contrainte par un modèle imposé au préalable. Ce risque doit donc être pris au sérieux ; il nous engage au minimum à aborder la question de la considérabilité morale de façon plus large, en gardant à l'esprit cet écueil signalé par Goodpaster.

Nous voudrions corroborer cette idée, dans la suite de ce chapitre, et montrer que nombre de réflexions en éthique environnementale utilisent le paradigme de la personne comme « point d'interruption » pour la réflexion – le signe quasi-certain d'une démarche extensionniste. Il y a ici toutefois deux aspects entrelacés. Il est entendu en premier lieu que l'on y reproduit une pensée de classes – « réflexion articulée selon le modèle de l'appartenance à la classe de ce qui peut être conçu comme "fin-en-soi" ou mériter du respect »²⁸ –, la seule amplitude des classes étant amenée à varier en fonction des critères élus. La pensée de classe s'oppose alors à la reconnaissance de la valeur des systèmes qui contiennent les individus membres de ces classes : c'est un aspect que Goodpaster a choisi de mettre en avant dans sa pensée, et dont Callicott fera le point central de sa réflexion. Mais on peut aussi se montrer davantage curieux de la nature et de l'origine des critères qui définissent ces classes : nous pouvons dire que ceux-ci dépendent également du paradigme de la personne au sens où l'on tend à définir ce qui constitue une fin en soi ou ce qui mérite respect par référence toujours à des traits humains. Le point important, suggère Goodpaster de façon très générale, est de cesser de penser que nous sommes en toutes circonstances la mesure de ce qui a ou non de l'importance sur le plan moral : c'est cette idée que nous allons maintenant considérer plus attentivement sous un angle nouveau, celui de l'anthropocentrisme.

2. Critique sous l'angle de l'anthropocentrisme

L'on se propose à présent de situer désormais l'extensionnisme sur le plan de l'anthropocentrisme et de le redéfinir dans ce nouveau contexte. Prise en étau entre une approche centrée sur la prise en considération morale du sujet et une approche résolument holistique inspirée de l'écologie – mise explicitement au service d'une opposition radicalisée entre une approche impartialiste et une approche relationnelle –, il est plausible en effet que des aspects importants de la critique de l'extensionnisme

²⁷ *Ibid.*, p. 33.

²⁸ *Ibid.*

aient pu être négligés. Ces aspects, tout comme les développements qui en découlent, sont ceux qui se rapportent à la prééminence de la seule forme de l'homme dans le discours, c'est-à-dire à la possibilité que nous reconduisons, dans notre regard et notre réflexion, les valeurs qui seules font écho à notre mode d'existence particulier.

Il s'agit donc toujours, dans les grandes lignes, de critiquer le point de vue de ceux qui considèrent comme suffisant d'étendre les analyses classiques à un cercle plus vaste de patients moraux – et pour cela la critique continue de porter sur un trait *extensionniste*. Toutefois la démarche est ici substantiellement différente de celle suggérée par Callicott : il s'agit moins de dénoncer une caractéristique de la pensée éthique (l'atomisme) inappropriée à son objet (la communauté biotique) que de caractériser un certain *mouvement* de cette pensée, régulièrement reproduit, et d'en examiner les limites. Ce mouvement caractéristique est celui qui supporte l'accroissement théorique de la communauté morale : opéré *par* la référence au genre humain et donc pensé toujours *autour* du genre humain, c'est en ce sens qu'il serait question d'un mouvement d'*extension* anthropo-centré.

D'aucuns y verront le signe d'un anthropocentrisme de fond, inévitable eu égard à notre position dans le monde – tout à la fois en tant qu'êtres humains et agents moraux –, en face duquel cette critique axiologique et méthodologique serait vaine et mal inspirée : c'est en ce sens que l'on peut dire de l'éthique qu'elle ne saurait jamais être qu'humaine. Une telle objection (qu'il n'est pas dans notre intention de refuser, ni même de discuter) résulte des ambiguïtés autour de la notion d'anthropocentrisme et justifiera que l'on se mette au clair sur ce point. Ce serait un tort en revanche d'évacuer dans la foulée le soupçon d'un « anthropocentrisme normatif », c'est-à-dire d'un discours *anthropo-normé* : nous allons voir que cet aspect éminemment problématique n'a pas échappé à ces auteurs qui, embrassant d'un regard l'ensemble des productions de l'éthique environnementale, abordaient la question de la patience morale dans un esprit de synthèse et tout à la fois critique. Dans la suite de ce chapitre, nous allons exposer ces éléments d'analyses, que nous tenterons ensuite de reprendre, agencer et formaliser en une nouvelle critique de l'extensionnisme.

a. Éléments de critique d'inspiration lévinassienne

Dans le cadre d'une thèse soutenue en 2004 et consacrée aux sciences de l'administration²⁹, au croisement de la philosophie et de l'éthique, Marie-France Lebouc entreprend de donner un panorama

²⁹ Marie-France Lebouc, *La Construction de l'altérité en contexte marchand : le cas de l'animal*, thèse de doctorat en Sciences de l'administration sous la direction de Michel Audet, Université Laval, 2004. (< <http://archimede.bibl.ulaval.ca/archimede/fichiers/21804/21804.html> >)

récent des différents courants de l'éthique environnementale. Dans la mesure où l'auteur affirme se préoccuper davantage des rapports de distance qui caractérisent le lien éthique, ce balayage rapide est ici le préalable à une mise en regard de ces réflexions diverses avec la pensée de Lévinas :

ce n'est pas l'attribution de valeur à différents objets moraux qui m'intéresse en priorité [...]. je préfère proposer une relecture de ces éthiques en fonction de la distanciation qu'elles suggèrent entre moi et l'Autre, l'Autre étant chaque fois redéfini.³⁰

Dans le cadre d'une pensée lévinassienne, en effet, il n'y a de rapport moral qu'entre moi et l'Autre – tout le reste est objet. Une réflexion sur l'extension de nos considérations morales à de nouveaux aspects du vivant consiste donc, sous cette approche particulière, à se demander, comme l'écrit Matthew Calarco dans son article, « où commence et où finit le visage »³¹.

Il importe de remarquer qu'en faisant de l'altérité, de la présence du visage, la condition minimale du rapport moral, la réflexion de Lebouc et celle de Calarco se dérobent ainsi entièrement au schéma classique auquel obéissent les réflexions de Singer, Regan, Taylor et tant d'autres auteurs, approche directe consistant en la recherche, la « fixation » et la promotion d'un critère de la valeur intrinsèque ou de la valeur inhérente (comme si chacun de ces auteurs avait préalablement balayé, en pensée, l'éventail de solutions que représentent les cercles concentriques jusqu'à identifier ce qu'il estime être, de par son intime conviction, la plus petite entité moralement pertinente – approche qui, par là même, ne peut signifier que la production d'avis divergents et l'impossibilité de parvenir à un consensus par une argumentation philosophique appropriée). Sans doute Lebouc doit-elle à cette approche d'avoir perçu et formulé très simplement un aspect de la critique de l'extensionnisme largement ignoré. Libre de porter un regard global sur les diverses tentatives des auteurs zoocentristes, libre de les comparer par le truchement d'un critère tout à fait extérieur (« la distanciation [...] entre moi et l'Autre »), le mouvement général qui semble alors se dessiner est moins une extension de la valeur que celui – paradoxal ! – d'un renvoi vers l'homme. Du point de vue de Lebouc, en effet,

les zoocentristes cherchent, soit par l'idée de sensibilité, soit en attribuant des droits par principe, à établir le caractère d'identité de l'animal avec l'humain — et, faut-il le dire ? inversement de l'humain avec l'animal — permettant de traiter à la fois les animaux supérieurs et les humains comme Autre.

Si l'on suit Lévinas, on reconnaît dans cette tentative une réduction de l'Autre au même que moi. En effet, l'effort théorique des zoocentristes est orienté vers la reconnaissance de caractéristiques chez les

Marie-France Lebouc est actuellement membre de la Faculté des Sciences de l'Administration, où elle conduit ses enseignements et ses recherches autour de l'éthique appliquée aux contextes organisationnels, et membre de l'Institut d'Éthique Appliquée de l'université Laval.

³⁰ *Ibid.* (chap. 2 : 1. Le paysage de l'éthique de l'environnement)

³¹ Matthew Calarco, « Nul ne sait où commence ni où finit le visage. L'humanisme et la question de l'animal », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer (dir.), *Philosophie animale*, p. 83-124.

Matthew Calarco, actuellement professeur associé de philosophie à l'université de Binghamton de l'État de New York, est l'auteur de plusieurs ouvrages récents autour de Heidegger, Lévinas et/ou de la philosophie animale et environnementale.

animaux que l'homme connaît d'abord en lui-même. Dans un tel cas, Lévinas parle, comme je l'ai dit plus haut, de « connaître ontologiquement » l'Autre, c'est-à-dire de le découper en catégories conceptuelles sans chercher d'abord à le recevoir dans la plénitude de sa différence. Connaître ontologiquement, c'est ramener l'Autre à moins que ce qu'il est.³²

Ce passage ouvre la voie d'une critique intéressante, qui touche l'entreprise des éthiques environnementales en son cœur : la stratégie extensionniste y apparaît d'abord dans sa formulation neutre (l'animal devient objet de considérations morales parce qu'on le reconnaît comme Autre) puis suivant son approfondissement critique sous l'angle de l'anthropocentrisme (l'animal devient un Autre parce qu'il « devient », au moins partiellement, un homme). Il dénonce donc, avec une lucidité tout à fait remarquable, un mouvement double de refus/réappropriation de l'anthropocentrisme de la part des auteurs contemporains : « Nous pouvons donc considérer qu'en effet le travail conceptuel des zoocentristes consiste à ramener l'animal à des dimensions connues en l'homme. »³³

On trouvera dans l'article de Calarco de quoi donner à cette hypothèse critique naissante, tout à fait étonnante, un peu de chair. L'auteur y produit en effet une réflexion minutieuse sur le dépassement de l'anthropocentrisme de Lévinas et la possibilité de se porter au-devant de nouveaux objets dans la perspective d'une éthique de la « considération universelle ».

À se rapprocher des textes, l'éthique lévinassienne – et sa critique par Jacques Derrida³⁴ – révèlent en effet une volonté de la part de Lévinas de restreindre le visage, l'Altérité radicale dont dépend le rapport éthique, au visage humain. C'est pourquoi pour Lévinas, écrit Calarco,

l'Autre homme est le seul Autre sur lequel « je ne peux *pouvoir* », le seul qui « échappe à ma prise par un côté essentiel » en tant qu'il ne peut être réduit, en dernière analyse, à mes projets. En rencontrant un Autre homme dans sa nudité et sa vulnérabilité, mes ambitions s'effondrent. « Il y a là, écrit Lévinas, une relation non pas avec une résistance très grande » dont il serait impossible de venir à bout en réunissant toutes nos forces, « mais avec quelque chose d'absolument Autre : la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique ». ³⁵

Dans un entretien de 1986, publié sous le titre « The Paradox of Morality », Lévinas accordera pourtant qu'en toute rigueur « on ne peut pas entièrement refuser un visage à l'animal », puis reconnaît finalement que « l'éthique s'étend à tous les êtres vivants »³⁶. Il s'empresse toutefois d'ajouter que cette extension de la responsabilité humaine aux autres êtres vivants (du fait de notre capacité à répondre à l'*altérité* non humaine) doit être comprise comme étant subordonnée à la responsabilité plus

³² M.-F. Lebouc, *op. cit.* (chap. 2 : 1.2.1. Le zoocentrisme)

³³ *Ibid.* (chap. 2 : 1.2.4. Faire du non-humain l'Autre)

³⁴ Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Cahiers Confrontation*, n°20, 1989.

³⁵ M. Calarco, *op. cit.*, p. 102.

³⁶ E. Lévinas cité par M. Calarco (*ibid.*, p. 106), ainsi que pour la précédente citation.

fondamentale que les êtres humains ont les uns à l'égard des autres : « La priorité, dit-il, ne réside pas dans l'animal, mais elle se trouve dans le visage humain. Nous comprenons l'animal, le visage de l'animal, conformément au *Dasein* »³⁷.

Ce qui motive ce jugement contrasté entre l'homme et l'animal chez Lévinas, juge Calarco, c'est une conception antérieure, métaphysique, de la différence censée exister entre humanité et animalité :

La singularité et l'altérité radicale que Lévinas accorde à l'autre être humain semblent ne jamais devoir s'étendre au-delà de l'humain pour y inclure l'autre animal – l'animal comme Autre. Ces sédiments dogmatiques d'anthropocentrisme confirment en dernière analyse la justesse du diagnostic de Derrida selon lequel l'éthique de Lévinas demeure un « humanisme profond »³⁸.

Pourtant, objecte Calarco, citant ici Lévinas, « si "l'autre ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette", s'il ne vient confirmer "aucun signalement à l'avance délivré", s'il me concerne "avant tout *a priori*", "plus anciennement que *l'a priori*", alors la responsabilité ne devrait pas pouvoir être limitée *a priori* à un quelconque groupe particulier d'êtres, et la distinction entre les responsabilités à l'endroit des êtres humains et celles à l'endroit des animaux ne devrait pouvoir être justifiée qu'*a posteriori*. »³⁹ La philosophie de Lévinas, poursuit Calarco, recèle ainsi des éléments tout à fait conséquents pour penser une authentique extension du rapport éthique au non-humain, c'est-à-dire défiant l'idée lévinassienne (et plus répandue qu'il n'y paraît) selon laquelle « l'humain demeure partout et toujours la mesure de l'animal »⁴⁰ :

Ce n'est pas parce que l'Autre sera reconnu comme appartenant au même genre que moi qu'il me concerne. Il est précisément autre. Lévinas insiste tout particulièrement sur ce point, et c'est pourquoi son humanisme n'est pas fondé sur un concept biologique ou anthropologique d'humanité. Même s'il est vrai qu'en dernière analyse l'Autre est en fait, pour Lévinas, un être « humain », au sens ordinaire du mot, il importe de ne pas perdre de vue que l'être « humain » dénote ici toute entité qui « ne nous affecte pas comme ce qu'il faut surmonter, englober, dominer », et qui ne se laisse pas ramener à l'intentionnalité objective. L'« humain » a donc la signification d'un concept éthique, et non pas celle d'un concept biologique d'espèce. Par conséquent, rien n'interdit en principe d'étendre le concept de l'« humain » bien au-delà des êtres humains pour y inclure d'autres types d'êtres qui mettent mon égoïsme et ma spontanéité en question.⁴¹

Et Calarco d'ajouter :

³⁷ *Ibid.*, p. 107.

³⁸ *Ibid.*, p. 113. « Le propre de l'être humain, selon Lévinas, est qu'il est capable de se séparer définitivement de l'animalité, de "décoller de la condition animale" comme il le dit ailleurs, pour se mouvoir en direction de l'éthique en interrompant et dépassant son effort d'être, son *conatus essendi*. Par contraste, l'animal est censé tout ignorer de l'éthique parce qu'il est entièrement attaché à sa propre existence dans une "lutte pour la vie sans éthique". » (*Ibid.*, p. 110-111) Même si Lévinas voit dans cette capacité altruiste l'essence d'un « animal déraisonnable », cela n'en reste pas moins une manière d'arracher l'homme à la nature, de le singulariser, de le distinguer radicalement des animaux – à l'encontre, remarque d'ailleurs M. Calarco, des découvertes sociobiologiques les plus récentes (voir p. 113-114).

³⁹ *Ibid.*, p. 107-108.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

Il existe bien des manières dont mon égoïsme peut être interrompu, bien des genres d'êtres qui peuvent me mettre en question, et bien des manières dont chacune de ces rencontres peut me transformer – toutes méritant d'être qualifiées d'« éthiques » au sens de Lévinas.⁴²

Sur ces bases, il est alors permis de se demander ce que serait « une éthique qui reprendrait à son compte la définition que donne Lévinas de l'éthique comme "mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui", sans pour autant retenir les limitations qu'il lui a imposées ? »⁴³ Réponse de Calarco : « Pour le dire de façon abrupte : l'éthique deviendrait alors rigoureusement et généreusement *agnostique*. » L'agnosticisme concerne ici pour l'essentiel la manière d'aborder ou d'explorer le rapport moral et, plus fondamentalement, la réflexion portant sur la nature du patient moral, plus précisément la manière de l'*arrêter*, d'en fixer le *terme*. Fait fausse route quiconque s'estime en mesure de spécifier par avance, *via* une liste finie de critères, la liste des Autres qui, de par leur « résistance éthique », susciteraient mon agir altruiste, et de cerner par là même le vaste ensemble de ceux qui ne sauraient entrer dans un tel rapport avec moi en aucun cas et en aucune circonstance. Cette conclusion vraiment radicale tient à l'approche néo-lévinassienne privilégiée par Calarco :

Si l'expérience morale naît de la rencontre imprévisible d'un Autre qui interrompt tous mes calculs égoïstes en m'appelant à me soucier de lui, si je vais vers lui, comme le dit Lévinas, « à l'aventure », « comme vers une altérité absolue, inanticipable », s'il est impossible de savoir à l'avance quel genre d'être ou d'entité est susceptible d'élever une revendication morale à mon endroit, alors comment pourrait-on répondre une bonne fois pour toutes à la question de savoir ce qui compte et ce qui ne compte pas, ce qui constitue l'objet de mon souci et ce qui ne le peut pas ? Si nul ne sait où commence ni où finit le visage, alors ne sommes-nous pas tenus de partir de la possibilité que tout peut avoir un visage, en nous efforçant de maintenir toujours ouverte cette possibilité ?⁴⁴

Le projet de Calarco rejoint et reprend ici à son compte l'idée d'une « éthique de la considération universelle » qu'il emprunte à l'article « Moral Considerability and Universal Consideration » (1993) de Thomas Birch :

[une] éthique qui, plutôt que de chercher à déterminer de façon exclusive la classe des êtres et des entités de la nature répondant à un critère prédéterminé et unique de considérabilité, suggère d'accorder à l'ensemble de ce qui vit et de ce qui compose notre environnement naturel une égale considération, en apprenant à se soucier et à prendre soin de tout ce qui nous entoure, en sympathisant avec certains êtres ou en se laissant émouvoir par eux le cas échéant, en vue de découvrir ensuite, pour ainsi dire au cas par cas, les obligations morales qui nous incombent.⁴⁵

Évaluer le caractère judicieux ou non, fécond ou non, d'une telle perspective est une entreprise qui assurément sort du cadre de notre recherche. Ce qui nous intéresse ici, c'est avant tout son versant critique et, de ce point de vue, elle nous apprend beaucoup : les divers courants des éthiques de

⁴² *Ibid.*, p. 115.

⁴³ *Ibid.*, p. 116, ainsi que pour la citation suivant celle-ci.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 86 (note 1).

l'environnement – pathocentrisme, biocentrisme, *etc.* –, peut-on se demander alors, s'inscrivent-ils dans le cadre d'une démarche agnostique ?

L'idéal d'une position agnostique nous renseigne en effet, par contraste, sur la teneur des diverses réflexions contemporaines confrontées à la question de la patience morale. Nous voici ramenés à la dispute, que Calarco mentionnait en introduction de son article, opposant les auteurs d'éthique animale et d'éthique environnementale sur la question des « critères que doit satisfaire un être ou une entité pour pouvoir bénéficier d'une considération morale »⁴⁶. Le passage vaut d'être rapporté en entier :

Les philosophes de la morale ont décuplé d'efforts ces dernières années afin de déterminer à nouveaux frais des critères plus rigoureux. D'une tentative à l'autre, la frontière a été tracée à tous les niveaux imaginables, en fonction du critère de considérabilité retenu par les différents penseurs : certains ont estimé qu'il existait une propriété intrinsèque unique dont la possession est à la fois nécessaire et suffisante pour l'obtention du statut moral, les propriétés le plus souvent désignées pour jouer ce rôle étant la capacité à initier une action moralement significative, la sensibilité, la vie organique, le statut de « sujet-d'une-vie » ; d'autres ont prétendu que le statut moral ne reposait pas sur la possession de telle ou telle propriété intrinsèque, mais sur le fait, pour un sujet quelconque, d'exister et d'évoluer au sein d'un réseau de relations sociales ou écosystémiques ; d'autres enfin, contestant l'option moniste des théories précédentes, ont proposé de combiner plusieurs critères dans le cadre d'une théorie morale pluraliste. Ces efforts fructueux ont donné à comprendre que des entités particulières (selon les critères individualistes) ou des réseaux de relation (selon les critères holistiques) ont un titre à bénéficier de notre considération morale et méritent d'être traités en conséquence. Mais, dans le même temps, il est difficile de dissiper l'impression qu'il y a quelque chose de fondamentalement erroné et que cette approche fait fausse route dans la mesure où elle procède comme si la question de la considération morale était susceptible de recevoir une réponse définitive.⁴⁷

En quoi consiste, précisément, le caractère « fondamentalement erroné » de cette approche pourtant privilégiée par de nombreux philosophes ? Assurément, cela tient au fait qu'ils se satisfont de poser des frontières quand, nous dit Calarco, nous devrions partir au contraire de « la possibilité que *tout* peut avoir un visage »⁴⁸. Se voit ici confirmée la justesse des premières analyses de Lebouc : s'il est de fait possible de construire de semblables frontières, de suspendre la *possibilité* même du geste moral au-delà de certaines bornes identifiées et posées comme ultimes, c'est bien parce que les auteurs ne s'adressent pas véritablement à un Autre, dont on ne connaît aucun « signalement à l'avance délivré », mais d'abord et toujours au *Même*. Ce Même est reconnu (ou peut être construit) du fait de son rapport plus ou moins étroit avec l'humanité constitutive du philosophe qui pense et fixe les bornes de l'agir moral, et c'est pourquoi il est désormais possible d'avancer – ouvrant la voie à la compréhension d'un nouveau biais anthropocentriste, sans doute parmi les plus subtiles – que « l'effort théorique des zoocentristes est

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁷ *Ibid.* (Notons qu'en ce qui concerne T. Regan et le critère « être le sujet-d'une-vie », l'auteur fait ici un contresens : ce critère est considéré par l'auteur comme suffisant mais non pas comme nécessaire.)

⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.

orienté vers la reconnaissance de caractéristiques chez les animaux que l'homme connaît d'abord en lui-même. »⁴⁹

L'objectif, affirme Calarco en début d'article est « de révéler que les êtres que nous appelons les "animaux" ne se laissent pas classer dans les catégories que nous leur avons préparées, que l'ignorance dans laquelle nous sommes de ce qu'ils peuvent faire (empiriquement) et de ce qu'ils peuvent devenir (ontologiquement) met à mal toutes nos catégorisations. Et c'est précisément à l'occasion de cette rupture de nos encadrements conceptuels que l'altérité *éthique* des animaux a une chance d'être prise en compte. »⁵⁰ Ce passage suggère que le terrain de l'éthique environnementale peut être en fait approché selon deux grands axes.

Sous un second regard, on est en effet en droit de se demander *qui* est en fait visé par cette déclaration. Certainement les tenants d'une approche indirecte, incluant Lévinas, dont Calarco s'emploie à montrer que la pensée est tronquée en raison des vestiges d'un « humanisme profond ». Mais aussi sans doute, et de façon plus imprévue, les auteurs contemporains, critiques de l'anthropocentrisme, qui « ont décuplé d'efforts ces dernières années afin de déterminer à nouveaux frais des critères plus rigoureux »⁵¹ : pensée qui encadre et fixe, découpe, appauvrit et homogénéise le vivant pour le faire entrer dans les cases pré-spécifiées par la pensée humaine (on peut songer ici, chez Singer par exemple, à ce qu'il y a d'incongru dans la formulation d'après laquelle il existe des « êtres sensibles seulement »). En dépit d'une pensée certes abondamment nourrie des découvertes sur le monde vivant en général et sur les animaux en particulier, il n'est pas interdit de penser en effet que les catégories que l'on continue de poser – en prétendant donc cerner l'infinie diversité du vivant à travers un nombre fini de rubriques – sont encore de trop, dans la mesure où elles ne peuvent que conduire à évincer une partie, qui n'est jamais négligeable, de ce que les organismes vivants sont et de ce qu'ils font, de ce qu'ils ont nécessairement de propre, d'unique.

Que serait alors le contre-pied d'une approche qui passe la nature au crible d'un ou plusieurs critères de la considérabilité morale et, ce faisant, divise le vivant ? Ce serait une pensée de l'hétérogène et du circonstanciel, que viendrait appuyer l'idée selon laquelle le vivant doit être appréhendé sur fond d'« unité dans la diversité »⁵² ; une compréhension plus fine des différences au sein du monde vivant,

⁴⁹ M.-F. Lebouc, *op. cit.* (chap. 2 : 1.2.1. Le zoocentrisme)

⁵⁰ Matthew Calarco, *op. cit.*, p. 85.

⁵¹ *Ibid.*, p. 116.

⁵² « C'est l'un des thèmes les plus anciens de la biologie – l'unité dans la diversité –, et il s'applique à tout ce que nous pouvons considérer. Le nouveau est, en effet, toujours limité par l'ancien dont il est issu et avec lequel il doit s'harmoniser. » (Frans de Waal, *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale*, trad. J.-P. Mourlon, Paris, Fayard, 2001, p. 250)

que l'on retrouve entre autres chez Derrida, insistant en premier lieu sur l'idée que l'« animalité » ne saurait renvoyer à un groupe d'êtres partageant une commune « animalité » ; une perspective qui revient, comme le souligne Calarco, à dénoncer les catégories pour penser plus de différences objectives⁵³ – non pas *abolir* la différence en la brouillant, mais *multiplier* les différences :

« L'Animal » ou de « La-Vie-Animale », [il faut rappeler qu'il y a, déjà là, une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire « vivants », c'est déjà trop dire ou pas assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. À la fois intimes et abyssaux, ces rapports ne sont jamais totalement objectivables.⁵⁴

Si ce que nous appelons la « vie animale » est constituée d'une « multiplicité hétérogène » d'entités et d'une « multiplicité d'organisations de rapports » entre les formes de vie organique et inorganique, insiste alors Calarco,

quel sens peut bien avoir l'idée même d'une division insurmontable entre l'humain et l'animal ? Les êtres humains n'appartiennent-ils pas eux aussi à cette multiplicité d'êtres et de rapports ? Pourquoi faudrait-il qu'ils soient soustraits à ce jeu de différences et de forces, de devenirs et de rapports ? Ne sont-ils pas au contraire constamment traversés par toute une série de différences – dont celles qui sont censées séparer les êtres humains de l'animal, l'animal de la plante, et la vie en général de la mort ? Entendons bien : Derrida ne cherche pas, ce faisant, à brouiller les différences entre les êtres humains et les animaux, mais plutôt, comme il le dit lui-même en réponse à une question posée par David Wood, à multiplier les différences :

« Toutes ces différences doivent être prises en compte d'une nouvelle manière ; alors que si vous tracez une ligne unique ou même deux, vous obtenez des ensembles homogènes de sociétés ou de groupes ou de structures indifférenciés. Non, non, je ne cherche pas à *brouiller* les différences. Bien au contraire, j'essaie d'expliquer de quelle manière le fait de tracer une limite oppositionnelle *revient* à brouiller les différences, la différence et les différences, non pas seulement entre l'homme et l'animal, mais au sein des sociétés animales – il y a un nombre infini de sociétés animales et, au sein des sociétés animales et de la société humaine, tellement de différences. »⁵⁵

La démarche de Calarco s'inscrit dans cette perspective qui, de façon générale, reconnaît que la multiplicité des différences l'emporte sur l'idée de *la* différence. C'est donc une pensée capable de valoriser les formes de vie, mettant au premier plan l'absolue diversité des formes et des rapports éthiques envisageables, sans imposer de découpage préalable. La reconnaissance d'une société humaine, mais aussi d'une animalité (et, en fait, du vivant en général) qui serait fondamentalement *diversité* semble, à tout le moins, s'accommoder difficilement de tracés nets qui conduisent inmanquablement à abolir quelques différences : il convient de dénoncer les catégories figées pour penser plus de différences objectives. C'est pourquoi la démarche dont il est ici question ne se réduit pas à une simple

⁵³ M. Calarco, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁴ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 53.

⁵⁵ M. Calarco, *op. cit.*, p. 120. (La citation de J. Derrida est extraite de « On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium », in *Research in Phenomenology*, n°17, 1987, p. 183.)

extension de la communauté morale (de l'homme *vers* un nouvel objet), dans la mesure où ce qui fonde ici le rapport moral, c'est l'*altérité* : si un animal est susceptible de bénéficier de notre attention morale, ce sera cette fois en vertu de ce qui fait de lui une forme singulière ayant un bien singulier, non pas en raison de sa ressemblance à quelque autre chose qui serait comme l'étalon de la valeur, le centre auquel toute évaluation et toute norme de l'agir est rapportée.

b. Une quête impossible de l'identité

Une pensée qui réduit l'hétérogène à l'homogène, et donne ainsi des limites strictes à l'agir moral, des limites fixées à l'aune de l'expérience *humaine* du vivre : voici la critique que suggèrent les analyses inspirées de Lévinas. Telle serait l'origine ambiguë des cercles successifs tracés par les auteurs contemporains dans l'intention de dépasser le strict point de vue anthropocentriste. Dans un récent ouvrage, *Nous, animaux et humains* (2011), Garcia apporte la dernière touche à cette perspective, achevant de reconstituer la dynamique d'expansion du cercle de la communauté morale – et de nous conforter dans l'idée que cette dynamique est conduite, en arrière-plan, par un certain anthropocentrisme normatif. Comme Lebouc, en effet, Garcia détecte dans l'entreprise éthique contemporaine une sorte de quête de l'*identité*. Il montre en outre qu'une telle quête s'apparente à une course sans fin dans la recherche du « nous » – cette même dynamique que nous avons essayé de restituer dans le chapitre précédent, montrant comment la pensée, chaque fois qu'elle se donnait un objet nouveau, était conduite sans heurt à embrasser une perspective plus vaste encore –, révélant du même coup un aspect saillant, et périlleux, de cette ambitieuse entreprise à laquelle se consacre l'éthique environnementale.

Au principe de son ouvrage, Garcia s'interroge sur les changements de la sensibilité occidentale⁵⁶ qui ont amené ce sentiment de culpabilité, à notre époque, vis-à-vis des usages que nous avons des animaux. Son approche, consistant à rechercher, à construire d'après « une logique de notre sensibilité »⁵⁷, une compatibilité et une harmonie entre nos pratiques et notre sensibilité actuelle, pose donc au premier plan le délicat « problème du *nous* »⁵⁸ – la question lancinante, « qui appartient à ce *nous* ? »⁵⁹.

⁵⁶ « Notre sensibilité se mesure à ce que nous souffrons et ne souffrons plus de savoir, de sentir, d'entendre et de voir. Nous entendons ici par "sensibilité" non pas seulement nos sensations et notre capacité à endurer pour nous-mêmes certaines intensités de plaisir, de douleur, mais le fonctionnement de nos sensations par écho et par empathie ; ce que, sans le ressentir dans notre chair, nous supportons ou pas d'imaginer qu'un autre ressent certainement. » (T. Garcia, *Nous, animaux et humains*, p. 11)

⁵⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

Garcia fait porter son propos général sur cette ligne, changeante selon les cultures et selon les époques, entre ce que nous appelons « nous » et ce que nous appelons « eux ». Il prend acte d'un changement de notre sensibilité tel que nous ne tolérons plus de voir leur souffrance, la souffrance des animaux, « comme une souffrance *autre* »⁶⁰. De là la proposition, chez Bentham, d'étendre notre sensibilité au-delà des frontières de l'espèce, ainsi que les divers mouvements animalistes apparus à l'époque contemporaine.

En fond de cette évolution de nos mœurs, il y a, bien sûr, la prise de conscience de s'être plusieurs fois trompé par le passé⁶¹ et l'incertitude actuelle sur ce qu'est réellement *nous*⁶². La remise en cause des propres de l'homme, dans le droit fil de *L'Origine des espèces*, ainsi que le développement de l'éthologie, les découvertes sur la nociception, *etc.*, prennent part, bien entendu, à cette évolution de notre sensibilité et alimentent le sentiment de notre culpabilité : nos pratiques n'ont guère changé, tandis que nous avons de moins en moins de quoi entretenir en nous le sens d'une distinction entre un *nous* et un *eux*, puisque « nos représentations sont en grande partie unifiées par le modèle évolutionniste, qui suppose une continuité d'identité entre le *eux* et le *nous* »⁶³. Notre sensibilité, en se portant spontanément en dehors de l'humanité, ouvre par là une brèche dans le mur du *nous* humain ; la solution la plus simple à ce problème semble être d'étendre désormais le *nous* à tout ce qui souffre, la souffrance restant « ce point de contact ténu entre ce que nous nous représentons d'eux et ce que nous vivons d'eux »⁶⁴. La position humaniste, note Garcia, n'est tout simplement plus tenable à notre époque.

Surtout, les analyses de Garcia ne se limitent pas à la critique, désormais classique et bien étayée, de l'anthropocentrisme de la tradition. L'intérêt de la critique qu'adresse l'auteur, au-delà, aux théoriciens du droit animal est que le discours animaliste y est considéré non pas isolément, mais envisagé sous un regard d'ensemble ; il se trouve inséré dans la série de ces entreprises éthiques qui arrêtent « le cercle en contraction ou en expansion du *nous* à l'un ou l'autre niveau d'existence et de vie »⁶⁵ – pensée du commun, communautarisme, humanisme, animalisme et écologisme –, lesquelles se construisent sur autant d'« identités intermédiaires » entre « je » et « tout », amenées par « un effet de stratification entre

⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁶¹ La culpabilité que nous ressentons, pour Tristan Garcia, ne se résume pas seulement à l'iniquité de nos pratiques envers les animaux. L'animal, capable de souffrir ainsi que nous, est désormais le reflet de tout ce que nous nous sommes faits à nous-mêmes, de tout ce que nous avons infligé à des parties (race, genres...) de l'humanité elle-même (*ibid.*, p. 117, 128) : la distinction entre nous-humain et eux-animaux se conçoit alors comme l'hyperbole de l'inégalité et de l'injustice (p. 118), puisque les animaux ont été « le premier eux de notre nous humain » (p. 86), et que nous avons toujours animalisé les groupes humains que nous voulions rabaisser.

⁶² *Ibid.*, p. 50, 86, 117.

⁶³ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41 ; voir aussi p. 43-44.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 58.

le moi et le monde »⁶⁶, centrées autour d'une variété de critères : communautés d'origine ou d'idée, « genre, espèce humaine, ensemble de tous ceux qui disent "je", de tous les individus disposant de certaines facultés cognitives, de tous les organismes ayant des intérêts, de ceux qui manifestent une certaine sensibilité, qui peuvent souffrir, somme de tout ce qui vit, nature animée et inanimée, univers... »⁶⁷

Ainsi peut-on voir que les discours humanistes et animalistes (sur lesquels porte l'essentiel de l'ouvrage), par-delà leurs divergences, se présentent à nous avec des structures somme toute remarquablement semblables. Mais cela est vrai encore des discours animalistes entre eux qui, par-delà les divisions internes et de façon plus ou moins explicite ou implicite, sacrifient à une pensée unique : le courant animaliste se consacre essentiellement à « identifier la nature des briques avec lesquelles il rebâtera son mur du *nous* », c'est-à-dire à établir « de nouvelles frontières du *nous* »⁶⁸. Garcia a bien vu que sous cette perspective, qui pourtant fonde son identité sur le rejet de l'anthropocentrisme, se cache comme une recherche du semblable sur lequel le végétarisme peut alors se construire :

une simple extension du *nous* à tous les animaux, sans croyance en la réincarnation, suffit à conceptualiser implicitement toute consommation de chair animale comme autophagie : en avalant de la chair d'autres animaux, nous mangeons du *nous*.⁶⁹

Que faut-il comprendre ? Dans ce passage, l'auteur explore l'intelligibilité et les limites d'un univers absolument végétarien, non pas motivé par une croyance en la métempsycose, mais dominé par l'idéal moral d'une minimisation de la souffrance et de la mort. Nous avons considéré une variété de discours animalistes qui pourraient fort bien servir de support théorique à cet univers, au premier rang desquelles la pensée d'inspiration benthamienne. Or, ces discours n'exigent certes pas des droits pour les animaux au nom du *nous*, le plus souvent, mais s'ils peuvent le faire, c'est bien parce qu'en amont ils pensent le *nous* dans une communauté de souffrance.

L'objection formulée ici par Garcia peut en fait être aisément reproduite en ce qui concerne une variété d'autres critères ; on peut examiner à cet égard, par exemple, l'échange entre Joëlle Proust et Paola Cavalieri à l'occasion d'un dossier de la revue *Le Débat* publié en 2008. Ainsi l'auteur français dans l'article « La Cognition animale et l'éthique », critiquant le fait que Cavalieri ait mis l'accent sur les homologues de caractère – notamment psychologiques – entre humains et autres grands singes (la « préférence phylogénétique »⁷⁰), avance-t-il comme solution alternative la pertinence morale de la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁰ Joëlle Proust, « La Cognition animale et l'éthique », in *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 182.

« communauté des esprits »⁷¹. Cavalieri, quant à elle, dans son article de réponse « L'Humanité au-delà des humains », justifie la mise en œuvre du Projet Grands Singes en insistant sur deux aspects : « la masse des données scientifiques relatives à leur possession des caractéristiques privilégiées et le défi immédiat, incontournable, que leur *ressemblance générale* avec nous lance même aux avocats les plus fermes de l'humanisme »⁷². (On voit bien, par conséquent, la relation étroite entre les « caractéristiques privilégiées » et le caractère significatif de la ressemblance générale, notamment psychologique, comme critère de la considérabilité morale.)

Selon Garcia, dans *Nous, animaux et humains*, Tom Regan⁷³ est « l'un de ceux qui ont poussé le plus loin la réflexion pour le renouvellement d'une "ligne infranchissable" d'un *nous* étendu »⁷⁴ : il est contraint, tel le spéciste, à produire un critère du *nous* qui, s'il n'est celui du *nous*-humain, sera celui du *nous*-mammifère. Aussi les trois premiers chapitres de *The Case for Animal Rights* sont-ils consacrés à établir le fait qu'il existe un type moralement significatif de bien-être relativement homogène chez l'ensemble de ces animaux – incluant l'homme – dont on peut dire qu'ils sont les sujets-d'une-vie. L'entreprise animaliste tout entière consiste ainsi à rebâtir un mur du *nous* avec un matériau de construction, écrit Garcia, « qui se présente d'abord comme la reconnaissance d'une qualité universelle, qui n'est plus le propre de l'homme mais une faculté – celle de souffrir, d'avoir un intérêt ou d'être le "sujet-d'une-vie" – finissant toujours en catégorie taxinomique : l'espèce humaine jadis, les êtres doués d'un système nerveux central aujourd'hui... »⁷⁵ :

Ils [Les théoriciens du droit animal] reproduisent à quelque distance des frontières de l'humain exactement les mêmes structures de raisonnement, aux limbes de l'animalité et de l'inanimé ou parfois même, déjà, à la limite des mammifères supérieurs.⁷⁶

Tous s'absorbent dans la recherche d'un *nous* satisfaisant, complet, indépassable, dont ils espèrent trouver le signe d'identification incontestable dans les propriétés du vivant.

De façon générale, Garcia cherche ici à dénoncer l'espoir et l'illusion d'un progrès (moral et humain) sans prix, qui se concrétise dans la quête illusoire d'une frontière nette et propre à contenir en son sein

⁷¹ « En font partie l'ensemble des animaux capables de former une représentation stable de leur univers et d'utiliser leurs capacités mémorielles pour agir d'une manière flexible et rationnelle. » Cette communauté comprend notamment les mammifères, les oiseaux, les reptiles. (*Ibid.*, p. 182-183)

⁷² Paola Cavalieri, « L'humanité au-delà des humains », in *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 189.

⁷³ La critique est adressée à l'auteur de *The Case for Animal Rights*. Dans son article « The Nature and Possibility of an Environmental Ethics » (1981), en revanche, Tom Regan – de façon tout à fait critique – qualifie des positions telles que celles de Peter Singer ou Paola Cavalieri ci-dessus de « théories de l'apparentement » (*kinship theories*), « parce qu'elles se développent à partir de l'idée que les êtres ressemblant aux humains sur ce point fondamental qu'est le fait d'être conscients, et donc à cet égard proches de nous, ont un statut moral. » (p. 21)

⁷⁴ T. Garcia, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 148.

tout ce que le monde comporte de motifs d'injustice, et ne laissant *en dehors* que ce qui échappe, en toutes circonstances, à tout motif de retenue éthique :

Celui qui, comme l'humaniste ancien et l'animaliste nouveau prétend défendre un nous parfait, qui nous comblerait intégralement et manifesterait l'assomption d'une justice absolue, se trompe toujours.⁷⁷

Difficile de ne pas voir ici un minimum de convergence avec Calarco dénonçant plus haut, en des termes très proches, l'approche « fondamentalement erroné[e] » de ceux qui considèrent que « la question de la considération morale [est] susceptible de recevoir une réponse définitive. »⁷⁸

L'utilisation du « nous », central dans l'ouvrage de Garcia, renvoie en effet, dans son versant critique, à la dénonciation d'une tendance commune chez une variété d'auteurs consistant à systématiquement rechercher une extension définitive de ce *nous* :

Nous sommes un *nous* errant, qui cherche une extension, à laquelle ce que nous sommes en tant qu'objet (l'espèce humaine) ne semble plus tout à fait adéquat.

[...] Nous ne savons plus où arrêter notre *nous*. Le *nous* de notre subjectivité s'identifie qui à ce qui en lui réfléchit, qui à ce qui parle en lui, qui à ce qui souffre, qui à ce qui vit. Mais il est aussi attaqué et rongé de l'intérieur, par la distinction de nous restreints, qui font de la première personne du pluriel humaniste une baudruche vide.⁷⁹

Dans cette errance, le *nous* s'attache aux propriétés saillantes de notre existence et, jadis restreint aux facultés rationnelles les plus hautes, décline les différents paliers ontologiques que rassemble la vie animale jusqu'à envisager les propriétés les plus largement répandues dans le monde vivant. Cette errance est donc, corrélativement, le point de départ d'une course en avant à travers des cercles embrassant une variété toujours plus importante de formes de vie. Une fois que s'effritait en effet la « raison d'espèce »⁸⁰ sur laquelle s'appuyait l'anthropocentrisme classique, s'enclenchait alors l'inflation du nous, gagnant

les espèces voisines, celles qui faisaient preuve de capacités cognitives proches des nôtres [...] La ligne devenait floue. On pouvait aussi entendre par là « nous tous qui avons des intérêts » tout court, auquel cas il fallait indexer bon an mal an la première personne du pluriel sur tout ce qui souffre [...]. Mais limiter le *nous* en construisant un mur de briques de tous les organismes possédant un système nerveux central n'assurait guère mieux cette première personne du pluriel au sens large. Tout animal, peut-être, pouvait prétendre y demeurer. Le *nous* animal se rapprochait ainsi du *nous* écologique [...].⁸¹

Garcia, dans le chapitre 4 de son ouvrage, passe en revue l'une après l'autre, à travers le prisme de la fiction, les grandes perspectives de solution au problème du *nous* ; il montre à sa manière que la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸ M. Calarco, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁹ T. Garcia, *op. cit.*, p. 86-87.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁸¹ *Ibid.*, p. 56-57.

tentative de cerner chaque fois un nous parfait, dans un vain essai pour éteindre notre sentiment de culpabilité en étendant le *nous* toujours un pas plus loin (mais aussi, par là même, en l'affaiblissant), conduit ainsi à une indéniable inflation du *nous*. Chaque ligne nouvellement tracée, en effet, nous paraît insatisfaisante, tant il nous apparaît bien vite qu'elle est impropre à distinguer un *nous* parfait d'un *eux* parfait – faute de rencontrer aucun saut ontologique significatif, nous avons conscience, à chaque fois, que ce qui se tient en lisière du *eux* nouvellement défini n'est jamais si différent de *nous*, tant est maigre la distance ontologique qui sépare les uns des autres :

Les limites qu'on peut poser au *nous*, soit par une idée, soit par une origine, un lieu déterminé, soit par l'association de l'espèce humaine biologique et d'un propre rationnel, soit par l'extension de la sensibilité à tout ce qui sent, à tout ce qui souffre, paraissent sans cesse remises en cause, puisque aucune n'est une solution définitive à l'établissement d'un *nous* absolu, puisque ni la communauté, ni l'espèce, ni l'animalité n'arrêtent définitivement le *nous* – en lui opposant au-dehors un *eux* tout à fait autre. De ce fait il semble bien que le désir travaille l'humanité contemporaine, [...] ralliée à l'une ou l'autre thèse écologiste, de n'arrêter le *nous* dont elle est dépositaire qu'au bout du bout, dans le tout.⁸²

Le communautarisme, puis l'animalisme, le biocentrisme jusqu'à l'écologisme, qui peuvent ainsi être pensés comme une succession au sein d'un unique mouvement d'expansion, sont donc susceptibles d'une commune critique :

Toute opération sur la détermination de ce qui est *nous* et de ce qui est *eux*, pour et par notre sensibilité, consiste à faire passer des lignes entre l'homme et l'homme, entre l'homme et les autres animaux, entre les autres animaux, entre tous les animaux et les végétaux... La naïveté jadis de l'humanisme, qui était de bonne volonté, comme la naïveté aujourd'hui des défenseurs du droit des animaux, qui ne le sont pas moins, tient à ce qu'ils pensent pouvoir construire un *nous* qui comble absolument soit notre raison, soit notre sensibilité.⁸³

Cette critique décisive chez Garcia vise à dénoncer l'idée répandue, au sein de la pensée éthique occidentale, selon laquelle il serait nécessaire de penser une ligne infranchissable, une ligne qui empêche toute expansion de notre sensibilité au-delà et toute expansion du *nous*. Toute frontière, toute ligne tracée d'une main ferme et définitive, présente en effet quelque chose d'inique et d'insatisfaisant. Chaque frontière nouvellement tracée nous mène donc à en envisager une nouvelle, plus large et plus globale – mais aussi moins précise et moins forte –, jusqu'à atteindre, finalement, le tout : « la fuite en avant du *nous* n'a alors d'autre perspective que sa dissolution écologiste »⁸⁴.

⁸² *Ibid.*, p. 151.

⁸³ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 148. À la différence de Matthew Calarco, la pensée de Tristan Garcia, si elle se déroule en grande partie sur le terrain éthique, vise des conclusions relatives à la quête d'identité qui sont tout à fait en dehors de l'éthique. Quant à la « fuite en avant » dont il nous instruit, il s'agit finalement pour Garcia de savoir si elle promet une véritable solution au « problème du nous » : et la réponse est, pour lui, tout à fait négative, dans la mesure où le nous, étendu jusqu'au point de rupture, se disperse finalement dans le tout (mais nous ne sommes pas obligé de le suivre sur ce point, notamment en raison de ce qu'est pour lui l'écologisme, qu'il réduit à l'écologie profonde).

c. La critique des frontières

Il est intéressant de noter que Goodpaster reprend, dans le passage qui va suivre, un thème fondateur des mouvements animalistes – celui des erreurs de l’histoire et la dénonciation progressive de discriminations tenues aujourd’hui pour intolérables – pour le retourner en faveur du biocentrisme :

Il est tentant de supposer, avec Joël Feinberg, que l’on peut disjoindre soigneusement des questions telles que :

(2) De quelles sortes d’êtres peut-on (logiquement) *dire* qu’ils méritent une considération morale ?

(3) Quelles sortes d’êtres méritent vraiment, dans la perspective d’une « éthique concrète », de faire l’objet d’une considération morale ?

Mais il suffit de réfléchir sur la *plasticité* manifeste de nos croyances métamORALES pour que nous commençons à douter la possibilité d’opérer une telle distinction. Par exemple, on pourrait faire remarquer à juste titre qu’il y eut des époques et des sociétés où la dénégation du statut moral des noirs s’imposait comme le résultat d’une *analyse conceptuelle*. On pourrait multiplier les exemples en y incluant les femmes, les enfants, les fœtus, et diverses autres instanciations de ce que l’on pourrait appeler l’« aliénation métamORALE ».⁸⁵

Cette leçon, que Goodpaster reprend et généralise sous les termes inspirés de « aliénation⁸⁶ métamORALE » (*metamoral disenfranchisement*), incite donc à ne pas trop se hâter de tracer des frontières étanches pour s’affranchir de toute obligation morale vis-à-vis de ce qui se trouve au-delà sous le motif qu’il ne serait pas intelligible de leur accorder des droits (même si l’on prend le terme au sens large) : « Je crois que la prudence la plus élémentaire recommande de considérer avec circonspection les arguments qui nous invitent à répondre à la question (3) sur la seule base des réponses fournies à la question (2) relevant d’une analyse du langage ordinaire. »⁸⁷

L’argument sert particulièrement bien son propos, tant il est vrai qu’aujourd’hui ce sont les plantes, bien plus que les animaux, qui présentent à nos yeux un rapport d’analogie ambigu avec nous – comme le montre le fait que Feinberg reconnaisse que les plantes ne sont pas « de simples choses » tout en niant qu’elles aient des intérêts. Ainsi Goodpaster peut-il dénoncer une « aliénation » qui soit d’ordre *métamORAL*. L’expression en son entier renvoie à l’opposition entre d’une part une prise en considération

Précisons très vite qu’il ne s’agit pas non plus, dans la perspective de Tristan Garcia, de revenir à une perspective humaniste déjà désuète – notre sensibilité, dit-il, nous l’interdit absolument. La solution alternative que propose l’auteur est de considérer un nous à intensité variable (même s’il n’entre pas dans les détails, notamment quant aux circonstances influant sur la variabilité) : entre des nous vastes mais faibles et des nous forts, mais étroits et que déborde notre sensibilité, « notre sensibilité est condamnée à adopter des nous imparfaits » : « Notre univers humain [...] n’est en définitive tenable pour notre sensibilité qu’à la condition de ne jamais croire à un arrêt définitif et à la justice absolue d’un certain état de ce que nous considérons comme nous et de ce que nous considérons comme eux. En réalité, nous n’est vivable qu’à intensité variable. » (p. 157)

⁸⁵ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 312.

⁸⁶ On traduit par « aliénation » le terme anglais « disenfranchisement », lequel évoque l’affaiblissement ou la privation, par des moyens directs ou détournés, de l’exercice du droit de suffrage possédé par une personne, autrement dit ici, métaphoriquement, la possibilité pour quelqu’un (ou quelque chose) d’avoir « voix au chapitre » (ce que l’on peut rapprocher du terme « claim »).

⁸⁷ K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 312.

morale effective (« dans la perspective d'une "éthique concrète" ») et d'autre part une exclusion de la communauté morale pour des motifs purement logiques et conceptuels, antérieurs à la réflexion éthique et normative. Le rejet d'une telle dichotomie chez Goodpaster suggère l'existence de dommages tangibles, quasi-évidents, potentiellement subis par une forme de vie quelconque, que des considérations purement logiques peuvent dérober – aveuglement, par excès de rationalisation – au regard d'un agent moral consciencieux. Les réticences que rencontre le biocentrisme semblent assurément liées à un tel phénomène dans la mesure où ce sont des considérations pré-éthiques (par exemple l'absence d'un système nerveux central) qui conduisent au refus de voir une signification morale aux dommages réels subis par une plante (affectant l'intégrité de la plante, sa croissance, ses capacités de reproduction, *etc.*).

Dans la mesure où le propos de Goodpaster s'étend depuis la remise en cause de la perspective anthropocentriste initiale (limitant la prise en considération morale au *logos*) jusqu'à une prise en considération morale des biosystèmes, on pourra sur ces bases, sans difficulté, parler d'aliénation métamorale pour toute tentative de marquer une rupture dans le vivant quelque part entre ces deux extrêmes. Une telle rupture repousse chaque fois un peu plus loin la frontière séparant d'un côté les préjugés moraux authentiques et de l'autre les dommages causés aux existants dont on considère qu'ils n'ont aucun caractère significatif sur le plan moral.

Il semble, comme le montre l'analyse de Feinberg, que la seule manière de s'accommoder de cette idée, déjà quelque peu paradoxale et irritante pour notre conscience éthique, est d'apparenter les dommages de cette dernière sorte à une voiture dont le réservoir d'essence serait vide ou à un vase brisé – montrer qu'il ne s'agit pas vraiment d'un dommage *pour* l'objet (rien qui n'engage son bien propre), mais plutôt d'un dommage concernant au mieux son propriétaire ; ce serait donc de notre seul point de vue qu'il existe une quelconque forme de préjudice, jamais du point de vue de la voiture ou du vase (c'est d'ailleurs sur ce modèle que Feinberg construit son refus de reconnaître des intérêts aux plantes⁸⁸). Il s'agit autrement dit de reproduire la distinction entre des choses et des non-choses (qu'on les nomme

⁸⁸ « Dire d'un arbre qu'il a besoin de soleil et d'eau, c'est dire qu'en leur absence il ne peut pas grandir et survivre ; mais à moins que la croissance et la survie des arbres ne soient un objet de préoccupation humaine, en tant qu'elles sont liées aux intérêts (pratiques ou esthétiques) des hommes, les besoins des arbres, considérés en eux-mêmes, ne peuvent pas être le fondement de la moindre revendication faite au nom de ce qui leur est "dû". Les plantes peuvent bien avoir besoin de certaines choses en vue d'accomplir leurs fonctions, mais leurs fonctions ne sont telles que parce qu'elles leur ont été assignées par les intérêts des hommes. » (J. Feinberg, « The Rights of Animals and Unborn Generations », in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 169)

On voit bien apparaître ici, par contraste, l'idée chez Feinberg que les intérêts sont liés à la présence d'une subjectivité, car il est considéré ici qu'une plante, en dépit de besoins réels, ne témoigne d'aucune subjectivité susceptible de faire qu'elle ait des buts et un bien propre. Pour H.-S. Afeissa, en revanche, il est clair qu'il y a ici confusion entre les intérêts pratiques ou esthétiques des hommes et les intérêts naturels de la plante (voir *La Communauté des êtres de nature*, p. 69). De toute évidence, le point de vue que propose Feinberg, suivi en cela par bien d'autres auteurs, est moins articulé autour d'une preuve, relevant ici d'une analyse du langage, que d'une certaine *définition* des intérêts – d'ailleurs assez étroite –, mais que rien ne nous contraint pour autant à adopter.

« personnes », « êtres sensibles », « sujets-d'une-vie », *etc.*)⁸⁹, et de faire de cette distinction la pierre angulaire de la prise en considération morale – la borne qui en délimite le champ.

Néanmoins, comme le note Goodpaster, ce phénomène, en lui-même, mérite suspicion – *a fortiori* si nous pouvons adosser ce soupçon à une hypothèse crédible venant éclairer ses mécanismes internes. Or les divers éléments abordés avec les analyses de Lebouc, Calarco et Garcia autorisent à formuler une telle hypothèse. La pertinence de leurs remarques et la richesse de leurs réflexions sont autant d'invitations à réorienter la critique de l'extensionnisme, à l'origine proposée par Callicott, pour lui conférer une force nouvelle et une portée supérieure.

Il s'agit désormais de souligner la tendance à penser et à articuler la communauté des patients moraux autour de l'ego individuel de l'agent moral – qui est certes un « atome », mais aussi un ego incurablement *humain*. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que, comme le remarquait Luc Bégin, ce soit un argument d'*analogie* qui, rapprochant certains de leurs traits des caractéristiques humaines, justifie le plus souvent l'extension de nos obligations morales à tout ou partie des animaux sensibles ou encore aux existants sensitifs. L'homme se présente, sous cette analyse, comme l'unique mesure de leur valeur « intrinsèque », l'incarnation même des valeurs dont on *étend* progressivement la reconnaissance, au motif de la cohérence de nos pratiques, à un nombre plus grand d'objets naturels.

Telle est l'influence sur le plan éthique de la masse des connaissances nouvelles dont nous disposons sur le monde vivant – l'idée de notre singularité ontologique étant remise en cause, les similitudes que partage l'homme avec une variété d'existants, soulignées toujours davantage, tendent en contrepartie à se voir reconnaître une signification morale. On aurait pu toutefois faire un usage plus approfondi, plus radical, de cette connaissance. Bien que l'effort fourni tende à un accroissement en taille de la communauté morale, ce qui est pensé, c'est avant tout la valeur de *l'homme* – forme de promotion des expériences et des valeurs les plus intuitives que connaisse l'humanité, en d'autres termes, l'être humain

⁸⁹ Cette distinction entre les personnes et les choses est issue du domaine juridique, bien connu de Kant. Il est remarquable que l'éthique de l'environnement dans le prolongement de la pensée benthamienne ne s'est pas attachée à la remettre en cause dans son principe. Ainsi, si Peter Singer distingue la prise en considération morale des êtres sensibles de celle des personnes, il faut convenir qu'il s'agit dans les deux cas de faire accéder un certain type d'existants à une dignité morale que l'on refuse à d'autres. À tout le moins, c'est un aspect qui apparaît clairement dans la pensée de Gary Francione : l'auteur ne vise pas à autre chose qu'à extraire les animaux de la classe des choses (qu'il nous est permis d'exploiter), pour faire de tous les êtres sensibles des personnes au sens plein (voir G. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Columbia University Press, 2008).

Il faut donc reconnaître, somme toute, que l'ontologie dualiste kantienne et la *summa divisio* issue du Droit qui scinde les existants en deux catégories n'ont pas du tout été abandonnées : elles continuent même, sous une forme adaptée à de nouveaux objets, à structurer le plus grand nombre des discours en éthique environnementale. Pour l'essentiel, ils s'articulent toujours en effet autour de trois objets, et trois seulement : un objet paradigmatique de la prise en considération morale (l'homme bien souvent), une chose (repoussoir) et un « cas critique » (animal, plante...) dont on interroge le statut, c'est-à-dire que l'on se demande s'il s'apparente plus au premier qu'au second ; on feint d'en interroger le statut mais on a décidé déjà, en fait, de l'extraire de la catégorie des choses pour le faire entrer dans la communauté morale.

comme norme du tort causé à des *autres* – bien plus que ce que les nouveaux objets naturels ont de propre et d'unique, en tant qu'animaux ou que végétaux, et ne méritent de considérations morales pour eux-mêmes.

Sur ces bases, il est permis de se demander par exemple : de quelle sensibilité est-il question dans les travaux de Singer ? S'il est difficile de nier que l'acte moral consistant ou non à refuser de manger de la viande est en rapport direct avec la sensibilité de l'animal même (la sensibilité désigne alors *sa* capacité à faire l'expérience de la souffrance vécue dans les élevages et les abattoirs par exemple), en revanche, c'est-à-dire lorsqu'il est affaire d'évaluer le *statut moral* de l'animal dit sensible, il n'est plus réellement question de sa douleur propre. Autrement dit, ce que l'utilitariste prend en compte dans son calcul, ce sont les unités de *sa* douleur (celle de la victime), mais les « maîtres souverains » qu'évoque le célèbre texte de Bentham, au fondement de la perspective utilitariste, sont d'abord les *nôtres*. La sensibilité dont il est question dans *Practical Ethics*, c'est donc avant tout celle de l'agent humain – et c'est elle qui se voit reconnaître une valeur intrinsèque – substituée à la sensibilité de la victime ; au titre d'une sensibilité à la souffrance des autres, même sans connotation relative à l'émotivité, c'est donc une faculté qui s'apparente davantage à la *sympathie* : il s'agit de respecter la douleur de l'animal en tant que l'homme n'ignore pas cette sorte d'expérience et la reconnaît (nous revenons plus bas sur cet argument). L'extensionnisme, ainsi compris, s'inscrit dans le prolongement de « l'élan de sympathie » détecté dans la réflexion animaliste plus ancienne.

Ceci annihile l'effort, bien qu'assurément sincère, entrepris dans le sens d'un dépassement de l'anthropocentrisme. En reproduisant le modèle d'un comparant (l'homme) et d'un comparé (ici, l'animal sensible), on réintroduit en effet l'idée d'un *eux* et d'un *nous*⁹⁰ : le *nous*, détenteur de toutes valeurs dignes d'attention, dont *eux* ne se voient reconnaître qu'une fraction (passant sous silence, au passage, ce qu'assurément ils ont de propre et d'unique, en tant qu'espèce et individu, et que nous ne partageons pas avec eux). En caractérisant l'animal par un unique critère ou jeu de critères, les extensionnistes en font un semblable (par ce qu'il partage avec nous) et, tout à la fois, moins qu'un semblable (par ce qu'il lui manque) ; ils en font, par conséquent une sorte de « cas marginal » de

⁹⁰ Point que Tristan Garcia a perçu mais qu'il formule, bien entendu, en fonction de son propre axe de recherche : « Un animaliste, un végétarien ne conçoivent pas que leurs positions ne suppriment pas la souffrance mais que, réaménageant notre sensibilité, ils la déplacent. Ils ne comprennent pas que l'être humain qui ouvre sa communauté aux autres animaux ne fait par là, à terme, que renforcer ce qui le sépare de ces autres animaux. » (*Nous, animaux et humains*, p. 148) Pour l'auteur, c'est une certaine irritation de notre sensibilité (la prédation dans le monde sauvage demeure) qui, réclamant les moyens d'être apaisée, réinstaura la différence entre eux et nous : soit en nous distinguant par notre faculté de choisir, à la différence d'autres prédateurs, ce que nous mangeons – la faculté, en fin de compte, de nous donner des normes et de les respecter –, soit en rétablissant une différence spéciste par la reconnaissance de besoins d'espèces différenciés. « Comment ne pas se sentir alors différents d'eux, au moment où se concrétise notre élan pour nous identifier, par la sensibilité, à eux ? » (p. 156)

l'humanité : il est un être « moindre » *par nature*. Aussi l'effort égalitariste fondamental, tout au moins celui des auteurs de première génération, semble-t-il par là même réduit, du point de vue du principe tout autant que du point de vue pratique, à néant.

Il est probable, comme le remarque Goodpaster, qu'une telle démarche obtienne notre préférence du fait qu'on lui reconnaisse le mérite, à tort ou à raison, d'assurer le ressort motivationnel de l'acte altruiste (tenir compte de la douleur de l'autre autant que la sienne, dans une perspective proche de la règle d'or) ; elle comporte toutefois un effet pervers certain : ainsi le critère de la sensibilité n'est-il jamais qu'une autre frontière – et ce n'est pas tant une nouvelle frontière que la *même* frontière, repoussée un pas plus loin. Les frontières ne sont donc pas remises en cause, en toute rigueur : elles sont simplement *déplacées*, chassées de plus en plus loin, mais toujours fixées par rapport au *nous* restreint de notre humanité constitutive.

Par conséquent, plus on s'éloigne du type « homme », plus la ressemblance globale diminue, plus il est probable qu'il soit refusé de considérer l'objet comme source d'obligations morales et que l'idée nous en paraisse même parfaitement absurde – de là, sans nul doute, un élément d'explication au refus majoritaire d'étendre le souci moral aux paysages, mais aussi aux végétaux et aux animaux dits « inférieurs », tels les insectes ; de là aussi la réticence, malgré la relative crédibilité dont jouissent de nos jours les mouvements animalistes, que nous montrons à concevoir et tenir compte de la souffrance – désormais scientifiquement établie – de nombreux poissons (c'est là, bien entendu, une difficulté qui ne concerne pas les mammifères marins). Envisagées sous cet angle, les diverses étapes de l'expansion du cercle s'apparentent à autant de moments où la réflexion du philosophe atteint le point de rupture, moment où l'impulsion initiale qui engendra sa réflexion – la prise de conscience des faiblesses de l'anthropocentrisme, et la volonté de le dépasser – est freinée par le poids des intuitions cumulées.

On est ainsi amené à penser que l'aliénation métamorale – la tendance à exclure du groupe des patients moraux un certain nombre d'objets pour des raisons d'ordre logique et conceptuel uniquement – n'est pas autre chose que le reflet, chez ces débatteurs sophistiqués que sont les philosophes, des limites générales de l'imagination humaine auxquelles ils chercheraient à donner un tour plus rationnel. L'hypothèse selon laquelle ce phénomène serait le véhicule d'un anthropocentrisme latent ne fait que rendre plus urgente sa confrontation à une pensée critique rigoureuse. Aussi chacune des frontières qui en dépendent, désormais soupçonnées d'arbitraire, doit-elle être interrogée plus attentivement.

3. L'extensionnisme dans les textes

La position éthique développée dans ce livre est une extension de la tradition éthique occidentale dominante. Cette éthique étendue définit les limites de la

considération morale de manière à englober l'ensemble des créatures sensibles, tout en laissant d'autres créatures vivantes à l'extérieur de ces limites.

(P. Singer, *Practical Ethics*, p. 276)

Nous voudrions dans ce qui va suivre apporter des éléments afin de préciser ce qu'il faut entendre par extensionnisme sur un terrain plus concret, et montrer pourquoi Singer, Regan, Attfield ou même Taylor peuvent être considérés comme des extensionnistes (au besoin, en introduisant des nuances et des degrés).

Ce trait anthropocentriste que nous dénonçons chez eux, à n'en pas douter inconscient, nous donne de bonnes raisons de soupçonner que les auteurs extensionnistes, lorsqu'ils prétendent dépasser l'anthropocentrisme, n'ont pas pleinement ou pas correctement réalisé le programme qu'ils s'étaient fixé. En effet, puisque la réflexion philosophique est ainsi « tenue en laisse » autour de cet unique point de référence – l'homme, toujours identifié à la pointe du compas qui trace les cercles –, le philosophe est nécessairement amené à croire que l'extension des obligations morales à un plus grand nombre d'objets ne saurait excéder un certain point qui représente donc, pour lui, la limite ultime à leur expansion : autonomie, rationalité ou autres facultés intellectuelles remarquables, sensibilité, être un « centre vital téléologique », *etc.*, nous avons fait le tour de ces critères qui, dans leur versant positif, signifient concrètement une protection étendue à un nombre toujours plus grand d'individus ; nous nous devons désormais de prendre au sérieux ce qu'ils signifient en tant que barrières, en tant que *limites*. L'exclusion corrélatrice de la communauté morale de tous ceux qui se situent au-delà de cette nouvelle frontière, nous l'avons déjà suggéré, est en effet le symptôme le plus visible et le plus gênant de cet anthropocentrisme très indirect.

En fin de compte, pour peu que la critique élaborée ci-dessus soit pertinente, elle reviendrait à dénoncer une réflexion philosophique entachée de notre manière profondément humaine d'accéder au monde et sans doute, par ailleurs, de notre souci viscéral de nous y accorder une place qui ne soit pas trop inconfortable ; à dénoncer le souci persistant de s'assurer que le patient moral est bien un être qui nous *ressemble*. Le cercle en expansion refléterait alors ce fait que l'éthique ne progresse jamais que par l'augmentation progressive de la variété des membres que nous sommes prêts à appeler nos *semblables*, à l'exclusion de tous les autres.

a. Le rôle de l'imagination

La critique de l'extensionnisme, abordée sous l'angle de l'anthropocentrisme, consiste à s'inquiéter du fait que, au moment de porter la question de la considérabilité morale à une variété d'aspects du monde vivant, l'homme se présente à la fois comme juge et parti, comme l'arbitre et la mesure. Qu'il

soit arbitre en quelque sens important, cela ne peut être contesté : seul il est, en tant qu'agent moral, doté des facultés morales et rationnelles pour élaborer un jugement. La question délicate est de savoir apprécier jusqu'à quel point l'humaine expérience du vivre peut servir d'étalon pour ce jugement, et surtout, si elle peut servir d'étalon *exclusif*.

C'est une critique que l'on peut adresser en premier lieu à l'argumentation de Singer, lequel suggère dans *Practical Ethics*, bien qu'en des termes très généraux, l'existence d'une corrélation entre la valeur de la vie et la complexité mentale :

En général, il semble que plus la vie mentale est développée, autrement dit plus le degré de conscience de soi et de rationalité est élevé et, donc, plus le champ des expériences possibles est vaste, plus ce genre de vie semble préférable, pour peu que l'on ait à choisir entre ce genre de vie et la vie d'un être présentant un plus faible degré de conscience.⁹¹

Or, si un choix entre deux types différents d'existence (par exemple, entre une vie d'être humain et une vie de cheval) est chose possible, nous dit l'auteur, l'idée selon laquelle il existe certains genres de vie ayant une plus grande valeur que d'autres aura – contre la thèse égalitariste – également du sens. Il semble donc ici qu'une existence manifestant une vie mentale plus développée se voit reconnaître, par là même, une plus grande valeur. Mais il faut remarquer en ceci que la rationalité, qui semble une caractéristique propre à l'homme et par laquelle il juge, apparente plus l'arbitre à un être humain qu'à un moindre animal⁹² ; il risque donc d'être enclin à favoriser celle des deux vies qui manifeste, comme la sienne, les attributs de la rationalité, et à accorder aux autres des droits faibles, voire pas de droits du tout. Singer formule cette objection intéressante pour aussitôt la rejeter : il juge en effet qu'une comparaison entre les formes de vie est possible, en reconstruisant par l'imagination ce que cela ferait d'avoir une existence différente, et que certaines formes de vie seront ainsi conçues, d'un point de vue objectif (ou, au moins, intersubjectif), comme effectivement préférables à d'autres⁹³. Cette conclusion donne chez lui la direction générale pour l'élaboration d'une théorie appropriée de la valeur de la vie.

La première remarque d'importance, vis-à-vis de ce qui précède, est que cet argument (que rejette donc Singer) pourrait tout à fait être reporté sur d'autres propriétés que la rationalité. Ce n'est pas seulement le fait que l'on fasse usage de la rationalité pour juger qui est susceptible ici d'introduire un biais, mais bien plus généralement le fait simplement que nous la possédions, qu'elle soit un aspect important de l'existence humaine, teintant chaque instant de notre vie active. On peut donc décliner cet argument pour toute propriété dont il est donné à l'homme d'éprouver quotidiennement les manifestations et que lui-même estimera, du fait de son expérience subjective, plus pertinente qu'aucune

⁹¹ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 108.

⁹² Ainsi que le remarque Singer également. *Ibid.*, p. 106-107.

⁹³ *Ibid.*, p. 105-109, notamment p. 107.

autre – même si chacune de ses propriétés ne sera pas nécessairement considérée comme éminente : ainsi il n'est pas absurde d'envisager que nous puissions présenter des inclinations à valoriser (pour ne pas parler plus simplement de *préjugés*) des propriétés plus largement partagées dans le monde vivant comme le fait d'être une espèce sociale et de savoir reconnaître et mémoriser les visages ; avoir un esprit, se représenter son univers et agir de manière flexible au sein de celui-ci ; avoir l'expérience du plaisir et de la douleur ; être capable de se mouvoir ; avoir, encore, le sens minimum d'être un corps requérant que ses besoins divers soient satisfaits pour résister à la corruption. Mais si l'on en convient, il faut admettre dans le même temps que l'origine de cette valeur que nous nous proposons d'attribuer à ces propriétés, et à nos semblables qui partagent ces propriétés, est à chercher assurément dans notre expérience propre de ce que c'est et de ce que cela fait d'être humain.

Examinons le cas de la sensibilité, qui est une notion cruciale pour l'argumentation de *Practical Ethics*. Nous posons plus haut une question importante, moins triviale qu'il n'y paraît au premier abord : dans la réponse utilitariste à la question de la considérabilité morale, est-on au clair sur l'identité de l'individu dont on met ainsi la sensibilité en avant ? Ne serait-ce pas autant la sensibilité de l'agent, en vertu de laquelle il est capable de comprendre – au sens étymologique du terme, de « prendre avec lui » – la douleur de la victime, que celle de la victime elle-même ? Mettons que la douleur nous soit étrangère : saurait-on reconnaître le préjudice subi par cet être qui souffre ? Et devrions-nous le reconnaître ? Inversement, dans le cas présent où nous nous voyons confrontés à des existants privés de sensibilité, n'y a-t-il pas là un risque de confondre notre incapacité constitutive à accéder à leur mode d'existence particulier avec des raisons – que nous dirons logiques, conceptuelles, *etc.* – pour refuser de reconnaître à de tels êtres des intérêts réels ?

Les défenseurs des droits des animaux argumentent aujourd'hui selon l'idée que les manifestations de la souffrance animale sont effectivement la preuve d'une souffrance psychologiquement éprouvée que nous devrions prendre en compte sur le plan moral. Ils justifient cette position en opposant le terme « intérêts » au simple dommage que peut subir une chose (une voiture peut bien être endommagée, mais de l'être seul qui possède des intérêts authentiques et à qui l'on fait du tort, on dit qu'il subit un préjudice) ; ils soulignent alors que les animaux sensibles ont des intérêts qui entrent donc de plein droit dans le calcul du jugement moral correct. Mais peut-être le ressort de ce discours réside-t-il plus profondément, et plus subtilement, dans le fait que *nous* nous connaissons de tels intérêts, *nous* savons ce que cela fait de souffrir, et si nous considérons que c'est là un motif de proscrire certains comportements cruels vis-à-vis de nous, *a fortiori* cela doit être vrai pour tout être capable *comme nous* de souffrir.

Ce type de formule verbale (« *like us* » : les animaux comme nous, comme les hommes), qui prend part à la démarche classique visant à établir un parallèle entre les discriminations internes à la société humaine et la discrimination spéciste, apparaît régulièrement dans la littérature d'éthique environnementale et révèle ici quelques-unes des zones d'ombre de la réflexion philosophique. Voyons par exemple ce qu'écrit Regan dans ce fragment de « *Animal Rights, Human Wrongs* » (1983) :

[...] nous disons que, *comme nous*, les animaux ne sont pas de simples choses ; que, *comme nous*, ils sont sujets d'une vie qui peut être meilleure ou pire de leur point de vue, indépendamment sur le plan logique de la valeur qu'éventuellement ils ont pour quelqu'un d'autre ; que, *comme nous*, ils ont une valeur inhérente.⁹⁴

Ou bien la formule « *comme nous* » répond à une visée didactique et opératoire : elle porte sur des capacités remarquables dont on considère qu'elles sont des repères appropriés pour tracer une ligne *non arbitraire* de la prise en considération morale⁹⁵ et n'a en elle-même, du point de vue psychologique, pas de signification plus profonde que celle de nous inciter à (re)trouver en nous la motivation du geste altruiste (il existerait donc une notable convergence entre les propriétés physiologiques et mentales des êtres humains et les propriétés ayant une valeur morale) ; ou bien elle renvoie également à nos *limites* psychologiques effectives, témoignant de nos difficultés à saisir l'autre autrement que dans les similitudes qu'il présente avec nous, de notre tendance à ne valoriser le plus souvent que des propriétés qui à *nos yeux* revêtent de l'importance. Cela, on ne peut en toute rigueur le déterminer. Mais dans le dernier cas, s'il y a des raisons d'estimer qu'une telle comparaison entre eux et nous est légitime, il faut convenir qu'elle ne saurait en revanche garantir que le sujet de la considérabilité morale ait été épuisé. De ce que tous les êtres sensibles ont des intérêts, il ne s'ensuit pas logiquement que tous les êtres ayant des intérêts sont des êtres sensibles.

Afin de se garantir d'une erreur logique, l'extensionniste doit donc pouvoir produire une justification établissant la distinction entre les individus auxquels on reconnaît des intérêts et ceux auxquels on le leur refuse. Ainsi Singer avance-t-il dans *Practical Ethics* :

La question « À quoi cela ressemble-t-il d'être un opossum en train de se noyer ? » au minimum fait sens [...]. Lorsqu'il est question de décisions morales concernant des créatures sensibles, nous pouvons tenter, pour chaque action alternative qui s'ouvre à nous, de faire la somme des effets sur toutes les créatures affectées. Cela nous fournit au minimum une indication approximative de ce que pourrait être la bonne

⁹⁴ T. Regan, « *Animal Rights, Human Wrongs* », in H.B. Miller, W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, p. 43.

⁹⁵ Ce à quoi nous pouvons rattacher des propos tels que ceux tenus par exemple par Peter Singer dans « *All Animals Are Equal* » : « Si un être n'est pas capable de souffrir, ou d'éprouver du plaisir ou de la joie, il n'y a rien qui puisse être pris en compte. C'est pourquoi la sensibilité [...] est la seule limite qui soit défendable lorsqu'il s'agit de témoigner d'un souci pour les intérêts des autres. » (p. 172) — ou encore ceux de Kenneth Goodpaster dans « *On Being Morally Considerable* » : « La condition d'*être vivant* m'apparaît comme étant le critère le plus raisonnable et le moins arbitraire. » (p. 310)

chose à faire. Mais il n'y a *rien* qui corresponde au sentiment d'être un arbre en train de mourir parce que ses racines ont été submergées.⁹⁶

De même,

il n'y a rien qui corresponde au sentiment d'être un écosystème inondé par un barrage, parce qu'un tel sentiment, tout simplement, n'existe pas. À cet égard, les arbres, les écosystèmes et les espèces sont plus proches des rochers que des créatures sensibles ; ainsi, le partage entre le sensible et le non-sensible est-il un fondement plus assuré pour établir une limite moralement significative que la distinction entre l'animé et l'inanimé ou entre des entités holistiques et toute autre entité non holistique : même un atome après tout, quand on le regarde à une échelle appropriée, est un système complexe qui « cherche » l'auto-conservation.⁹⁷

Dans une perspective utilitariste, la présence d'intérêts garantit, au minimum, qu'un individu est susceptible de bénéficier de considérations morales. S'il existe un ensemble d'êtres vivants vis-à-vis desquels nous n'avons aucune obligation de ce genre, c'est tout simplement parce que ceux-ci ne connaissent pas d'intérêts. Une manière de comprendre ceci serait de dire simplement que les arbres et les écosystèmes se voient refuser une prise en considération morale parce que nous ne réussissons pas à *imaginer* quels sont leurs intérêts ni donc à les intégrer dans le calcul utilitariste ; mais la partialité d'un tel point de vue sera flagrante : il devient explicite que le statut de patient moral est attribué ou non selon la capacité *de l'homme* à se représenter mentalement ce que cela fait d'être un arbre, un animal, *etc.* – autrement dit, est reconnu en tant que patient moral celui dont les modalités d'existence sont les plus familières au genre humain.

Une interprétation toujours possible consiste donc à souligner que la variété des individus envers lesquels Singer nous reconnaît des obligations morales n'excède pas les limites de la *sympathie* (au sens étymologique) qu'il est capable d'étendre au monde vivant non humain, en l'occurrence en mettant en avant la seule capacité à souffrir. C'est une objection de ce type que Jeangène-Vilmer adresse en premier lieu à Hare, mais dont il dispense pourtant Singer ; en raison des connexions étroites entre leurs travaux, nous aurions plutôt tendance à penser que l'objection suivante tient pour les deux auteurs indifféremment :

Relativement à l'animal, Hare exige donc que l'on puisse virtuellement se mettre à sa place. Il s' imagine lui-même à la place de l'ours dans des combats qui l'opposent à des chiens, ou d'une truite dans une ferme piscicole. Cet exercice [...] repose sur une capacité d'imagination qui n'est pas donnée à tout le monde, et qui en l'occurrence se dégrade dans le monde animal entre des mammifères qui nous ressemblent et des poissons, par exemple, qui ne nous ressemblent pas et en qui il est donc plus difficile de s'imaginer. Faire reposer le jugement moral sur l'imagination ouvre la porte au spécisme.⁹⁸

⁹⁶ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 277.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 283.

⁹⁸ J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 75. Voir R. Hare, *Freedom and Reason*, p. 224 ainsi que l'article « Why I am only a Demi-Vegetarian », in *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 228.

Ici, c'est bien la faculté de faire *soi-même* l'expérience de plaisir et de douleur qui est mobilisée, bien qu'en imagination, pour déterminer si autrui risque de pâtir du traitement qu'on lui inflige. En outre, plus les formes de vie sont éloignées de nous, moins le recours à l'imagination semble efficace et pertinent.

Si Jeangène-Vilmer pense que Singer est à l'abri de cette critique c'est, dit-il, parce que ce dernier fonde le jugement moral correct sur des critères objectifs, que sont la capacité de souffrir mais aussi l'intérêt des personnes à continuer de vivre. Mais nous avons déjà montré ci-dessus que la distinction entre les choses (qui ne souffrent pas), les êtres simplement sensibles et les personnes pouvait être liée elle aussi aux limites de notre imagination.

Il semble bien que la proposition qui rapporte la possession d'intérêts à la sensibilité ne peut, en elle-même, être démontrée ni infirmée. Sa faiblesse réside toutefois dans son caractère d'évidence, explicite dans la citation de Singer. Aussi l'objection la plus simple et la plus efficace à la position d'auteurs comme Hare et Singer consiste-t-elle sans doute à remarquer que quelqu'un comme Goodpaster, par exemple, ne se montre pas du tout de leur avis :

Même si j'admets l'idée selon laquelle la capacité à souffrir (ou mieux peut-être : la sensibilité) est un critère suffisant de considérabilité morale, je ne parviens pas à comprendre les raisons pour lesquelles ils [ici, G.J. Warnock, P. Singer et W. Frankena] pensent qu'un tel critère est nécessaire. [...] il est tellement évident qu'il y a quelque chose qui demande à être pris en compte, quelque chose qui n'est pas seulement une « sensibilité potentielle » et qui pour ces êtres implique assurément un état d'après lequel ils peuvent bénéficier de bons traitements ou bien des mauvais connaître un dommage : à savoir, *la vie*.⁹⁹

C'est un point qui, bien entendu, a été considérablement développé par Taylor dans *Respect for Nature* :

Il nous est possible en imagination d'observer le monde de leur point de vue [aux animaux ou aux plantes], de produire des jugements à propos de ce qui pourrait leur arriver de bon ou de mauvais, et de les traiter de telle façon à les aider ou à les contrarier dans leur lutte pour survivre. Par conséquent, cela a du sens de penser qu'ils ont le statut de patients moraux.¹⁰⁰

La position de Taylor, en effet, montre qu'il est au minimum concevable d'imaginer un dommage subi par des organismes qui, pourtant, n'ont pour eux ni la faculté d'imaginer ni la faculté de ressentir la douleur. Il ne s'agit pas de nier que les rapprochements que propose Hare soient souvent corrects : les progrès dans notre connaissance du vivant tendent au contraire de plus en plus à confirmer qu'il est légitime de comparer la souffrance éprouvée, notamment, chez les mammifères. Mais du fait que la faculté sensible qui est promue, lorsqu'il s'agit de donner des limites à la communauté morale, est non

⁹⁹ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 316.

¹⁰⁰ *Respect for Nature*, p. 19. Sur ce terrain l'exemple canonique est celui de l'arbre, de ses besoins en eau et en soleil, que l'on trouve sans difficulté dans toute la littérature biocentriste.

plus seulement celle du patient mais aussi en même temps celle de *l'agent*, cela ménage au minimum la possibilité que d'autres types d'organismes puissent faire l'objet de dommages d'un autre genre :

Ce à quoi ces arguments parviennent finalement [...], c'est à la thèse selon laquelle la conscience est une condition logiquement nécessaire pour avoir seulement un *certain* type de bien propre, le bonheur. [...] Ce qui est discutable c'est l'assomption tacite selon laquelle c'est là le *seul* type de bien ou de valeur qu'un existant donné puisse avoir en lui-même.¹⁰¹

b. Le « modèle moyen des organismes qui est le nôtre »

Lorsqu'il s'agit de confronter la pensée biocentriste à la critique de l'extensionnisme, le cas de Attfield, compte tenu de la proximité explicite de sa pensée avec Singer, est sans réelle difficulté. On s'attendra en effet, dans le cadre d'une démarche extensionniste, à ce que la « régression » en pensée à travers les divers niveaux de complexité du vivant soulève des obstacles intuitifs de force toujours croissante, jusqu'à buter sur une ligne au-delà de laquelle il paraisse parfaitement absurde de prolonger le souci moral. On s'attendra également – ce point n'est pas nécessaire, mais il s'articule aisément avec le premier – à ce que soit attachée une valeur intrinsèque plus grande aux êtres qui partagent avec nous un plus grand nombre de propriétés saillantes, en particulier les propriétés liées à la conscience et à l'intellect. Au regard de ces deux points, le cas de Attfield est donc paradigmatique d'une démarche extensionniste. L'auteur manifeste, et même revendique, ces deux grands traits que sont, d'une part, la reconduction d'une frontière ultime de la communauté morale (laquelle n'inclut, du monde vivant, que les seuls organismes), d'autre part, une hiérarchie de la valeur intrinsèque des organismes (la réalisation de leur bien est conçue comme étant de plus grande valeur chez les êtres plus sophistiqués, ce dont découle une priorité générale pour ce qui touche à la satisfaction de leurs besoins fondamentaux et la préservation de leur existence), laquelle correspond au cumul de propriétés remarquables qui toutes, fort opportunément, se trouvent rassemblées en l'homme.

Le cas de Taylor est plus ambigu du fait que sa pensée présente déjà certains des traits du holisme, tant sont soulignées les interrelations complexes au sein des écosystèmes. En conséquence, on y trouve cette volonté de dissocier l'éthique du vivant sauvage de l'éthique réglant les rapports humains ainsi que la volonté de les articuler selon des principes appropriés à chacune de ces deux réalités. Dans cette mesure, nous sommes ici fort loin de l'extensionnisme tel qu'il se présente, de façon bien plus paradigmatique, dans les démarches de Cavalieri, de Regan ou de Singer.

Néanmoins il faut remarquer que cette dimension holistique n'est *pas* l'élément mis en avant pour justifier d'une extension des considérations morales au *bios* : ce qui justifie cette extension, c'est la

¹⁰¹ T. Regan, « The nature and possibility of an Environmental Ethics », p. 24.

valeur inhérente attachée au seul fait d'être un « centre vital téléologique ». Pour Taylor, les facteurs abiotiques, en tant qu'inanimés, n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont parties intégrantes du lieu où vivent et s'épanouissent les formes de vie organisée. Sur ce point, Attfield et Taylor se montrent d'accord : aucune obligation n'est attachée aux sols, aux eaux, aux paysages en leur entier, du moins de façon directe.

Si les difficultés rencontrées par Singer surgissent lorsque sa pensée se confronte au monde vivant simplement sensitif, celles de Taylor et de Attfield surviennent donc à se confronter à la réalité des écosystèmes. Mais la critique à leur adresser devient ici subtile. Pour faire apparaître les éléments contenus dans leur réflexion qui participent d'une démarche extensionniste, nous ferons au préalable un rapide détour par la pensée de Ferry.

Dans *Le Nouvel ordre écologique* (1992), l'être humain, en tant qu'il manifeste les attributs de la liberté, est présenté ainsi comme l'unique sujet de droit. L'animal, de par sa nature équivoque – n'étant ni un homme ni une pierre –, n'en est pas moins pris en compte dans le souci éthique ; si nous devons respecter l'animal, c'est en effet qu'il est un *analogón* de l'homme :

c'est par cette capacité d'agir de façon non mécanique, orientée par une fin, que l'animal, analogón d'un être libre, nous apparaît, qu'on le veuille ou non, dans une certaine relation avec nous. Sa souffrance en est la trace. Ainsi pensée de façon non utilitariste, elle nous fournit le concept synthétique entre l'idée qu'il faudrait respecter les animaux pour ne point avilir l'homme et celle selon laquelle ils posséderaient des droits intrinsèques. Telle est la signification de l'analogie.¹⁰²

Et encore :

[L'animal] n'est pas un simple automate et sa souffrance, à laquelle nous pouvons et même devons ne pas rester indifférents, en est l'un des signes visibles – parmi d'autres qu'on pourrait évoquer, tels que le dévouement, l'affection ou l'intelligence dont il peut parfois témoigner. Bref, tout se passe comme si la nature, dans l'animal, tendait en certaines circonstances à se faire humaine, comme si elle s'accordait d'elle-même avec des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité.¹⁰³

La solution que propose Ferry, fortement inspirée de la posture kantienne initiale, consiste donc à reconnaître en la nature propre de l'animal ce qui l'apparente le plus à l'homme, et à en faire la source d'un devoir moral limité.

Toutefois Ferry ne s'arrête pas à une critique des arguments de Singer, mais entend répondre à tout type d'éthique de l'environnement. L'auteur a bien conscience que son point de vue serait incomplet s'il

¹⁰² L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique*, p. 111.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 259.

ne couvrirait, à notre époque, les problématiques liées à l'exploitation de « la nature ». Aussi écrit-il sur le même modèle :

Il faut ainsi faire justice au sentiment que la nature n'est pas de nulle valeur, que nous avons des devoirs envers elle qui n'est pas, pourtant, sujet de droit.¹⁰⁴

De la même façon, propose-t-il, ce qu'il y a de beau dans la nature, et aussi de respectable, ne se résume jamais qu'aux qualités qu'elle témoigne et que nous louons en l'humanité :

Les écosystèmes sont mieux agencés par eux-mêmes que la plupart des constructions humaines. De sorte que nos interventions s'avèrent le plus souvent si fâcheuses qu'elles requièrent, comme dans l'ordre de l'économie, la plus grande prudence. Même lorsqu'il croit bien faire, l'homme ne cesse d'engendrer des « conséquences inattendues », des « effets pervers ». [...] De tels exemples sont légion. Ils ne peuvent certes pas être mobilisés pour interdire toute action sur le monde. Mais ils doivent au moins nous rappeler à la *phronesis*, à cette fameuse prudence des Anciens qui fait tant défaut à nos modernes politiques. Surtout, ils indiquent ce qui, au sein de la nature, doit être respecté : dans la finalité dont elle témoigne, elle se montre souvent supérieure à nous par son intelligence. Pas d'anthropomorphisme, là non plus, même si la formule est volontairement provocatrice. Mais, tout au contraire, *le souci de reconnaître et, si possible, de préserver ce qui paraît déjà humain en elle et rejoint ainsi les idées qui nous sont les plus chères : liberté, beauté, finalité.*¹⁰⁵

Le respect de la nature va donc au-delà de la simple prudence, mais ne se dépare pas d'un anthropocentrisme de fond : il n'est insufflé ici que par le souci de protéger ce qu'il y a en elle d'humain – agencement, finalité –, cela n'est nulle part plus évident que chez Ferry. Mais ne peut-on y voir quelques similitudes avec le propos de Taylor, lorsqu'il évoque, parlant de chaque chose vivante, « un système unifié manifestant une activité organisée » et un « centre vital téléologique (orienté vers un but) »¹⁰⁶ ?

Ces similitudes sont en fait très réduites, tant il existe bien sûr entre Taylor et Ferry de radicales différences : le premier défend une position égalitariste, ce que le second tient pour absurde ; il défend l'idée que nous avons des obligations morales directes envers les êtres vivants en général, ce que le second ne saurait accepter en ces termes ; il appuie enfin cette conclusion sur le fait que les organismes vivants ont un bien propre, quand le second procède selon une simple analogie. (Et surtout, ils mobilisent l'un et l'autre deux concepts de « liberté » tout à fait différents. Mais qu'on ne s'arrête pas à cette rencontre fortuite : ce n'est pas l'emploi du même mot qui nous intéresse ici, mais la tendance, à ce qu'il nous semble, à chercher de l'humain dans le non-humain, à quelque niveau que ce soit, et à accorder à ces traits un caractère moralement décisif). En revanche, il apparaît une convergence lorsque l'on en vient, au-delà de ces diverses modalités de la prise en considération morale et de leur traduction

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 262. (Nous soulignons.)

¹⁰⁶ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 44, ainsi que pour la citation qui précède immédiatement celle-ci.

concrète, à la sélection d'un critère fondamental garantissant l'*intelligibilité* de considérations d'ordre moral ; on ne peut plus alors ignorer que sont mises en avant chez Ferry comme chez Taylor certaines caractéristiques connues d'abord en l'homme, lorsque ce dernier écrit en effet :

Je conclus qu'en un sens important du terme, « liberté » s'applique aussi bien aux animaux et aux plantes qu'aux humains. La liberté au sens d'une absence de contraintes représente un bien instrumental pour toute chose vivante. Elle est précieuse pour les non-humains autant que pour les humains et pour les mêmes raisons. Pour eux comme pour nous, être libre c'est avoir une plus grande chance de vivre le meilleur genre de vie possible. [...] Nous humains sommes réunis avec d'autres formes de vie sous ce concept de liberté. Être soumis à des contraintes alors que nous recherchons notre bien est une caractéristique de notre commune situation existentielle. Et le fait d'être libre de telles contraintes est pour chacun de nous d'une grande valeur, une valeur que donc nous partageons tous. Nous constituons une communauté en partie parce que nous avons cette valeur en commun.¹⁰⁷

Le critère que privilégie Taylor pour circonscrire la communauté morale, c'est le *partage* d'un même concept de liberté, ici conçu comme la réalisation sans entrave de son bien propre pour chaque organisme vivant. Somme toute, une interprétation possible consiste donc à suggérer que les limites de la communauté morale chez Taylor n'excèdent pas les limites de la « sympathie » (en un sens qui ne serait plus désormais que métaphorique, puisqu'il ne s'agit plus ici de douleur à proprement parler) que nous sommes capables d'étendre aux autres organismes qui « sont, *comme nous-mêmes*, des centres vitaux téléologiques »¹⁰⁸.

Une telle critique, avant même que d'évoquer sa pertinence ou sa fécondité, saurait-elle seulement être crédible ? Elle figure, à tout le moins, parmi les idées les plus éloignées du sens commun.

Une première objection à lui opposer serait ainsi de faire remarquer que l'on arrive ici à une amplitude maximale de la communauté morale, et que l'on ne voit pas bien après à quel objet nouveau elle pourrait être étendue. En d'autres termes, le choix du critère « être un centre vital téléologique » ou équivalent dépasserait la seule expérience humaine et contingente pour se présenter, à la différence de la sensibilité, comme une limite ultime qui ne pourrait manquer d'être reconnue comme un socle stable pour la réflexion. Mais ce serait là négliger entièrement la pensée de Goodpaster et le travail monumental de Callicott et de Rolston.

Plus subtilement, on pourrait dénoncer l'incongruité d'une telle critique, et remarquer qu'il est tout à fait curieux de faire de la vie « nue » une propriété saillante chez l'homme que l'on chercherait à retrouver ailleurs dans le monde vivant. Dans le cadre de l'éthique du respect de la vie chez Schweitzer, par exemple, il n'a jamais été question d'y voir un reflet de l'homme, mais seulement question de

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 157 (nous soulignons).

valoriser la vie elle-même en tant que « vouloir-vivre ». Telle est la raison pour laquelle nous avons fait le détour par la pensée de Ferry : elle constitue un précédent au regard duquel discerner en la nature quelque motif humain, et attacher à celui-ci une valeur morale prépondérante, ne présente donc plus rien d'incongru. Alors que cette démarche, rendue tout à fait explicite chez Ferry, s'articule chez lui autour d'une analogie, Schweitzer ou Taylor entendent mettre l'accent sur des propriétés que le vivant humain et non humain possède effectivement et les valoriser pour elles-mêmes. Nous n'en suggérons pas moins que c'est le regard *humain* de Schweitzer ou Taylor, autrement dit leur humaine expérience du vivre, qui fait apparaître le fait de la vie organique finalisée – la vie organique « nue » – comme un aspect du monde vivant particulièrement saillant, jouant ainsi, à leurs yeux, un rôle de premier plan pour la question de la considérabilité morale.

La critique de l'extensionnisme et la dénonciation de l'anthropocentrisme normatif n'impliquent pas, en effet, que les propriétés examinées soient possédées par l'homme seulement, mais seulement qu'il les présente. Il n'est pas non plus nécessaire qu'il s'agisse de quelque propriété éminente chez l'homme, bien au contraire : pour être plus discrète, parce que plus couramment partagée, leur influence sur notre expérience du vivre n'en sera que plus appuyée et n'aura d'égale que notre réticence et notre incompréhension croissante devant l'idée d'attribuer une valeur à ce qui est dépourvu de ces propriétés. Ainsi peut-on tout à fait soupçonner que le critère ultime de la vie centralisée et finalisée soit lui-même le résultat d'une réflexion partiellement biaisée : d'une part, il rétablit une frontière au sein du monde vivant en partageant les « centres vitaux téléologiques » et les systèmes biotiques peu centralisés ; d'autre part, notre expérience humaine du vivre dépend étroitement de ce trait essentiel de la vie organisée – qui en est même la première condition – et par là l'être humain, à la fois juge et arbitre, risque d'être enclin à valoriser ces entités qui manifestent, comme en sa propre existence, les attributs de la vie organique.

Chercher l'origine d'un biais si loin dans les fondements de notre existence, une existence qui est bien loin de se résumer à une vie biologique, voilà, avancera-t-on en dernier lieu, qui est parfaitement aberrant. Comment répondre à cette objection, sinon en incitant à se demander d'où nous vient cette tendance à considérer que le vivant est comme le fond neutre des choses, de lointaines fondations qui ne sauraient induire une déformation dans le regard que nous portons sur le monde ? La réponse est peut-être, précisément, que nous ne nous sentons pas beaucoup de connivence avec un arbre, que ce que nous appelons en général *la vie*, c'est avant tout le mouvement, la spontanéité, le bruit, la mémoire, le sens du futur, *etc.* La vie d'arbre, bien au contraire, nous évoque le caractère prédictible des forces mécaniques,

elle nous évoque l'immobilisme des pierres et, pour tout dire, elle nous évoque parfois, sinon la mort, du moins une vie de comateux¹⁰⁹. Voilà sans doute ce qui motive un auteur comme Singer à penser que « les arbres, les écosystèmes et les espèces s'apparentent bien plus à des cailloux. »¹¹⁰ Mais voilà, si nous sommes des êtres rationnels, des êtres sensibles, *etc.*, c'est que nous sommes d'abord des êtres *vivants*. Nous manifestons les fonctions de respiration, de nutrition, de reproduction ; nous croissons et nous épanouissons conformément à notre programme génétique, sinon dans les limites plus ou moins strictes qu'il définit¹¹¹. Or, être en vie – « vie » au sens biologique – n'est pas un fait neutre : avec la vie, vient l'opération fondamentale consistant à se désolidariser du monde et distinguer ainsi un intérieur (l'organisme) et un extérieur ; vivre, c'est donc entretenir avec le monde un certain rapport fait d'échanges (en vue de l'auto-conservation) et de résistance (à la corruption), c'est déjà de ce seul fait « interpréter » le monde, l'organisme sélectionnant des éléments nutritifs et autres qui augmentent son être et en rejetant d'autres ; vivre, c'est donc charger déjà le monde de sens, ce qui revient assurément à le déformer en fonction du mode d'existence qui nous est propre – assurément plus qu'il n'en faut pour y voir l'occasion d'un biais dans la réflexion axiologique et éthique d'un être vivant ayant développé les capacités suffisantes pour se poser de semblables questions.

S'il ne s'agit donc de mettre en cause la pertinence des conclusions de Taylor en ce qui concerne les organismes vivants – partageant avec nous un même concept de liberté –, on peut interroger en revanche sa prétention à *épuiser* ainsi le vaste sujet de la patience morale. Au côté des organismes vivants qui se voient reconnaître une valeur inhérente, d'autres aspects de la vie peuvent être valorisés différemment.

¹⁰⁹ L'astrophysicien Jean Schneider de l'Observatoire de Paris, lors d'une communication dans le cadre du colloque « Épistémologie de l'exobiologie » à Paris en 2001 (« L'exobiologie, l'imaginaire et le symbolique » ; texte publié dans les *Cahiers François Viète*, n°4, 2002, p. 91-102), remarquait précisément que « la réflexion sur la vie est faite par des vivants, qui se perçoivent comme tels. Comme tels, c'est-à-dire comme animés par des motions dynamiques, comme les émotions, l'espoir. Bref un vivant est un désirant. De plus, un vivant concède et confère le caractère "vivant" à des objets s'il peut projeter sur eux ses capacités de désir, et s'il peut échanger avec eux des affects qui sont autant de relations d'objet. » (p. 97-98) Pour J. Schneider, la notion de vivant est donc exclusivement psychologique. « Par conséquent, pour reconnaître un être vivant, des notions physiques comme l'auto-organisation, avec ou sans interactions avec l'environnement, avec ou sans reproduction, avec ou sans erreurs dans la réplication, ne cernent pas complètement ce dont il s'agit. En effet, toutes ces notions se retrouvent dans le monde minéral, comme celui des étoiles, que nul ne voudrait qualifier d'organismes vivants. L'exo-vie sera donc plutôt construite à partir de perceptions sur lesquelles différents registres symboliques projeteront le qualificatif de "vivant". Elle ne sera pas découverte d'une vie existant en soi, elle sera une construction. Cette construction comporte de la projection. [...] Pour résumer, on peut dire que vie = affect = identification. » (p. 98-99) Quoi que l'on pense de ces considérations sur les conditions épistémiques de la découverte d'exo-vie, ce discours met au net le fait que l'identification du *nous*-vivants comporte une part psychologique, qui est donc en même temps l'occasion d'un biais relatif à notre capacité de projection.

¹¹⁰ *Practical Ethics*, p. 283.

¹¹¹ « Chaque chose vivante, humaine comme non humaine, sera considérée comme une entité poursuivant à sa façon son propre bien en fonction de sa nature propre, c'est-à-dire de son espèce d'appartenance. (Pour les humains, cela inclura non seulement pour chaque individu de poursuivre son propre bien de façon autonome et indépendante, mais également une conception personnelle de ce qu'est véritablement son bien.) » P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 45.

Tout comme Singer, il devient explicite que le statut de patient moral est ici attribué selon la capacité *de l'homme* à se représenter mentalement ce que cela fait d'être un arbre ou un animal. C'est ce qui apparaissait d'ores et déjà dans la citation plus haut : « Il nous est possible en imagination d'observer le monde de leur point de vue [aux animaux ou aux plantes]... »¹¹² C'est ce qui apparaît encore chez Goodpaster : « Il n'y a rien d'absurde à l'idée de se représenter en imagination les besoins d'un arbre en soleil et en eau. »¹¹³ Or il est net que la seule connaissance des besoins physiologiques des plantes, de leur mode propre de croissance, de reproduction, *etc.*, suffisait largement à indiquer quel tort est possible à leur endroit. « Un végétal dont les apports en eau sont insuffisants flétrit et meurt » : quel besoin de l'imagination pour se représenter le sens de cette proposition et envisager les conséquences d'une défaillance du système d'irrigation ? L'imagination peut bien être sollicitée à titre positif, lorsque l'on cherche à donner une plausibilité à la prise en considération morale des patients moraux reconnus, voire une motivation à l'acte altruiste ; mais de cela procède surtout, plus lourd de signification pour notre propos, son rôle *néгатif* : en cernant les enjeux par rapport à notre humaine expérience du vivre, elle définit dans le même temps la ligne au-delà de laquelle étendre le souci moral nous paraît parfaitement absurde.

Que l'on puisse d'ailleurs produire des exemples où apparaît ce caractère absurde, voilà qui, bien que frappant l'imagination assurément, est tout sauf probant, car on peut toujours en trouver sans faire beaucoup d'effort dès lors qu'est tracée une ligne nette. Ainsi Taylor lorsqu'il écrit :

Les objets inanimés (les pierres, les grains de sable, les flaques d'eau, la neige, le feu, la glace, l'air) ne sont pas en eux-mêmes des sujets moraux. Ils n'ont aucun bien qui leur soit propre et ainsi ne peuvent être traités correctement ou incorrectement, avec bienveillance ou avec malveillance.¹¹⁴

Énoncer des conclusions qui paraissent plus évidentes, voilà qui semble difficile. Mais considérons la suite :

Puisque les objets inanimés ne sont pas des sujets moraux, les conditions purement physiques de l'environnement naturel doivent, du point de vue moral, être nettement séparées des animaux et des plantes qui dépendent de ces conditions pour leur survie. Bien que nous n'ayons aucune obligation à l'endroit d'une rivière, il se peut que nous ayons une obligation envers les poissons et autres organismes aquatiques qui y résident de ne pas la polluer. En d'autres termes, en dépit du fait que la rivière elle-même n'est pas un sujet moral il se peut cependant que les agents moraux doivent la traiter d'une certaine manière afin de remplir leur devoir envers un sujet moral. [...] Ainsi le fait que les objets inanimés dans l'environnement naturel peuvent être altérés, détruits ou préservés par les agents moraux devient une considération éthique significative. Mais un tel point a son importance dans la mesure où le traitement des objets inanimés affecte le bien-être des sujets moraux.

¹¹² *Ibid.*, p. 19.

¹¹³ « On Being Morally Considerable », p. 319.

¹¹⁴ P. Taylor, *op. cit.*, p. 18, ainsi que pour la citation qui suit celle-ci.

Il est clair que nous sommes en présence, dans ce passage, d'une pensée qui envisage les paysages d'abord du point de vue de leurs parties. Taylor n'est pas ignorant de la dimension holistique privilégiée par l'écologie scientifique ; en revanche, il s'en tient sur le plan axiologique à une position relativement classique, dans la mesure où ce sont les organismes vivants qui restent au centre de l'attention : les facteurs abiotiques n'entrent en considération que dans la mesure où ils jouent, bien entendu, un rôle important dans le développement des organismes. Nous retrouvons en cela le risque d'un biais extensionniste. Bien sûr, le biais ne concerne plus ici le terrain étroit de la conscience : il porte plutôt sur un certain degré d'organisation et de centralisation de la vie qui, en tant que nous sommes nous-mêmes des individus habitués à peser nos actes en fonction de leurs conséquences pour d'autres individus, nous est le plus familier.

En reproduisant ce modèle pour sonder la pertinence de la prise en considération morale de ces « échantillons » de paysage que sont les rocs et les flaques d'eau – en appliquant le cadre d'une éthique du sujet, alors qu'ils ne sont pas même, à l'évidence, des individus –, le caractère absurde d'une telle tentative ne peut échapper à quiconque (nous retrouvons ici l'erreur de catégorie dénoncée par Rolston). C'est ainsi que Taylor justifie un biocentrisme étroit et cherche à lui donner une crédibilité. L'appel aux évidences – en focalisant brièvement l'attention sur ces objets inanimés que sont une poignée de sable, une flaque d'eau, *etc.* – permet une fois de plus de conférer un caractère ultime au principe qui constitue le fondement de cette éthique, faute de quoi une telle réflexion serait susceptible de nous « échapper » encore, de se voir dépassée, dans la course en avant révélée par Garcia, par des réflexions sur la considérabilité morale toujours plus vastes. Lorsque de tels artifices de l'argumentation s'évanouissent, il faut convenir en effet que cette dernière frontière que Taylor considère comme infranchissable – la frontière de l'inanimé – mérite d'être interrogée autant qu'une autre. Mais ce questionnement, bien sûr, doit être objectif et ne pas se résumer à une question rhétorique.

La citation ci-dessus contient une ambiguïté, dans la mesure où Taylor ne distingue pas la rivière-écosystème de la rivière comme masse de liquide et comme flux : cela vient de ce que l'auteur opère une division, fondamentale en sa pensée, entre le biote et les « conditions purement physiques de l'environnement naturel ». Néanmoins, on ne peut pas considérer que *puisque* les objets inanimés ne sont pas des sujets moraux, *alors* les écosystèmes ne sauraient l'être non plus, car nous sommes là en présence de structures qui sont sans commune mesure. Or, le dépassement du biocentrisme, s'il doit être envisagé, résultera assurément d'une interrogation sur la valeur des systèmes et le degré d'intégration des centres de vie dans ces systèmes, non pas d'une attention portée aux éléments minéraux pris isolément (et aux centres vitaux pris isolément).

Qu'il y ait là véritablement l'occasion d'un pas supplémentaire, c'est ce qui apparaît à la suite d'une objection envisagée par Goodpaster à la fin de « On Being Morally Considerable », objection qu'il formule ainsi :

Si la vie, ainsi qu'il a été dit [...], est entendue réellement comme la clef de la considérabilité morale, alors il se pourrait que des systèmes plus larges, à côté de ceux que nous extrapolons ordinairement et de façon « linéaire » en partant des êtres humains (par exemple, les animaux, les plantes, *etc.*), puissent en satisfaire les conditions – tel le biosystème saisi dans sa totalité. Ceci équivaudrait assurément à une réfutation par l'absurde du principe de vie.¹¹⁵

Si Taylor exclut d'étendre l'attention morale aux écosystèmes, Goodpaster, quant à lui, choisit plutôt de concéder l'objection et de l'englober, comme nous l'avons vu, dans une perspective orientée plus largement vers la valorisation des biosystèmes :

Il me semble que de telles implications (quelque peu surprenantes peut-être), si elles sont exactes, devraient être prises au sérieux. Certains indices laissent à penser que le biosystème entendu dans sa totalité manifeste un comportement approchant la définition du concept de vie esquissé précédemment, et en de telles conditions je ne vois aucune raison de nier sa considérabilité morale. Pourquoi le cercle de l'univers de la considérabilité morale devrait-il se refermer exactement sur les entités qui se rapprochent le plus du modèle moyen des organismes qui est le nôtre ?

À y regarder de près, la question posée ici, décisive, nous permet donc d'opérer des distinctions significatives entre les travaux de Taylor et Attfield et ceux de Goodpaster, et plus loin encore, ceux de Rolston. Moins que la taille (nous faisons d'ailleurs partie des macro-mammifères, les organismes les plus imposants à ce jour dans le monde vivant), elle porte sur une « structure de taille moyenne », un niveau moyen d'organisation sans doute identifiable à celui des organismes pluricellulaires (comme cela apparaît dans la citation ci-dessous) partageant, à ce titre, diverses facultés de base – « croissance, ingestion, excrétion, reproduction et auto-entretien. »¹¹⁶ Il semble ainsi que pour le partisan d'un biocentrisme « étroit », seul le niveau cellulaire et pluricellulaire rassemble les conditions satisfaisantes – « organisation et intégration capables d'auto-entretien et résistant ainsi aux pressions engendrant une dégradation entropique »¹¹⁷, dans les termes de Goodpaster – pour que l'on puisse parler d'un *organisme* individuel qui aurait, par-delà les changements affectant sa physiologie tout au long de sa vie (renouvellement cellulaire, croissance, *etc.*) un bien propre susceptible d'être pris en compte sur le plan moral. Goodpaster, en revanche, pour qui il serait tout à fait impropre de comparer l'écosystème à une simple soupe de particules en suspension (l'idée d'un environnement qui ne serait qu'une « simple

¹¹⁵ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 323.

¹¹⁶ R. Attfield, « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », p. 50.

¹¹⁷ K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 323.

collection de particules biotiques »¹¹⁸, nous rappelle l'auteur, est largement désuète), se déclare en faveur d'un biocentrisme « élargi » :

Nous devons, je pense, littéralement prendre au sérieux la possibilité que pour se montrer digne de respect (moral), un système unifié n'a pas besoin d'être composé de cellules et de tissus corporels : il pourrait être composé d'animaux humains et non humains, de plantes et de bactéries.¹¹⁹

Dans la pensée de l'auteur, apparaît cette idée importante selon laquelle il serait alors fort étonnant d'accorder une prise en considération morale des organismes vivants en général tout en la niant aux biosystèmes. Il convient néanmoins de remarquer que, si Goodpaster a conscience qu'il existe des différences entre le système biotique et l'organisme vivant, la métaphore organiciste n'en demeure pas moins au cœur de sa réponse – ce qui revient à considérer que la structure du système est suffisamment proche des structures de la vie organique (suffisamment unifiée) pour que le mouvement d'extension de notre souci moral soit accompli sur un plan homogène, c'est-à-dire sans quitter le terrain du *bios*. Une prise en considération de *l'écosystème* dans son ensemble, incluant donc le biote et les facteurs abiotiques, réclame ainsi de pousser la réflexion un pas plus loin.

Une conception de l'écosystème comme superorganisme, si elle a jamais eu son heure, est aujourd'hui erronée. Plus avisé, et de façon plus nuancée, Rolston évoque un système décentralisé constitué par des liens lâches qui forme le creuset de la vie organique : sa pensée n'est donc pas vulnérable à l'objection qui consisterait à nier la réalité – l'unité – de l'écosystème. Et ne devrions-nous pas considérer, à ce titre, qu'elle explore d'autant plus profondément, d'autant plus rigoureusement, les implications de la question : « Pourquoi le cercle de l'univers de la considérabilité morale devrait-il se refermer exactement sur les entités qui se rapprochent le plus du modèle moyen des organismes qui est le nôtre ? »¹²⁰

L'erreur d'auteurs comme Taylor – et même Goodpaster, en définitive, en raison de son recours à la métaphore organiciste (tout au moins dans « On Being Morally Considerable ») – serait ainsi de porter la réflexion jusqu'à l'objet « écosystème » sans se départir du cadre de pensée imposé à l'origine par l'éthique humaine. Ce qui mène à exclure tout souci moral direct pour le système lui-même et en son entier, ce serait donc les limites inhérentes à notre règle de mesure (qui est notre propre expérience du vivre), laquelle nous incite à penser que la prise en considération morale se rapporte toujours à un *individu*, un organisme présentant – ainsi que nous – un degré de centralisation et d'organisation suffisant pour que l'on puisse dire de lui qu'il a un bien. Or, même si on ne peut douter en contrepartie

¹¹⁸ *Id.*, « From Egoism to Environmentalism », p. 32.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 323.

de signes objectifs manifestant un état de « santé » ou de dégradation, on ne peut certes pas dire d'un écosystème qu'il ait un bien vers lequel il tende (il n'a pas de programme génétique, pour commencer).

Pourtant, il faut y insister, une telle observation ne saurait signifier en elle-même que nous sortons du champ de ce qui est moralement considérable. Peut-être, pour accéder à une réflexion véritable sur la valeur des écosystèmes, faut-il songer à s'affranchir au préalable de notre mode humain d'existence et d'appréhension du monde – et telle est l'entreprise que Rolston s'est donnée pour tâche. Vu sous cet angle, faire du *télos* un motif de rupture s'apparente au type d'erreur commise précédemment par les auteurs mettant au centre le critère de la sensibilité : c'est une limite de la pensée due à notre expérience humaine du vivre, une erreur extensionniste.

Rolston, nous l'avons vu, s'oppose à un mouvement d'extension de l'éthique qui suppose de conserver le sujet comme figure centrale. Le caractère attractif de cette démarche peut s'expliquer de prime abord en termes de reproduction d'un modèle qui nous est familier, dans la vie quotidienne comme dans la pensée philosophique, mais on peut penser à des causes plus profondes. Le développement de son article « Duties to Ecosystems » suggère, en fait, des pistes d'explication plus subtiles et qui méritent particulièrement notre attention – quelque chose qui participerait moins d'un biais purement psychologique que de l'infléchissement de notre réflexion dû à notre mode d'existence *subjectivisé* en tant que vivant et animal et la temporalité particulière qu'il introduit :

Du point de vue écologique, la position subjectiviste prend une partie pour le tout. Elle présente un biais subjectif. Elle valorise un produit tardif du système, la vie psychologique, et subordonne toute chose à celui-ci. Elle se méprend en prenant un fruit pour la plante entière, le dernier chapitre pour la totalité de l'histoire.¹²¹

Ce passage confronte en fait deux temporalités tout à fait opposées : la première temporalité est celle dans laquelle nous vivons et avons vécu depuis notre naissance, celle de notre regard humain posé sur le monde, qui va donc de notre vécu (notre subjectivité) vers le monde ; la seconde temporalité va du monde vers la subjectivité, car cette dernière en est seulement un produit tardif. Instruits par les sciences écologiques, suggère Rolston, nous devrions envisager de renverser nos priorités : le tout de la nature est en quelque sorte le prisme par lequel nous devrions chercher à évaluer toute chose, car l'esprit n'est, comme le reste, qu'une petite partie du tout dont il est issu. Prendre l'esprit comme paradigme, comme prisme, c'est renverser l'ordre des choses : c'est prendre le produit pour la source. (Incidentement, nous comprenons mieux alors pourquoi Rolston tient à défendre une posture objectiviste radicale quant à la source de la valeur intrinsèque décelable dans la nature.) Aussi ne devrions-nous pas nous étonner, nous autres agents moraux capables de mener une enquête sur le terrain axiologique, de découvrir que ces

¹²¹ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », p. 271.

valeurs que nous repérons dans la nature font écho à notre mode d'existence humain ; nul étonnement que nous rencontrions lors de cette recherche ce que nous avons *en nous* qui nous paraît mériter d'être élevé au rang de dignités : dignité de l'être rationnel, dignité de la créature sensible, dignité du vivant... Sonder profondément notre mode humain d'existence, et reconnaître ce que nous partageons assurément avec d'autres formes de vie, est le premier effort sincère d'un auteur investi dans une entreprise d'éthique environnementale digne de ce nom, et ces fruits ne sont certes pas à négliger. Mais devrions-nous en conclure pour autant que le monde moral se réduit à ces valeurs que nous rencontrons – comme par coïncidence – en nous ?

Il faut se figurer une fenêtre étroite par laquelle nous regardons le monde bien plus vaste : cette fenêtre est le cadre défini par notre condition de vivant, d'animal, d'être sensible, vivant en société, capable de réciprocité, *etc.* L'effort conduit en éthique environnementale s'apparente bien souvent à une recherche méticuleuse des valeurs susceptibles d'être représentées dans ce champ visuel étroit, bien que l'on s'y astreigne à porter le regard au-delà simplement des premiers plans (imaginons que la succession des cercles concentriques figure ce mouvement de notre regard). Néanmoins, ce que nous voyons par cette fenêtre n'est jamais qu'un lambeau de ce qu'est le monde : ce qui, dans le monde, entre en résonance avec notre mode d'existence ; nous y voyons en fait ce que le monde contient de « nous ». Nous savons en revanche qu'il y a une infinité de choses autres *autour* de cette fenêtre, mais qui ne sont pas du *nous*, avec lesquelles nous partageons trop peu que nous ne puissions prétendre les connaître un tant soit peu en sondant ce qui est *nous* (la vie appréhendée comme système et processus, modes d'existence d'espèces terrestres fort éloignées d'*Homo sapiens*, *exo-vie*...). La question se pose alors de savoir si ce qui nous est le plus étranger présente encore quelque valeur sur le plan moral, ou bien si cette possibilité doit être définitivement écartée. En d'autres termes : ou bien nous suggérons que la totalité des aspects du vivant valorisables pour eux-mêmes (et moralement pertinents) qui sont décelables dans l'univers est contenue dans le cadre étroit de cette seule fenêtre, ou bien nous estimons plus judicieux de penser qu'ils en débordent considérablement.

L'idée d'une totale convergence entre les propriétés physiques et mentales des êtres humains d'une part, et d'autre part les propriétés intrinsèquement valorisables contenues dans l'univers, devient alors difficilement tenable. Si opter, par exemple, pour la position selon laquelle les intérêts dépendent nécessairement d'une vie mentale (ou de la possession d'un *télos*), est une manière de rendre compte de cette convergence et de la rendre tolérable, telle réponse perd néanmoins tout caractère décisif lorsque l'on comprend que ce sont là les frontières mêmes de notre expérience humaine du vivre auxquelles nous nous heurtons. En d'autres termes, si nous ne voyons pas plus loin, c'est non pas parce qu'il n'y a rien à voir, mais parce qu'au-delà de cette limite que nous posons nous souffrons de cécité (nous

sommes « moralement aveugles »¹²²) – ou tel est notre soupçon. Ne devrions-nous pas alors élargir notre cadre de réflexion et, non pas souscrire aveuglément à toute pensée originale qui sort des limites de notre expérience, mais toujours tenir compte, comme le suggère DeGrazia, du risque constant du préjugé ?

Bien sûr, tout ceci ne saurait constituer une preuve concluante que l'approche globale et radicale de Rolston soit la bonne, ni *a fortiori* que l'analyse que donne Rolston de la valeur systémique des biosystèmes soit la plus appropriée : nous attirons simplement l'attention, dans le prolongement de la critique de Goodpaster, sur le fait que notre tendance à poser des limites comporte en elle-même un biais et ainsi que ces limites elles-mêmes risquent fort d'être le fruit d'un préjugé anthropocentrique. En toute rigueur, nous n'avons pas encore les moyens de trancher, c'est-à-dire de dépasser le soupçon du préjugé et d'asseoir aucune frontière de la communauté morale sur des bases plus solides qu'une autre. Mais admettre que cette incertitude est présente à parts égales pour toutes les tentatives de réponse données jusqu'ici à la question de la considérabilité morale est déjà un important progrès.

c. Esprit de frontières, *life moves* et dignité

Nous voyons désormais que l'éthique environnementale recouvre en fait trois grands types d'approches. Il y a premièrement l'approche de Warnock, Frankena, Singer, Francione, Rollin et bien d'autres auteurs qui rattachent la présence d'intérêts à une vie consciente, bien qu'à différents degrés de développement, à des états mentaux présents ou éventuellement à venir. Comme l'écrit William Frankena :

Je ne vois aucune raison, du point de vue moral, pour laquelle nous devrions respecter quelque chose qui est vivant mais n'a pas de sensibilité consciente et ainsi ne peut pas faire l'expérience de la douleur ou du plaisir, de la joie ou de la souffrance, à moins peut-être qu'il ne soit potentiellement un être sentant et conscient, comme dans le cas d'un fœtus. Pourquoi, si les arbres et les feuilles n'ont nullement la capacité de ressentir le plaisir ou de souffrir, devrais-je m'abstenir d'arracher une feuille à un arbre ?¹²³

On peut en outre rapprocher de ce cadre de réflexion très général (dans la mesure où notre propos se voit restreint à la question de la considérabilité morale) une investigation phénoménologique de la vie animale, en France, qui voit en la capacité de ressentir plaisir et souffrance une rupture ontologique entre l'animal et le végétal et trouve dans l'expérience de la pitié, voie ouverte par Rousseau et Schopenhauer, le fondement de nos obligations morales à l'endroit des animaux sensibles¹²⁴.

¹²² K. Goodpaster, *op. cit.*, p. 313.

¹²³ W. Frankena, « Ethics and the Environment », in K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and problems of the 21st Century*, 1979, p. 11.

¹²⁴ Voir l'entrée « Animalité » par Florence Burgat de l'*Encyclopaedia Universalis* (2002). Il convient toutefois de distinguer dans leur principe l'approche où l'animal est vu comme *être souffrant inspirant la compassion*, de celle pour qui –

Il faut compter ensuite les travaux d'auteurs comme Attfield, Taylor, Goodpaster, *etc.*, disposés au contraire à reconnaître des intérêts à tout « centre vital » (organismes ou quasi-organismes) manifestant un effort vers la survie, le développement et la reproduction. Ces deux types d'approches portent indéniablement sur des objets différents, mais les limites sont fixées chaque fois selon un même principe : il faut dans les deux cas que quelque chose importe (*matter*) pour quelqu'un ou quelque chose (un individu, un organisme). Et quand l'animaliste s'illusionne à penser que le critère requis est que cela doive importer pour l'individu subjectivement parlant, c'est le biocentriste qui semble-t-il a raison : ce qui est requis, c'est en fait et avant tout la conscience de *l'agent humain* (lequel est capable par là d'apprécier le tort subi tant par un être conscient comme lui de son bien que par une entité qui, bien que dépourvue de toute conscience, est susceptible de dépérir par manque d'eau, de lumière, *etc.*), il faut que quelque chose importe *pour l'agent*.

Ces deux moments de la pensée environnementale recouvrent approximativement ce que Callicott nomme extensionnisme de première et deuxième période. Sa propre pensée et celle de Rolston se peuvent ranger dans une troisième et dernière catégorie, où l'on tente de dépasser l'« humanisme élargi », qui jamais n'étend notre souci moral plus loin que la vie centralisée et finalisée, par une approche radicale : l'écocentrisme. Ici, il n'est plus question de faire écho à certains traits saillants constitutifs de notre existence humaine : la richesse intrinsèque des écosystèmes et le sens du respect que nous devrions éventuellement leur témoigner réclament d'être établis par des voies tout à fait différentes où l'écologie joue un rôle davantage décisif.

Nous avons considéré dans les pages précédentes le rôle important accordé à l'imagination et le biais que cela implique, notamment dans la réflexion animaliste, ainsi que la tendance à articuler l'univers de la considérabilité morale autour du modèle moyen d'organisation qui est le nôtre, ce qui constitue, notamment dans le biocentrisme, un autre biais puissant de la réflexion. Ces considérations rendent compte des grandes divisions résumées ci-dessus. Nous allons à présent compléter cette analyse de la démarche extensionniste en examinant une variété de nouveaux aspects qui se rattachent à cette entreprise envisagée de façon plus générale.

En premier lieu, l'une des marques les plus nettes de l'extensionnisme est, remarque-t-on, de sacrifier à ce qu'il est permis d'appeler l'« esprit de frontières ». Par là, nous entendons renvoyer au fait que la

chez Peter Singer par exemple – *les animaux sensibles sont des êtres ayant des intérêts* qu'il convient de prendre en compte pour l'élaboration du jugement moral correct, même si dans les deux cas, comme l'écrit Jean-Yves Goffi, « le point important est la capacité de souffrir, commune à l'homme et à la bête. Elle justifie l'inclusion de l'animal dans la communauté morale : appareillés pour souffrir comme les êtres humains, les animaux leur sont apparentés sous ce rapport. » (J.-Y. Goffi, « Les relations entre l'homme et l'animal », p. 110)

frontière est la réponse apportée, dans une écrasante majorité, à la question de la considérabilité morale. C'est cette tendance que Thomas Birch, par exemple, décrit ainsi :

En bref, est par là supposé 1) que lorsqu'il en va de la considérabilité morale, il *existe et doit exister* des membres inclus et des membres exclus, des citoyens et des non-citoyens (par exemple, les esclaves, les barbares, les femmes), les « membres du club » des *consideranda* versus tout le reste ; 2) que nous *pouvons et devons* déterminer le ou les critères d'appartenance au club ; 3) que nous *pouvons* déterminer ce ou ces critères d'une manière rationnelle et non arbitraire ; et 4) que nous *devons* instituer les pratiques par lesquelles se traduisent dans les faits l'appartenance à un même club des êtres qui en satisfont les critères, et par lesquelles également le bien-être des membres est appelé à être optimisé.¹²⁵

La crédibilité accordée spontanément à cette démarche provient à n'en pas douter de la conscience aiguë que nous avons des similitudes qui unissent le vivant, étayée le cas échéant par une conception continuiste de la vie portée par la biologie évolutionniste : ainsi chaque extension du souci moral à une plus large variété d'objets offre-t-elle l'opportunité – et le risque – d'un pas supplémentaire. L'idée sous-jacente est sans doute que, faute de distinguer les organismes vivants en fonction de leur complexité, on se trouverait vite à manifester de la déférence aux plantes et aux cailloux sur le bord de l'allée, et aux murs qui ont besoin d'être repeints.

De là procèdent deux ensembles de discours. Le premier est le discours d'opposition : il rassemble des objections populaires ou des arguments plus philosophiques censés invalider, chaque fois, l'idée de droits plus largement distribués : le « cri de la carotte »¹²⁶ côtoie les « rights for rocks » et le texte de

¹²⁵ Thomas Birch, « Moral Considerability and Universal Consideration », in *Environmental Ethics*, vol. 15, n°4, 1993, p. 315. (Nous suivons la traduction proposée par H.-S. Afeissa dans *La Communauté des êtres de nature*, avec des révisions.)

¹²⁶ On ne relève la présence de cette expression populaire – le « cri de la carotte » – que depuis une quinzaine d'années (principalement due au titre d'un livre d'entretiens entre Michel Serrault et Jean-Louis Remilleux paru en 1995, elle a depuis donné son intitulé à un ouvrage pro-végétarien de Sandrine Delorme, publié en 2011, et le nom d'un festival vegan créé en 2009). Connue sous diverses déclinaisons (on relève une occurrence du « cri de la laitue » dans une émission récente consacrée à l'ouvrage de J.S. Foer), on peut y voir l'équivalent végétal des « rights for rocks ». Il s'agit de suggérer, en passant à la limite et en en mettant en évidence le caractère absurde, que ce serait une erreur grotesque d'observer des considérations morales vis-à-vis de ce qui se situe « en amont » dans le règne du vivant : respectivement, les animaux (vis-à-vis des végétaux), le vivant en général (vis-à-vis du minéral).

On ne peut pas dire à strictement parler que le « cri de la carotte » soit un argument. Au mieux, il pourrait s'agir de faire remarquer au végétarien qu'il lui faudra bien manger des légumes, à défaut de viande, et, ce faisant, entraîner la destruction d'un être vivant. Il s'agit donc de rejoindre le constat classique selon lequel la consommation d'être vivants fait partie intégrante de la vie – la détresse devant la souffrance animale étant reléguée au rang de sensiblerie devant l'impérieuse nécessité de se nourrir. Mais c'est là faire caricature des mouvements en faveur des « droits des animaux », qui s'appuient sur une réflexion philosophique bien plus riche.

Le « cri de la carotte », suggérant que les salades et les carottes qui finissent dans notre assiette souffrent aussi puisqu'il faut bien les arracher, est ainsi avant tout, et seulement, une moquerie destinée à tourner en ridicule les végétariens – un déni plutôt qu'un réel argument. L'idée du cri de la carotte, si elle semble être apparue depuis une quinzaine d'années seulement, remonterait en fait aussi loin que 1848 et une certaine pantomime de Champfleury et Albert-Henry Monnier, « La Reine des carottes », où elle traduit une intention purement parodique (et ne saurait donc être envisagée comme un argument sérieux). (Voir Tristan Grellet, « Et le cri de la carotte ?! », 19 septembre 2011, < <http://www.lesmotsduvegetarisme.fr/les-mots-du-vegetarisme/les-mots-du-vegetarisme> >)

Le « cri de la carotte » est une expression qui en elle-même montre bien, en revanche, que ce que l'on attend spontanément des végétaux (ou des pierres) comme des animaux, c'est qu'ils manifestent comme nous-mêmes l'expérience du préjudice subi.

Thomas Taylor désormais célèbre « A Vindication of the Rights of Brutes » (1792). Il s'agit chaque fois de dénoncer le « moins » en montrant ce qu'il y a d'absurde dans le « plus » : donner des droits aux animaux, et pourquoi pas aux plantes ? Le procédé aurait quelque chance de convaincre s'il n'était si usé : donner des droits aux femmes, s'exclamait Thomas Taylor au 18^e siècle, et pourquoi pas aux animaux ?!

On retrouve ici également l'aliénation métamorphose dénoncée par Goodpaster, tout autant que les raisons de s'en méfier. Sans doute ce type de discours reflète-t-il davantage une résistance psychologique au changement qu'il ne représente un réel argument (l'« argument » de la pente glissante, qui revient inlassablement dans ce genre de débats, en est un bon exemple). Les partisans d'une extension de l'éthique n'en doivent moins pas se positionner par rapport à lui, et pour s'en prémunir, tracer des frontières nouvelles, nettes et crédibles – les droits des animaux ne trouvent donc une crédibilité que par contraste avec cette zone de non droit qu'est le vivant privé de sensibilité. L'importance de cette mesure *tactique*, c'est exactement ce que relaie Jeangène-Vilmer :

Il existe même des mouvements parodiques : la Protect Every Vegetable Association (PEVA) parodie PETA [People for the Ethical Treatment of Animals], en se demandant ironiquement si les plantes souffrent et en consacrant des paragraphes à l'euthanasie des légumes, tandis qu'un Vegetable Liberation Front pastiche l'ALF. Il est donc important, pour éviter de tels prolongements, de tracer les limites du mot « animal » pour le mouvement qui œuvre à sa libération. C'est ce que Steven Wise et d'autres appellent « *Drawing the Line* ». L'éthique animale qui étend le statut moral aux animaux est dans une logique extensionniste. Mais jusqu'où ? Jusqu'où le cercle de la considération morale doit-il s'étendre ?¹²⁷

Il convient donc, pour justifier cet arrêt de l'expansion du cercle, de produire un critère net et définitif : la sensibilité par exemple, pour d'autres la marque d'une subjectivité, *etc.* Tout discours extensionniste se partage ainsi en un discours relatif à la prise en considération morale directe, pour les membres reconnus de la communauté morale qui satisfont ce critère, et un discours de la prise en considération morale pour des raisons indirectes vis-à-vis des non-membres. Ainsi Peter Singer n'ignore-t-il rien des dommages subis par l'environnement, mais ceux-ci, dans sa pensée, ne représentent des motifs de préoccupation que de par les conséquences pour les générations (humaines) futures et les êtres vivants sensibles actuels, humains ou non humains. De même Paul Taylor, les êtres vivants en général et leur rapport aux éléments abiotiques des paysages. De même Kant, les êtres humains et les animaux (sans même évoquer les formes de vie autres qu'animales). En fait, tous ces auteurs, par-delà leurs divergences profondes, se rejoignent sous l'idée que l'extension de la communauté morale ne saurait se passer de limites, ces limites définissant les objets attachés à l'un et

¹²⁷ *Éthique animale*, p. 59.

l'autre de ces deux discours. C'est ce qu'établit Ferry de façon très explicite dans son article joint au dossier critique sur le Projet Grands Singes dont il fut question plus haut :

Même si Paola Cavalieri conteste les prémisses de l'argument humaniste, selon lequel seuls les êtres humains auraient des caractéristiques permettant l'entrée dans le monde moral, elle n'en reprend pas moins sa structure qui associe, comme elle le dit fort bien elle-même, une prémisse morale (la définition d'un ou de plusieurs critères) et une prémisse factuelle (l'indication de l'appartenance ou de la non-appartenance empiriques à l'univers éthique défini par ces critères). Et c'est bien ainsi qu'il faut en effet procéder.¹²⁸

Que l'on doive procéder ainsi, voici en fait qui n'est pas du tout certain : c'est bien une telle structure de raisonnement que Goodpaster s'emploie à dénoncer. De surcroît nous avons vu, notamment avec le pathocentrisme et le biocentrisme, que de telles entreprises sont suspectes de perpétuer par là un *anthropocentrisme* faible ; quel que soit le critère d'entrée au sein de la communauté morale qui est retenu, il est conçu par projection et valorisation des traits qui font saillance dans le vivre humain. Précisons ici, au passage, qu'il ne s'agit pas de dénoncer l'erreur grossière d'un *anthropomorphisme* ; l'effort – informé – est entrepris en vue de dégager des propriétés que l'objet partage effectivement avec l'homme, il ne s'agit donc pas d'une déformation. On ne saurait donc mettre en doute la pertinence de ces propriétés pour la question de la considérabilité morale, mais seulement l'idée selon laquelle elles épuiserait entièrement ce sujet. En d'autres termes, le principal problème est qu'une telle stratégie conduit à proposer des limites qui – tel est le soupçon – conservent quelque chose d'arbitraire encore.

La conséquence directe de ce biais anthropocentriste est que les formes de vie qui se situent immédiatement après la frontière – très proches de celles qui se situent en dedans de par leur structure et leurs caractéristiques générales mais qui ont la mauvaise fortune de ne pas partager *la* caractéristique tenue pour décisive – ne peuvent revendiquer (*claim*) une attention morale de notre part. À l'exception de celle qui est mise en valeur, de tels organismes partagent avec ceux du dedans un grand nombre de propriétés et présentent même, assurément, des propriétés que les autres ne possèdent pas ou qu'ils présentent à un degré inégalé. Mais aucune de ces considérations, qui de fait renvoient à des aspects du vivant tout à fait étrangers à notre propre expérience, ne compte, car à ces entités fait défaut, comme le dit Stone, « la présence bénie en elle de cette propriété saillante »¹²⁹.

Dans la mesure où les diverses frontières ainsi tracées en fonction de ces critères renvoient à des différences profondes dans la manière de traiter les individus, il n'est pas interdit d'y voir la

¹²⁸ Luc Ferry, « Des "droits de l'homme" pour les grands singes non humains ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », in *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 163-164.

¹²⁹ C.D. Stone, « Le pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale », p. 293.

réintroduction d'un discours établissant des relations de supériorité et de priorité entre les divers niveaux de complexité sous lesquels nous rassemblons, sommairement, la variété du vivant – c'est du moins une hypothèse qu'il faut garder à l'esprit, et qui n'a pas échappée à tout le monde :

Il faut dire, cependant, que ceux qui insistent sur la valeur « intrinsèque » de la nature ne vont pas jusqu'à un démocratisme absolu prônant l'égalité de toutes les entités naturelles et que, implicitement ou explicitement, ils s'en tiennent à l'idée d'un ordre hiérarchique dans la nature. Ceux qui soutiennent les droits des animaux par exemple, ont récusé la conception de la grande chaîne de l'être, car celle-ci implique la supériorité morale des humains sur les autres créatures vivantes ; et ils se sont engagés dans un vaste débat sur la question de savoir comment déterminer les non-humains auxquels on peut reconnaître des droits (ou ceux des non-humains envers lesquels les humains ont de toute façon des devoirs spéciaux). Mais il y a cependant un consensus sur le fait que les droits ou les devoirs dont il est question ne concernent qu'une classe limitée d'êtres vivants – en l'occurrence ceux qui sont dotés, en vertu de leur appareil neurophysiologique, d'un degré significatif de sensibilité. Que nous désignons ces animaux comme supérieurs en raison de leur capacité à ressentir – et que nous estimions par conséquent que les qualificatifs de « cruel » ou d'« insensible » sont des descriptions adéquates du mauvais traitement qui leur est réservé ou non –, il est clair que nous leur reconnaissons un droit à une certaine attention morale que nous ne reconnaissons pas à d'autres formes de vie moins développées. Même lorsque les arguments concernant la préservation des autres espèces ont été formulés dans les termes fort dénonciateurs d'une attitude « anthropocentrique » envers la nature, leurs tenants ont souvent été amenés à reconnaître, au moins implicitement, qu'on ne pouvait pas, sans butter sur des contraintes logiques et des difficultés pratiques, pousser trop loin la dénonciation du privilège accordé aux humains.¹³⁰

Si Singer considère que la sensibilité est un critère non arbitraire de la prise en considération morale, on n'en peut pas moins remarquer, à l'instar de Kate Soper dans le passage cité précédemment, qu'un tel critère conduit *de fait* à reconnaître une importance morale aux êtres sensibles quand les organismes simplement sensitifs n'en obtiennent aucune. Le choix de restreindre la communauté morale aux êtres sensibles pourrait donc bien être vu comme une manière de valoriser la complexité et de rétablir un ordre hiérarchique – survivance d'une « situation de privilèges » que l'éthique animale, croyait-on, avait combattue en étendant la validité du principe d'égalité de considération hors des frontières de l'humanité.

La même remarque peut d'ailleurs être formulée à propos de la distinction entre les êtres « sensibles seulement » et les animaux dotés de capacités mentales plus développées. Pour Singer, avons-nous vu, il est possible de comparer des genres de vie différents et ainsi d'affirmer que certains ont une plus grande valeur que d'autres (même si Singer est conscient que le choix en question est hypothétique, requérant l'imagination et non pas simplement, comme chez Mill, la comparaison de certaines expériences que nous aurions déjà eues). DeGrazia y voit matière à difficulté :

Les autres problèmes [dans la pensée de Singer] incluent [...] une défense, qui trouve rapidement ses limites, d'une thèse fort importante – à savoir, que faire bénéficier les animaux d'une égalité de

¹³⁰ Kate Soper, « Écologie, nature et responsabilité », in *Revue du Mauss*, n° 17, 2001, p. 77.

considération est compatible avec le jugement selon lequel les vies des humains normaux ont d'ordinaire une plus grande valeur que les vies des animaux.¹³¹

Semblable jugement est-il conciliable en effet avec une posture fondamentalement égalitariste ? Les analyses de DeGrazia nous éclaireront peut-être sur la façon de voir de ces auteurs. DeGrazia note qu'il existe en effet plusieurs biens (comme la liberté) qui ont – indépendamment de la question de leur valeur intrinsèque – une importante valeur *instrumentale*, parce qu'ils sont une condition de possibilité d'autres biens, eux-mêmes valorisés intrinsèquement (la variété des plaisirs, l'amitié, l'accomplissement personnel, *etc.*). Comme le fait d'être en vie est une précondition de presque tout ce qui a une valeur dernière pour l'individu, DeGrazia propose de désigner sous l'expression générique « life move » la thèse selon laquelle le principe d'une égalité de considération est compatible avec un traitement différencié, si cette différence de traitement relève des circonstances où sont menacés certains biens particuliers, telle la vie, ainsi que les enjeux qui leur sont attachés. En d'autres termes, cela revient à considérer qu'il y a ici une différence de traitement qui ne présente plus rien d'arbitraire : simplement, on traite de façon différente des cas que l'on estime être différents.

Singer, Rachels ou DeGrazia lui-même souscrivent, d'une façon ou d'une autre, à la perspective ouverte par les *life moves*. Le point de vue général adopté, comme le formule Nussbaum dans *Frontiers of Justice* (point de vue qu'elle reprend d'ailleurs à son compte), serait donc le suivant :

Il ne s'agit pas de dire que certaines créatures sont plus merveilleuses ou plus admirables *per se*, du point de vue détaché de l'univers. (C'est peut-être ce que croyait Aristote.) C'est plutôt que le niveau de complexité d'une créature affecte ce qui peut représenter pour elle un dommage.¹³²

Dire que le niveau de complexité affecte ce qui peut représenter un dommage, c'est affirmer encore que « tuer un moustique semble un mal très minime, puisqu'un moustique ne ressent pas la douleur »¹³³ et autres jugements comparatifs de même ordre. Mais formuler des raisons relatives aux seules propriétés intrinsèques des organismes justifiant de sacrifier des vies, en nombre de circonstances, à l'avantage d'autres vies, cela n'est-il pas en fait une manière très concrète d'établir une hiérarchie de la valeur de la vie entre les existants ? Attfield par exemple, qui se revendique d'une posture conséquentialiste proche de celle de Singer, se montre beaucoup plus explicite sur ce point :

Quand on tient pour moralement significatifs les différents degrés selon lesquels la continuation du genre de vie auquel elle est adaptée a de la valeur pour une créature, et/ou les différences en pertes

¹³¹ D. Degrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 3.

¹³² Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2007, p. 360.

¹³³ *Ibid.*, p. 361.

d'opportunités d'épanouissement induites par le décès de différentes créatures, on admet par là même que des degrés variables de valeur intrinsèque s'attachent aux vies où différentes capacités sont réalisées.¹³⁴

Pour Attfield, la question d'une différence de traitement relève donc tout naturellement d'une différence en valeur intrinsèque des capacités réalisées en différents genres de vie (il est donc loin de témoigner dans ses analyses de la même prudence que DeGrazia, ce dernier n'évoquant qu'une différence vis-à-vis de la valeur *instrumentale* de la vie) : corrélée à la complexité mentale, elle soutient le système de priorités permettant de gérer les conflits d'intérêts dans un cadre biocentriste global.

Aussi convient-il ici d'envisager effectivement qu'une situation de privilèges, que l'entreprise d'éthique environnementale semblait devoir remettre en cause dans son principe, vienne à réapparaître *via* la question cruciale du préjudice subi par l'individu à qui l'on prend la vie. Malheureusement, cette très importante question se trouve ainsi liée à un problème des plus délicats à résoudre : savoir si les *life moves* peuvent être justifiés constitue en effet selon DeGrazia « le problème le plus fondamental pour une théorie de la valeur interspécifique. »¹³⁵ La résolution de ce problème est rendue en outre considérablement plus difficile, et d'issue très incertaine, en raison de la place cruciale que tient le choix de souscrire, en première instance, soit à une approche accordant une attention privilégiée à la conscience qui, du fait qu'elle reconnaît la valeur des expériences mentales et la possibilité de les sommer, ou encore la valeur des accomplissements divers qu'autorisent nos capacités mentales, tend davantage vers une perspective hiérarchique au sein des êtres sensibles et qui exclut les « êtres simplement sensitifs » ; soit à une approche qui étend notre souci moral à l'ensemble des organismes vivants et tend davantage à promouvoir une perspective globalement égalitariste (Rollin et Attfield faisant figure d'incongruité dans ces deux paysages respectivement). La question d'une hiérarchisation de la valeur de la vie comporte donc deux moments : l'un rejoint la question de la considérabilité morale des « êtres simplement sensitifs » ; l'autre concerne la possibilité de distinguer ou non des genres de vie inférieurs et supérieurs au sein de l'animalité sensible (nous aurions pu ajouter un troisième moment, concernant la valeur de la vie des cas marginaux de l'humanité). Pour simplifier, nous poursuivrons ici en portant notre attention sur la seule question de la valeur de la vie des êtres sensibles.

Reprenons le cas de Singer. Nos deux options sont donc les suivantes : une première interprétation – celle à laquelle il souscrit – est d'envisager les catégories « êtres sensibles seulement » et « personnes » (ou d'autres catégories axées sur la complexité) comme correspondant à une gamme de réponses appropriées aux circonstances, le principe d'une égalité de considération étant préservé (puisque l'on considère avoir à faire à des intérêts inégaux, en qualité sinon en quantité). Ou bien l'on peut considérer

¹³⁴ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 175-176.

¹³⁵ D. DeGrazia, *op. cit.*, p. 234.

l'interprétation inverse, selon laquelle une différence de traitement substantielle alors même que la vie de l'animal est en jeu introduit ici un rapport d'incommensurabilité entre ces différentes catégories d'individus et donc différents « paliers » de considération morale.

Nombre d'auteurs, en particulier en éthique animale, souscrivent à l'idée que les vies des êtres mentalement plus sophistiqués ont une plus grande valeur que les vies des êtres moins sophistiqués. S'il est vrai qu'un tel mouvement introduit, comme le veut la seconde hypothèse, un rapport d'incommensurabilité, il faudrait se préparer alors à en assumer toutes les implications – par exemple, reconnaître que la vie d'un seul individu « plus » puisse valoir, en certaines circonstances tout au moins, la vie d'un grand nombre d'individus « moins ». Par ce qui pourrait sembler un paradoxe, Regan est le premier amené à embrasser de telles conclusions :

Étant donné [...] que ce que devons faire est de comparer le tort subi par tout individu par rapport au tort subi par chaque autre individu, individuellement et non pas au niveau du groupe ou collectivement, le nombre d'individus qui souffriront chacun un tort moindre, ou un tort plus grand, ne fait donc ici aucune différence. Ce ne serait pas une injustice de jeter un million de chiens par-dessus bord afin de sauver les quatre humains survivants, pourvu que le cas du radeau de survie soit identique sous tout autre rapport.¹³⁶

On savait que, du fait de son utilitarisme de fond, Singer serait porté à mettre en balance ainsi les vies des individus (comme dans le cas des fameux problèmes de trolleys). Il est plus étonnant de trouver quelque chose de semblable chez Regan. Bien que l'auteur défende en premier lieu un strict égalitarisme, son analyse du cas du radeau de survie n'en introduit pas moins en effet une priorité de l'homme sur l'animal, même si celle-ci n'est effective qu'en situation de choix forcé : en d'autres termes, il se trouve, en certaines circonstances particulières, des *raisons valides* de sacrifier les vies d'êtres non humains à notre avantage. Nombre de lecteurs ont considéré que ce point représentait une difficulté, à l'instar de DeGrazia :

Son traitement des rares cas où les droits peuvent se voir outrepassés (par exemple, quand tout titulaire de droits sur un radeau de survie est promis à se noyer si aucun n'est sacrifié) est au mieux l'objet d'une défense incomplète et au pire contradictoire avec sa conception forte de la valeur inhérente, sa position abolitionniste concernant la recherche utilisant des animaux, ou les deux.¹³⁷

On pourrait objecter qu'un égalitarisme construit autour de la reconnaissance de droits n'empêche pas d'admettre par ailleurs la réalité d'intérêts parfois inégaux (en quantité et/ou en qualité) entre les individus – mais même ainsi un *life move* ne serait pas entièrement justifié ; si les droits de l'homme

¹³⁶ Tom Regan, « The Dog in the Lifeboat: An Exchange », in *The New York Review of Books*, 25 avril 1985. (< <http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/apr/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange> >) T. Regan rappelle ici que l'on aurait tout aussi bien pu jeter les êtres humains s'ils avaient de moindre perspectives de vie que le chien – ce choix ne serait donc pas, affirme-t-il, un cas de spécisme. En fait, l'auteur ne fait ici que réaffirmer la pertinence et l'objectivité, à ses yeux, de critères de mesure quantitatif et qualitatif (en opportunités de satisfaction) pour estimer la valeur d'une vie.

¹³⁷ *Taking Animals Seriously*, p. 6. Voir également Lori Gruen, « Animals », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 343-353.

s'appliquent sans que soit tenu compte de l'âge ni de l'état de santé, pourquoi faudrait-il moduler l'application de droits semblables en fonction des caractères spécifiques des individus qui les détiennent ? Regan maintient pourtant qu'une telle conclusion reste tout à fait cohérente avec son approche par les droits : nul n'a un droit, dit-il, de voir le dommage qu'il subit prévaloir sur le dommage que subit un autre si ce dernier est plus grand. Puisque aucun droit n'a été violé dans la mise en place du cas du radeau de survie, c'est le principe de dommage (*harm principle*) qui s'applique, c'est-à-dire le principe selon lequel il faut minimiser les dommages liés aux conséquences de nos actes. La conclusion attendue est donc qu'il faut jeter le chien par-dessus bord, et quand bien même il faudrait sacrifier un million de chiens pour sauver les quelques vies humaines¹³⁸.

L'emphase sur le nombre insiste sur le fait, que l'on retrouve sous une forme proche et davantage explicite dans la distinction entre « personnes » et « êtres sensibles seulement » chez Singer, que l'homme et le chien sont sur des plans entièrement différents lorsque l'on en vient au problème de la mort. Le problème fondamental de ce raisonnement, en lui-même très cohérent, réside ici dans l'incompatibilité entre d'un côté un argumentaire général impliquant un continuisme moral très poussé et de l'autre une résolution de ce dilemme certes local mais manifestant très clairement une discontinuité que seules viennent justifier (mais bien péniblement) des considérations relatives aux propriétés intrinsèques des existants.

Nous n'avons vu pour le moment, sur le terrain animaliste, que des auteurs qui validaient les *life moves*, fut-ce au prix de conclusions difficiles à tenir. Mais on en trouvera aussi qui rejettent cette option. C'est le cas notamment de Gary Francione, critiquant dans l'ouvrage *Animals as Persons* (2008) le traitement du cas du radeau de survie par Regan¹³⁹ : il lui fait alors le reproche d'indexer les biens et les maux éprouvés selon le statut ontologique de l'individu et son degré de perfection (reproche de perfectionnisme). Dans le même ouvrage, Francione critique également, nous l'avons vu, les conclusions de Singer : il avance que la sensibilité, au-delà de la capacité de souffrir, marque la conscience de soi et se comprend de surcroît, dans le cadre évolutionniste, comme « le moyen de cette fin qu'est la poursuite de l'existence »¹⁴⁰. Selon Francione, tous les êtres sensibles ont donc un intérêt à la continuation de leur vie qui devrait ainsi être pris en compte sur le plan moral.

Ceci suggère, au minimum, que les raisons prétendument objectives pour justifier un traitement différencié en fonction de la complexité mentale, sinon une hiérarchisation de la valeur de la vie, ne sont

¹³⁸ T. Regan, *op. cit.*.

¹³⁹ G. Francione, *Animals as Persons*, p. 219.

¹⁴⁰ *Id.*, « Prendre la sensibilité au sérieux », p. 214.

pas si évidentes que tous les valident. C'est donc un problème qu'il nous faut confronter dans le cadre d'une investigation portant sur la considérabilité morale, et sur lequel nous reviendrons.

Si l'on admet l'existence de « paliers » de considération morale, c'est-à-dire de discontinuités, et devant l'ampleur des différences de traitement justifiées par des *life moves*, on peut se demander enfin si ces jugements ne seraient pas inspirés plutôt par un certain sens de la dignité des existants, au titre de laquelle d'autres aspects du vivant se voient relégués tout à fait au second plan. C'est là une autre hypothèse probable que nous devrions garder à l'esprit : à savoir, que ce qui explique en dernière analyse le tracé de frontières absolues ou même partielles, c'est l'idée qu'il existe ci ou là au sein du vivant des différences ontologiques d'un degré si important qu'elles justifient d'y voir l'avènement d'un ordre nouveau d'existence (si l'on tient à préserver un semblant de continuisme biologique), à moins qu'elles ne relèvent directement d'une « diversité des ordres du réel »¹⁴¹ (si l'on tient pour judicieux de critiquer frontalement le continuisme darwinien).

De là peut-être la nécessité de questionner l'approche phénoménologique en France, qui met l'accent sur le fossé ontologique séparant le végétal de l'animal, sur la nature exacte de ses intentions. *A priori*, il n'y a rien de problématique à penser ce qui fait la spécificité et la richesse de la vie animale, tant du moins que l'on n'en fait pas un élément de rupture qui vienne automatiquement l'opposer à l'in-dignité du végétal (un jugement de valeur qui réclamerait, à tout le moins, une argumentation supplémentaire spécifique). C'est là peut-être un aspect qui apparaît dans l'article de Thomas Droulez, « Au-delà du réflexe et du signal, la libération élémentaire et l'émergence de la conscience chez les animaux » (2010), où la tentative de cerner la particularité de l'existence animale semble reléguer, par contraste, la plante du côté du robot et du zombi. Au risque de flirter avec un discontinuisme biologique, l'auteur évoque ainsi un « tournant majeur dans l'histoire de l'évolution »¹⁴² et affirme la légitimité de « poser la question de la valorisation préférentielle de telle ou telle capacité animale [qui] constitue un apport objectif de *liberté* et de *créativité* dans l'univers, c'est-à-dire une plus-value et un enrichissement ontologique objectifs apportés par la constitution d'un *arrière-plan cognitif invisible qui renverse le cours que prenait jusque-là la nature* avec l'existence minérale ou la croissance végétale »¹⁴³. On peut légitimement se demander ici si cet « apport objectif » concerne seulement l'exploration par le vivant

¹⁴¹ L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique*, p. 121.

¹⁴² Thomas Droulez, « Au-delà du réflexe et du signal, la libération élémentaire et l'émergence de la conscience chez les animaux », in F. Burgat (dir.), *Penser le comportement animal : contribution à une critique du réductionnisme*, Paris, MSH/Quae, 2010, p. 69-70.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 71, et de façon générale, dans l'article de Thomas Droulez, l'ensemble de la section : « L'animal n'est ni plante, ni robot, ni zombi » (p. 78 sq.).

d'un nouveau pan de la diversité biologique (que nous pourrions souhaiter étudier entre autres au titre de notre participation à ce mode d'existence particulier) ou bien s'il est conçu ici comme signifiant en même temps un enrichissement substantiel du monde de la vie qui, jusqu'alors limité au monde minéral et végétal, aurait dû être considéré comme fort pauvre. C'est là une question que nous ne faisons que soulever au passage : ce qui nous intéresse est davantage la position des auteurs sur le terrain de l'éthique environnementale.

Les auteurs sensibilistes (dont Francione) tendent en effet à considérer le monde végétal, dans ce même profil, comme appartenant au règne de la causalité physique. Une plante est vue ainsi comme assemblage de matière, siège de réactions chimiques éventuellement complexes, telle la photosynthèse, et à cet égard leur semble davantage s'apparenter à un rocher ou à un missile téléguidé¹⁴⁴. Pour de tels auteurs, par contraste, la conscience renvoie donc à quelque dimension du vivant non réductible à des processus physiques (faute de quoi l'on pourrait bien dire qu'un animal sensible, ou même un homme, n'est lui-même qu'un assemblage plus sophistiqué de matière traversée par des processus physico-chimiques) dont procède leur singularité ontologique, voire leur dignité. La position tranchée de Regan est, cette fois encore, des plus explicites :

Quelques animaux non humains ressemblent aux humains normaux en ce sens que, comme nous, ils apportent au monde le mystère d'une présence psychologique unifiée.¹⁴⁵

Ce passage de la préface à la seconde édition de *The Case for Animal Rights* (2004) se fait l'écho des réflexions de Regan dans *Animal Rights, Human Wrongs*, paru l'année précédente :

*Jamais expliqué de façon satisfaisante par les philosophes ou les scientifiques, ce fait demeure : nous ne sommes pas seulement dans le monde, nous sommes conscients du monde, et conscients, également, de ce qui se produit « à l'intérieur », pour ainsi dire, dans le domaine de nos ressentis, de nos croyances et de nos désirs. À ces égards, nous sommes quelque chose de plus que de la matière animée, quelque chose de différent des plantes [...].*¹⁴⁶

Quant aux rocs et autres éléments abiotiques, ils ne peuvent prétendre (hors d'une conception animiste de la nature) à aucune dignité ; bien souvent on ne leur accorde d'autre mérite que de nous donner le sens (c'est-à-dire à titre de repoussoir) de la valeur du vivant. Peut-être s'étonnera-t-on

¹⁴⁴ « Nous disons souvent d'une plante qu'elle a "soif" ou qu'elle "cherche" la lumière pour pouvoir survivre ; il nous est alors d'autant plus facile ensuite d'entendre parler de leur "vouloir-vivre" ou de la "poursuite" de leur bien propre. Mais dès lors qu'on s'arrête sur le fait que les plantes ne sont pas conscientes et ne peuvent manifester un comportement intentionnel, il devient clair que tout ce langage est métaphorique ; on pourrait tout aussi bien dire qu'un fleuve poursuit son intérêt propre en s'efforçant d'arriver à l'océan ou que le "bien" pour un missile à tête chercheuse consiste à exploser sur sa cible. De plus, dans le cas de plantes, de rivières ou de missiles, il est possible de donner une explication purement physique de ce qui se passe ; et, en l'absence de conscience, nous n'avons aucune raison de montrer plus de respect pour les processus physiques qui régulent la croissance et la corruption des choses vivantes que pour ceux qui gouvernent les choses non vivantes. » (P. Singer, *Practical Ethics*, p. 279)

¹⁴⁵ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 2004 (2nd ed.), p. xvi.

¹⁴⁶ T. Regan, *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 80. (Nous soulignons.)

quelque peu d'évoquer la « dignité » d'un végétal, mais pas au point que ce soit là sans précédent. C'est bien ce qu'expriment par exemple les mots de Attfield :

Les créatures vivantes chacune à leur façon ont la capacité de mener le genre de vie qui leur est propre. C'est [...] ce qui les rend curieusement étrangères à nous, et en fait en même temps une source inépuisable de fascination et d'émerveillement.¹⁴⁷

Ce passage n'est pas sans rappeler le ton des citations de Regan ci-dessus, comme appliquées de plus large façon aux organismes vivants. Comme la capacité de délibérer et de se fixer des règles, ou de formuler des préférences, ou la faculté de ressentir la douleur et connaître toutes sortes d'autres expériences mentales, il semble que la propriété d'avoir un *télos*, au-delà des pouvoirs qu'elle nous confère, tout en même temps *nous distingue* (ainsi que toutes les espèces vivantes marchant dans notre ombre, où elles trouvent du même coup, du fait de leur ressemblance plus ou moins prononcée avec nous, le bénéfice de considérations morales) de l'arrière-plan anxiologique de l'univers – ou tout au moins tendons-nous à le penser.

L'extensionnisme, sous cet éclairage, s'avère incompatible avec une vision purement continuiste de l'évolution des formes de vie : intégrant le transformisme des espèces, il suppose en revanche, à compter d'un niveau de complexité déterminé, l'existence de degrés de liberté entre l'objet et le processus qui l'a produit, « déclaration d'indépendance » envers les forces dont il est issu, qui l'ont formé et continuent pourtant de s'exercer sur lui et sa lignée : ceux-ci coïncident avec la frontière, garantissant à l'intérieur du cercle ainsi tracé l'existence d'un ensemble homogène d'existants qu'il nous est permis d'identifier par ce critère et sur le sort desquels nous nous reconnaissons un pouvoir et une responsabilité morale. Cela est assez net lorsqu'il est question de réserver notre attention morale pour les agents doués d'autonomie ou pour certains animaux manifestant un niveau de conscience donné, mais reste en définitive tout aussi valable dans le cadre du biocentrisme « étroit » : c'est ce qui apparaît nettement chez Goodpaster lorsqu'il figure l'organisme comme « organisation et intégration capables d'auto-entretien et résistant ainsi aux pressions engendrant une dégradation entropique. »¹⁴⁸

Remarquons que Rolston, contre cet ensemble de réflexions, réinvestit quant à lui le sens et la valeur des contraintes que fait peser le milieu sur l'organisme qui en est partie :

Le problème essentiel semble venir de l'axiome selon lequel toute chose produit un effort en vue de sa propre maximisation, sans plus de forces venant déterminer le résultat. En fait, bien que les unités en

¹⁴⁷ R. Attfield, « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », p. 50. Il est notable à ce sujet que la Suisse a organisé un débat sur les droits des plantes ; voir le rapport de la Commission fédérale d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain (CENH) publié en 2008 : « La Dignité de la Créature dans le Règne Végétal – la question du respect des plantes au nom de leur valeur morale », avril 2008, < <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/f-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf> >

¹⁴⁸ K. Goodpaster, « On Being Morally Considerable », p. 323.

croissance donnent à l'écosystème sa dynamique, le système limite un tel comportement ; il y a une place suffisante pour tous les membres mais cette place est réduite. Imposé aux organismes depuis les niveaux supérieurs d'organisation (si en effet chaque espèce croît jusqu'à être « arrêtée »), ce confinement peut sembler plus admirable que les unités individuelles agressives. Le système force à la coopération, inscrivant tout individu dans un réseau dense d'interactions.¹⁴⁹

Dans le cadre d'une pensée qui accorde une attention accrue au système au sein duquel évolue et naît la vie, l'organisme est alors le produit d'une force interne orientée vers la survie et le développement et *simultanément* des multiples contraintes extérieures (*containment*) qui viennent s'exercer sur lui et le façonner.

Il semble ainsi, pour le formuler dans les grands traits, que nous cessons d'observer de la dignité (et un souci moral) là où commence, à nos yeux, le règne des lois physiques et de la contingence : quelques auteurs restreignent cet empire à un monde de rocs et d'eau, d'air et de feu ; d'autres l'étendent aux efforts que déploient le végétal et toutes sortes de vies infimes pour naître, croître et se reproduire ; d'autres enfin y intègrent les modes d'existence de ces animaux privés de sensibilité. La frontière de ce qui est digne et ce qui est in-digne, en dépit de ses conséquences radicales, est donc fort variable selon qui regarde : là où quelques-uns rencontrent des merveilles, d'autres ne voient que forces physico-chimiques à l'œuvre et comportements programmés. Le niveau de conscience minimal considéré comme significatif est ainsi conçu bien différemment selon que l'on s'adresse à Rollin, à Singer et Francione, ou encore à Regan et Feinberg, mais tous en revanche s'attachent à y voir un mode d'existence radicalement nouveau justifiant d'y prêter un surcroît d'attention. Inversement, à moins de souscrire à une conception transcendante des origines de la vie et/ou de la conscience (par opposition au matérialisme de Darwin), il faut bien admettre pourtant que toute vie, toute complexité, toute faculté singulière – même conçue comme « émergente » – dépend, pour son exercice et son développement, de ces mêmes mécanismes physico-chimiques partout à l'œuvre dans la nature, aussi bien dans les petites que dans les grandes choses.

Dans cette perspective, nous pourrions être tentés d'étendre notre attention à des objets toujours plus éloignés du modèle humain canonique, toujours plus « loin » dans les niveaux d'organisation de la matière vivante et non vivante. Mais ce que l'on juge moins complexe en comparaison d'une vie consciente ou d'un centre vital téléologique, ne possède-t-il pas pour autant une structure déjà remarquable ? En ce cas, ne pourrait-on s'extasier encore devant la beauté d'une stalactite, la structure d'un cristal, l'organisation d'une molécule, l'architecture d'un atome, l'équilibre d'un amas

¹⁴⁹ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », p. 247.

d'étoiles... ? De là, peut-être, de quoi comprendre cette curieuse attitude de la part de « l'homme réellement moral », tel que nous le décrit Schweitzer dans *La Civilisation et l'éthique* (1923), qui veille à ne point endommager les « cristaux de glace qui miroitent au soleil »¹⁵⁰.

Si l'on peut se montrer certes circonspect devant la perspective d'une « éthique de toutes choses » qui se profile ici, cela ne dispense pas pour autant de se demander si l'on est bien en droit de réserver toujours notre attention morale à un (plus ou moins) petit ensemble d'objets. Quels objets, et sur quelles bases ? Ceux qui manifestent comme nous des facultés rationnelles ? La sensibilité ? Un degré élevé de centralisation et de finalisation de la matière vivante ? Pourquoi nous semble-t-il soudain que, de façon générale, chaque division au sein du vivant entre des êtres « plus » et des êtres « moins » est établie en fonction de facultés que l'homme, curieusement, trouve en lui-même (même s'il les partage avec d'autres formes de vie) ? Il est vrai qu'aucune des deux hypothèses suivantes n'a encore été exclue : ce pourrait tout autant être le fait d'une coïncidence, ou plutôt d'une convergence, que le produit d'un biais fort subtil, et nous n'avons pour le moment aucun moyen de trancher. Contentons-nous de remarquer que le choix n'est pas ici aussi évident que d'aucuns le font croire.

4. Distinctions générales autour de la notion d'anthropocentrisme

Au terme de cette première grande partie de notre chapitre, il est clair maintenant que la notion d'anthropocentrisme est appelée à jouer un rôle crucial pour notre propos. Or, elle fournit l'occasion d'une objection évidente à adresser à notre critique. Avant que d'aller plus loin sur le chemin d'une solution, il convient donc d'entrer dans le détail des différents usages de ce terme.

Un article de Paul Gimeno, où l'auteur s'emploie à dénoncer les déformations et les confusions qui constituent un frein à la réception de l'éthique environnementale en France, est consacré en partie à débrouiller les confusions autour de cette notion d'anthropocentrisme qui rendent parfois les débats pesants et stériles. Dans « Éthique environnementale, valeur, anthropocentrisme et démocratie » (1998)¹⁵¹, il distingue ainsi trois grandes « configurations » :

Primo : un anthropocentrisme *méta-éthique*, selon lequel toute éthique, qu'elle soit exclusivement ou prioritairement anthropocentrée, zoocentrée, biocentrée ou encore écocentrée, (a) trouve son origine au sein des communautés humaines et (b) s'adresse uniquement aux êtres humains et à leur aptitude à se comporter moralement.

¹⁵⁰ A. Schweitzer, *La Civilisation et l'éthique*, p. 167.

¹⁵¹ P. Gimeno, « Éthique environnementale, valeur, anthropocentrisme et démocratie », in *Critique*, vol. 54, n°612, 1998, p. 225-245. (L'auteur entend par « éthique environnementale » un ensemble de réflexions qui s'étend de Albert Schweitzer et Paul Taylor à Holmes Rolston et J. Baird Callicott.)

Secundo : un anthropocentrisme de la priorité morale, selon lequel les êtres humains ont la priorité mais non l'exclusivité des traitements moraux, cette priorité étant fondée sur des différences quantitatives ou qualitatives moralement pertinentes.

Tertio : l'anthropocentrisme *méta-axiologique*, selon lequel toute valeur dite intrinsèque ou inhérente prend sa source dans la conscience humaine (il est anthropogénique) sans qu'il s'ensuive que l'évaluation intrinsèque soit nécessairement anthropocentrée.¹⁵²

En d'autres termes, il convient de distinguer selon Gimeno (1) ce qui relève de la capacité purement humaine à agir moralement et à se conformer à des règles, mais ne concerne en rien la variété de ces objets qui, bien qu'étant incapables de réciprocité, sont susceptibles néanmoins de *bénéficier* de considérations morales ; (2) ce qui relève de l'importance morale, c'est-à-dire de la possibilité théorique de reconnaître des patients moraux non humains sans pour autant exclure une priorité en notre faveur et donc de maintenir, en d'autres termes, un anthropocentrisme de la priorité des traitements moraux ; (3) un anthropogénisme qui se rapporte à l'origine de la valeur intrinsèque sans pour autant empêcher *a priori* de situer cette valeur en des objets autres que l'homme.

Ces trois configurations sont à distinguer encore de l'anthropocentrisme absolu ou radical, auquel Gimeno entend s'opposer, ainsi que, dans notre propos, cette sorte d'anthropocentrisme faible que nous désignons comme « anthropocentrisme normatif » : le premier limite la communauté morale au genre humain effectif, considéré en lui-même ou bien au travers de propriétés dont on considère qu'elles lui sont propres ; le second étend *et tout à la fois limite* la communauté morale en fonction de la forme de l'homme déclinée sous une variété d'aspects (depuis les propriétés saillantes de l'esprit jusqu'aux capacités de base liées à sa condition de mammifère, de vivant, *etc.*). En d'autres termes, si l'on prend pour cadre le débat animaliste :

- Les théories des obligations indirectes assurent *les intérêts de l'homme* à travers le bon traitement des animaux en tant que ceux-ci présentent avec lui des analogies de comportement et de structure.
- Les théories extensionnistes, au sein desquelles persiste un anthropocentrisme normatif, assurent *les intérêts des animaux* (ou d'autres formes de vie) en tant que ceux-ci présentent avec l'homme des analogies de comportement et de structure.

Ainsi la critique de l'extensionnisme porte-elle sur le fait non de réserver le bénéfice de considérations morales directes aux humains, mais de concevoir l'être humain comme la mesure de toute valeur intrinsèque et le point de référence de toute forme de respect étendue au monde vivant non humain.

¹⁵² *Ibid.*, p. 237-238.

Le point (2) identifié par Gimeno, qui préserve l'idée d'une « priorité légitime » de l'humain appuyée sur le sens de sa « supériorité critique, cognitive et éthique »¹⁵³ et soulève de façon plus générale la question d'une hiérarchisation de la valeur de la vie (point de vue défendu par l'auteur), mérite assurément d'être examiné, mais nous avons convenu pour le moment de renvoyer ce questionnement à plus tard¹⁵⁴. Il serait par ailleurs intéressant que l'on se penche sur certains travaux récents qui examinent la validité de l'anthropocentrisme méta-éthique et posent à nouveau frais, en considération de découvertes éthologiques notamment, la question d'une « morale animale »¹⁵⁵. Il n'en reste pas moins, et c'est pour nous l'essentiel, que l'anthropocentrisme méta-éthique ne pose aucune difficulté à l'élaboration d'une éthique environnementale, du moment que l'on se montre capable de découpler l'exigence de réciprocité qui incombe à l'agent moral des conditions pour se voir reconnaître le statut de patient moral¹⁵⁶ : pour le présent propos, cette configuration de l'anthropocentrisme ne présente aucune difficulté. Mais c'est le point (3) qui doit attirer notre attention par-dessus tout. Il est en lien étroit avec une interrogation sur la possibilité théorique de l'éthique environnementale elle-même dans sa relation à l'idée de « valeur naturelle » ; c'est là un point dont l'auteur s'est employé à dénouer les confusions dans la première partie de l'article :

Le problème de la valeur naturelle est donc mal posé tant qu'il le reste en termes d'existence d'une valeur qui serait indépendante de toute présence humaine. Le problème, en effet, n'est plus de savoir si la valeur peut être une propriété naturelle, détachable de la présence des êtres humains, mais si cette propriété naturelle peut être une propriété *simpliciter* : - non relationnelle. Or c'est là précisément ce que Callicott, Hargrove et Routley, pour ne citer qu'eux, se refusent à croire.¹⁵⁷

Tel qu'il se présente dans les années 80 et 90, le débat en éthique environnementale, nous dit Gimeno, tend à être compris comme recherche « d'une valeur *naturelle* détachée de toute présence humaine »¹⁵⁸ qui serait source de nouvelles obligations, de sorte que l'entreprise tout entière tiendrait ou tomberait avec l'existence d'une telle valeur. Mais cette formulation générale du problème entretient des confusions : une fois que l'on a distingué la valeur intrinsèque de la valeur instrumentale, le problème

¹⁵³ *Ibid.*, p. 232, ainsi que p. 235 pour la citation qui précède immédiatement.

¹⁵⁴ Pour Paul Gimeno, qui entend rassurer le lecteur dans sa « conviction que les êtres humains s'accordent tout à fait légitimement la priorité des traitements moraux » (*ibid.*, p. 237), l'enjeu de l'éthique environnementale est ainsi de « dépasser le cadre étroit de préoccupations morales *exclusivement* anthropocentrées » (p. 235), au profit donc d'un anthropocentrisme de la priorité morale mais qui ne négligerait pas une extension des traitements moraux au-delà du genre humain.

¹⁵⁵ Vanessa Nurock, « Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une "morale animale" », in *Revue du Mauss*, n°31, 2008, p. 397-410. C'est une question, il convient de le noter, que pose Joël Feinberg également (voir « Human Duties and Animal Rights » (1978), in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 189-193). Voir aussi, plus récemment, l'ouvrage de Mark Rowlands, *Can Animals Be Moral?* (Oxford University Press, 2012).

¹⁵⁶ P. Gimeno, *op. cit.*, p. 238-239.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 226.

porte plus spécifiquement sur le caractère *relationnel* de la valeur. Ici, J.B. Callicott, Val et Richard Routley ou encore Eugene Hargrove s'opposent à un auteur comme Holmes Rolston¹⁵⁹, lequel défend une valeur intrinsèque des objets de la nature qui soit non relationnelle, c'est-à-dire que selon lui les valeurs existent objectivement dans le monde, indépendamment d'une conscience humaine ou animale. (De même, Regan, dans son article de 1981 « The Nature and Possibility of an Environmental Ethics », semble lier en effet la possibilité d'une éthique environnementale à la découverte d'une valeur inhérente, non relationnelle).

Compte tenu de la fortune actuelle du réalisme moral mooréen, appuyer une éthique environnementale sur une axiologie objectiviste est un pari osé – que Rolston juge néanmoins indispensable de relever. C'est un écueil que Gimeno, soucieux de préserver la possibilité et la crédibilité de l'éthique environnementale, s'empresse de lever en mettant en avant des axiologies alternatives. Si nous ne tenons pas pour notre part à nous engager trop avant dans ce débat ni à présumer de la validité d'une conception de l'axiologie plutôt que d'une autre, il est vrai que la solution la plus simple *a priori* consiste à chercher à se délester de ce problème (qui n'est peut-être pas si indispensable au biocentrisme de Rolston¹⁶⁰, tout au moins en ce qui concerne un questionnement autour de la considérabilité morale). Nous nous en tiendrons donc ici à l'hypothèse selon laquelle l'homme non seulement découvre mais actualise, en quelque sens important, la valeur des objets qui se présentent à son regard – en d'autres termes, nous nous en tiendrons à postuler une valeur non instrumentale, intrinsèque ou inhérente, qui n'en soit pas moins relationnelle.

Qu'en est-il alors de la possibilité d'une éthique environnementale authentique ? Comme Janna Thomson dans « A Refutation of Environmental Ethics » (1990)¹⁶¹, on peut chercher à réfuter cette possibilité en niant qu'il existe dans la nature une valeur intrinsèque indépendante de toute présence humaine. Toutefois, conclure sur ces bases qu'il ne saurait y avoir d'éthique autre qu'anthropocentriste, c'est entretenir les confusions que Gimeno a dénouées pour nous. Entre un

¹⁵⁹ Voir H. Rolston, « Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World », *op. cit.*. Contre cette conception, voir J.B. Callicott, « Rolston on Intrinsic value: A Deconstruction » (*Environmental Ethics*, vol. 14, 1992, p. 129-143) ; Eugene Hargrove, « Weak Anthropocentric Intrinsic Value » (*The Monist*, vol. 75, 1992, p. 183-207) ; Val & Richard. Routley, « Human Chauvinism and Environmental Ethics » (D. Mannison, M. McRobbie et R. Routley (eds), *Environmental Philosophy*, Department of Philosophy Monograph Series #2, Research School of Social Sciences, Australian National University, p. 96-189).

¹⁶⁰ Voir sur ce point l'échange fort instructif entre H. Rolston et E. Partridge autour du texte de E. Partridge, « Values in Nature: Is Anybody There? » (*Philosophical Inquiry*, vol. 8, 1986, p. 96-110), suivi de deux réponses: H. Rolston, « Values at Stake: Does Anything Matter? A Response to Ernest Partridge » et E. Partridge, « Discovering a World of Values: A Response to Rolston », tous deux publiés dans L.J. Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Belmont, Wadsworth, 1998, p. 88-90 et p. 91-92 respectivement. (Les trois textes sont également disponibles en ligne au lien suivant: < <http://gadfly.igc.org/papers/values.htm> >.)

¹⁶¹ J. Thomson, « A Refutation of Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, p. 147-160.

anthropocentrisme méta-éthique, d'après lequel l'éthique s'adresse uniquement aux êtres humains, et un anthropocentrisme méta-axiologique, d'après lequel la valeur ne vient jamais que de son regard, est préservée sur le terrain *normatif*, comme nous allons le voir, la possibilité de dépasser un anthropocentrisme de l'exclusivité morale, voire (n'en déplaise à Gimeno) un anthropocentrisme de la priorité des traitements moraux.

Mais on peut aussi sans doute reformuler semblable objection de manière à intégrer les considérations relatives à l'anthropocentrisme normatif tel que défini plus haut. La critique de l'anthropocentrisme normatif introduit en effet une nuance supplémentaire, au sens où l'on tient pour correcte l'attribution d'une valeur intrinsèque à des objets non humains, mais on souligne que cette attribution est susceptible d'être en rapport étroit avec l'existence humaine, comme un écho de celle-ci. D'aucuns, méfiants à l'égard d'une éthique « idéale » et désincarnée, pourraient alors suggérer qu'il n'y a pas à s'étonner ni à s'indigner donc que l'homme, en tant que toute valeur passe par son regard, reconnaisse et valorise les propriétés qu'il trouve d'abord en lui-même. Voici qui pourrait signifier, une fois de plus, que l'éthique ne saurait être autre qu'anthropocentriste.

Si cette objection se révélait exacte, alors notre critique naissante serait assurément sans objet. Mais rien ne justifie, loin de là, de la tenir pour vraie. Ainsi que le montre ici Gimeno, l'anthropocentrisme méta-axiologique (le refus de considérer une valeur intrinsèque qui soit non relationnelle) est à distinguer rigoureusement de tout anthropocentrisme autoréférentiel :

À l'opposé de la conviction selon laquelle il existe une valeur non relationnelle naturelle, prétendre avec Baird Callicott que la valeur que nous nommons inhérente ou intrinsèque est une valeur *anthropogénique*, c'est-à-dire une valeur que nous, êtres humains, attribuons à telles ou telles choses pour elles-mêmes, n'implique pas que cette valeur fasse l'objet d'une détermination exclusivement *anthropocentrée*. Une éthique environnementale peut promouvoir des obligations morales directes envers l'environnement non humain sans aller au-delà du cadre anthropogénique de la valeur. Une troisième erreur consisterait donc à croire que, si l'évaluation intrinsèque est propre aux êtres humains, alors elle est nécessairement autoréférentielle.¹⁶²

Ainsi la valeur peut-elle être simultanément non instrumentale, relationnelle *et* attribuée en propre aux objets non humains (une valeur intrinsèque anthropogénique). Un objet naturel peut ainsi être conçu comme le bénéficiaire potentiel de l'agir moral et la source d'obligations même si la reconnaissance de la valeur qu'il détient passe nécessairement par un regard humain. Jean-Yves Goffi résume cette idée en précisant :

¹⁶² P. Gimeno, *op. cit.*, p. 233-234.

On peut donc dire de l'axiologie de Callicott qu'elle place la *source* de toute valeur dans la conscience humaine, mais qu'elle ne fait pas de la conscience humaine (ou de ses modes) le *lieu* de toute valeur.¹⁶³

Ceci répond donc à l'argument de Thomson. Si c'est cela être anthropocentriste, en effet, alors même l'impartialiste peut accepter sans peine d'être qualifié ainsi, car cela ne présume en rien de la partialité de son jugement. Voici qui nous ouvre le champ entier de l'éthique environnementale, du fait qu'est admise désormais la possibilité d'attribuer, moyennant une argumentation appropriée, une valeur intrinsèque à nombre de nouveaux existants.

De surcroît, cela ménage une place pour reconnaître une valeur qui ne soit pas nécessairement anthropo-normée : les travaux de Callicott, sur ce point, en sont un bon exemple. Mieux : si l'on admet la nécessité d'un anthropocentrisme méta-axiologique, c'est-à-dire d'une valeur intrinsèque qui ne pourrait jamais être qu'attribuée, il semble alors que le risque d'un *biais* anthropo-normatif au sein de la réflexion se trouve désormais étayé et conforté par un mécanisme distinct et tout à fait crédible. Il ne s'agit pas de soutenir que, en raison de cet anthropocentrisme méta-axiologique, il faille verser dans quelque conception métaéthique subjectiviste de la morale. Mais il devient au moins possible de concevoir que la quête de l'objectivité en sera rendue plus difficile et demandera de dépasser nombre de barrières psychologiques et de préjugés inscrits dans notre regard et notre expérience humaine du vivre, puisque c'est *nous* qui attribuons la valeur dont *eux* sont reconnus comme les dépositaires¹⁶⁴. (Voici, sans doute, ce qui incite Rolston à relever le défi d'une axiologie objectiviste, dans la mesure où précisément il semble s'inquiéter de notre incapacité à reconnaître dans la nature une valeur plus « détachée » de la présence humaine qu'une valeur de type anthropogénique, susceptible d'emporter quelque chose encore de la forme de l'homme.)

Nous n'avons pas de raison de penser pour autant que ce biais soit indépassable, et ce même si nous nous en tenons à une conception strictement relationnelle de la valeur. Du point de vue de

¹⁶³ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 262. (Sur l'axiologie de J.B. Callicott, voir par exemple « On the Intrinsic Value of Non-human Species », in *In Defense of the Land Ethics*, *op. cit.*)

¹⁶⁴ Il n'est pas possible, nous dit Thomas Nagel, de savoir ce que cela fait d'être une chauve-souris (« What Is It Like to be a Bat? », in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979), mais on peut s'en rapprocher en augmentant nos connaissances sur les conditions du vol à propulsion musculaire, sur la mécanique des fluides, le fonctionnement du sonar, *etc.* et en les croisant notamment avec les observations issues de éthologie. L'éthologue Frans de Waal vante ainsi les mérites en éthologie d'un « anthropomorphisme informé » : « Vouloir comprendre de l'intérieur les animaux peut paraître naïf, mais certainement pas anthropocentrique. Nous pouvons y parvenir par ce que nous connaissons de leur *Umwelt*. » (*Quand les singes prennent le thé*, p. 69-71). Dans son article « Au-delà du réflexe et du signal : la libération élémentaire et l'émergence de la conscience chez les animaux », Thomas Droulez, s'appuyant notamment sur les travaux de Joëlle Proust, récuse au moins partiellement « la thèse des partisans du mystère » en soulignant que l'on peut arriver à « saisir, non pas, évidemment, l'aspect phénoménal précis des expériences perceptives d'un animal mais au moins les types d'états, conscients ou non, que cela implique, et ce, à travers un va-et-vient entre une analyse fonctionnelle tendant à l'exhaustivité et une interprétation comportementale tendant à l'univocité. » (« Au-delà du réflexe et du signal », *op. cit.*, p. 76)

l'évolutionnisme darwinien, il est en effet permis de douter grandement que les organes perceptifs et facultés cognitives autour desquels se sont développées nos dispositions (proto-)morales aient été développés eux-mêmes de manière à ce que nous ayons un accès direct aux faits moraux objectifs¹⁶⁵. Rien ne nous empêche de croire, en revanche, qu'une certaine forme d'objectivité, tout au moins sous forme d'un consensus intersubjectif, ne soit accessible par un examen critique des raisons et l'enrichissement de notre information sur les différents aspects du monde vivant, organique et systémique. Il y a donc lieu de se montrer prudent lorsqu'il s'agit de circonscrire, dans des limites étroites, le lieu de toute valeur significative sur le plan moral. Une réflexion qui se donne pour limites strictes ce qu'il nous est permis seulement d'*imaginer*, c'est-à-dire de rapprocher assurément de ce qui nous est propre, témoigne à cet égard d'une indéniable superficialité et ne semble pas – du moins, quand il ne s'agit que de penser le problème de la considérabilité morale – aller bien plus loin qu'une perspective intuitionniste.

Les éthiques extensionnistes, sous ces aspects, se présentent comme le prolongement de la pensée éthique occidentale plus classique dont elles ont hérité une forme faible, indirecte, de l'anthropocentrisme. Les conséquences pour l'éthique animale sont particulièrement sensibles. L'animal, ainsi appréhendé, est comme un homme incomplet : sans doute cela contribue-t-il à expliquer non seulement la définition du patient moral par amputation de la plus grande part de ses qualités objectives, pour ne mettre en valeur que l'écho en lui d'une existence humaine, mais aussi l'exclusion ferme de la communauté morale d'un nombre considérable de vivants, ainsi que bien souvent la reproduction à l'intérieur de celle-ci d'un modèle hiérarchique concernant la valeur intrinsèque des existants. Callicott, en cela au moins, avait raison d'être critique à leur rencontre, de dénoncer une manœuvre avortée, et il avait raison d'appeler au dépassement de leurs vues. La question maintenant est de savoir si les solutions qu'il propose permettent de pallier les nouvelles difficultés que nous avons soulevées.

B. Une solution : l'approche relationnelle ?

Nous avons considéré jusqu'ici les positions pathocentristes et la façon dont elles s'inscrivent dans le « cercle en expansion » de la communauté morale, ainsi que des subdivisions potentiellement significatives entre l'humanité et le monde sensible se rapportant à divers degrés de sophistication

¹⁶⁵ On trouvera également ce point de critique dans l'article de Christine Clavier & Chloë Fitzgerald, « Le réalisme métaéthique face à la science : un rapport conflictuel », in *Klesis-Revue philosophique en ligne*, n°9, 2008, p. 157-179.

mentale des individus (les sujets-d'une-vie de Regan, par exemple). Il est permis encore d'aller au-delà de la sensibilité et accorder une considérabilité morale au règne animal en son entier, tout au moins aux formes de vie auxquelles on reconnaît une conscience rudimentaire. Dans le prolongement, le biocentrisme de Taylor ou de Attfield peut tout à fait se concevoir comme une étape supplémentaire du cercle en expansion. La position de Stone dans « Should Trees have Standing? » est présentée elle aussi, de manière tout à fait explicite, comme défense d'une *extension* des droits, au sens juridique du terme, à un plus large cercle d'objets naturels : les zones sauvages, les paysages. Surtout, il faut noter qu'Aldo Leopold lui-même réfère à ce mouvement d'accrétion progressif pour étayer les considérations éthiques de son *Almanach d'un comté des sables*¹⁶⁶. La réflexion en éthique environnementale, appréhendée à travers la diversité de ses productions, se traduit donc par une extension régulière de la communauté morale à un ensemble chaque fois un peu plus grand, qui peut être résumée en quatre grandes étapes (théorisées, sinon réalisées) : l'humanité ; les animaux dits « supérieurs » ; l'ensemble des êtres vivants, incluant les végétaux et les animaux « inférieurs » ; la terre.

L'un des premiers soucis de Callicott, comme nous l'avons vu, est précisément de discuter le bien-fondé de cette démarche dans son ensemble et de promouvoir une approche radicalement différente. Selon lui, l'extensionnisme constitue une limite importante de la réflexion en éthique environnementale et la solution réside dans une approche holistique de la vie morale permettant de développer et défendre une éthique de l'environnement digne de ce nom. Même si cette solution ne mènera pas aisément à un consensus, cette posture peut être rattachée à un type de critique tout à la fois moins radicale et à portée plus générale.

On peut s'inspirer des travaux de Cora Diamond pour donner le principe de cette critique. Pour la philosophe américaine, spécialiste de Wittgenstein, le discours antispéciste échoue complètement tant à montrer ce qu'il peut y avoir d'injuste dans notre traitement des animaux qu'à établir les obligations que nous pourrions avoir envers eux. C'est que pour l'auteur, en effet, la moralité prend corps, n'a de sens et d'efficace qu'au sein d'une même forme de vie (ici, au sens wittgensteinien), c'est-à-dire de par la participation à des types d'activités structurées par des règles, à des formes de discours et de pensée, à un ensemble de pratiques et de relations antérieur au discours sur les droits qui nous instruisent sur le genre¹⁶⁷ d'êtres auquel nous appartenons et auquel nous avons affaire – établissant en aval, donc, le sens

¹⁶⁶ Voir A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 256-257.

¹⁶⁷ Il ne s'agit donc pas du « genre » au sens biologique, mais de catégories construites autour d'un réseau de pratiques et de relations. « Nous pouvons tout à fait naturellement parler d'un type d'action comme étant moralement mauvais quand nous avons une bonne compréhension de quel *genre* d'êtres sont impliqués. Mais il existe des actions, comme le fait de donner aux gens un nom, qui font partie de la façon dont nous en venons à comprendre de *quel* genre est l'objet de notre intérêt et montrer notre manière de le reconnaître. Et "moralement mauvais" souvent ne conviendra pas pour justifier notre

de ce qui est humain, de ce qui est animal, de ce qui est animal et domestique (de compagnie), *etc.*, ce dont dépend l'intelligibilité même d'une relation morale entre humains et animaux comme, d'ailleurs, des rapports qu'entretiennent les humains entre eux. Davantage qu'une question de méthodologie morale, c'est une critique touchant à la compréhension même de ce qu'est l'éthique et, à ce titre, assez éloignée de nos propres préoccupations. Sans donc souscrire à ce point de vue extrême, on peut s'en servir néanmoins pour distinguer deux grandes familles d'auteurs sur notre terrain : d'un côté, ceux qui considèrent à l'instar de Singer, Rachels ou Attfield que notre devoir moral peut être motivé par une exigence, sinon un désir, de rationalité et de cohérence, et justifié tout à la fois en pointant un défaut de cohérence dans nos pratiques et par une meilleure évaluation des intérêts des existants impliqués ; de l'autre, une variété d'auteurs critiques de l'impartialisme et de l'individualisme – Chapouthier, Midgley, Callicott – qui considèrent à l'instar de Diamond¹⁶⁸ que c'est le lien seul qui donne sens et substance à

refus d'agir d'une telle manière ou le fait d'agir dans le sens opposé [...]. » (Cora Diamond, « Eating Meat and Eating People », in *Philosophy*, vol. 53, n°206, 1978, p. 469. Nous nous reportons pour ce texte à la traduction de E. Halais dans *L'importance d'être humain*, modifiée.)

¹⁶⁸ Sans doute Cora Diamond – parce qu'elle en fait l'objet privilégié de sa réflexion – exprime-t-elle le mieux cette opposition fondamentale entre la pensée impartialiste et l'approche relationnelle. Il faut songer toutefois qu'elle s'inscrit par là tout à fait en amont du travail d'un auteur comme Mary Midgley par exemple, s'interrogeant davantage (dans une perspective wittgensteinienne) sur les *conditions* de la prise en considération morale des hommes et des animaux que sur l'existence et la signification des communautés mixtes. Confrontons maintenant sa pensée à celle de Feinberg ou de Rachels :

— « Nous condamnons et évitons consciemment d'infliger sans nécessité de la douleur et de la souffrance à d'autres êtres humains simplement parce que nous regardons la peine et la souffrance comme un *mal intrinsèque*. Autrement dit, nous jugeons que la douleur et la souffrance sont des maux simplement *parce qu'il s'agit là* de douleur et de souffrance. » (J. Feinberg, « Human Duties and Animal Rights », in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 194)

— « Les animaux soumis à la torture souffrent, de même que les humains soumis à la torture *souffrent*, et c'est là la première raison de ce pourquoi c'est un mal. » (J. Rachels, « Vegetarianism and "the other weight problem" », p. 187)

— « Nous ne pouvons pas la pointer du doigt et dire : "cette *chose* (quels que soient les concepts sous lesquels elle peut tomber) est en tout cas capable de souffrir, nous ne devons donc pas la faire souffrir." Que "ceci" soit un être que je devrais ne pas faire souffrir, ou dont je devrais essayer de prévenir la souffrance, constitue une relation spéciale avec lui, ou plutôt, une relation parmi nombre de relations semblables – par exemple, ce qu'est sa souffrance par rapport à moi peut dépendre du fait qu'il s'agisse de ma mère. Que je doive prêter attention aux souffrances et aux plaisirs d'un être ne constitue pas la relation morale fondamentale que j'ai avec lui, déterminant la façon dont je devrais agir envers lui [...]. » (C. Diamond, « Eating Meat and Eating People », p. 470. Voir aussi « L'injustice et les animaux » (*De l'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. E. Halais, Paris, PUF, 2011), p. 92)

On trouve donc chez Cora Diamond une critique fondamentale du spécisme, de ce que nous avons appelé l'approche impartialiste. Mais l'auteur ne cherche pas ici à invalider les conclusions pratiques des antispécistes, ni d'ailleurs à leur substituer un ensemble cohérent de principes et d'obligations. Plutôt, elle s'interroge sur ce qui constitue la source même de la réflexion éthique concernant l'animal. Son discours, dans ces deux articles fameux que sont « Eating meat and Eating People » et « The Importance of Being Human », s'appuie en particulier sur une inversion du raisonnement antispéciste autour des cas marginaux, faisant fonctionner la comparaison en sens inverse : si nous voulons être cohérents, nous devrions manger des handicapés qui, pas plus que les animaux, ne possèdent le langage (« Eating meat and Eating People », p. 465-466). Mais la comparaison, relève-t-elle, est inappropriée : nous ne mangeons pas nos morts, même s'ils sont morts dans un accident, et nous ne mangeons pas plus nos membres amputés (ou, sinon dans le cadre de rituel, dans des circonstances très spéciales et avec beaucoup de répugnance) ; pourtant, une curiosité des arguments antispécistes, selon elle, est qu'un végétarien, dans le cadre d'une éthique inspirée des travaux de Peter Singer ou Tom Regan, ne devrait voir aucun obstacle à la consommation de la chair d'une vache tuée par la foudre. Pour être valide, l'attitude comparatiste doit donc supposer quelque part que la chair humaine est consommable, et que nous ne le consommons pas en raison simplement d'une certaine répugnance. Mais si, d'un autre côté, était admis que la chair humaine n'est pas pour la consommation (et, par là, Diamond

cette exigence. Ils privilégient donc une approche portant attention en priorité sur les relations qui unissent les individus et les instituent comme membres d'un groupe, soit qu'ils se rattachent à une même forme de vie, soit qu'ils fassent partie d'un même groupe social, d'une même communauté (le communautarisme qui inspire la réflexion de Callicott renvoyant à la thèse extrême de la prééminence de la communauté sur l'individu).

Nous désignerons ce dernier ensemble de réflexions comme participant de l'« approche relationnelle » ou du « relationnalisme méthodologique » : il est notable que cette désignation très générale recouvre, tout autant que l'impartialisme, des types de réflexions très variables tant au regard de l'argumentation développée que de la taille finale de la communauté morale. Ainsi la thèse minimalement défendue au sein d'une approche relationnelle, que l'on trouvera chez Chapouthier et Midgley, consiste-t-elle à réaffirmer la signification morale de l'espèce d'appartenance. La position plus développée consiste ensuite à étendre le sens de la communauté à laquelle nous appartenons à de plus larges cercles : les animaux (domestiques), voire la biosphère.

Le développement d'une approche relationnelle tient au premier chef à une critique de l'approche impartialiste et, en grande partie, de la propension à penser la communauté morale élargie comme

entend que c'est bien le cas, comme un fait anthropologique et culturel peut-être), il lui faudrait abandonner, en ce qui concerne les animaux (et pour peu que l'on maintienne une approche comparatiste), une argumentation en termes d'utilité, de droits, *etc.* : « S'il admettait [le végétarien influencé par Peter Singer ou Tom Regan] que ce qui sous-tend notre attitude à l'égard d'un repas de chair humaine est l'idée qu'*une personne n'est pas une chose qui se mange*, il ne pourrait pas s'en tenir au droit qu'a la vache de n'être pas tuée ou maltraitée, comme si c'était le cœur de la question. » (*Ibid.*, p. 467)

Le point important est que l'enjeu de la prise en considération morale se résout en amont de l'observation empirique des facultés et des propriétés biologiques. Il s'ancre très fortement dans l'idée qu'il existe un ensemble d'êtres vivants (les humains) dont la chair n'est pas consommable – non pas une catégorie d'êtres vivants, définit par un ensemble de propriétés, mais un groupe ou une communauté dont les membres sont liés par des pratiques, un sens de la vie et un destin communs. On n'appelle pas un « être humain » tel individu possédant telle propriété, mais plutôt, ces individus possédant ces propriétés, vis-à-vis desquels telle pratique est courante et telle autre est prohibée (donner un nom, ne pas les manger...), nous les nommons des « êtres humains ». Il en va de même de l'animal de compagnie – il est inscrit dans la définition que l'on ne mange pas un tel animal : on le traite en partie, remarque Diamond, comme une personne, mais on ne le fait pas, fondamentalement, au nom de ses droits ou intérêts. (*Ibid.*, p. 468-469) « Et il en va de même – entièrement de même – pour l'idée de la différence entre les êtres humains et les animaux. Nous apprenons ce qu'est un être humain – entre autres choses – en nous asseyant à une table où *nous les* mangeons. Nous sommes autour de la table et ils sont dessus. La différence entre les êtres humains et les animaux ne sera pas découverte par des études autour de Washoe ou des activités des dauphins. Ce n'est pas ce genre d'étude, d'éthologie ou de théorie évolutionniste qui va nous dire la différence entre les animaux et nous [...]. » (p. 469)

Il ressort donc que l'utilité, les droits, *etc.* ne sauraient constituer le fond de la relation morale à l'animal. En manquant ce point décisif en ce qui concerne la « chair humaine », le végétarien manque de la même façon, nécessairement, ce qui saurait constituer la substance d'un argument authentique et convaincant en faveur de l'abolition de la consommation de viande. Si l'humain est rabattu à l'égal d'un animal, si donc on perd ce qui, à travers l'humain, donne le sens de certaines relations d'obligation, on perd de vue alors la signification et la pertinence des règles, qu'il soit affaire de consommation de viande ou bien d'abstinence. L'attitude comparatiste plébiscitée par les impartialistes perd ainsi totalement ce qui en faisait le caractère judicieux, elle sape ses propres fondements ; la comparaison repose en effet sur l'idée que nous sommes d'accord avec l'idée qu'il serait mal de manger de la chair humaine, mais cela va en réalité bien au-delà : le fait qu'on ne le fasse pas est de l'ordre de la définition. Ainsi la critique adressée aux impartialistes est qu'ils sacrifient le sens au profit de l'égalité et empêchent donc de comprendre l'émergence et le sens de la relation d'obligation.

communauté d'égaux. Il serait toutefois excessif d'appréhender cette distinction, comme il arrive souvent, autour d'une opposition stricte, radicale – d'un côté l'approche impartialiste, mieux représentée sous les traits de l'utilitarisme, dont on fustige l'incapacité à résoudre des dilemmes moraux où l'agent a le choix par exemple entre sauver des flammes plusieurs personnes ou bien sauver son propre enfant ; de l'autre une approche accordant toute attention aux relations qui unissent les individus (parenté, *etc.*), et à ces relations seulement. En fait, tout autant que l'approche relationnelle nécessite de porter un minimum d'attention aux propriétés intrinsèques des individus (sans quoi nous n'aurions pas la moindre idée de ce que signifie l'exigence de bons traitements à leur égard), on peut considérer qu'une approche impartialiste, telle que chez Rachels, est apte à intégrer des considérations d'ordre relationnel. Ce qui se rapporte à la socialité d'une espèce peut en effet être considéré, du point de vue relationnaliste, comme origine d'un critère établissant la priorité systématique d'un *groupe* sur un autre du fait d'un rapport de proximité ; ou bien on peut considérer ceci comme trait intrinsèque constitutif de cette espèce et, à ce titre, partie intégrante du bien de l'*individu* qui en est membre, dont il faudrait donc tenir compte au titre d'une prise en considération impartiale. Ce qui permet de distinguer les approches impartialistes et relationnelles ne tient donc pas à la présence ou l'absence de considérations d'ordre relationnel mais à *l'ordre* suivant lequel apparaissent ces deux types de considérations, intrinsèques et relationnelles (ou la priorité que l'on accorde aux unes sur les autres). Le propre de l'approche relationnelle, telle que nous l'envisageons ici, est de mettre les considérations relationnelles au premier plan, de sorte que l'on peut justifier *a priori* des différences de traitement significatives entre individus présentant des caractéristiques similaires (et pertinentes au regard des circonstances). *A contrario*, une approche impartialiste jugera ces conclusions inappropriées et arbitraires : l'égalité de considération, voire l'égalité devant les droits, sera la règle (sur la base d'un partage des mêmes caractéristiques pertinentes eu égard aux circonstances) et le traitement différencié, si on considère que certaines circonstances le justifient, l'exception (par exemple des considérations supplémentaires influençant le calcul utilitariste ; ou chez Regan, dans une situation de choix forcé telle que le cas du radeau de survie).

Dans la mesure où, au sein de l'éthique environnementale, l'approche relationnelle se veut un dépassement de l'axe de réflexion impartialiste que nous avons jusqu'alors exploré, nous serions en droit d'attendre de sa part une solution à la critique de l'extensionnisme. Or, à l'issue de l'examen qui va suivre, nous serons au contraire en mesure de conclure à la persistance d'un même mode de pensée, reproduit par la démarche impartialiste ou relationnelle indifféremment dans leur approche du problème de la considérabilité morale : l'esprit de frontières, à savoir la recherche systématique d'une ligne stricte au-delà de laquelle nous nous estimerons pleinement confiants, en toutes circonstances, dans le fait de

pouvoir mener nos vies sans craindre de commettre quelque injustice que les contingences de l'histoire auraient jusqu'alors dissimulée à nos yeux et que nous aurions omis de compter.

1. Les cercles concentriques

Les « cercles concentriques » de Hiéroclès ont été mobilisés, à l'époque contemporaine, sous deux formes relativement distinctes. Il y a d'une part le « cercle en expansion », image mise en œuvre dans le titre même de *The Expanding Circle* ; d'autre part la métaphore classique des cercles concentriques, telle qu'elle fut reprise notamment par Callicott. Ce dernier a su rendre tout l'éclat de cette différence : en figurant la conception de Singer comme un ballon qui, en se dilatant, dissout les anciennes frontières de la communauté morale, il réitère une critique classique de la pensée universaliste et impartialiste en éthique ; sa propre conception, dit-il, est mieux illustrée par les anneaux de croissance d'un arbre qui marquent un accroissement de sa circonférence tout en conservant les stades antérieurs de développement¹⁶⁹. Si le cercle en expansion figure la démarche impartialiste, les cercles concentriques sont plus propres à représenter l'approche relationnelle.

Toutefois ces deux images, qui ont même origine, restent assez similaires pour que, du point de vue de la question de la patience morale, on les considère quasiment comme interchangeables. Il faut compter en effet que l'image du ballon qui se dilate est au moins partiellement erronée : nous avons vu que, même parmi les approches égalitaristes les plus strictes en apparence, certains auteurs réintègrent des priorités – donc, des cercles intermédiaires – en fonction de la complexité mentale. Par ailleurs, l'approche impartialiste propose des « tranches » de considérabilité morale établies autour d'un critère, les individus présentant ce critère et admis au sein de cette tranche devant bénéficier d'une égalité de considération ; l'approche relationnelle réalise quant à elle ces tranches en fonction de l'appartenance à des communautés plus ou moins étroites mais, dans les grandes lignes, les tranches se correspondent – et il n'y a pas à en être surpris : nous communions davantage avec des êtres qui, présentant des caractéristiques psycho-morphologiques proches des nôtres, autorisent un minimum de communication, de sens et d'empathie. Les approches gradualistes, comme le remarque Chapouthier, sont donc « largement fondées sur les différences de complexité et de comportement observées dans le monde vivant »¹⁷⁰. Lorsque l'on saisit dans leur ensemble les conclusions des deux approches – ce que nous

¹⁶⁹ J.B. Callicott, « The Conceptual Foundations of the Land Ethic » (1985), in *In Defense of the Land Ethic*, p. 93. La comparaison avec les anneaux de croissance de l'arbre est reprise à R. & V. Routley, « Human chauvinism and Environmental Ethics », *op. cit.*.

¹⁷⁰ George Chapouthier, « La Spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », in *Klesis- Revue philosophique en ligne*, n°16, 2010, p. 75.

ferons, pour l'approche relationnelle, en examinant ici tour à tour les travaux de Chapouthier, Midgley et Callicott –, on observe que le résultat final est, somme toute, assez semblable : une gradation depuis l'homme vers les organismes les plus éloignés de sa structure psycho-morphologique, qui se double d'un ordre de priorité voire d'une hiérarchie de valeur intrinsèque (comme chez Attfield). Dans les grands traits, on peut concevoir ainsi les cercles concentriques comme les « empreintes » que laisse au fur et à mesure le cercle en expansion dans sa trace. Ce qui distingue les deux conceptions, c'est donc avant tout la nature des cercles, lesquels sont tracés soit selon un critère intrinsèque soit selon un critère relationnel, mais marquant indifféremment un rapport de ressemblance qui va sans cesse en s'affaiblissant à mesure que l'on s'éloigne de l'homme, leur unique centre.

a. Dépassement de l'anthropocentrisme radical

Bien que ce ne soit pas à proprement parler une caractéristique nécessaire ni suffisante de l'approche relationnelle (il faut ici songer à Attfield, dont la pensée impartialiste entretient des gradations, ainsi qu'à la pensée de Callicott qui, tout au moins dans sa première période, se présente comme un holisme total), construire une réflexion en éthique environnementale en privilégiant semblable approche favorise fortement un schéma de réponses où la manière jugée correcte de traiter un individu donné dépend de son degré de proximité avec l'agent. Ainsi Chapouthier, dans son article « La Spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces » (2010), fait-il de ce qu'il baptise « gradualisme moral »¹⁷¹ un trait caractéristique de cet ensemble de réflexions qui se distinguent, au premier plan, par leur attitude critique à l'égard de l'antispécisme (qu'il qualifie quant à lui de « radical ») : la thèse selon laquelle notre responsabilité morale va décroissant à mesure que l'on s'éloigne de l'individu et du noyau familial. L'auteur appuie cette conception sur la métaphore de la « pyramide flottante » de l'éthologue Frans de Waal, ou encore, bien entendu, sur l'image des cercles concentriques.

Dans l'article de Chapouthier, l'image des cercles concentriques rassemble plusieurs rôles. En premier lieu, elle était un discours de protestation contre les « positions traditionnelles "anthropocentrées" »¹⁷² ; l'idée fondamentale est ainsi de rendre clair au lecteur que rien ne vient faire obstacle à un élargissement de notre empathie à tout ce qui souffre. Or, comme y insiste Chapouthier, « l'animal est un être sensible. Ou, tout au moins, la plupart des êtres que nous considérons comme des

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷² *Ibid.*, p. 75.

animaux, ceux qui par leur taille et les rapports que nous entretenons font partie de notre environnement immédiat. »¹⁷³ Nous devrions donc intégrer, selon ses vues, les animaux à notre souci moral sous forme de droits.

En second lieu, l'image des cercles concentriques appuie, selon Chapouthier, une position gradualiste. L'avantage d'une telle position, affirme Chapouthier, est qu'elle permet de situer exactement notre degré de responsabilité : nous nous devons aux autres, mais pas aux dépens des cercles plus étroits. On privilégiera ainsi notre famille à notre devoir vis-à-vis des affamés du monde entier ; les droits des hommes pourront outrepasser, en certains cas, les droits reconnus aux animaux ; se voit ainsi expliqué et conforté l'intérêt d'un homme seul d'échapper, pour son propre compte, à un prédateur ou bien de se débarrasser d'un parasite. Enfin, on attribuera (ce qui toutefois ne semble pas présenter le même statut d'évidence que les exemples précédents) au titre de notre appartenance à la même espèce un statut différent à un humain handicapé ou bien à un animal présentant des capacités cognitives à la même hauteur.

Insistons que ce ne sont pas ici – de prime abord tout au moins – des considérations sur la valeur supérieure de l'être humain qui motivent ces conclusions, mais simplement l'expression d'une certaine solidarité naturelle intra-spécifique. Le développement minimal d'une posture relationnelle, au sens où fondamentalement elle s'oppose à l'impartialisme, marque donc le rétablissement de la signification morale de l'espèce considérée comme groupe pertinent, même si opposé ici à un anthropocentrisme radical (ou une « totale exclusion » des animaux, selon les termes de Midgley¹⁷⁴).

Dans le prolongement de la perspective gradualiste, est défendu également le point de vue selon lequel chaque animal devrait bénéficier de droits spécifiques, relatifs (et limités) aux caractéristiques et aux besoins *propres à son espèce* – pas des droits de l'homme, souligne Chapouthier¹⁷⁵. L'auteur adresse ici une critique supplémentaire à la pensée impartialiste. Il est certes fait référence ici au projet, porté entre autres par Singer et Cavalieri, de faire entrer les grands singes dans le cercle restreint des individus susceptibles de bénéficier des droits fondamentaux de la personne, mais pas seulement : c'est la démarche impartialiste dans son ensemble qui est visée, dans sa propension à accorder une égalité de considération à tous les êtres sensibles – plus généralement, l'idée selon laquelle on pourrait se contenter d'étendre les droits reconnus aux êtres humains à l'ensemble des membres de la communauté morale,

¹⁷³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁴ « absolute dismissal » en anglais; voir M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 12-13.

¹⁷⁵ G. Chapouthier se prononce donc, selon ses propres termes, en faveur d'un « humanisme élargi » (voir « Jusqu'où la morale est-elle naturelle ? », in *Cités*, n°15, 203, p. 163-167) : il entend en cela une éthique soucieuse du bien-être des animaux non humains sensibles qui, toutefois, ne saurait remettre en cause le noyau dur que constituent les acquis de l'humanisme et les droits de l'homme.

sans prêter plus d'attention à la diversité des espèces et la variété de leurs besoins éthologiques qu'à la signification des « "groupes humains intermédiaires" entre la famille et l'humanité »¹⁷⁶ : « un égalitarisme de principe, laisse donc ici la place à un gradualisme de fait, à cause de la diversité des êtres vivants. »¹⁷⁷ Conclusion qui devrait se traduire semble-t-il par l'application de différents jeux de droits selon le niveau de complexité :

En ce qui concerne leurs droits, je classerais les animaux en trois grands groupes [...] : d'une part les vertébrés à sang chaud (mammifères et oiseaux) et sans doute les céphalopodes ; d'autre part les vertébrés à sang froid (reptiles, batraciens et poissons) et peut-être quelques invertébrés "intelligents" tels les crustacés décapodes ; et enfin tous les autres.¹⁷⁸

À bien y regarder, donc, le gradualisme de Chapouthier recouvre ou combine deux aspects hétérogènes : l'un est d'insister sur la nécessité de penser des droits qui soient adaptés aux formes de vie, ce qui, aux yeux de Chapouthier, justifie les positions gradualistes qui sont « largement fondées sur les différences de complexité et de comportement observées dans le monde vivant »¹⁷⁹ ; l'autre (que l'on peut rendre compatible avec le premier point), plus propre à l'approche relationnelle, est d'affirmer la priorité des cercles les plus proches sur les cercles les plus éloignés, en particulier pour régir les conflits engendrés par notre prise en considération morale des animaux.

Si l'espèce humaine constitue ainsi, dans le débat contemporain, un palier significatif majeur dans la série des cercles concentriques, l'approche relationnelle considère en revanche qu'il existe une communauté plus vaste justifiant d'étendre notre souci moral à un plus large ensemble d'individus ou autres entités – les animaux domestiques (Midgley), puis le biosystème en son entier, incluant notamment les plantes (Callicott). Ainsi se voit grossièrement reconstituée, à travers ces auteurs, la même succession d'étapes qui fut observée dans le cadre du « cercle en expansion ».

La critique de l'impartialisme dans la tendance que présente celui-ci à tout homogénéiser autour de cet unique critère dont on fait l'aune de la prise en considération morale, comme dans sa tendance à se rendre aveugle à tout ce qui n'en dépend pas, figure sans doute parmi les plus grands mérites de l'approche relationnelle. Moins dépendante des critères intrinsèques pour penser l'expansion de la communauté morale, elle se montre ainsi davantage réceptive à la diversité des formes admises en son sein. En outre, il est parfaitement possible de distinguer et tenir compte de la variété des formes de vie et de leurs besoins sans pour autant les situer les unes vis-à-vis des autres au sein d'une conception

¹⁷⁶ G. Chapouthier, « La Spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », p. 77.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Catherine Vincent, « Les animaux : êtres sensibles, sujets de droit », *Le Monde Science et Technologie*, 25 oct. 2012.

¹⁷⁹ George Chapouthier, *op. cit.*, p. 75.

hiérarchique de la vie ; c'est un point important, bien que rarement formulé, qui apparaît par exemple chez Midgley, exprimé très simplement : que « l'on peut être différent sans être inférieur »¹⁸⁰. Même si on pourra donc s'interroger *in fine* sur le sens exact, la pertinence et même la nécessité d'une réponse gradualiste telle que l'entend Chapouthier, il ressort à tout le moins d'une telle approche que l'élargissement de la communauté morale n'y est pas opéré au détriment d'une attention pour la diversité, le caractère unique de chaque forme de vie et de chaque individu (critique de l'homogénéisation) ou la richesse des interrelations qui existent entre elles (critique de l'atomisme).

b. Les « communautés mixtes » hommes-animaux

Saisie de façon très générale, la pensée de Midgley vise à montrer, comme l'indique l'intitulé de son ouvrage *Animals and Why They Matter* (1983), en quoi les animaux *important* ; en ce sens, elle souscrit à l'image des cercles concentriques telle que la mobilise Chapouthier – c'est-à-dire comme matérialisation de la capacité, de la possibilité concrète, d'étendre notre empathie au-delà de la « barrière de l'espèce »¹⁸¹. Le projet de Midgley est ainsi de révéler l'existence de communautés composées d'hommes et d'animaux domestiques, qui seraient donc déjà là mais que – ces liens significatifs étant parfois dissimulés à notre regard – nous aurions appris à oublier et à négliger. De ce point de vue, le discours tenu ne devrait pas se révéler trop différent de celui de Chapouthier. L'affaire est rendue plus délicate dans la mesure où tout en même temps l'auteur s'attache, avec beaucoup de clairvoyance, à dénoncer l'extrême simplicité de ce modèle. Nous avons souligné ci-dessus ce qu'il y avait de pertinent à prêter attention à la diversité des formes de vie ; Midgley nous incite quant à elle à prendre la mesure de la diversité des « *claims* et des rapports de loyauté »¹⁸² susceptibles de fonder un rapport d'obligation morale.

Nous avons vu que l'image des cercles concentriques, telle qu'elle est mobilisée chez Chapouthier, a pour utilité première de justifier le dépassement de l'anthropocentrisme radical au sens où rien ne viendrait s'opposer à l'élargissement de notre empathie à tout ce qui souffre. Cette conclusion n'est toutefois pas si évidente à tirer. Lorsque l'on est confronté pour la première fois au projet d'étendre le souci moral aux animaux, on peut se figurer aisément que l'humain forme comme une communauté à part du reste du vivant – sinon sans équivalent, du moins inégalable du point de vue de la densité du tissu social : c'est là après tout la réalité de la civilisation occidentale, accentuée par le mode de vie

¹⁸⁰ M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 100.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸² *Ibid.*, p. 29.

urbain, que nous avons quotidiennement sous les yeux. On peut se figurer aussi que ce simple fait constitue une raison suffisante pour accorder la priorité aux membres de *notre* espèce et leur réserver l'attribution de droits.

C'est semble-t-il une vision de cet ordre qu'a cherché à justifier Robert Nozick, dans sa recension critique de *The Case for Animal Rights*, en suggérant deux pistes de réflexion¹⁸³. La première est que l'appartenance à l'espèce humaine serait en soi significative, comme une instance du principe plus général selon lequel il est normal pour un membre d'une espèce de donner priorité à ses congénères. Dans le même ordre d'idées, mais de façon plus élaborée, il évoque en second des canevas (*tapestries*) distincts qui manifesteraient la séparation factuelle de l'histoire et la civilisation humaine et du monde animal. Quoiqu'il adienne de ces pistes de réflexion, il appert que nous sommes ici en présence d'une tentative visant à circonscrire, *toujours pour des motifs d'ordre relationnel*, la communauté morale au seul genre humain et justifier de n'accorder aux autres vivants, au mieux, qu'une valeur inhérente plus faible.

Midgley, dans *Animals and Why They Matter*, explique pourquoi des considérations animalistes devraient mériter de notre part un surcroît d'attention. L'essentiel de son ouvrage est en effet consacré à dénoncer les barrières qui, dans la pensée occidentale, ont présenté l'homme comme une espèce isolée du reste du vivant¹⁸⁴ et ont écarté les animaux de nos centres d'intérêt. Même si pour l'auteur la préférence pour l'espèce revêt un caractère naturel, elle prétend en revanche

que cette tendance naturelle, bien que réelle, n'est en rien aussi forte, aussi simple ni aussi exclusive qu'on le suppose parfois, et n'a ni la force ni l'autorité pour justifier une exclusion totale des autres espèces.¹⁸⁵

Midgley construit ensuite sa propre position en la confrontant principalement à deux modèles. Le premier est celui d'un monde fermé contenant des ressources rares qu'il serait nécessaire de distribuer entre ses divers occupants : le modèle du radeau de survie (*lifeboat model*¹⁸⁶). Le corollaire implicite

¹⁸³ R. Nozick, « About Mammals and People », *op. cit.*. Rachels discute ces arguments dans *Created from Animals*, p. 183-184 et *The End of Life. Euthanasia and Morality* (Oxford, Oxford University Press, 1986), p. 74-76.

¹⁸⁴ M. Midgley, *op. cit.*, p. 144. « L'homme ne vit pas naturellement isolé des autres espèces. » (p. 110) ; voir également p. 121-122 où ce point est étayé par des considérations en rapport avec le cadre évolutionniste.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸⁶ *A priori* sans rapport avec le « lifeboat case » qui est une expérience de pensée établissant une situation de nécessité où, quoi que l'on fasse, un tort sera causé ; elle est proposée par Regan sur le terrain animaliste (voir *The Case for Animal Rights*, p. 324), de manière à susciter une réflexion où sera comparée la valeur de la vie des individus, notamment des individus appartenant à des espèces différentes.

Le « lifeboat case » est inspiré sans doute d'un procès de 1884 concernant un cas de cannibalisme « de survie » (« the Queen vs Dudley and Stephens » ; pour plus de détails, suivre le lien < <http://www.justiceharvard.org/resources/the-queen-vs-dudley-and-stephens-1884-the-lifeboat-case> >). Quant à la critique du « lifeboat model » chez Midgley, elle fait écho très vraisemblablement à « l'éthique du radeau de survie » du biologiste Garrett Hardin (« Life Boat Ethics : the Case Against Helping the Poor », in *Psychology Today*, vol. 8, n°4, 1974). La question porte initialement sur la juste répartition des

semble être de considérer que « de simplement rogner sur la compassion et l'attention accordées aux animaux fera automatiquement, et pour ainsi dire hydrauliquement, plus d'énergie disponible pour venir en aide aux humains »¹⁸⁷. Dans cette situation de compétition, souligne-t-elle, même une exclusion partielle ou relative (*relative dismissal*), où les animaux se voient accorder une faible priorité, menace en permanence de se traduire en une exclusion totale (*absolute dismissal*), c'est-à-dire une situation où les animaux ne se voient accorder aucune attention pour eux-mêmes :

Si nous ne cessons de penser en termes de compétition, en termes d'exclusion relative, la difficulté semble être de fixer, pour ainsi dire, le taux d'échange inter-spécifique. [...] Si le taux d'échange tel qu'il est établi s'avère si favorable à la race humaine que la compétition doit presque toujours tourner en notre faveur, alors l'exclusion relative se ramène à une exclusion totale.¹⁸⁸

L'erreur ne relève donc pas, selon Midgley, d'une mauvaise estimation du « taux d'échange inter-spécifique »¹⁸⁹ : elle est, plus fondamentalement, de penser la situation en termes de compétition. La compétition est certes réelle, mais elle est limitée. En réalité, conclut-elle, la situation décrite par le modèle du radeau de survie n'est que rarement représentative du contexte de la vie sur Terre, et un tel argument ne peut justifier de priver entièrement un groupe, quel qu'il soit, de notre attention morale :

Dans un radeau de survie (du moins lorsqu'il est tout à fait complet), il n'est qu'une seule alternative disponible ; à ceux qui sont avec eux sur le radeau, les compagnons ne peuvent se présenter qu'à titre de « possibles bénéficiaires », c'est-à-dire (formulé de façon plus inquiétante) comme des concurrents pour une petite quantité de ressources fort limitée. Je suis tentée de dire que la vie n'est *jamais* ainsi.¹⁹⁰

En particulier, pour ce qui nous intéresse ici, notre situation sur Terre n'est pas telle qu'elle justifie d'exclure de notre attention morale tout ce qui n'est pas notre espèce.

Le second modèle auquel s'oppose Midgley est celui-là même des cercles concentriques, manière commune de se représenter l'ordre de nos obligations en fonction de la proximité entre les individus. De ce modèle elle dénonce l'extrême simplicité : « l'univers moral ne se réduit pas à un système de cercles concentriques, où les revendications issues des cercles les plus au centre doivent systématiquement

richesses entre les nations et concerne ainsi différents champs de réflexion : justice environnementale, aide internationale, immigration... Les deux modèles que l'on oppose à l'origine sont ceux du vaisseau spatial (*spaceship Earth*), impliquant une solidarité de destin entre les peuples terrestres évoluant dans l'espace clos de la planète Terre et disposant de ressources rares dans lesquelles ils puisent ; et celui du « radeau de survie », proposé par Hardin, où les nations les plus riches (les individus sur le radeau) sont en situation de compétition avec les pays pauvres (ceux qui veulent monter sur le radeau) sollicitant leur aide ou, à tout le moins, demandant qu'elles assument les conséquences de leur mode de vie actuellement supportées par les populations pauvres du globe. La question principale est ici de savoir *quel* modèle est le bon – et c'est bien là ce sur quoi porte le propos de Midgley, même si elle transpose le problème sur le terrain des relations interspécifiques : autrement dit, la question est de savoir s'il est bien légitime d'y voir une situation de nécessité où s'impose une éthique du type « éthique du radeau de survie », c'est-à-dire une éthique qui *justifie* de se replier sur son groupe d'appartenance (communauté, nation) ou, ici, son espèce, au mépris des autres et de leur sort.

¹⁸⁷ M. Midgley, *op. cit.*, p. 110-111.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 20.

prévaloir sur celles issues des cercles les plus éloignés. »¹⁹¹ L'auteur refuse donc une position qui reviendrait à priver systématiquement de notre attention tous ceux qui sont simplement trop éloignés de nous :

Dans les cas de réelle compétition, nette, et engageant la vie et la mort, nous pouvons en effet avoir à respecter des obligations spéciales, prépondérantes, fondées sur la parenté ou d'autres formes de proximité sociale. D'un immeuble en feu, ou même d'un danger moins grand, nous avons raison de secourir en premier ceux qui nous sont les plus proches et les plus chers. [...] Et cela est vrai pour l'espèce autant que pour d'autres types de proximité. Mais cela ne saurait signifier que ceux qui sont les plus éloignés de nous sont trop bas dans la file d'attente pour être jamais à notre portée.¹⁹²

Cette critique des cercles concentriques signe donc en premier lieu, une condamnation du jugement simpliste selon lequel nous devrions nous consacrer exclusivement à nos semblables – la conclusion même que Chapouthier cherche à appuyer en ayant recours à la même image. En fait, il faut comprendre que les critiques des deux auteurs portent sur deux objets distincts et concernent deux aspects distincts de l'image des cercles. Si d'un côté la dynamique de l'image illustre parfaitement bien (pour Chapouthier) le principe d'une extension de l'empathie, il est en revanche possible et judicieux (pour Midgley) de dénoncer le caractère réducteur et les limites de ce qui reste, en vertu de l'analogie, *une série figée de cercles concentriques, de lignes* découpant notre attention morale en tranches et dessinant un système de priorités soigneusement définies. Refuser une priorité radicale de ceux qui nous sont proches aux dépens des individus plus éloignés de nous ne constitue en fait, on le voit ici, que le premier des deux aspects de sa critique.

Pour Midgley, un tel refus repose sur une conception extrêmement simplifiée, et en définitive erronée, de la réalité de nos rapports au monde vivant. « La nature ne dessine pas de lignes franches »¹⁹³, écrit-elle : l'objection vise en premier lieu la « barrière de l'espèce » et l'anthropocentrisme radical, bien sûr, mais rejoint ici une critique plus générale adressée à toute éthique qui prétendrait donner à la communauté morale des frontières simples et strictes, étendre le nombre de privilégiés simplement en définissant un nouveau cercle de la considérabilité morale un peu plus englobant que le précédent :

Lorsqu'un groupe de privilégiés s'efforce de considérer une extension de ses prérogatives à davantage d'individus, surgissent des difficultés toutes particulières du fait d'avoir sur ces questions une vision tranchée. L'idée selon laquelle serait définie déjà une ligne correcte et ultime à laquelle cette extension prendrait fin n'est nullement fiable. On ne peut s'y fier en ce qui concerne les animaux.¹⁹⁴

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹² *Ibid.*, p. 23.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 110. (« Nature supplies no plain lines. »)

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

C'est, encore une fois, le travers d'une conception de la morale qui, à l'instar de l'utilitarisme¹⁹⁵ et de la libération animale, cherche à ramener la réalité complexe à un modèle unifié et hautement simplifié. À l'instar de Garcia stigmatisant la recherche d'une identité unique, le modèle que défend ici Midgley est au contraire celui de la multiplicité des liens, dépendances, obligations, *claims* et loyautés entre humains et autres formes de vie animales :

La disposition en cercles concentriques ne convient pas du tout. Nous devons imaginer plutôt un jeu de figures aux formes variées empiétant les unes sur les autres, représentant divers types de *claims* et de rapports de loyauté.¹⁹⁶

Rappelant que « nous sommes des créatures qui formons des liens, non pas de purs intellects »¹⁹⁷, Midgley situe ainsi la moralité dans la tension entre « des mesures visant à protéger le caractère sacré de ces revendications (*claim*) spéciales [préférences que les gens accordent à ceux qui leur sont les plus proches] et des contre-mesures pour garantir la justice et étendre la compassion aux étrangers. »¹⁹⁸ Elle tente donc de réinvestir la signification morale des liens réels que nouent entre eux les individus de toute espèce : ceux-ci sont pour elle à la base de l'agir éthique, point de vue qu'elle oppose tant à la tradition rationaliste qui exclut les animaux de notre sphère de préoccupation en raison de considérations purement logiques et conceptuelles qu'à la position utilitariste recommandant un traitement strictement impartial des individus sur la base d'un calcul d'utilité :

Je soutiendrai tout au long de cet ouvrage que la manière convenable d'envisager [le principe de proximité ou de parenté] est de reconnaître que la proximité constitue un facteur réel et tout à fait important de notre psychologie, et par conséquent de notre moralité, mais de refuser de le considérer comme le seul principe ou le principe suprême.¹⁹⁹

Cette conclusion s'applique à la préférence pour l'espèce – à la préférence pour *notre* espèce – dont Midgley a cherché à montrer qu'il s'agissait d'une impulsion réelle, naturelle et donc significative sur le plan moral. S'il est donc impossible de refuser toute considération aux animaux, il semble tout autant malavisé de leur accorder un poids égal dans le jugement moral. C'est, aux yeux de Midgley, la première erreur importante de Singer : les intérêts des êtres conscients n'ont pas tous le même poids. La seconde est de lier la prise en considération morale à la seule sensibilité.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 28-29. Le diagramme simplifié en forme de marguerite que Midgley propose alors (voir fig. p. 30) fait figurer à titre d'exemples les éléments : Besoins spécifiques (infortunes), Justice, Responsabilité particulière, Prudence, Gratitude, Admiration&Émerveillement, Communauté et Parenté, avec recoupement partiel des éléments qui se succèdent dans le diagramme (mais ce ne peut être bien sûr qu'un diagramme simplifié et incomplet).

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

Midgley bâtit ainsi l'essentiel de son propos autour des interactions qui existent entre l'homme et les autres animaux. Contre le behaviorisme et la tradition rationaliste en philosophie (négation de leurs intérêts, insistance sur le langage, *etc.*, et de manière générale, négation de la signification morale de notre connexion émotionnelle avec les animaux), Midgley reconnaît en effet aux animaux une authentique vie intérieure dont les humains sont susceptibles de percevoir les manifestations et de les interpréter avec (plus ou moins de) justesse – condition en fait nécessaire pour l'existence de communautés mixtes fondées, par-delà le langage, dans des facultés primitives de communication et des capacités mutuelles à créer des liens et à se témoigner mutuellement de la confiance²⁰⁰. Midgley parvient ainsi à établir la réalité des communautés mixtes :

C'est l'un des pouvoirs spéciaux et l'une des plus belles qualités de notre espèce non pas d'ignorer les autres, mais de se rapprocher, de domestiquer et de vivre avec une grande variété d'autres créatures. Aucun autre animal n'agit de façon semblable à si grande échelle.²⁰¹

Prudemment, Midgley se garde d'en tirer des conclusions quant à la forme de la communauté morale. Sans statuer donc sur l'ampleur ni la nature des devoirs qui incomberaient à tout agent moral, l'auteur introduit toutefois à la fin de son propos (au chapitre 13) deux mouvements possibles : un mouvement de repli, où l'individu réserve ses ressources et ses pouvoirs limités pour un petit nombre, et un mouvement d'ouverture et de curiosité à l'égard de toute chose²⁰².

Le problème de la perspective minimaliste est qu'elle tend à ériger des frontières et à exclure, à tel point qu'il est difficile de trouver une unité de groupe qui résiste à son action corrosive, jusqu'à confiner à l'individualisme outré, à l'atomisme, à l'égoïsme ; en outre, elle repose sur une conception du monde conforme au modèle du radeau de survie, qui est rarement, sinon jamais, un bon reflet de notre situation réelle sur Terre. Contre cette tendance, on trouvera au contraire chez le poète, le scientifique, et l'enfant qui est en nous, nous dit Midgley, un mouvement contraire qui porte notre curiosité et notre intérêt sur ce qui nous entoure. L'auteur pose la question : en quoi les animaux *important-ils* ? Parce que bien qu'étant d'espèces différentes, nous est-il répondu, nous appartenons à leur groupe et nous ne sommes pas ontologiquement, ni cognitivement, ni émotionnellement isolés d'eux :

Nous avons considéré la préférence naturelle, émotionnelle, que l'on a pour sa propre espèce à l'encontre des autres, préférence qui semble gouverner de nombreuses conduites critiquées pour leur « spécisme », et nous avons tout à la fois trouvé des raisons d'admettre son existence et de la traiter avec beaucoup de respect ; mais nous n'avons pas eu pour autant le moindre motif de la concevoir comme une barrière

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 87.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 111.

²⁰² *Ibid.*, p. 144-145.

sociale infranchissable, au point d'être séparés des autres créatures comme si elles ne comptaient pas pour nous.²⁰³

Les barrières de l'espèce ne sont pas des frontières étanches : tout au contraire les membres de notre espèce appartiennent en fait à des communautés mixtes, structurées par des liens et loyautés divers.

De tout ce que contient cet univers et qui est à notre portée, les autres espèces animales qui partagent avec nous notre planète représentent une part tout à fait importante. Elles n'ont pas été placées là pour notre commodité, pas plus qu'elles ne sont simplement une minorité opprimée au regard de la vie humaine. Elles sont le groupe auquel nous appartenons. Nous sommes une petite minorité d'entre elles. Il semble raisonnable de suggérer que nous devrions toutes les prendre au sérieux.²⁰⁴

De ce point de vue, la position de Midgley peut être rattachée à une perspective globalement naturaliste, au sens où elle corrige la place de l'homme et le réinsère au sein de l'univers physique, dans le fil de son évolution biologique et sociale, insistant sur les liens qui unissent les êtres humains à leur environnement, aux autres formes de vie. C'est une telle perspective qui, à l'encontre de la perspective minimaliste, établit que nous *pouvons* porter aux animaux – aux animaux domestiques, par excellence les produits de la communauté mixte – un intérêt sincère, susceptible de supporter ensuite des considérations morales, puisque loin d'être opposés à eux, nous sommes en réalité une partie d'eux, en constante interaction, connexion, avec eux. Mais on remarquera que ce mode de pensée n'est pas sans présenter aussi d'importantes similitudes avec celui de Callicott (il faut compter en outre parmi ces similitudes la critique de l'individualisme méthodologique et, sur un plan plus positif, l'accent qui est mis sur l'histoire commune aux membres de la communauté, en en appelant éventuellement au cadre évolutionniste²⁰⁵) ; il essaiera quant à lui de montrer, de façon plus ambitieuse, que la communauté à laquelle nous appartenons peut être entendue jusqu'à englober la biosphère en son entier.

c. Hommes, animaux, écosystèmes dans la pensée de John Baird Callicott

Nous avons vu plus haut en détail la critique que Callicott adresse à la tradition atomiste occidentale. Il nous faut maintenant donner au moins une esquisse du versant positif de sa pensée. L'image des cercles participe ici à deux moments essentiels de son argumentation : d'une part, pour justifier la thèse initiale selon laquelle notre souci moral devrait être étendu à la biosphère, entendue comme communauté, en son entier ; d'autre part, pour adoucir la radicalité de ses premières positions, en proposant les grands traits d'un système d'obligations hiérarchisées en fonction de la proximité des

²⁰³ *Ibid.*, p. 124. (Nous suivons ici la traduction proposée par H.-S. Afeïssa dans l'ouvrage *Philosophie animale. Différence, responsabilité, communauté*, avec des modifications.)

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 145.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 121-122.

individus entre eux (il faut sans doute entendre cela comme un modèle simplifié, à l'instar de Chapouthier, susceptible d'intégrer les raffinements suggérés par Midgley).

Dans l'optique de développer une éthique de la terre complète et cohérente inspirée de la pensée de Aldo Leopold, deux types de sources sont sollicitées par John Baird Callicott. La première, qui est aussi la plus manifeste dans *L'Almanach d'un comté des sables*, est la perspective écologique. En outre, l'auteur mobilise des analyses d'ordre philosophique et moral qu'il trouve chez Hume, dans *l'Enquête sur les principes de la morale*, et chez Darwin dans *La Descendance de l'homme*.

Callicott oppose donc à l'approche « égoïste » l'approche *sympathique*. L'interprétation donnée à l'image des cercles est ainsi substantiellement différente de celle proposée par les auteurs comme Singer. L'expansion du cercle correspond ici à un élargissement des sentiments de sympathie conçu comme une réponse appropriée de notre sens moral, éclairé, en particulier, par les données nouvelles fournies par l'écologie scientifique. Hume et Darwin fournissent quant à eux les éléments de compréhension d'une éthique qui se conçoit en termes de bien-être de la communauté *avant tout*, le cercle pouvant ainsi être étendu à un plus large groupe d'individus et, enfin, à la société globale que constitue l'écosystème – ce dernier point étant l'apport d'A. Leopold proprement dit ; cheminement que Callicott résume ainsi : « l'axiologie historique qui trouve son origine chez Hume, fondée dans la théorie évolutionniste par Darwin, et étendue à la communauté biotique par Leopold »²⁰⁶. Ainsi Callicott peut-il reprendre à son compte l'impératif leopoldien :

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'inverse²⁰⁷.

Par la suite, Callicott s'efforcera de préserver l'héritage leopoldien en tenant compte du développement de l'écologie et de l'évolution de notre compréhension de ce que sont les écosystèmes²⁰⁸. Quoi qu'il en soit de ces ajustements, la communauté morale ainsi conçue s'étend désormais jusqu'à la communauté biotique, comprise ici comme réunissant l'ensemble des êtres vivants sauvages *et* les facteurs abiotiques (les eaux, les sols). Il découle de cette conception que la valeur du tout est prépondérante :

²⁰⁶ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, p. 9.

²⁰⁷ A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 283. On trouvera chez J. B. Callicott l'évocation de ce passage dans plusieurs articles, notamment « The Conceptual Foundations of the Land Ethic », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 84, 94.

²⁰⁸ Voir J. Baird Callicott, « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic ? », in *Environmental Ethics*, vol. 18, New York, 1996.

Pour davantage de détails sur cette évolution ainsi que sur l'écologie de A. Leopold, voir C. & R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, *op. cit.*

L'éthique environnementale situe la valeur ultime dans la communauté biotique et assigne une valeur morale différentielle aux individus qui la constituent relativement à ce standard²⁰⁹.

La valeur d'une espèce dépend ainsi de sa contribution au tout, et la valeur de l'individu découle de celle de l'espèce et de la densité de sa population. L'individu animal est donc l'enjeu d'un délicat équilibre entre respect, indifférence au sort individuel, ou nécessité, pour les autres organismes vivants et pour l'homme, de consommer des ressources pour se nourrir et pour satisfaire d'autres besoins.

En ce qui concerne les animaux domestiques et, en particulier, la condamnation des élevages industriels qui fait pourtant l'objet d'un remarquable consensus, Callicott choisit encore, au moins dans un premier temps, de se démarquer :

Je souhaite [...] également souligner que la peine (*pain*) et la souffrance (*suffering*) des animaux des laboratoires de recherche et de l'industrie agroalimentaire n'est pas plus grande que celle endurée par la vie sauvage et libre du fait de la prédation, de la maladie, de la faim et du froid – ce qui indique qu'il y a quelque chose d'immoral dans la vivisection et l'élevage industriel qui n'est pas un ingrédient de la vie et de la mort naturelle des êtres sauvages²¹⁰.

En vérité, assure Callicott, il y a bien moins lieu d'être horrifié par la douleur et la mort infligées dans ces usines que par la déformation subie par les entités (végétaux inclus) qui y sont manipulées, opérant « la transformation monstrueuse de choses vivantes d'un mode d'être organique en un mode mécanique »²¹¹.

Quoi que l'on puisse en penser, il est indéniable que de tels propos ont touché au cœur de la controverse. Après son premier article, brutal et incisif, Callicott fut contraint de se défendre de l'idée selon laquelle l'écocentrisme mettait en péril, sous la forme d'un « fascisme environnemental », les valeurs de l'humanité les mieux établies. L'influence communautariste de ses thèses lui offrait ici une solution toute trouvée. Il précise ainsi dans un texte de 1985 que l'écocentrisme ne vient pas effacer les anneaux²¹² antérieurs de progression de l'éthique : les valeurs liées à la famille ou à la communauté humaine demeurent et, comme celles-ci relèvent des plus petits cercles sociaux auxquels nous appartenons, elles priment en cas de conflit sur les obligations environnementales plus générales.

Les obligations familiales viennent en général avant les devoirs envers la nation au même titre que nos obligations humanitaires passent avant nos devoirs envers l'environnement. L'éthique de la terre n'a donc rien de draconien, ni de fasciste. Elle n'élimine pas l'éthique humaniste.²¹³

Dans le même esprit, il balise les terrains respectifs d'une éthique de la terre d'une part et d'une perspective centrée sur le bien-être animal d'autre part, faisant remarquer que les deux approches se

²⁰⁹ J.B. Callicott, « Animal Liberation: A Triangular Affair », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 37.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Id.*, « The Conceptual Foundations of the Land Ethic », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 93-94.

²¹³ *Ibid.*, p. 92.

peuvent concevoir comme des alliés naturels plutôt que des adversaires – toutes deux vont, chacune à leur manière, dans le sens d'un plus grand respect de ce qui excède le genre humain.

Dans la mesure où ils présentent une indéniable consonance humienne, les travaux de Mary Midgley dans *Animals and why they Matter* lui donnent les moyens d'opérer cette réconciliation de façon plutôt élégante. Dans les grandes lignes, il s'agit de reconnaître le bien-fondé d'une approche centrée sur le bien-être des animaux qui, liés à sa destinée depuis des temps immémoriaux, forment avec l'homme une communauté mixte. À ce titre, les animaux domestiques méritent notre protection, sinon notre respect (on peut distinguer différents traitements pour les animaux d'élevage et les animaux de compagnie). Les animaux sauvages, en revanche, ne forment pas communauté avec les êtres humains ; ils ne bénéficient donc de restrictions d'ordre moral que dans le cadre d'une éthique de la terre, dont nous avons vu plus haut les modalités.

2. Une fausse solution à la critique du « cercle en expansion »

Nous avons vu comment Callicott a nuancé ses premiers propos concernant tant le traitement des animaux domestiques que la place dévolue au monde humain vis-à-vis du monde sauvage, notamment en incorporant à ses vues les travaux de Mary Midgley. Toutefois cette solution, nous l'avons déjà suggéré, témoigne bien moins d'un effort dialectique (une conciliation authentique) que d'une complémentarité exploitée de façon opportuniste en vue de mettre un terme au conflit sous la forme d'un *statu quo*, chacun se retranchant sur ses territoires (une coexistence). L'éthique animale et l'éthique de la terre n'en restent pas moins opposées l'une à l'autre, une alliance contre l'anthropocentrisme radical est proposée, mais aucun effort de dépassement n'est proposé pour assurer l'unité au sein de l'alliance – laquelle, somme toute, se définit en tout et pour tout par la reconnaissance de ce commun ennemi.

Cette façon radicale de trancher le problème reflète par ailleurs une thèse implicite : si l'écocentrisme est la bonne manière de penser les problèmes environnementaux en éthique, *dixit* Callicott, cette perspective ne peut être amenée que par une rupture radicale avec la tradition atomiste. Ceci nécessiterait donc d'adopter une optique résolument communautariste. C'est ce dernier point qui ne paraît pas convaincant. On peut considérer que l'approche impartialiste *telle qu'elle se donne à voir*, c'est-à-dire en ce qu'en ont fait le plus souvent les auteurs, présente des faiblesses, sans pour autant en rejeter entièrement le principe. C'est d'ailleurs une objection qui peut être généralisée pour répondre, de façon globale, aux auteurs pour qui les difficultés rencontrées par l'utilitarisme justifient de basculer vers une approche relationnelle – c'est-à-dire accorder la préséance aux liens qui unissent les individus.

À l'appui de cette objection, on peut chercher à mesurer la valeur relative des deux approches en les confrontant aux difficultés soulevées dans le chapitre précédent. On remarquera alors que l'approche relationnelle concentre l'essentiel de ses forces sur le problème de l'atomisme – mais l'atomisme n'est pas *notre* principal problème. En revanche, nous avons montré déjà avec les travaux de Chapouthier, de Midgley puis de Callicott qu'elle réintroduit le schéma des cercles concentriques dont le cercle en expansion ne représente somme toute, pour la question qui nous intéresse, qu'une légère variation. Et ceci doit éveiller nos soupçons. Pour les confirmer, il nous reste ici à montrer que l'approche relationnelle pose en définitive, du point de vue de la question de la patience morale, des difficultés du même ordre que l'approche impartialiste.

Nous avons vu au préalable que l'image des cercles concentriques constituait le prétexte, sinon un élément de justification, pour élargir la communauté morale au-delà de l'humanité. Le point essentiel consiste donc pour nous, à présent, à examiner la manière dont est pensé le *terme* de cette expansion. À savoir, il nous faut porter attention à la façon dont est justifié le discours strictement animaliste de Chapouthier ou de Mary Midgley, ou encore la façon dont Callicott entend justifier d'étendre notre souci moral à l'écosphère.

a. Limites de l'écocentrisme de John Baird Callicott

Les premiers doutes, en ce qui concerne la pensée de Callicott, viennent lorsque l'on entreprend de mesurer les limites concrètes de son écocentrisme. Même dans le cadre d'une lecture optimiste, l'une des difficultés majeures rencontrées reste l'incapacité à rendre compte de la valeur de l'individu en tant que tel (et non comme membre du tout). On comprend certes que la douleur et la mort fassent partie intégrante de la bonne marche de l'écosystème – contre le principe hédoniste consacré par la libération animale, c'est une critique tout à fait valable. Il y a une différence, toutefois, entre reconnaître cette nécessité d'ordre écologique et accepter purement et simplement l'expérience de la souffrance ou de la mort.

Faut-il alors souscrire à l'idée d'étendre la communauté morale jusqu'à englober la biosphère, à l'idée de faire de notre planète la frontière ultime de notre souci moral ? Comment peut-on critiquer l'idée d'une telle frontière ? Les travaux de Callicott constituent un cas particulier de l'approche relationnelle dans la mesure où l'auteur peut s'appuyer, à la différence du discours animaliste, sur le fait qu'on ne saurait concevoir sans les plus grandes difficultés une plus large communauté que celle de la biosphère. À ce titre, la position de Callicott est l'une des plus difficiles à mettre en doute. Non pas

parce qu'elle serait mieux fondée qu'une autre, mais parce qu'en raison de la très vaste extension reconnue ici à la communauté morale, elle ménage peu d'occasions pour qu'un objet *alien*²¹⁴, issu du dehors, vienne éprouver la crédibilité de ses conclusions. Elle est si vaste, en vérité, que seules les éventuelles formes de vie extraterrestres, dans la mesure où elles ne nous seraient pas apparentées et ne participeraient aucunement à l'économie de la nature, resteraient en dehors de l'éthique de la terre – l'éthique de la terre n'aurait rien à en dire et ne nous imposerait aucune obligation à leur égard²¹⁵. Callicott prétend même voir en cette limite incontestable une preuve supplémentaire de la haute pertinence pour les peuples terrestres du point de vue qu'il défend. Mais cette bravade ne signe-t-elle pas plutôt la tentative de dissimuler une défaillance, en ce que l'éthique de la terre s'avère tout simplement incapable de penser l'individu hors de ses liens généalogiques et écologiques à sa communauté ? C'est bien en ce sens que Marie-Geneviève Pinsard écrit :

Les diverses analyses proposées pour gérer le conflit d'intérêts entre les espèces restent généralement sur le plan des espèces terrestres et négligent de conceptualiser le statut de la vie extraterrestre : quelle valeur pourraient recevoir ces formes de vie extra-terrestres non issues de la même communauté biotique que les espèces terrestres ? La possibilité de justifier un « chauvinisme terrestre » éclaire une des limites possibles de l'éthique de l'environnement et correspondrait à la résurgence d'une nouvelle forme de spécisme que celle-ci n'a pas encore réellement pensée²¹⁶.

Callicott assume jusqu'au bout les implications de l'inspiration communautariste de sa pensée ; l'appartenance à la biosphère terrestre, entendue comme une société entre les eaux et les sols, les plantes et les animaux, est ce qui définit notre devoir moral dans le cadre d'une *éthique de la terre* : au-delà de la Terre, il n'est donc point d'obligation. Mais changeons de point de vue. Si l'on se réfère maintenant au cercle en expansion tel que le conçoit plutôt Singer, nous serions alors ici en présence d'une forme assez paradoxale de *régression* de la pensée éthique : l'extension progressive et lente du cercle de la communauté morale à sa taille maximale (l'écosystème terrestre), selon les modalités exposées par Callicott, réintroduirait la xénophobie des premières cités comme une norme, en revenant sur les récents progrès consacrés, par exemple, sous la forme des droits de l'homme ; notre Cité serait ici la société de la biosphère – au-delà, rien ne justifie une retenue éthique. Replacée dans le contexte critique qui caractérise toute éthique de l'environnement – c'est le point que souligne Pinsard –, c'est une conclusion qui dans une bonne mesure apparaît incongrue. La grande valeur de la pensée impartialiste en éthique

²¹⁴ Nous employons ici le terme dans un double sens : au sens de « extraterrestre », apparu en français depuis le film de Ridley Scott (*Alien*, 1979), mais aussi et surtout dans le sens attesté en ancien français, auquel l'anglais a fait un emprunt, où « alien » signifie « étranger », « qui est d'un autre lieu » (d'après le *Dictionnaire de l'ancien français* de A.J. Greimas). Il s'agit ici de référer à une entité extérieure à un territoire et/ou communauté de par son origine.

²¹⁵ J.B. Callicott, « Moral Considerability and Extraterrestrial Life », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 261.

²¹⁶ *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, entrée « Spécisme » par M.-G. Pinsard. Ce « chauvinisme terrestre » est revendiqué par J.B. Callicott lui-même (*op. cit.*, p. 262).

est précisément de s'affranchir du cadre communautaire établi pour penser, ou au moins approcher, la façon juste de traiter les individus²¹⁷. Cette critique resterait donc valide dans son principe, même si nous étions assurés par ailleurs que la vie n'est pas possible ailleurs que sur Terre.

b. Risques de régression

L'objection adressée ci-dessus à Callicott, notons-le, n'est jamais que la déclinaison d'une critique classique adressée à l'approche relationnelle de façon plus générale : sa tendance à exclure ou sous-évaluer les non-membres de la communauté (dans son cas, les formes de vie extraterrestres). Une seconde objection tout aussi classique, et liée à la première, porte sur le risque de revenir à une conception plus étroite de la communauté tenue pour moralement pertinente (pour peu que l'on tienne en quelque estime les progrès de l'humanisme, ce sur quoi tout auteur en éthique environnementale s'accorde autant que sur la nécessité d'un dépassement). C'est là assurément un important point faible des approches relationnelles : celles-ci, qui ont en propre d'insister sur la signification morale de l'espèce (humaine), doivent ainsi se battre sur un second front et affronter en même temps les objections dénonçant, derrière l'idée d'un *nous* humaniste, « un *nous* vide d'idée, pris en défaut d'universalité, ou un *nous* vide de détermination concrète, pris en défaut de particularité. »²¹⁸

La difficulté provient d'une objection contre l'attribution de droits aux animaux, on ne peut plus courante, qu'envisage par exemple Feinberg dans « Human Duties and Animal Rights » : celle selon laquelle nous n'aurions de devoirs directs qu'envers notre propre espèce. À ceci, il répond de façon tout

²¹⁷ Peter Singer, dans l'article « Not for Humans Only: the Place of Nonhumans in environmental issues » (K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st century*, 1979, p. 191-206), envisage le débarquement sur Terre de touristes extraterrestres ; cette supposition bien qu'incongrue, note J.-Y. Goffi, est parfaitement éclairante: « il n'est pas besoin d'être lié à telle ou telle communauté pour compter au point de vue moral. La sensibilité suffit, que l'on vienne d'Alpha du Centaure ou d'ailleurs. » (*Le Philosophe et ses animaux*, p. 269) C'est d'ailleurs un point auquel Callicott, dans son article « Moral Considerability and Extraterrestrial Life », souscrit sans ambiguïté (il envisage quant à lui le débarquement de *nos* astronautes sur un système habité) : « puisque nos astronautes ne seraient pas parties intégrantes d'un écosystème extraterrestre et apporteraient avec eux leurs propres aliments terrestres et autres nécessités, l'observation d'un principe de vie ou de respect de la vie deviendrait envisageable, sans constant compromis entre le fait de suivre le principe ou de sacrifier à la nécessité, à l'égard de la vie présente sur d'autres corps du système solaire – nos astronautes devraient-ils jamais la rencontrer, s'il y en a. Sans le besoin de manger ou d'exploiter autrement la vie extraterrestre, nos astronautes pourraient rigoureusement la respecter et/ou lui témoigner de la déférence. » (*op. cit.*, p. 264)

²¹⁸ Critique issue de la « communauté d'idée » puis de la « communauté d'origine » respectivement (T. Garcia, *Nous, animaux et humains*, p. 134). Plus loin il précise : « La fragilité intérieure, constitutive du sujet humain, tient à cette double critique : dire que nous sommes humains avant toute chose, ce serait identifier notre *nous* à la fois à une réalité biologique particulière, qui ne porte en elle-même aucune idée (l'humanité comme espèce biologique, au même titre que le panda ou l'espadon), et à un concept abstrait, trop large (l'humain en général, hors de toute détermination culturelle, de toute éducation, de toute système donné de mœurs, de parenté, de valeurs). » (p. 135)

aussi classique, *via* une citation reprise à Richard Ryder et, avant lui, à l'écrivain et essayiste C.S. Lewis (qui écrivait alors contre la vivisection) :

Si la loyauté pour notre propre espèce, donner la préférence à l'homme simplement parce que nous sommes hommes, n'est pas un sentiment, alors qu'est-ce ce serait ? [...] Si un simple sentiment justifie la cruauté, pourquoi s'en tenir à la préférence pour l'ensemble de la race humaine ? Il y a aussi une préférence pour l'homme blanc aux dépens de l'homme noir, pour l'Herrenvolk – la race des maîtres – aux dépens des non-Aryens, pour les peuples « civilisés » ou « avancés » contre les « sauvages » ou les peuples « arriérés ». Finalement, pour notre propre pays, notre partie ou notre propre classe aux dépens des autres.²¹⁹

C'est le genre de réponse que Rachels oppose encore, dans *The End of Life*, aux suggestions de Nozick vues plus haut. D'un point de vue plus général, souligne-t-il, le problème tient à la réponse à apporter à cette question : « quel est le groupe pertinent ? » Mettre en avant ce type d'argument risque assurément de rouvrir la porte à des argumentations à tendance raciste, voire nationaliste²²⁰. Midgley évoque cette même crainte en décrivant quant à elle un mouvement « minimaliste » qui tendrait à réduire les cercles de notre *concern*, c'est-à-dire incitant à ne nous soucier que du plus petit nombre de choses possibles ; elle nous met en garde :

même à l'intérieur de la barrière que représenterait notre espèce, il n'existe aucune unité sociale plus large que l'individu isolé dont il est garanti qu'elle résiste à sa capacité de dissolution. Appliqué de façon systématique, il réduit la vie humaine à un jeu d'atomes isolés en situation de concurrence.²²¹

Si l'on commence à raisonner en termes de « groupe pertinent », concède Midgley, on s'expose au risque d'un rétrécissement du champ de nos préoccupations (*concern*) à travers la nation, la

²¹⁹ Cité (en partie) par J. Feinberg dans *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty* (p. 195), ce passage fut repris à Richard Ryder dans « Experiments on Animals » (S. & R. Godlovitch, J. Harris (eds.), *Animals, Men, and Morals*, London, Victor Gollancz, 1971, p. 81). Le texte original est de C.S. Lewis dans « Vivisection » (*God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, London, HarperCollins, 1970).

La littérature animaliste abonde de citations de ce genre, privilégiant la comparaison des traitements infligés aux animaux, notamment au sein de l'industrie agro-alimentaire, avec les atrocités commises par les nazis. Songeons notamment au texte placé en préambule de l'article « Le fondement moral du végétarisme » de Tom Regan, en particulier ce passage : « Chaque fois que Herman avait été témoin de l'abattage d'animaux et de poissons, il avait toujours eu la même pensée : dans leur comportement à l'égard des créatures, tous les hommes étaient des Nazis. » Il s'agit là d'un extrait de *Ennemies, une histoire d'amour* (Paris, Stock, 1980 ; voir p. 274) de l'auteur Issac Bashevis Singer auquel Charles Patterson a dédié, par ailleurs, son *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (New York, Lantern Books, 2002).

²²⁰ Voir, à titre d'exemple, ce qu'écrit Magali Balent dans « La "vision du monde" du Front national : Quel devenir après le départ de Jean-Marie Le Pen ? » (CEVIPOF, note de recherche n°XXV, janvier 2011) :

« La vision frontiste du monde extérieur découle d'une conception naturaliste de l'existence humaine. Celle-ci postule que rien n'existe en dehors de la nature d'essence divine et que l'humanité tout entière est soumise à des lois naturelles immuables, telles que *celles qui ensèrent les individus dès leur naissance dans différentes communautés d'appartenance concentriques, depuis la famille jusqu'à la nation en passant par la commune et la province*. Le respect absolu de ces lois est indispensable sous peine d'entrer en décadence. La nation est donc perçue comme une donnée naturelle, et par conséquent éternelle. Cette définition rappelle celle formulée par le nationaliste et fondateur de l'Action française, Charles Maurras, qui *considérerait déjà la nation comme « le plus vaste des cercles communautaires », enracinant les individus dans « la terre de [leur] père »*. L'homme y est donc charnellement lié dès sa naissance sans qu'il puisse s'y soustraire. » (p. 6. Nous soulignons)

²²¹ M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 144-145.

communauté proche, la famille, jusqu'à atteindre l'unique entité ayant, pour notre subjectivité, une valeur qu'il soit impossible de mettre en question : soi-même. On peut voir en ceci une simple mise en garde portant sur les conséquences concrètes à attendre de cette attitude réductrice – simple argument de la pente glissante. Mais les mots de Midgley suggèrent sans doute davantage ; il s'agirait alors de souligner le risque d'une conclusion absurde et de donner ainsi à l'issue de son propos une direction : refuser de s'ouvrir à ce qui nous entoure, c'est nécessairement se replier sur le connu (il n'y a pas d'entre-deux), et ainsi se replier de plus en plus sur soi jusqu'à ne plus considérer que ses propres intérêts égoïstes. Mais un « jeu d'atomes isolés en situation de concurrence » n'est-il pas le contraire de cette représentation qui, initialement, motive l'approche relationnelle ? Il n'y aurait donc véritablement qu'un seul choix possible selon Midgley : le propre d'une telle approche serait ainsi de s'ouvrir à de plus larges cercles, sous peine de se nier elle-même au dernier instant.

À première vue, de semblables arguments donnent assurément l'avantage à une attitude favorisant l'idéal d'impartialité. (Conformément à l'image du ballon proposée par Callicott, l'impartialisme augmente la taille de la communauté morale en dissolvant les anciennes frontières et en les fondant dans une perspective plus vaste : il n'a donc pas à se confronter à ce genre de difficulté.) C'est donc une objection contre laquelle des auteurs comme Callicott ou Midgley, s'ils persistent dans leur approche *critique* de l'impartialisme, doivent songer à se prémunir. Il leur faut autrement dit, contre l'attitude plus radicale des impartialistes, adopter d'abord une posture *entérinant* et *confortant* les progrès de l'humanisme (comme le rejet du racisme) avant que d'en envisager le dépassement. Aussi Midgley était-elle son point de vue en affirmant la réalité de l'espèce et le caractère naturel de la préférence pour l'espèce d'appartenance – tout comme Chapouthier –, tout en récusant la discrimination raciste :

La race chez les humains n'est en aucun cas une catégorie significative, mais l'espèce chez les animaux l'est assurément. Jamais il n'est vrai que, afin de savoir comment il convient de traiter un être humain, on doit d'abord déterminer la race à laquelle il appartient. (Les cas où cela pourrait sembler être important en fait relèvent toujours de la culture.) Mais avec un animal, connaître l'espèce est absolument essentiel.²²²

Il est nécessaire de connaître l'espèce d'appartenance d'un animal pour savoir comment le bien traiter (ainsi que, dans une moindre mesure, l'âge et le genre de la personne, suggère Midgley). Mais il n'est jamais vrai, selon Midgley, que l'on ait besoin de connaître la race d'un homme pour savoir comment le traiter, on a seulement besoin de savoir que c'est un être humain car « la préférence naturelle pour sa propre espèce [...] n'est pas, à la différence du préjugé raciste, un produit de la

²²² *Ibid.*, p. 98.

culture »²²³. De la sorte, est prévenu tout risque de régression : ce que l'on risque, au pire, c'est d'en rester à un point de vue purement humaniste.

Ce point d'argumentation, crucial pour la solidité de l'ensemble, est malheureusement douteux. Ce qu'essaie de faire Midgley, c'est en effet de distinguer sur les plans factuels et normatifs la préférence raciste de la préférence spéciste, et de conférer à la seconde le crédit qu'elle refuse à la première. Son propos mêle ainsi deux arguments, le premier étant que seule la préférence pour l'espèce a une validité « naturelle ». Pourtant, comme le remarque d'abord DeGrazia, on peut s'interroger sur le caractère purement artificiel du racisme :

Invoyer le lien social pour justifier d'une partialité envers les humains peut-il être comparé de façon convaincante à une préférence pour sa famille mais distingué de l'intolérance ? Pourquoi le racisme et le sexisme seraient-ils injustifiés, si la partialité envers l'espèce est justifiée ? À en croire Midgley, la « préférence naturelle pour sa propre espèce [...] n'est pas, à la différence du préjugé raciste, un produit de la culture. » Cette réponse me préoccupe, parce qu'il semble *possible* qu'un peu de la discrimination raciale ou ethnique *soit* naturelle aux êtres humains ; la peur de ce qui nous paraît *différent* n'est pas étrangère à la psychologie humaine. En fait, la culture pourrait bien être nécessaire pour corriger cette tendance naturelle, si elle existe.²²⁴

En fait, nous devrions être préparés à l'éventualité que des considérations sur les composantes naturelles de la xénophobie et du racisme soient entérinées en effet par les travaux d'éthologues comme Frans de Waal :

Qualifiés de « sous-hommes », le groupe « eux » rehausse la solidarité et la valeur personnelle au sein du groupe « nous ». C'est un stratagème vieux comme l'homme, mais la psychologie pourrait en réalité avoir précédé notre espèce. Outre la simple identification au groupe, largement répandue chez les animaux, nous partageons deux autres caractéristiques avec les chimpanzés. La première [...] est la haine du groupe « eux », allant jusqu'à la déshumanisation (ou la « déchimpanzéisation »). L'abîme entre « nous » et « eux » est si incommensurable que l'agressivité se répartit en deux catégories : l'une maîtrisée et ritualisée au sein du groupe, l'autre maximale, gratuite et meurtrière entre les groupes.²²⁵

Précisons : de Waal n'entend pas par là que les comportements violents et xénophobes du chimpanzé seraient aussi « dans nos gènes », en vertu d'un pool génétique originel commun, et que nous ne pourrions échapper ainsi à un destin belliqueux. Ceci, en premier lieu, pour une excellente raison, trop souvent négligée : si le chimpanzé (*Pan troglodytes*) est certes l'un de nos plus proches cousins, nous ignorons en revanche les caractéristiques de notre ancêtre commun, à plus fortes raisons son comportement social, de même que nous ignorons l'essentiel du parcours évolutif propre au chimpanzé ces quelques derniers millions d'années. Il faut donc se garder de faire des parallèles imprudents – c'est

²²³ *Ibid.*, p. 104.

²²⁴ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 64.

²²⁵ Frans de Waal, *Le Singe en nous* (Paris, Fayard, 2006), p. 172-173. (L'ensemble du chap. 4 est consacré au phénomène de la violence et sa gestion, en recoupant – principe qui a présidé à l'écriture de l'ouvrage – les sociétés humaine et les sociétés de chimpanzés et de bonobos.)

là précisément la raison pour laquelle de Waal trouve intérêt à explorer un tout autre « modèle ancestral »²²⁶, chez le bonobo (*Pan paniscus*), lequel, bien que longtemps considéré comme une sous-espèce du chimpanzé, un chimpanzé pygmée, présente une organisation sociale et un système de gestion des conflits entièrement différents, autrement pacifiques.

Toutefois, ce qu'indiquent les observations de de Waal, renforcées par les observations de terrain de la primatologue Jane Goodall, c'est au minimum qu'il n'y a pas de raison *a priori* (sinon au nom d'une idéologie antiraciste) de penser que la préférence raciale serait un préjugé purement culturel et ainsi susceptible d'être entièrement déconstruit, éradiqué une fois pour toutes, par un discours approprié. Elle est susceptible au contraire, *comme la préférence pour l'espèce*, d'avoir des racines plus profondes qui toujours ressusciteront le problème du racisme, de la xénophobie, *etc.*, dans les sociétés humaines et demanderont de les combattre inlassablement, avec l'éducation et la culture pour fer de lance. Sur le plan factuel, nous revenons donc à un point de vue selon lequel la préférence pour la race et la préférence pour l'espèce sont là indifféremment deux sources de discrimination négative, bien que portant sur des groupes distincts.

Plus décisif : on peut ensuite porter notre attention sur le plan normatif et s'interroger sur le bien-fondé d'une argumentation qui adosse la validité de nos jugements au caractère naturel de nos tendances. Comme DeGrazia n'hésite pas à le rappeler, « au risque de formuler une évidence, il n'y a aucune raison de supposer que les actions conformes à nos tendances naturelles sont justes. »²²⁷ Il n'y a pas de raison, en somme, de prendre la préférence naturelle pour l'espèce pour règle de conduite – en tout cas, pas plus de raison que la préférence pour la race –, à moins de produire un argument supplémentaire. Cet argument pourrait être alors celui de Midgley vu ci-dessus : si l'espèce est (à l'évidence) importante pour évaluer le bien d'un animal, la race, chez les humains, n'a aucune pertinence pour établir un jugement moral (lorsqu'elle semble en avoir, précise-t-elle, il s'avère que c'est en fait pour des raisons de cultures différentes, non pas pour des raisons biologiques).

Toutefois, un jugement aussi tranché semble assez vulnérable, sinon naïf dans sa propension à vouloir évacuer le vieux spectre du racisme en martelant l'idée d'une homogénéité biologique entre êtres humains. On est capable aujourd'hui de retracer génétiquement l'origine des individus et lignées humaines mélangés sur les cinq continents avec un très grand niveau de précision. Or il existe bel et bien des singularités génétiques, physiologiques, décisives pour le choix d'un traitement médical par exemple (comme elles le sont pour l'âge et le sexe de la personne), qui ne sont certainement pas des

²²⁶ *Ibid.*, p. 177 sq.

²²⁷ D. DeGrazia, *op. cit.*, p. 64.

effets de la culture²²⁸. Certes il reste sans doute délicat de les marquer comme signes caractéristiques d'une race ; il reste en revanche que ce sont bien des considérations liées à l'ascendance, premiers ingrédients d'un *nous* relatif à la communauté d'origine (pour reprendre les termes de Garcia) plus restreint assurément que le *nous* humaniste. Il y a donc au minimum un petit peu de son ascendance et de son origine qui entre dans l'évaluation correcte du bien-être d'un individu (il ne suffit pas de connaître son espèce).

Somme toute, si aucune de ces considérations n'est capable d'assurer la prééminence du point de vue humaniste sur une perspective raciste, c'est donc qu'il faut s'attendre à donner des armes aux ennemis de l'humanisme²²⁹ : une argumentation articulée autour d'un motif *partial* risque en effet de donner l'avantage à des conclusions qui iront tout à fait à l'encontre du mouvement d'élargissement défendu par l'éthique environnementale en général. Ou bien il faut recourir à un autre type d'argument capable de suppléer à cet important défaut d'argumentation ; l'approche relationnelle, sur ce terrain, apparaît fragile, plus fragile que l'impartialisme, lequel somme toute semble mieux armé – moins dépendant d'un regard subjectif – pour lutter contre la « perspective minimaliste » dont Midgley nous a livré l'esquisse.

c. Où arrêter l'expansion de la communauté morale ?

Mettons à présent de côté le souci de voir la communauté morale régresser en taille. Un problème symétrique, et plus pertinent pour notre propos, se pose encore avec son *expansion*. Autrement dit, si le problème se pose de voir la communauté morale réduite, on peut aussi se demander jusqu'où on peut et doit l'étendre. Or on peut tout à fait laisser ouvert le débat classique autour des objections soulevées par les communautaristes – débat interne à la société humaine – et se réserver le droit de conclure de façon

²²⁸ Voir Marcus Feldman, Richard Lewontin, Mary-Claire King, « Les Races » (*La Recherche*, n°377, juin 2004). Le bien-fondé d'une « médecine raciale » semble contestable, mais non pas la pertinence de connaître l'origine géographique et l'ascendance. Ce n'est donc pas une question de race, mais pas non plus une question de culture : « Le classement racial d'un individu masque l'information biologique nécessaire à des décisions diagnostiques et thérapeutiques intelligentes. À l'évidence, une personne classée "noire" ou "hispanique" par convention sociale peut avoir n'importe quel mélange d'ascendances définies par ses continents d'origine. On peut s'inquiéter : confondre race et ascendance pourrait avoir des conséquences catastrophiques en pratique médicale. » (Le texte est disponible en ligne au lien suivant : < <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=3111> >.)

²²⁹ Le problème se pose de la même façon autour du problème des cas marginaux. Comme le remarque D. Dombrowski : « L'un des problèmes avec les critiques de l'Argument des Cas Marginaux [ACM] proposées par Anderson et Diamond est que les auteurs accordent bien trop d'importance aux communautés morales en place et à leur capacité à instituer des frontières ; les communautés morales idéales telles que découvertes par l'analyse rationnelle (par exemple en considérant l'ACM) sont ignorées ou dénigrées. Le danger est ici que cette conception puisse mener à la réification de certains préjugés traditionnels. » (« Is the Argument from Marginal Case Obtuse? », in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, n°2, 2006, p. 229). Il est question ici des articles de Elizabeth Anderson, « Animal Rights and the Value of Non Human Life » (C. Sunstein and M. Nussbaum (eds.) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004) et de Cora Diamond, « Eating Meat and Eating People », *op. cit.*

plus générale au caractère inapproprié d'une approche relationnelle pour l'éthique environnementale et la question de la considérabilité morale.

L'intuition fondamentale de l'approche relationnelle tient à l'importance accordée aux échanges mutuels de services entre les divers membres d'un même groupe ou d'une même communauté, à la cohésion interne de cette communauté, au destin commun de ses membres, voire à la participation de l'environnement physique et social à l'intégrité ontologique de l'individu. C'est la raison pour laquelle le débat initié par les communautaristes est possible : la diversité et la richesse des cultures humaines, qui les distinguent les unes des autres, constituent une incontestable réalité, à la différence de l'idée, bien plus floue à l'évidence, selon laquelle il existerait quelque chose comme une communauté humaine globale. Même si une telle réflexion doit être conduite avec prudence, il n'est donc pas absurde de vouloir s'interroger sur la signification et l'importance des communautés humaines sur le terrain politique et moral.

Le problème prend en revanche une allure toute différente lorsque l'on vient sur le terrain de l'éthique environnementale : c'est de l'homme en général, de l'animal en général, de la nature en général dont il est alors question. On interroge ainsi la capacité globale pour les membres d'espèces diverses de former avec l'homme des communautés mixtes. À ce niveau de la réflexion, les cercles concentriques ont changé quelque peu de nature : ils sont devenus si vastes qu'ils ont perdu l'unité, la cohésion, le caractère substantiel des premiers anneaux que sont la famille, le voisinage, la nation, pour chacun desquels on peut chercher en effet à identifier et décrire une culture commune plus ou moins lâche. Aussi ne s'agit-il plus désormais d'évoquer un rapport réel d'individu à individu mais plutôt des liens *potentiels* entre groupes, la simple *possibilité* d'une empathie, entre une collection d'individus dispersés à la surface du globe désignée par des termes généraux : « homme », « animal », « espèce ». C'est ainsi l'animal domestique *en général* qui, le cas échéant, obtient un droit à notre protection. C'est précisément ce qui fait que l'approche relationnelle est ici exposée à la difficulté que représente non plus la régression, mais au contraire l'expansion de notre communauté d'appartenance jusqu'au stade ultime de la dissolution dans le tout (chez Callicott).

La question, adressée donc en priorité à Midgley, est ainsi la suivante : entre d'un côté une posture humaniste qui trouve crédibilité dans la vision quotidienne (bien que cette vision reflète mal la réalité du monde tel qu'aujourd'hui nous le connaissons) d'un tissu social humain étoffé ; entre, de l'autre, l'écocentrisme de Callicott qui, bien que radical et dérangeant, est suffisamment bien étayé pour que l'on ne puisse en toute honnêteté l'évacuer d'un revers de main ; comment décider et justifier de confiner la communauté moralement pertinente au seul cercle des animaux ?

La première solution consiste à suggérer (implicitement) que la communauté considérée présente un degré de « réalité » suffisant, qu'elle est suffisamment substantielle, étoffée, complexe et chargée de sens pour atteindre un degré de pertinence élevé sur le plan moral, et qu'il n'en est pas d'autre après elle qui tout à la fois intègre l'homme et présente ce niveau élevé de signification. Ce qui se situe au-delà de cette communauté se voit donc refuser une prise en considération morale, soit parce que ces choses ne font pas partie de *notre* communauté, soit (lorsqu'il s'agit des plantes, par exemple) parce qu'elles présentent entre elles et avec les formes de vie animale un degré d'interrelation qui ne justifie pas d'y voir une communauté en un sens suffisamment pertinent. Mais ce point est délicat à justifier. Qu'est-ce qui rend une communauté plus « réelle », plus significative qu'une autre ?

En fait, avec un argumentaire approprié, qui ne fait défaut ni chez Midgley ni chez Callicott, il est possible de montrer – en soulignant l'intrication de nos liens avec eux depuis de longues périodes de temps – qu'une communauté mixte que nous formons avec les animaux est sous certains aspects bien réelle, ou encore que nous sommes les membres de cette vaste communauté que constitue la biosphère. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il soit nécessaire d'étendre les obligations morales jusqu'à ces cercles.

L'idée elle-même de faire communauté, pour commencer, n'est pas incontestable. En définitive, tout ce que l'auteur peut attendre d'une telle démarche c'est, au plus, que son lecteur développe le *sentiment* de former une communauté avec, mettons, les animaux. Un tel sentiment, comme y insiste déjà Leopold, est extrêmement important pour des raisons *motivationnelles*²³⁰. Mais puisqu'il s'agit précisément d'un sentiment, il est possible une fois encore que certains ne le partagent pas et préfèrent agir selon leur propre conviction²³¹.

²³⁰ « Une éthique destinée à doubler et à orienter tout à la fois la relation économique à la terre présuppose l'existence d'une image mentale de la terre en tant que mécanisme biotique. Nous ne sommes potentiellement "éthiques" qu'en relation à quelque chose que nous pouvons voir, sentir, comprendre, aimer d'une manière ou d'une autre. » (A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 271)

²³¹ C'est ce à quoi se heurtait John Stuart Mill en son temps, rapportant et critiquant les écrits de William Whewell : « "Nous sommes liés aux humains par le lien universel de l'humanité, de la fraternité humaine. Nous n'avons pas un tel lien avec les animaux." Voilà donc l'idéal de vertu noble et désintéressé du Dr. Whewell. Les devoirs, selon lui, ne sont que des devoirs envers nous-mêmes et nos semblables. » Et plus loin : « Selon le critère du Dr. Whewell, les propriétaires d'esclaves et les nobles ont raison. Ils se sentent "liés" par un "lien de fraternité" aux hommes blancs et à la noblesse, et n'éprouvent pas un tel lien envers les Noirs et les serfs. Et si un sentiment sur des sujets moraux est bon parce qu'il est naturel, leur sentiment est justifiable. Rien n'est plus naturel aux êtres humains, ni, jusqu'à un certain degré de culture, plus universel, que d'estimer que les plaisirs et peines des autres méritent considération en proportion exacte de la similitude entre ces autres et nous-mêmes. Ces superstitions de l'égoïsme présentent les caractéristiques d'après lesquelles Whewell reconnaît ses règles morales ; et son opinion sur les droits des animaux montre que, dans ce cas au moins, il est cohérent. » (J.S. Mill, « Whewell on Moral Philosophy » (1852), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, J.M. Robson (ed.), London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p.186-187. La traduction de E. Reus a été modifiée).

Le problème est bien sûr identique sur le terrain écocentriste. Le travail de Callicott en fait, tout autant que celui de Rolston, consiste à montrer que la nature et ses composantes peuvent avoir valeur à nos yeux ; il opère en montrant que l'homme forme avec les êtres sauvages une communauté. Mais si une communauté de cette sorte importe sur le plan moral, c'est bien là ce qui demande une justification supplémentaire. Callicott essaie de pallier cette objection en appuyant ses

Il n'est pas non plus possible de convaincre les récalcitrants d'adopter un point de vue plus large en insistant sur la réalité de ces communautés plus vastes, c'est-à-dire en arguant de l'idée qu'un point de vue plus étroit conduirait à ignorer cette réalité : il y a au minimum une différence entre une communauté *de fait*, qui prend sens sous certains aspects bien identifiés (échanges de sens et de services au sein de la sphère domestique ; dépendances multiples des espèces sauvages sur les plans évolutifs et écologiques), et une authentique communauté juridique et morale. C'est ici l'objection que J.-Y. Goffi rapporte, à la suite de John Benson :

Au point de vue écologique, les plantes, les animaux, les sols et les hommes forment bien une communauté en ce sens qu'ils interagissent et qu'ils constituent un ordre fonctionnel et dynamique de vie sur Terre. Mais cela suffit-il à générer ce sentiment d'appartenance qui caractérise les communautés éthico-politiques ? [...] J. Benson dit les choses avec beaucoup de concision : « Il est faux que toute relation d'interdépendance entraîne automatiquement avec elle une relation morale ». J.B. Callicott va peut-être un peu vite lorsqu'il transforme les communautés biotiques en communautés morales.²³²

Cette critique peut d'ailleurs être reprise et indéfiniment déclinée pour couvrir les différentes réflexions en éthique environnementale favorisant une approche relationnelle, allant de la prise en considération morale des animaux à celle des écosystèmes.

Sous ces aspects, les travaux de Callicott et ceux de Midgley apparaissent donc sur un pied d'égalité. En définitive, la conciliation proposée par Callicott est ici sans doute l'option la plus judicieuse, car on ne voit pas bien à ce stade comment l'un ou l'autre pourrait produire un argument décisif en faveur de sa position, c'est-à-dire affirmer la plus grande pertinence d'une communauté sur une autre. On devait s'en douter : nous retrouvons ici la faiblesse constitutive d'une démarche communautariste.

Il y a toutefois des différences notables lorsque l'on vient sur le terrain de l'éthique environnementale : on peut remarquer encore que demeure, derrière l'approche relationnelle, la nécessité de regarder aux propriétés intrinsèques des existants – sans quoi nous risquerions d'étendre notre souci moral à des objets pour lesquels ce geste serait parfaitement indifférent. Il convient de se demander finalement si de telles considérations ne jouent pas ici un rôle plus éminent dans l'établissement des frontières de la communauté morale maximale.

positions sur un arrière plan « darwinien », mais ce point de sa réflexion est très contestable : l'expansion du cercle de la communauté morale est avant tout un *fait historique* ; ce n'est pas parce que ce phénomène est constaté qu'il doit être encouragé, prolongé, ou même qu'il faille s'en accommoder (nous avons développé ce point dans notre article « Contributions du darwinisme à la question du statut moral des animaux », in *Klesis-Revue philosophique en ligne*, n°16, 2010, p. 93-96).

²³² J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 273 et John Benson, « Duty and the Beast », in *Philosophy*, 1978, vol. 53, n°206, p. 529-549.

d. Les critères intrinsèques de nouveau sur le devant de la scène

Nous sommes donc toujours en quête d'un argument susceptible de mettre un terme à la dynamique d'expansion dans le cadre d'une approche relationnelle. La deuxième piste de solution (toujours implicite) est simple : c'est celle, classique, selon laquelle l'idée d'étendre les obligations morales à de nouveaux objets devient tout simplement absurde au-delà d'un certain point. Nous retombons donc sur une logique de critères intrinsèques : les arbres sur la vieille place du village ne font pas l'objet d'une attention morale, non pas parce qu'ils ne forment pas une communauté avec nous, mais parce qu'on considère qu'ils n'ont pas, en tant qu'arbres, de bien propre, pas d'intérêts susceptibles d'être pris en compte. En d'autres termes, l'approche relationnelle porterait seulement son attention sur la possibilité d'une relation d'empathie entre individus appartenant à divers niveaux de complexité du vivant.

Ce sont des considérations de cet ordre qui motivent le point de vue de Chapouthier, lequel met l'accent sur la souffrance animale, et permettent de le distinguer du biocentrisme de Attfield. On voit bien également, dans le cas de Callicott, que son travail est double : d'un côté, il lui faut établir que la nature recèle à nos yeux une valeur (au titre d'une vaste communauté à laquelle nous appartenons également) que nous devrions respecter ; de l'autre, il lui faut montrer que les écosystèmes sont des édifices fragiles, dont la beauté, l'intégrité, *etc.*, sont dégradables – à savoir, que l'expression de ce respect a du sens. Dans le cas des animaux, toutefois, leur capacité à souffrir est aujourd'hui suffisamment établie, et les traitements cruels dont ils sont victimes assez raisonnablement relayés, pour que Midgley n'ait pas à y insister outre mesure dans son ouvrage. On peut remarquer en revanche qu'elle passe entièrement sous silence le sort des plantes domestiques.

Voici, en somme, qui nous conduit à douter de la pertinence globale d'une approche relationnelle dans le cadre d'une réflexion sur la considérabilité morale.

Au sein de la société des hommes, il existe tout un éventail d'expériences de pensée pour nous convaincre de porter attention aux liens particuliers qui unissent les individus les uns aux autres, et permettre à un auteur comme Chapouthier de défendre par exemple le point de vue selon lequel

notre premier devoir moral n'est donc pas de soulager toute la misère du monde, d'autant que celle-ci paraît illimitée, mais de nous soucier d'abord de notre famille, même si, bien entendu, il existe des obligations morales, celles qui découlent des droits de l'homme, qui nous lient à l'ensemble de tous nos congénères.²³³

²³³ G. Chapouthier, « La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », p. 78-79.

La difficulté porte évidemment sur le poids relatif de semblables considérations vis-à-vis de types d'intérêts variés, et la manière d'en tenir compte pour le choix d'une ligne de conduite impliquant des individus plus ou moins distants de nous. Toutefois, sur ce terrain, il y a assurément une place pour reconnaître une forme de priorité des cercles les plus étroits sur les cercles les plus larges dans le cadre de la satisfaction d'intérêts non vitaux (comme utiliser une partie de ses ressources pour inscrire son fils dans une bonne école : il ne faut pas entendre par là en revanche qu'il s'agirait d'intérêts triviaux), au minimum tant que les intérêts vitaux des individus distants sont protégés. On peut donc soupçonner ici que la position relationnaliste s'affirme essentiellement en prenant position contre une posture impartialiste semblable à celle de Singer qui, il faut bien le dire, est extrême²³⁴. Cela incite à se demander finalement s'il est bien judicieux de présenter ce genre de considérations comme justifiant de mettre en cause l'antispécisme et d'y voir une base pour une approche entièrement différente qu'on lui substituerait...

Ce qui est en jeu, avant toute chose, dans le cadre de la question de la patience morale, ce n'est pas la relation entre des individus particuliers (celle qui m'unit à mon chat, par exemple, par opposition à un panda anonyme à l'autre bout du monde) ; c'est, comme nous l'avons dit, l'homme en général, et l'animal en général. Aussi ce sur quoi nous devons porter notre attention en priorité, ce sont les besoins *fondamentaux* des êtres vivants et la nécessité de les prendre en compte pour décider de notre agir : la satisfaction des besoins vitaux, l'évitement de la souffrance et des causes de destruction. Prendre en considération les animaux (ou quelque autre objet naturel le cas échéant), c'est leur reconnaître au minimum de tels intérêts fondamentaux dont il faut faire cas ; ces intérêts définissent un seuil en deçà duquel il n'est pas d'autre choix que de reconnaître, somme toute, ce que l'on appellera à juste titre une égalité de considération.

Voilà qui permet, en vérité, de comprendre l'attitude critique de DeGrazia envers Midgley :

En dépit de la justesse et de l'importance de nombre d'idées sagaces chez Midgley, son argumentaire est insuffisant pour mettre à bas l'égalité de considération. De plus, à moins qu'elle n'adopte semblable principe, ses vues peuvent se voir fort affaiblies par une trop grande insistance sur la partialité et son supposé ancrage dans les liens sociaux.²³⁵

Bien qu'il reconnaisse la richesse d'une pensée insistant sur l'importance des liens sociaux, DeGrazia estime que Midgley n'a pas mis en péril l'idée d'une égalité de considération. C'est que la pertinence de ce principe, comme nous l'avons souligné, ne dépend pas de l'importance brute que l'on prête aux liens

²³⁴ La position de Peter Singer sur ce point est que ces ressources – en fait, tout notre superflu – devraient être utilisées pour nourrir quelqu'un qui a faim ou pourvoir à quelques autres de ses besoins vitaux (ce à quoi fait vraisemblablement référence G. Chapouthier lorsqu'il est question de « soulager toute la misère du monde ».) Voir *Practical Ethics*, p. 230-232.

²³⁵ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 64.

sociaux (le seul fait de les prendre en compte dans la réflexion). Prenons l'exemple du propriétaire d'un cheval qui doit consacrer des ressources pour sa monture mais aussi, bien entendu, pour le bien de sa famille. Nos observations peuvent certes porter sur des points plus ou moins cruciaux : faire confectionner une selle sur mesure pour le cheval (de même que tout le monde ne porte pas des chaussures faites sur mesure, en dépit d'avantages certains) est ainsi à distinguer du fait de rogner sur l'entretien des boxes et la qualité des soins qui lui sont prodigués, le laisser seul dans un pré alors qu'il s'agit d'un animal social, *etc.* Mais si nos intérêts, du fait qu'ils sont les nôtres (c'est-à-dire ceux de notre famille humaine, quelle que soit l'extension que l'on prête à celle-ci), prennent systématiquement le pas sur les intérêts des animaux et les considérations pour leur bien-être, incluant les intérêts vitaux, on obtient une position relationnelle forte qui, par « une trop grande insistance sur la partialité et son supposé ancrage dans les liens sociaux », devient assurément étrangère à une éthique animaliste digne de ce nom. Par corollaire, nous allons le voir plus bas, si on accorde moins de poids aux considérations *partialistes*, on laisse plus de champ et d'importance aux critères intrinsèques de la prise en considération morale.

Néanmoins, si le premier moment de la réflexion sur la considérabilité morale porte sur la signification morale générale des intérêts des individus impliqués, les expériences de pensée reconstituant une situation de choix forcé (comme le cas du radeau de survie) en cristallisent, avons-nous vu, le second moment : c'est donc un point qu'il nous faut examiner également. C'est en fait sur de telles bases que relationnalistes et impartialistes peuvent et estiment se distinguer les uns des autres. Ainsi, si l'on privilégie une approche relationnelle, on pourra toujours en situation de choix forcé prescrire le sacrifice de l'animal de préférence à la mort de l'homme (si c'est là la conclusion que l'on vise), ou faire passer en priorité quelque autre de nos intérêts vitaux. Mais il faut remarquer que c'est là en fait une conclusion que les impartialistes ont eux-mêmes régulièrement défendue. En fait, le problème concerne ici plus précisément les cas marginaux : comme on le voit avec Chapouthier, ce dont le relationnaliste cherche à se préserver avant tout, c'est de l'affirmation que les intérêts d'un « moindre » être humain puissent être mis en balance avec ceux des animaux – un sacrifice, dit-on (assez perfidement), auquel l'impartialiste consentira volontiers.

Mais le problème des cas marginaux tient lieu ici, somme toute, de goutte d'eau dans le vaste océan que figure la question de la patience morale – non pas au sens où il n'y aurait d'importants enjeux pour les protagonistes, mais plutôt au sens où les circonstances où figurent de tels enjeux sont très particulières et rarement réunies (il faut en effet une situation claire de choix forcé entre un animal et un

être humain, comme dans le cas de « Baby Fae »²³⁶ ; l'avis général de Midgley selon lequel nous nous trouvons rarement, sinon jamais, en situation de franche compétition est pertinent ici), alors que le statut de l'animal en Occident a des conséquences multiples, incluant des actes graves et répétés des milliers de fois quotidiennement de par le monde. En fait, c'est ce point qui importe essentiellement pour une éthique animaliste digne de ce nom : de quelque approche qu'on se réclame, devra être mis en cause, au minimum, le fait de négliger de façon systématique les intérêts cruciaux des animaux. Et lorsque l'on en vient à semblables considérations, chacun s'accorde sur la teneur générale des conclusions : cela suffit, sinon à justifier l'abolitionnisme et le régime végétarien, du moins à condamner en bloc la production industrielle de viande et toute forme de comportement cruel envers les animaux domestiques (le cas des animaux sauvages est quant à lui le plus souvent évacué par les deux approches indifféremment).

En définitive, que l'on adopte une approche de type impartialiste ou bien relationnaliste, la considérabilité morale semble dans un premier moment procéder des seules caractéristiques intrinsèques des individus ainsi que des intérêts qui s'y rattachent. Le jugement qu'un tort a été commis repose donc sur une base impartialiste, puisque l'observation décisive concerne les propriétés significatives que partagent les individus susceptibles d'être impliqués : si pour quelque raison l'on manque de prêter une réelle attention à l'intérêt que l'animal, capable de souffrir tout comme un homme, a de n'être pas soumis à des traitements cruels, on ôte toute substance et toute crédibilité à un discours qui se prétendrait animaliste. La priorité que justifierait le lien particulier de la famille d'appartenance, voire de l'espèce d'appartenance, ne vient somme toute qu'en second dans l'élaboration du jugement moral, soit qu'elle procède de circonstances bien particulières où le choix est forcé, soit qu'elle concerne des intérêts non vitaux – mais, dans les deux cas, elle porte sur des considérations supplémentaires qui, à strictement parler, excèdent le cadre étroit de la question de la patience morale. Le retour à une logique de critères relatifs à des propriétés intrinsèques signe donc ici la plus grande pertinence, semble-t-il, de la pensée impartialiste.

²³⁶ « Baby Fae » est le cas fort célèbre d'une petite fille venue au monde en 1984 en Californie, et souffrant à la naissance d'une hypoplasie du ventricule gauche. Leonard Bailey, spécialiste des xénogreffes, proposa alors aux parents l'opération consistant à transplanter le cœur d'une femelle babouin (la femelle babouin, âgée de dix mois, était prénommée Goobers). L'opération fut un succès, mais Fae mourut dans les jours qui suivirent. Tom Regan fut un des rares auteurs à condamner l'opération non pas parce qu'un tort avait été fait à Fae et à sa famille, mais au singe : « Les personnes qui se saisissent du cœur de Goobers, même si elles furent motivées par leur souci pour le nouveau-né, ont gravement violé son droit à être traité avec respect. Le fait qu'il n'ait rien pu faire pour protester et que beaucoup d'entre nous n'aient pas reconnu la transplantation comme l'injustice qu'elle était ne diminue pas le mal commis ». (T. Regan, « The Other Victim », in *Hastings Center Report*, vol. 15, n°1, 1985, p. 9-10)

Il nous faut préciser ce point de vue un peu subtil, car on pourrait croire que nous cherchons ici à invalider entièrement la pensée relationnelle, or il ne s'agit pas de cela.

Aux yeux de certains auteurs, ce qui rend nécessaire de prendre les animaux en compte sur le plan moral, ce n'est pas, comme le disait Bentham, seulement parce qu'ils souffrent : c'est avant tout du fait de notre histoire commune, des liens présents que nous avons avec eux et aussi des liens que nous tissons avec eux depuis des temps immémoriaux. Ce désaccord fondamental, nous l'avons vu, partage des auteurs comme Singer et Rachels, d'un côté, Diamond et Midgley de l'autre. Mais en ce qui nous concerne, en ce qui concerne la question de la considérabilité morale, cette distinction est sans grande importance, car nous nous intéressons ici moins à ce qui fait la substance de la communauté morale qu'aux considérations qui permettent d'en tracer les contours. Nous nous intéressons aux arguments *négatifs*, explicites ou implicites, qui reconduisent l'idée selon laquelle la considérabilité morale serait encadrée par des frontières strictes. Et dans ce cadre, quelle que soit l'approche adoptée, il apparaît que ces arguments peuvent être ramenés à une attention seulement pour les propriétés des individus censées garantir l'intelligibilité de leur prise en considération morale. Il serait en effet absurde d'établir la réalité de communautés mixtes pour conclure ensuite que certains des membres de cette communauté ne sont susceptibles concrètement d'aucun mauvais traitement (quelque usage qu'on en ait, il nous serait impossible de leur porter tort). On peut ainsi estimer que la prise en considération impartiale des intérêts ne soit pas le tout de la justification du jugement moral ni même de la reconnaissance d'obligations à l'endroit des animaux, et faire observer que la considérabilité morale n'en demeure pas moins suspendue aux propriétés intrinsèques premières telle la capacité de ressentir la douleur.

Cela étant admis, il semble que les marges de manœuvre d'une approche authentiquement relationnelle se réduisent de façon drastique. Il faut bien voir, en effet, que le principe d'une égalité de considération ménage entre le choix d'une ligne de conduite et le détail des circonstances un degré de corrélation plus important qu'on ne croit. Ceux qui s'opposent frontalement à ce principe et entendent au minimum réintroduire la signification morale de l'espèce d'appartenance ne cherchent donc pas seulement (à moins d'être confus sur ces questions) à encourager une réponse qui soit à leurs yeux davantage appropriée à un certain type de circonstances, à la manière d'un *life move*, mais à établir dès le début *un statut fondamentalement différencié entre l'individu de notre espèce et l'individu d'une autre espèce* – fut-ce pour de « bonnes raisons », comme la solidarité intra-spécifique. Mais en quoi, au juste, ces raisons peuvent-elles être jugées « bonnes » ?

S'il n'est question que d'intérêts non vitaux (mais qui ne soient pas non plus triviaux), un traitement différencié risque de signifier ni plus ni moins que « circonstanciel » ; comme le dit DeGrazia, il ne s'agit plus alors de sacrifier à un « préjugé, mais d'une discrimination appropriée établie sur la

considération de liens sociaux et, dans une certaine mesure, biologiques »²³⁷ lorsque des individus différant par l'âge, le sexe, l'espèce d'appartenance, *etc.*, sont impliqués. Prenons l'exemple simple d'un enfant qui offre un présent à l'occasion de la fête des mères : ce geste n'a de sens que dans le cadre de la relation spécifique entre l'enfant et sa mère. Il n'y aurait aucun sens à dire à l'enfant : « si tu veux agir avec justice, en toute impartialité, répartis tes ressources afin d'offrir des cadeaux également aux voisines ». Or, une approche impartialiste est parfaitement apte à intégrer la haute valeur de ces relations privilégiées dans la conception globale du monde qui sous-tend l'évaluation d'une ligne de conduite. De même, en fait, lorsque des intérêts vitaux sont en balance mais que des proches sont impliqués, comme le fait de chercher à sauver en priorité ses enfants lors de l'incendie de l'immeuble²³⁸ (il serait bon néanmoins de ne pas trop se reposer sur de tels dilemmes moraux, dont il est douteux qu'ils nous instruisent de quoi que ce soit en matière de correction morale).

Envisageons maintenant le cas d'intérêts cruciaux, liés à la nécessité de se nourrir, de disposer d'un abri, de satisfaire les divers besoins permettant la préservation d'une intégrité physique et mentale, *etc.* Si l'on maintient malgré tout une différence de statut entre les individus du fait de leur appartenance à des espèces différentes, un traitement différencié manifesterait tout simplement ici une inégalité de traitement – et à quel titre défendre un tel point de vue ? Nous sortons alors d'une perspective animaliste digne de ce nom pour défendre un spécisme assumé.

C'est pourquoi selon DeGrazia la prétention qu'a Midgley de s'opposer au principe d'une égalité de considération, si riche soit son propos par ailleurs, doit être comprise au mieux comme une assertion exagérée et somme toute mal maîtrisée, au pire comme une entreprise qui se solde par un échec :

Midgley prétend qu'une préférence émotionnelle pour notre propre espèce fait partie nécessairement de notre nature sociale et est analogue à la préférence que nous montrons pour nos propres enfants. S'il est estimé que cette préférence pour l'espèce inclut de négliger de façon générale les intérêts des animaux, une fois encore, elle a tort de penser qu'une telle préférence présente un caractère nécessaire. Si cette préférence est réellement analogue au fait de favoriser nos propres enfants sur ceux des autres et de sauver ceux que nous aimons dans les cas d'urgence, l'analogie peut fort bien être valide, mais, une fois de plus, elle ne met pas en cause l'égalité de considération.²³⁹

Assurément il faut, si l'extension de nos obligations morales au monde animal revêt quelque importance pour Midgley, que l'auteur admette une certaine validité du principe d'égalité, entendu tout au moins en un sens minimal, c'est-à-dire excluant une situation de privilèges où les intérêts des membres d'un certain groupe se verraient reconnaître une priorité générale sur les besoins de tout autre

²³⁷ D. DeGrazia, *op. cit.*, p. 62.

²³⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

²³⁹ *Ibid.*, p. 64.

individu non-membre, y compris les besoins fondamentaux. De fait, nous l'avons vu, son propos va bel et bien en ce sens.

En d'autres termes, si c'est bien une position animaliste qui est revendiquée, il semble devoir apparaître un seuil (lié à la gravité des divers traitements envisageables, et en relation bien sûr avec les caractéristiques des espèces concernées) à partir duquel la pertinence du principe d'une égalité de considération *doit* être reconnue. Et c'est cette base de calcul qui, du point de vue de la question de la patience morale, est seule significative ; autrement dit, reconnaître le statut de patient moral aux animaux (ou à d'autres existants) est un geste vain si cette condition n'est pas remplie. Somme toute, on peut donc tout aussi bien mettre en doute la pertinence et la nécessité d'une approche relationnelle lorsqu'il est question de traiter de la seule question de la considérabilité morale. Car, à cet endroit, le mouvement de fond de l'éthique environnementale semble suffisamment bien rendu s'il est décrit seulement en termes impartialistes (comme dans le chapitre précédent), sans considérations supplémentaires – peut-être même constitue-t-il ainsi le seul mode de réponse plausible, cohérent, à cette question.

Rappelons enfin que, s'il semble bien y avoir quelque pertinence à insister sur la signification morale des liens, il se pourrait que l'opposition frontale au principe d'une égalité de considération soit en fait engendrée par une conception – déformée ou bien réelle – trop rigide de l'impartialisme : rien n'empêche d'en concevoir une version révisée et enrichie, plus souple, plus attentive à la richesse des circonstances, qui intégrerait ces éléments de critique sans perdre de vue l'idéal d'impartialité.

e. Gradualisme moral : convient-il de se fier à nos intuitions ?

Si un discours animaliste favorisant une approche relationnelle prête attention aux propriétés intrinsèques des individus pour cerner les contours de la communauté morale maximale, qu'en est-il en revanche des divers « paliers » intermédiaires, ces cercles marquant des discontinuités significatives en matière de considération morale à l'intérieur de celle-ci ? Une critique qui prétend traquer les divers aspects de l'anthropocentrisme sous-tendant l'idée de frontière devrait atteindre ces paliers également, ou se trouver mise en défaut sur ce point.

L'examen de ce point précis est rendu difficile par la variété des réflexions que nous avons désignées comme approches relationnelles, depuis les conclusions de Chapouthier dans son article « La Spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », qui sont une combinaison de considérations relatives tant à la complexité psycho-morphologique des individus (rapports interspécifiques) qu'à leur appartenance à des cercles communautaires plus ou moins étroits (rapports intraspécifiques), jusqu'à l'holisme écocentrisme de Callicott en passant par les communautés mixtes de

Midgley. Néanmoins, chacun de ces auteurs peut faire valoir que de tels paliers intermédiaires sont fixés, au moins en partie, en fonction de considérations d'ordre relationnel et ne sauraient donc être l'expression d'un biais anthroponormatif : cela fait tout simplement partie de son approche globale sur le terrain de l'éthique environnementale. Telle objection devrait donc en outre permettre de réaffirmer le caractère irréductible de l'approche relationnelle à l'approche impartialiste, même lorsque le cadre de réflexion est restreint à la question de la patience morale.

Pour faire face à cette objection, il nous faut montrer qu'une posture gradualiste n'est principalement justifiée que par recours à nos intuitions, lesquelles sont bel et bien susceptibles d'introduire un biais en faveur de notre forme de vie.

L'hypothèse gradualiste chez Chapouthier, rappelons-le, recouvre en fait deux aspects : l'un, le plus indirect, est relatif à une certaine proximité en termes de complexité psycho-morphologique ; l'autre, le plus « pur » du point de vue de l'approche relationnelle, se rapporte à la proximité en termes de parenté et d'appartenance à des groupes sociaux plus ou moins vastes. Relativement à ce dernier aspect, un auteur tel que Chapouthier tend à proposer l'image des cercles concentriques comme un élément de *justification* d'une position gradualiste :

[Les positions gradualistes] tirent de forts arguments des récents développements de l'éthologie. Ainsi Frans de Waal un éthologiste qui a beaucoup étudié les troupes de chimpanzés, propose un modèle des obligations morales qui, fondé sur la métaphore dite de la « pyramide flottante », est clairement gradualiste. Voici la définition qu'en donne de Waal lui-même : « Le cercle des obligations morales est représenté par l'image d'une pyramide flottante. L'altruisme se manifeste de moins en moins intensément à mesure que l'on s'éloigne de la famille immédiate ou du clan ». Selon les convictions morales de chacun, les obligations (qui, dans la métaphore, correspondent à la partie émergée de la pyramide) peuvent atteindre des degrés divers. Le degré le plus élevé de la pyramide serait le « moi », qui suggère que chaque individu prend d'abord en considération ses intérêts personnels : « il est difficile de se soucier des autres si on ne s'occupe pas d'abord de soi-même », poursuit de Waal. « Le cercle de l'altruisme et du devoir moral s'étend ensuite à la famille élargie, au clan, au groupe et jusqu'à la tribu et à la nation », et éventuellement, au-delà, aux animaux. De Waal propose ce modèle de la pyramide flottante dans la mesure où, selon les individus ou les circonstances, plus importante est la partie de la pyramide qui émerge au-dessus de la surface de l'eau, « plus vaste est le réseau de l'entraide et des obligations morales ».

Une autre métaphore, celle des « cercles concentriques », rend compte des mêmes hypothèses éthologiques que celle de la pyramide flottante. Selon cette image, au fur à mesure que l'on s'éloigne du centre (« le moi ») et que l'on traverse les cercles concentriques que peuvent être la famille, le clan, la tribu, la nation... la force des obligations morales diminue, et dans cette optique, les animaux occupent une position plus excentrique que les êtres humains, notre espèce.²⁴⁰

²⁴⁰ G. Chapouthier, « La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », p. 76. Concernant le modèle de la pyramide flottante, voir Frans de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, 1996, p. 212-216.

Ce passage fait apparaître, présentées dans les grands traits, les hypothèses éthologiques que Chapouthier mobilise afin de promouvoir une posture gradualiste qui vienne, en premier lieu, corroborer la préséance des droits de l'homme sur les divers droits reconnus aux animaux. Mais il livre tout en même temps plusieurs raisons de douter que ceci puisse compter comme une bonne justification des positions gradualistes.

Ainsi, dans cet article de Chapouthier, n'y a-t-il rien d'autre que le *fait* des cercles concentriques (les « hypothèses éthologiques ») pour étayer l'idée selon laquelle il serait judicieux de *conformer* notre conception de la morale à un gradualisme moral. Sur le plan de la justification, il n'y a donc rien d'autre, en définitive, que la nécessité d'accorder notre comportement et nos principes moraux selon quelque « loi d'expansion à caractère graduel » observée dans la nature (la capacité à souffrir limitant, quant à elle, l'expansion du cercle), à savoir selon

un gradualisme « naturel » de la morale, un gradualisme qui, au nom de l'éthologie, entraînerait l'homme à se soucier moralement d'abord de ses proches, puis ensuite, par cercles concentriques de plus en plus larges, par exemple, de ses amis, de ses connaissances, de ses concitoyens, de tous les hommes, des animaux sensibles, de l'ensemble des êtres vivants, enfin des milieux naturels...²⁴¹

Ce genre d'observation, néanmoins, peut difficilement faire office d'argument. On peut reconduire ici la critique que DeGrazia adresse à Midgley : le caractère naturel de notre préférence pour l'espèce ne saurait rien justifier sur le plan normatif. En fait, ce genre d'observation pourrait tout aussi bien nourrir le point de vue inverse (revendiqué par les impartialistes) selon lequel le devoir du philosophe est d'abord d'interroger nos tendances spontanées, et de les étayer par des arguments adéquats ou au besoin de s'opposer à elles. L'argument de la concordance avec les « hypothèses éthologiques » n'est donc pas concluant.

En somme, dans l'article de Chapouthier, l'adéquation de nos intuitions morales aux prescriptions du modèle gradualiste, suggérée par quelques exemples choisis, fait office de toute justification. C'est en fait, de façon générale, ce à quoi se ramène tout argument mettant en avant le caractère naturel de nos tendances : une démarche visant à concilier nos pratiques morales et nos intuitions réfléchies. Ainsi, pour clore ce point de réflexion, nous nous devons de donner au moins l'esquisse d'une critique globale de la tendance à se fier à de telles intuitions.

Précisons d'emblée que nous n'entendons pas par là faire la critique seulement de nos intuitions spontanées, c'est-à-dire de croyances tenues avant tout effort de réflexion approfondi – « l'intuition » au sens le plus courant du terme, qui indique, dans le meilleur des cas, l'orientation générale d'une réflexion à venir, au pire, l'absence de toute réflexion approfondie sur un sujet. Nous considérons au

²⁴¹ G. Chapouthier, « La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », p. 76.

contraire (ne serait-ce que pour les besoins de l'argumentation) que les intuitions dont il est question ici sont susceptibles de passer le test d'un examen scrupuleux, visant à purger nos croyances spontanées de leur inconsistance, de leur imprécision, d'un éventuel parti pris, *etc.*, et d'accéder ainsi au rang d'« intuitions réfléchies »²⁴² et de prendre place au sein d'une pensée plus vaste et cohérente (qu'il s'agisse de les mobiliser dans le cadre d'un équilibre réflexif comme chez Regan ou, comme il en est question ici, en toile de fond d'une perspective relationnelle).

Pour être souvent sollicitées sur le terrain moral (au motif que nous ne saurions faire autrement), il n'y a malgré tout rien de plus douteux en éthique que le pouvoir justificatif des intuitions. Pour commencer par énoncer des évidences, nous nous devons de partir du constat que tout le monde, y compris au sein de la communauté philosophique, ne bâtit pas une réflexion sur les rapports éthiques entre hommes et animaux autour des mêmes intuitions. Considérons en particulier cet exemple. Il est des auteurs comme Midgley pour qui, nous l'avons vu, nous formons avec les animaux des communautés mixtes ; en d'autres termes, « [les autres espèces animales qui partagent avec nous notre planète] sont le groupe auquel nous appartenons. Nous sommes une petite minorité d'entre elles »²⁴³, et c'est là le point de départ pour que nous envisagions de devoir « les prendre au sérieux ». Mais l'année même de la publication de *Animals and Why They Matter*, en 1983, paraissait également la première édition de *The Case for Animal Rights* ; Nozick adressait alors à l'ouvrage de Regan une critique où, sans nier la souffrance éprouvée par les animaux, ni écarter d'ailleurs l'idée de leur accorder une éventuelle valeur inhérente (mais inférieure à celle des personnes), se trouvait en effet préservée l'idée d'une préférence marquée pour nos semblables et l'idée que hommes et animaux appartiennent à des canevas (*tapestries*) distincts – aussi l'auteur suggérait-il de développer la réflexion, de façon générale, selon une orientation tout à fait inverse à celle que proposait Midgley au même moment. Que faire alors d'une telle disparité d'intuitions ? Comment envisager dans ce cas que les intuitions puissent servir de base pour la réflexion, ou même simplement y contribuer en vue de dégager un consensus ?

²⁴² Dans le prolongement de la méthode de l'équilibre réflexif de Rawls et l'idée de « considered judgements », c'est-à-dire de jugements rendus « dans des circonstances favorables à l'exercice du sens de la justice » (*A Theory of Justice*, p. 47-48), Regan a cherché au chapitre 4 de *The Case for Animal Rights* à énumérer de façon plus précise les critères qui permettent de tenir une croyance pour « mûrement réfléchi » (*considered belief*) ; il s'agit selon lui de la croyance morale tenue après un effort de réflexion consciencieux fourni dans le respect des six critères que sont : la clarté des concepts ; l'information ; la rationalité/consistance ; l'impartialité ; le sang-froid (*coolness*) ; la conformité de l'intuition à un principe moral valide. (Ce dernier critère dépend bien sûr étroitement de l'adoption de la méthode de l'équilibre réflexif ; dans un tel cadre, il faut qu'une intuition puisse être étayée et comme justifiée par un principe moral, lui-même pouvant être écarté s'il ne parvient pas à rendre compte de manière satisfaisante du système de nos intuitions réfléchies considérées de façon plus générale).

²⁴³ M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 145.

En réponse à ce problème, nous voudrions suggérer que l'information procurée par les intuitions est en fait, le plus souvent, mal interprétée. C'est ce qui transparait notamment dans un passage de *The End of Life*. Outre qu'elles s'inscrivent donc nettement à l'encontre de la pensée d'un auteur comme Midgley, Rachels oppose aux suggestions de Nozick – l'argument de la préférence « brute » pour l'espèce et l'argument des canevas – plusieurs objections précises ; l'une d'elles consiste à souligner que ces deux pistes de réflexion ressemblent finalement bien plus à une *explication* de nos sentiments qu'à une réelle justification pour l'adoption d'une ligne de conduite :

Supposons que nous demandions *ce qui explique* (non pas ce qui justifie) notre sentiment selon lequel les humains sont des êtres à part sur le plan moral. Une partie de la réponse pourrait être que nous sommes humains, et que cela nous influence d'une manière que les habitants d'Alpha du Centaure ne connaîtraient pas. Un autre élément de réponse pourrait être que l'humanité présente une formidable histoire. Méditant sur cette histoire, nous sommes frappés d'admiration et, associant cette magnificence à la race humaine, nous tendons à adopter un regard spécial à l'endroit de tous les humains, simplement parce qu'ils sont humains. (Comme le dit Nozick, nous les envisageons dans le contexte et la qualité particulière de cette histoire.) Ces considérations vont dans le sens d'expliquer nos sentiments, et c'est pourquoi les suggestions de Nozick sont crédibles. Mais *justifier* ces sentiments est une autre affaire.²⁴⁴

En d'autres termes, Rachels rattache ces éléments non à un discours justificatif, mais à un arrière-plan susceptible d'expliquer la genèse et la permanence de nos intuitions. Ce faisant, il ménage une place pour que des arguments supplémentaires viennent ensuite valider ou invalider un tel sentiment.

La pensée animaliste peut-elle réellement se voir reprocher un biais de cet ordre ? Assurément, et les causes (s'il en est) en sont profondes. En effet, si les hypothèses évolutionnistes sur l'origine de la moralité sont exactes, au moins dans les grands traits, et si plus spécifiquement on peut concevoir l'émergence de l'altruisme psychologique dans le droit fil de l'altruisme biologique²⁴⁵ ; si donc l'agir altruiste est bien né dans l'étroit creuset de la parenté génétique et du groupe des conspécifiques devenus peu à peu solidaires²⁴⁶ ; si cette émergence fut permise en outre du fait d'un entrelacs de facultés – pour le moins, reconnaissance des individus, capacités de mémorisation, et capacité d'empathie qui sont en lien étroit avec un mode d'existence animal et finalement humain, avec la capacité d'accéder à une connaissance non théorisée de leurs besoins comme des manifestations de leur mal-être ; il résulte que

²⁴⁴ *The End of Life*, p. 77.

²⁴⁵ L'altruisme biologique réfère aux effets négatifs d'un comportement sur la survie et la reproduction des individus qui l'appliquent, alors que l'altruisme tel que nous le concevons d'ordinaire réfère aux motifs bienveillants des sujets. Ainsi le premier se conçoit en termes d'effets alors que le second se conçoit en termes de causes (voir C. Clavien, « Évolution, société, éthique : darwinisme social *versus* éthique évolutionniste », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009, p. 892, note 22).

Sur la distinction entre « altruisme psychologique » et « altruisme biologique », ainsi que le passage de l'un à l'autre, voir par exemple l'introduction de Neil Levy à l'ouvrage *Evolutionary Ethics* (Ashgate, 2010), Part II : « The Problem of Altruism and the Evolution of Morality », ainsi que l'article de Philip Kitcher publié dans ce même ouvrage « Psychological Altruism, Evolutionary Origins, and Moral Rules » (1998).

²⁴⁶ Pour un tour d'horizon des hypothèses sur l'origine de la moralité, voir C. Clavien, *op. cit.*, notamment p. 891-898.

les *sentiments* altruistes qui nous animent aujourd'hui sont l'écho des avantages en termes de *fitness* qui hier ont influé sur l'évolution de l'homme, couplés bien évidemment avec des intuitions et autres signaux d'urgence se rapportant à notre (propre) expérience animale et humaine du vivre : ce sont donc là deux mécanismes qui nous poussent indifféremment à secourir des *semblables*. Précisons qu'il ne s'agit pas de penser une articulation étroite et rigide entre l'éthique dans sa dimension normative et les connaissances sur l'origine de la moralité, bien au contraire. Mais même si l'on croit, à juste titre semble-t-il, que les capacités rationnelles nous ont affranchis dans une bonne mesure de la détermination génétique, elles ne peuvent nous conférer pour autant le pouvoir de produire une réflexion *ex nihilo*. Ces facultés rationnelles de haut rang, qui se superposent aux structures corporelles et mentales déjà présentes, ou plutôt qui s'en dégagent, nous mèneront ainsi vraisemblablement à étirer ou à déformer lentement l'idée du semblable, avec qui nous entretenons le rapport proto-moral primitif, en direction de l'universel, entreprise dont nous trouverons d'abord le matériau *en nous* et qui nous entraînera ainsi vers un « nous » toujours plus vaste, à travers la succession des cercles concentriques. En d'autres termes, ces sentiments altruistes qui nous poussent ne sont rien d'autre que le pendant psychologique du phénomène de la « pyramide flottante », lui-même étant le produit d'un cumul d'innovations comportementales au fil de l'évolution, câblées, in-corporées, puis ressenties dans toute leur force et aujourd'hui, finalement, que quelques philosophes entendent mobiliser à titre d'arguments dans le cadre de la réflexion éthique.

De telles considérations viennent conforter l'idée selon laquelle l'humanité pourrait, en raison de bases biologiques communes, se rassembler autour de valeurs « universelles » intuitivement partagées ; mais tout en même temps elles invalident entièrement le pouvoir justificatif de ces mêmes intuitions en soulignant la contingence qui a présidé à leur émergence – puisqu'elles n'ont jamais eu pour vocation de garantir la moralité de notre comportement au regard de quelque norme du bien intemporelle et transcendante²⁴⁷. La force motivationnelle qu'accompagnent ces intuitions, jadis un moyen en vue de la survie et transmission de nos gènes, se voit mobilisée dans le cadre d'une justification de nos pratiques. Pourtant, comme le remarque Singer, « ce que nous prenons pour une intuition morale intouchable pourrait n'être rien de plus qu'une relique de notre histoire évolutive. [...] Découvrir des

²⁴⁷ Sur ce point voir P. Singer, « Ethics and Intuitions », in *The Journal of Ethics*, vol. 9, n°3-4, 2005, p. 331-352. Indépendamment de l'arrière-plan évolutionniste, Ruwen Ogien dans *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine* (Paris, Grasset, 2011) souligne la difficulté de la façon suivante : « Si à l'origine de nos jugements dits "moraux" il y a toujours des émotions négatives comme la haine ou le ressentiment, des intérêts purement égoïstes, ou des mécanismes psychologiques qui n'ont rien à voir avec l'éthique, comme une préférence pour les proches, est-ce que cela ne les discrédite pas entièrement en tant que jugements authentiquement *moraux* ? Comment pourrait-on leur faire confiance pour nous dire ce qui est bien ou juste ? » (p. 264. Nous soulignons.)

origines biologiques à nos intuitions devrait nous rendre sceptiques devant la possibilité de les considérer comme des axiomes moraux évidents en eux-mêmes.»²⁴⁸ Le pouvoir justificatif des intuitions est ainsi on ne peut plus minimal : à l'instar de préférences personnelles, nous ne devrions jamais les considérer en fait autrement que le motif le plus faible d'adopter un point de vue plutôt qu'un autre, lorsque aucune autre considération pertinente ne vient les contrer²⁴⁹.

Ainsi, du point de vue factuel pour commencer, n'y aurait-il pas à s'étonner que nous accordons spontanément la priorité à nos apparentés, à nos voisins, aux membres de nos divers groupes sociaux, voire à l'ensemble de nos congénères. Notons au passage que, en vertu de considérations du même ordre, il n'y aurait pas non plus à s'étonner d'observer, comme le formule Jean-Claude Nouët dans un article du *Monde Science et Technologie* daté de 2012, que « l'attention éthique à l'égard de l'animal est organisée en cercles concentriques successifs d'empathie décroissante, donnant généralement la priorité au chien et au chat, passant des mammifères aux autres vertébrés pour finir par les invertébrés, le plus généralement considérés comme aliments ou comme nuisances »²⁵⁰. Mises à part les tâches qu'ils sont susceptibles d'accomplir pour nous, les chiens, les chats sont des objets privilégiés de notre attention en vertu de considérations mixtes, tout à la fois relatives à notre lien privilégié avec eux et à la proximité psycho-morphologique qu'ils présentent avec nous en tant que mammifères et vertébrés : la proximité des caractéristiques psycho-morphologiques autorise entre nos formes de vie les échanges de sens, la compréhension (ou l'impression tout au moins de se comprendre) et permet l'empathie.

Cela étant posé, y a-t-il alors réellement matière à se féliciter de découvrir, une fois sur le terrain philosophique, que les positions gradualistes « sont largement fondées sur les différences de complexité et de comportement observées dans le monde vivant »²⁵¹ ? En fait, tout ceci jette plutôt une ombre sur la pertinence qu'il y a à souscrire à un point de vue gradualiste sur le terrain normatif. Plus notre attention se porte sur des cercles éloignés par rapport à l'homme, moins les intuitions nous poussant à un traitement égalitaire sont fortes ; cela est assez naturel mais somme toute assez peu concluant sur le plan

²⁴⁸ P. Singer, *The Expanding Circle*, p. 70.

²⁴⁹ Il convient également de mentionner deux problèmes structurels intéressants soulignés par Ruwen Ogien dans l'ouvrage *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*. Lorsqu'il paraît possible de distinguer un consensus autour nos intuitions, par exemple en mesurant les réactions des sujets à des expériences de pensée, se présentent encore deux difficultés. Pour commencer, les intuitions ne sont pas fiables en raison d'effets de cadrage : il suffit souvent de modifier les circonstances de l'expérience de pensée pour obtenir des résultats différents (voir la somme des travaux autour du « Trolley Problem »). Mais, surtout, elles ne sont pas suffisamment indépendantes des théories pour permettre de départager celles-ci : il faut distinguer en effet, selon Ogien, entre l'intuition proprement dite, sa (tentative de) justification par la personne et enfin son interprétation par le philosophe. Or, il y a toujours moyen d'interpréter l'intuition de telle manière à corroborer une théorie plutôt qu'une autre. Ainsi, « ces intuitions ne disent rien par elles-mêmes. Pour qu'elles puissent acquérir cette fonction de réfutation ou de justification, il faut les interpréter. Comme on peut les interpréter de plusieurs façons différentes, il n'est pas étonnant qu'elles puissent venir à l'appui de théories différentes. » (p. 247)

²⁵⁰ Catherine Vincent, « Les animaux : êtres sensibles, sujets de droit », *Le Monde Science et Technologie*, 25 oct. 2012.

²⁵¹ G. Chapouthier, *op. cit.*, p. 75.

argumentatif. Avons-nous raison d'y sacrifier l'idéal d'impartialité ? Nous connaissons maintenant, au minimum, de bonnes raisons de suspendre une conclusion si radicale. Cela ne veut pas dire bien sûr qu'il n'y a aucun sens à moduler les devoirs que nous devrions observer envers une variété d'êtres vivants, mais simplement que leur seule distance vis-à-vis de nous – en termes de complexité psychomorphologique comme d'appartenance à des groupes sociaux – ne peut à elle seule justifier de leur accorder un *poids* variable dans le jugement moral. Nous avons en effet ici une bonne *explication* (en termes de causes lointaines) de ce pourquoi nous tendons à privilégier les cercles plus étroits, voire de ce pourquoi nous tendons à favoriser la complexité psycho-morphologique, mais cela sonne encore différemment d'une authentique *justification*.

C. Conclusion : Persistance des frontières

Nous avons visé, à l'occasion de ces premiers chapitres, à brosser un panorama suffisamment complet de cette variété de réflexions en éthique environnementale qui proposent une réponse à la question de la patience morale et donnent ainsi à la communauté morale une extension nouvelle et relativement précise. Ce vaste ensemble, nous l'avons vu, peut-être subdivisé selon différents axes, avec des degrés de pertinence variables pour le progrès de notre réflexion.

Nous avons vu en premier lieu que si le découpage selon les objets, le plus couramment adopté, a une valeur essentiellement didactique, il dissimule en revanche des schémas argumentatifs transversaux auxquels il convient de prêter davantage attention.

Si donc on porte notre attention sur ces aspects, il apparaît d'abord que l'éthique impartialiste de Singer a ouvert le débat animaliste à un certain nombre d'objections, comptant parmi les plus significatives les théories soulignant, de façon générale, l'importance sur le plan moral des liens avec le groupe ou la communauté : ce que nous avons appelé « approche relationnelle »²⁵². Cette division porte sur la manière même d'appréhender l'éthique, et n'a en définitive pas beaucoup de pertinence pour notre propos. Il est assez significatif en effet de remarquer que ces deux approches distinctes – impartialiste et

²⁵² En vue de rendre compte de la variété des réponses apportées à la question de la patience morale, il a paru suffisant de porter notre attention sur les approches de type impartialiste ou relationnaliste, l'approche néo-contractualiste tenant en fait un peu de ces deux-là : d'une part, le point de vue de Rawls, souvent présenté comme un héritage de l'anthropocentrisme de la tradition rationaliste (par exemple chez Nussbaum), peut être rapproché des critères intellectuels classiques dans la mesure où souscrire au contrat implique de jouir de facultés rationnelles ; d'autre part, dans le cadre du discours animaliste, l'idée de contrat telle qu'elle est mobilisée est rapprochée de l'état de domestication compris comme un consentement tacite des partis à l'établissement d'une relation mutuellement bénéfique. Nous souscrivons en revanche à l'avis de Clare Palmer qui exclut toute pertinence des théories du contrat domestique (les théories du contrat social étendues aux animaux domestiques) et incite à leur préférer les théories du lien social, dont Midgley est sans doute l'un des meilleurs représentants (voir sur ce point C. Palmer, « Le Contrat domestique », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 333-373).

relationnaliste – connaissent en fait (au minimum) trois grands emplois : chacune peut être et a été utilisée pour *prévenir* l'extension de la communauté morale en dehors de l'humanité-genre ; tout à la fois, chacune fut utilisée, par d'autres auteurs, pour affirmer la nécessité *d'étendre* le souci moral à certains aspects du monde vivant non humain (contribuant au développement tant du discours animaliste que du biocentrisme, étroit ou bien élargi) ; enfin, dans cette dernière perspective, chacune a permis de promouvoir soit des positions où les membres de la communauté morale sont tous sur un pied d'égalité, soit des positions où sont observées au contraire, et pour divers motifs, des gradations. On ne peut donc pas dire, de ce point de vue très général, qu'une approche ait amené en elle-même plus de progrès que l'autre pour notre questionnement.

Toutefois cet examen relativement approfondi des éthiques de l'environnement nous permet à terme de noter, en dépit même de leur extrême diversité et de leur richesse, la persistance de deux problèmes majeurs, deux éléments importants de la critique que nous avons développée.

Le premier problème, sur lequel nous reviendrons à l'issue de cette recherche, renvoie à l'absence manifeste de consensus, ne serait-ce que parmi les auteurs d'éthique environnementale, du fait notamment de diverses conceptions incompatibles de la considérabilité morale. On peut en distinguer en effet trois grands types.

Certains auteurs considèrent que toute valeur moralement significative s'attache à des états de conscience, actuels ou potentiels, ou à un organisme sur qui le monde peut produire des impressions du fait d'une perception par les sens et en vertu desquelles il ajuste son comportement ; la conscience qu'a le *patient* de son monde y est donc un ingrédient prééminent. Compte tenu ici du caractère central de la *sentience* pour cet axe de réflexion, il semble judicieux de réemployer pour y référer le terme « sentientism » (sensibilisme), pris dans un sens très large toutefois. Est ainsi couverte la pensée de Francione, mais aussi le pathocentrisme « simple » de Singer, jusqu'à un point de vue que l'on trouve chez Feinberg et Regan qui appréhendent le terme « sentient » en un sens plus contraignant, plus proche de son étymologie d'après Gary Varner²⁵³, où il n'est plus question seulement de sensation de plaisir et de douleur mais aussi d'un niveau de conscience autorisant notamment des visées. On peut également étendre le champ du sensibilisme jusqu'aux positions de Rollin, à l'extrême inverse, si on étire le concept de sensibilité jusqu'à des niveaux de conscience plus rudimentaires, plus proches de la simple sensibilité des végétaux.

²⁵³ Voir l'entrée « sentientism » par Gary Varner dans *A companion to Environmental Philosophy* (Blackwell, 2003) de D. Jamieson.

Le téléocentrisme, au contraire, accorde attention à l'effort de l'organisme vivant pour persévérer dans son être, croître et fructifier selon sa nature, définissant ainsi une série de besoins fondamentaux et un bien propre susceptible d'être pris en compte sur le plan moral ; la conscience d'un *agent* est ainsi requise pour que ces besoins apparaissent comme d'authentiques intérêts de l'organisme en question.

L'approche écocentriste enfin, plus radicale, tente de rendre compte de valeurs dans la nature sauvage en écartant tout rapprochement à la forme de l'agent dans le processus d'évaluation. (C'est une visée tout à fait explicite chez Rolston. Callicott, s'il insiste sur la nécessité d'un point de vue subjectiviste, qu'il conçoit donc comme la *source* de la valeur, n'en situe pas moins le *lieu* de la valeur dans la nature sauvage saisie dans son ensemble).

Notons que la position des écocentristes semble pour beaucoup la plus difficile à tenir – cela est vrai avant tout de la position objectiviste de Rolston sur le terrain axiologique qui, plus que toute autre, peut paraître difficilement justifiable. Mais ce jugement est en fait considérablement biaisé : en vérité, chacune de ces trois grandes positions peut être rapportée à une proposition centrale, autour de laquelle elle s'articule, qui n'a en elle-même pas moins de crédibilité que les deux autres. Ce qui change, véritablement, c'est leur capacité à éveiller en nous des intuitions plus ou moins attractives. Or la diversité même de ces conceptions annule l'effet de ces intuitions, dont nous avons suggéré par ailleurs les origines contingentes et le très faible pouvoir justificatif. Nous devrions donc, à l'instar de Taylor défendant le point de vue biocentriste, considérer que

la recherche de la vérité en ces questions est *sérieusement entravée* par la tendance à se fier à nos jugements intuitifs. Nous voulons penser que les croyances morales que nous tenons pour certaines sont correctes et que les croyances opposées qu'ont les autres sont fausses. Mais ils considèrent leurs croyances avec autant de certitude que nous considérons les nôtres. À moins que nous puissions avancer des raisons appropriées qui viennent justifier nos croyances, nous ne pouvons simplement rejeter les convictions intuitives des autres comme erronées. Faire allusion à ce qui nous semble intuitivement être faux ne nous dispense pas de réfléchir aux choses sérieusement et de remonter jusqu'à leurs fondements.²⁵⁴

Un choix motivé et définitif entre les perspectives concurrentes s'avère donc impossible pour le moment, à moins que l'on ne puisse tirer enseignement d'une attention portée à certains aspects de l'arrière-plan argumentatif. Il semblerait donc que la question de la considérabilité morale ne puisse être réglée sans qu'ait été examinée, en amont, cette tendance forte en éthique à penser en termes de frontières.

Le second problème tient en effet à la persistance de l'esprit de frontières. S'opposant à l'idée d'une expansion sans fin de la communauté morale, la pensée impartialiste comprend en effet dans sa structure

²⁵⁴ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 23.

intime, du moins telle qu'elle se traduit chez de nombreux auteurs, l'idée selon laquelle ce mouvement d'expansion *doit*, à compter d'un certain point, *prendre fin* (par exemple, limiter la communauté morale aux êtres sensibles). Le prolongement de ce mouvement d'expansion tout comme sa cessation dépendent ainsi d'une argumentation appropriée ; cette manière de penser se traduit généralement par le fait de tracer une frontière de la considérabilité morale en lien avec les propriétés intrinsèques des individus.

En dépit de son attitude critique envers la pensée impartialiste, la pensée relationnelle reste elle aussi intimement attachée à cette idée de frontière, logique qu'elle reproduit sans davantage la justifier. En fait, l'approche relationnelle fait même mieux : elle revendique pleinement une telle manière de penser. Elle revendique le fait de penser la nature et l'ampleur des obligations morales en fonction de cercles concentriques centrés autour de l'agent, comme cela est explicite dans la citation de Chapouthier vue plus haut : « au fur à mesure que l'on s'éloigne du centre ("le moi") et que l'on traverse les cercles concentriques que peuvent être la famille, le clan, la tribu, la nation... la force des obligations morales diminue, et dans cette optique, les animaux occupent une position plus excentrique que les êtres humains, notre espèce. »²⁵⁵

Or, ce « moi » qui est mis au centre des cercles concentriques est assurément un « moi » humain. Observation triviale ? Ce n'était pas le cas pour l'impartialisme, nous l'avons vu. Ce n'est pas plus le cas pour le relationnalisme. Une éthique favorisant l'approche relationnelle est ainsi organisée autour de ce noyau qu'est l'humanité non plus seulement en tant que groupe, mais aussi en tant que qualité ; il s'agit de concevoir des communautés de plus en plus vastes *dont l'individu (humain) puisse se reconnaître comme un membre*²⁵⁶. Cela comprend, outre le risque direct d'exclure les communautés auxquelles l'individu ne saurait appartenir pour des raisons historiques et culturelles, géographiques, ou relatives à l'histoire évolutive (le développement de formes de vie *sur d'autres planètes*, selon Callicott, les tient hors du champ d'une éthique de la terre. On peut rappeler que de cela procède également le risque de régresser en deçà du *nous* humaniste jusqu'à des communautés d'origine ou d'idée davantage chargées de signification), le risque de ne pas savoir aller au-delà de ce que nous sommes capables

²⁵⁵ G. Chapouthier, « La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », p. 76.

²⁵⁶ Le trait est davantage creusé chez Diamond, dans « Eating Meat and Eating People », où l'humain – « humain » comme genre, en un sens non biologique – est chargé de la signification initiale du rapport (pré)moral, lequel peut le cas échéant être étendu à davantage de créatures. Cela rejoint donc le principe selon lequel reconnaître un statut moral à certains implique nécessairement de fixer une frontière, qui garantit ici l'indépendance d'un monde humain structuré autour d'un ensemble de pratiques et de significations ; protéger les animaux reviendrait donc à passer ceux-ci (ou plutôt, une fraction de ceux-ci) de notre côté de la frontière, frontière qui ne se comprend tant que l'on préserve le sens de ce qui est humain : il y a assimilation quasi-métabolique de ce qui est extérieur à la communauté morale pour en faire quelque chose qui lui est intérieur. On retrouve ainsi une logique quasi-extensionniste, bien que non plus articulée autour de critères intrinsèques : « L'attitude à l'égard des animaux envisagés comme ces êtres qui partagent avec nous une condition mortelle, une vie sur cette Terre [...], dépend d'une conception de la vie *humaine*. C'est l'extension d'une idée non biologique de ce qu'est la vie humaine. » (C. Diamond, « Eating Meat and Eating People », p. 474)

psychologiquement, en tant qu'humains de corps et d'esprit, de reconnaître et d'accepter comme étant notre communauté d'appartenance.

Cette dernière critique, nous l'avons vu, concerne au premier chef le discours animaliste vis-à-vis de l'option que représente la pensée de Callicott, plus englobante et radicale. Les auteurs favorisant une approche relationnelle dans le cadre d'un discours animaliste se retrouvent ici dans la même posture que les impartialistes vis-à-vis de l'expansion du cercle : contraints d'expliquer le mouvement d'extension *et* contraints d'en justifier le *terme*. En fait, il faut remarquer qu'une partie au moins de ce problème résulte d'un choix implicite bien que lourd de conséquences : ce qui est recherché par le relationnaliste, tout comme chez les impartialistes, c'est une frontière globale susceptible de justifier des différences de traitement en toutes circonstances, censée assurer tout à la fois la pertinence de la prise en considération morale de certains objets privilégiés *et* l'exclusion de tous les autres. Si c'est bien une telle conclusion qui est visée, à savoir réserver le bénéfice d'un élargissement de notre souci moral aux seuls animaux, il semble que nous devions retomber alors, tout au moins lorsqu'il s'agit de *refermer* le cercle (sans donc nier la pertinence, pour la compréhension de nos obligations morales, des liens entre les individus qui sont à l'intérieur), sur la démarche classique consistant à porter attention aux propriétés intrinsèques des individus susceptibles de garantir l'intelligibilité de leur prise en considération morale. Mais dans ce cas, on peut soupçonner tout autant que la conception que nous avons de la communauté morale pertinente est limitée à ce que nous sommes prêts à appeler nos semblables.

Somme toute, les deux interprétations de l'image des cercles – les cercles concentriques et le cercle en expansion –, si elles reflètent avec assez de pertinence la dispute qui oppose impartialistes et relationnalistes, ne présentent pas, de *notre* point de vue, de différence significative. Elles illustrent assez bien au contraire, et tant l'une que l'autre, les points de critiques que nous visons et que nous allons continuer ci-dessous de développer : l'une et l'autre de ces images, en premier lieu, trahissent l'existence de frontières, lesquelles signifient tout autant une démarche d'inclusion de nouveaux membres qu'une démarche d'exclusion (les humains seulement, les animaux et non les plantes, les animaux domestiques et non le monde sauvage, et ainsi de suite) ; en second lieu, elles trahissent l'idée que ces frontières *conservent un centre*, que ce centre est l'homme, non pas seulement parce qu'il serait la source de la valeur (anthropogénisme), mais parce qu'il en serait toujours le véritable lieu. Bien entendu, ces deux points sont intimement liés ; si loin que l'on pousse le modèle de la ressemblance, il se rencontre nécessairement une limite au-delà de laquelle on ne voit plus que de l'in-humain : cette limite est la frontière au-delà de laquelle ne se conçoit plus aucune obligation morale.

L'éthique environnementale recouvre une variété de réflexions unies par la volonté de penser la valeur des objets naturels pour eux-mêmes, ce que l'on peut entendre comme volonté de désolidariser de l'évaluation humaine la prise en considération morale, au sens où l'homme cesserait d'être le lieu unique de la valeur (mais non pas nécessairement la source) auquel se rapporteraient les valeurs instrumentales, esthétiques, *etc.* de toutes sortes d'objets qui l'entourent.

Toutefois le produit concret de cette vaste entreprise saisie dans son ensemble se présente comme une série de pas, conformément à l'image des cercles concentriques, matérialisant chaque fois une extension de la communauté morale et une limite. Ces limites, remarquons-nous par ailleurs, font écho à notre mode d'existence – non pas nécessairement ce que nous tendons à considérer comme le spécifiquement humain, mais ce qui contribue à notre expérience humaine et globale du vivre. Pris séparément, chaque pas nous contraint au minimum à envisager la plausibilité d'une solution nouvelle à la question de la patience morale : non pas nécessairement invalider le pas précédent, mais multiplier les alternatives et, de ce fait, réduire d'autant la probabilité d'une réponse idéale, définitive, à la question qui nous occupe. Néanmoins, envisagés cette fois dans leur succession, dans la manière selon laquelle un pas répond aux précédents, les affaiblit ou les nuance, chaque nouveau pas rend un peu plus évidente la logique de frontières dont il participe et nous incite à mettre la pertinence de celle-ci en question. Nulle raison donc de s'étonner que l'écocentrisme, motivé par une approche critique et radicale du problème, vienne au plus près de ce questionnement décisif. Il semblerait ainsi que le principal problème tienne ici à notre capacité et/ou volonté de reconnaître, le cas échéant, la valeur morale de ce qui est le plus différent de nous – ce qu'empêche absolument le modèle de la ressemblance.

L'éthique animale, par exemple, étend notre souci moral à un plus grand nombre d'individus mais toujours sur des bases parfaitement connues de nous (en termes de plaisir et de souffrance, de préférences ou, plus globalement, d'intérêts). Et le biocentrisme – celui de Taylor –, en dépit de la radicalité de ses vues et de l'influence sensible de l'écologie scientifique sur celles-ci, en dépit de l'attention portée à l'infinie diversité des organismes présents en ce monde, s'inscrit tout à fait dans le prolongement de cette perspective : le fond de sa démarche ne consiste en rien de plus qu'à redéfinir au plus juste ce que sont les intérêts et la communauté des porteurs d'intérêts, autour d'une plus riche compréhension de ce qu'est la vie au sens biologique. Autrement dit, ces entreprises se traduisent concrètement par un enrichissement de la communauté morale en nombre et en variété d'individus (ou d'espèces), mais non par un authentique renouvellement, une ouverture à une nouvelle et radicale diversité, puisque la communauté, toujours pensée comme homogène, s'accroît toujours en intégrant du *même*. L'extension des droits « au-delà de l'humanité » dans l'intitulé du Projet Grands Singes – qui est l'exemple par excellence – s'entend ainsi comme correction d'une erreur fondamentale de jugement à

l'origine de l'état d'injustice : la communauté des personnes (dont l'homme adulte sain est l'archétype) est simplement plus vaste que ce que nous pensions. Pour couvrir de notre regard bienveillant une plus vaste population, nous n'en perdons jamais l'homme de vue.

Or, tant que semblable perspective représente tout notre horizon, on peut penser non sans légitimité que de considérables progrès sont faits certes sur le terrain de la prise en considération morale d'objets nouveaux, c'est-à-dire du point de vue de l'amélioration concrète de leur sort ou la promotion de leurs droits, mais conserver néanmoins le soupçon que quasiment aucun progrès n'a été fait dans le sens d'une compréhension renouvelée de la notion de statut moral (*moral standing*). En nous donnant à nous-mêmes des barrières mentales *a priori*, comme le remarque également Thomas Birch, nous privons chaque fois les autres – ceux qui sont de l'autre côté de la frontière, et toujours définis par privation : privés de raison, privés de sensibilité, *etc.* – de l'opportunité de révéler ce qu'ils sont susceptibles de receler de valeur en eux-mêmes. Quelle que soit la frontière établie, si englobante soit-elle, il y a toujours quelque chose de la diversité de cet univers qui est laissé impensé (cette part est toujours immense, et la communauté morale en regard, toujours infime, quel que soit le critère qui la circonscrit) ; par conséquent, une telle réflexion ne peut que manquer l'objectif plus général qu'elle s'était donné initialement : (re)penser le statut moral lui-même.

Le constat sur le terrain purement pratique est, par ailleurs, tout aussi grave : il s'agit ni plus ni moins de prendre acte, en dépit de leurs efforts conséquents, de l'échec des entreprises extensionnistes. Ce constat procède de la diversité même de ces réflexions, qui n'ont pu trouver entre elles aucun consensus. Il transparait dans l'accent qui partout est mis sur la ressemblance. Il est vain de s'interroger sur la ressemblance entre *eux* et *nous*, car les conclusions dépendent alors entièrement du degré de précision que l'on choisit. Ainsi, on trouvera toujours des différences si l'on porte l'observation à une échelle suffisamment petite, et des ressemblances si l'on examine les choses à une échelle suffisamment grande (« eux » pouvant d'ailleurs désigner ici tout autant des non-humains que des humains). En outre, même dans le cas d'animaux qui nous sont fortement apparentés, comme les mammifères, comme les grands singes anthropoïdes même, l'intériorité dont ils sont dotés, précisément parce qu'elle est conçue comme intériorité, nous paraîtra toujours un lieu inaccessible, et c'est ainsi jusqu'à l'égalité de l'homme et de l'animal devant la souffrance qui pourra, toujours, faire l'objet d'un soupçon²⁵⁷. La ressemblance ne

²⁵⁷ Cinq millions d'années environ nous séparent d'un ancêtre commun à l'homme et au chimpanzé, ce qui renvoie à une variabilité étroite du matériel génétique (environ 1% de différence, plus ou moins selon la méthode de calcul). D'aucuns y verront l'indice d'une étroite ressemblance, mais le fait que ce 1% code essentiellement pour le développement des structures cérébrales serait apte à faire basculer l'interprétation dans le sens tout à fait inverse. Ce petit « degré de liberté » que représente ce 1% autorise par exemple une thèse comme celle de Nicolas Humphrey (voir « Consciousness – a Just-So Story », in G. Ferry, *The Understanding of Animals*, Oxford, Blackwell & New Scientist, 1984) : l'auteur examine

porte donc pas en elle-même de solution à la question de la patience morale, et un auteur sceptique devant le discours animaliste pourra toujours nier avec assez de crédibilité les ressemblances, ou les affaiblir afin d'insister davantage sur les différences.

Aussi devrions-nous envisager l'abandon pur et simple du modèle de la ressemblance – comprendre que la prise en considération morale s'accommode et *doit* s'accommoder de la diversité : chercher non pas par de fins calculs un optimum dans la minimisation de *la* souffrance, mais s'inquiéter de la signification d'*une* souffrance ; ne pas rechercher la similitude des facultés mentales mais reconnaître la présence d'*un* esprit (Proust) ; mais aussi, se laisser assez de champ de vision pour envisager que la valeur des êtres individuels et le respect qui leur est dû ne dépendent pas étroitement de ces deux seules caractéristiques – l'esprit de frontières allant précisément à l'opposé de cette précaution.

Voici donc le principal écueil. On peut soupçonner en effet que notre tendance à toujours produire de telles frontières est en définitive moins tributaire d'une réflexion idéale et désincarnée, objective et rigoureuse, que d'une incapacité fondamentale à nous extraire d'un schéma de pensée au sein duquel la forme de l'homme est ultimement le lieu de toute valeur. Les causes d'un tel phénomène peuvent être diverses : qu'il s'agisse là d'un pur obstacle psychologique, induit par une forme de résonance entre notre forme de vie et la leur ; ou de dispositions proto-morales à favoriser nos proches ou nos semblables, reconduites par une longue tradition culturelle et philosophique, et finalement développées par le pouvoir de notre réflexion et actualisées au fil de nos découvertes sur le vivant et son origine²⁵⁸ ; ou encore d'une déformation de notre perception même du monde induite par un mode d'existence totalement subjectivisé qui occulte la valeur des forces mécaniques et évolutives qui nous ont produits. Quoiqu'il en soit, et même s'il ne s'agit là pour le moment que d'une hypothèse de travail, il faut y voir en revanche un point crucial qui réclame d'être éclairci, dans la mesure où il touche au cœur, à la cohérence et à la fécondité même de toute entreprise en éthique environnementale.

l'hypothèse selon laquelle nous pourrions avoir développé au cours de l'évolution une forme unique de vie de conscience, laissant derrière nous un monde d'organismes « behavioristes » par nature (toutefois, comme il le reconnaît lui-même, l'éthologie de son époque en était à ses balbutiements).

Ceci prouve à tout le moins qu'une analyse purement quantitative ne présume en rien d'une ressemblance qualitative : seule une perspective évolutionniste, avec le recoupement des informations issues de nombreuses disciplines (éthologie, neurophysiologie, etc.), permet de montrer le caractère fragile d'une telle thèse, au moins pour les organismes qui nous sont les plus proches. C'est en ce sens que l'éthologue Frans de Waal, par exemple, peut écrire : « le problème d'origine est bien entendu que nous nous voyons comme distincts des animaux, sans pouvoir nier les nombreuses similitudes. On peut, fondamentalement, lui donner deux solutions : l'une consiste à minimiser les ressemblances, en les déclarant superficielles ou simple effet de notre imagination. La seconde part du principe qu'elles sont profondes, surtout chez les espèces qui nous sont apparentées, et reflètent un passé évolutif commun. Dans le premier cas, l'anthropomorphisme doit être évité à tout prix ; dans le second, c'est un point de départ logique, surtout chez des animaux aussi proches de nous que sont les grands singes. » (*Quand les singes prennent le thé*, p. 66). Néanmoins le petit « degré de liberté » dont procède le doute initial, lui, demeurera toujours et continuera d'instiller le doute en nous.

²⁵⁸ L'ouvrage *The Expanding Circle* de Peter Singer en serait le parfait exemple.

Car, à l'issue de cette première grande partie de notre recherche, qu'avons-nous obtenu en fin de compte ? Nous avons répertorié autant de critères qui sont des conditions *suffisantes* de la considérabilité morale mais aucun, après réflexion, qui ne se soit révélé *nécessaire* ou dont le caractère nécessaire (et évident) n'ait éveillé de légitimes soupçons. Quant à ce dernier point, pas plus les justifications des impartialistes, relatives aux propriétés intrinsèques des existants, que celles des relationnalistes, en termes de groupes, de communautés, de services échangés et d'histoire partagée, ne sont satisfaisantes. Et ce que note Rachels est finalement valable pour l'une et l'autre de ces approches indifféremment : « ces considérations vont dans le sens d'expliquer nos sentiments [...] mais *justifier* ces sentiments est une autre affaire. »²⁵⁹ Ainsi ne peut-on tirer semble-t-il, si l'on tient à la prudence, d'autre constat que le suivant ; tel que le formule par exemple Birch :

Ce que Regan et d'autres nous *ont* montré, c'est que ce qui *peut* être trouvé et établi, ce n'est pas un ou plusieurs critères de la considérabilité morale, mais simplement des raisons variées pour faire preuve de considération morale de diverses manières dans un rapport éthique et responsable envers une variété d'autres entités. [...] Taylor a fait de même dans le cas d'entités dont on peut dire qu'elles ont « un bien propre ».²⁶⁰

Précisons au passage que cette dimension critique de la réflexion de Birch dans son article est conduite en vue surtout de promouvoir une « éthique de la considération universelle », où notre capacité à porter une attention morale à ce qui nous entoure ne se laisserait pas enfermer par un critère déterminé à l'avance. La notion de « considérabilité morale » renvoie pour lui nécessairement à un discours annonçant la *clôture* de la communauté morale, ce à quoi l'auteur entend substituer une attitude de totale ouverture à notre environnement naturel : porter une égale considération à l'ensemble de ce qui le compose, et se laisser guider au cas par cas par cette « expérience déontique » qu'il conçoit comme « la source et le test de toutes nos hypothèses en matière d'obligation et de valeur »²⁶¹ et dont il nous incite à cultiver et développer notre capacité à la reconnaître. Si notre propre questionnement au sein de cette recherche trouve un soutien dans la critique globale que Birch adresse à nombre d'auteurs en éthique environnementale, notre approche et notre objectif, en revanche, sont bien différents. Nous cherchons à mettre en avant la tendance à cerner toujours la considérabilité morale par un critère déterminé à l'avance – ce que Birch établit de façon très claire – afin d'être en mesure de reconnaître le caractère éventuellement problématique de telles frontières ; nous ne cherchons pas à dissoudre la notion même de « considérabilité morale » afin de ménager une place pour une conception intuitionniste de notre

²⁵⁹ *The End of Life*, p. 77.

²⁶⁰ Thomas Birch, « Moral Considerability and Universal Consideration », p. 320.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 326.

rapport éthique à la nature, mais plus sobrement à révéler le fait que de déplacer la frontière – c'est-à-dire, certes de l'agrandir, mais aussi de la renouveler – peut dissimuler une limite et un biais de la pensée, et affaiblir ainsi les ambitions d'une réflexion philosophique manifestant initialement la volonté de dénoncer l'anthropocentrisme qui prévaut dans la pensée éthique occidentale. Ce sur quoi nous nous montrons d'accord avec Birch, du moins jusqu'à ce moment important de notre réflexion, c'est sur ce constat que les auteurs en éthique environnementale, de façon générale, ont fourni des raisons fort convaincantes d'étendre notre attention morale à des objets nouveaux, mais non pas encore des raisons probantes de leur en accorder l'exclusivité.

Les auteurs en éthique environnementale, pour le plus grand nombre, ne s'estimeront pas satisfaits de cette remarque pourtant pertinente. La raison en est qu'ils cherchent un ancrage, une crédibilité et une cohérence en échafaudant leurs conclusions autour d'un critère de la considérabilité morale soigneusement identifié qui sert de socle à leur réflexion. La pertinence de ce critère est établie au prix de beaucoup d'efforts pour prouver la plausibilité psychologique et pratique ainsi que le gain en cohérence pour nos croyances et pratiques morales de cette évolution de notre système de moralité, mais le pouvoir explicatif de ces critères d'inclusion, il faut en convenir malgré tout, ne s'étend pas jusqu'à justifier l'exclusion de ceux qui ne les remplissent pas. En fait, il y a ici une asymétrie tout à fait remarquable entre d'une part la quantité et la qualité de l'argumentaire positif – en faveur de l'extension de notre souci moral à un certain type d'entités – et d'autre part la pauvreté de l'argumentaire négatif – celui qui vise à l'exclusion corrélatrice des « choses » – qui, bien souvent, se résume comme nous l'avons vu à un discours de l'évidence :

Pourquoi, si les arbres et les feuilles n'ont nullement la capacité de ressentir le plaisir ou de souffrir, devrais-je m'abstenir d'arracher une feuille à un arbre ? (Frankena)²⁶²

Les objets inanimés (les pierres, les grains de sable, les flaques d'eau, la neige, le feu, la glace, l'air) [...] n'ont aucun bien qui leur soit propre et ainsi ne peuvent être traités correctement ou incorrectement, avec bienveillance ou avec malveillance. (Taylor)²⁶³

– ou un discours de l'absurde :

Si la sensibilité n'est pas requise, l'affirmation selon laquelle les écosystèmes, les chutes d'eau et les canyons ont un bien qui leur est propre est au moins aussi forte. Et d'ailleurs, pourquoi pas les trous noirs, les flaques de boue et les positrons ? (DeGrazia)²⁶⁴

En fait, c'est précisément ce type de discours tout à fait récurrent qui justifie de concevoir la réflexion inscrite dans une perspective sensibiliste (ou bien téléocentriste) non pas seulement comme

²⁶² W. Frankena, « Ethics and the Environment », p. 11.

²⁶³ *Respect for Nature*, p. 18.

²⁶⁴ *Taking Animals Seriously*, p. 229.

rencontrant certaines limites intrinsèques, mais plutôt comme manifestant de la part de l'auteur une véritable prise de position sur la question de la considérabilité morale, sous la forme d'une proposition relativement centrale (le fait de lier, par exemple, la possession d'intérêts à la seule sensibilité) autour de laquelle se développe sa réflexion – prise de position qui constitue donc ici, en elle-même, un geste d'exclusion.

Lorsque révéler de ce que le monde contient d'intrinsèquement riche signifie tout en même temps spécifier ce qu'il contient d'intrinsèquement pauvre, apparaît alors le trait de la *frontière*. En fait, davantage qu'une position philosophique et rigoureuse sur les conditions de la considérabilité morale, on peut voir la frontière comme la cristallisation d'un discours implicite, une solution opportunément introduite en réponse aux diverses difficultés soulevées spécifiquement par cette question – difficultés amplifiées, multipliées à mesure que l'on s'éloigne de l'ego et que l'on se rapproche des vues plus vastes d'une éthique de la terre : l'augmentation exponentielle du nombre et de la variété des objets ; la multiplication des différences entre ces objets et nous-mêmes, du point de vue soit de la ressemblance intuitive globale, soit du mode d'agir et d'être proprement humain, et l'affaiblissement corrélatif de nos capacités d'identification et d'empathie ; la voix de nos intuitions qui de moins en moins se fait entendre ; l'écart toujours croissant avec le modèle classique du sujet pour la moralité quotidienne et l'éthique ; la masse écrasante (supposée) des conséquences sur nos vies, voire l'impossibilité même de concevoir (la nécessité, la pertinence) de tels changements, dans la mesure où il est fait appel à une conception du monde et de notre place en son sein de plus en plus éloignée du mode de pensée anthropocentré sur lequel fonctionne la civilisation urbaine et industrielle. (Il apparaît donc que, à mesure que l'on s'éloigne du modèle classique du sujet, la frontière, qui se fait pourtant plus relâchée, moins stricte, devient en revanche de plus en plus nécessaire pour ménager notre sensibilité, et d'autant plus difficile à dépasser.)

Vis-à-vis de tous ces problèmes, et d'autres encore, il est net que la solution de la frontière – solution de type « seuil » – apporte alors quelque chose de familier et de rassurant : elle permet de circonscrire sans ambiguïté l'ensemble des objets envers qui nous aurions des obligations (et des objets envers qui nous n'en aurions aucune), quelque définition du « nous », comme le dit Garcia, qui comblerait intégralement notre raison ou notre sensibilité et « manifesterait l'assomption d'une justice absolue »²⁶⁵. Elle rend l'extension de notre souci moral, certes non pas aisée à appliquer, mais aisée à concevoir. Elle nous rassure en garantissant qu'après ce dernier effort, tous nos vœux de justice seront comblés (pour un coût relativement modique). Voici de quoi naît la frontière : non pas semble-t-il de la confrontation au

²⁶⁵ T. Garcia, *Nous, animaux et humains*, p. 157.

monde, ni aux arguments philosophiques rigoureux, mais plus vraisemblablement d'une défaillance de nos capacités de raisonnement – que ce soit en raison de nos propres limites psychologiques ou (un « ou » inclusif assurément) pour prévenir les objections des lecteurs qui, connaissant les mêmes limites que le philosophe, ne manqueront pas de s'inquiéter d'une « pente glissante » où nous viendrions risquer le pied.

Toutefois, s'il est vrai que nous pouvons – à condition d'en reconnaître au préalable la réalité – orienter la réflexion éthique de manière à prévenir certaines difficultés amenées par nos limites cognitives (un utilitarisme de la règle, par exemple, constitue une réponse appropriée à des difficultés de cet ordre), il reste que ces limites relatives à nos « seuils de sensibilité morale » n'ont pas, comme le suggère Goodpaster, à intervenir dans une réflexion de fond visant à établir un critère régulateur²⁶⁶ de la considérabilité morale. En d'autres termes, s'il s'avère qu'une sorte de paresse cognitive nous porte à resserrer les frontières de la communauté morale autour des seuls animaux sensibles par exemple, cela devient par là même une bonne raison pour le philosophe de pousser son investigation au-delà des frontières de la sensibilité.

Le problème, dorénavant, reste bien évidemment de savoir si ces choix, comme nous en avons levé le soupçon, sont psychologiquement biaisés ou bien s'ils sont, comme le martèlent les auteurs de leur côté, non arbitraires et parfaitement légitimes. Ce dont nous devrions avoir pris conscience tout au moins au terme de ce chapitre, c'est que la logique imprimée par l'esprit de frontières n'est pas une nécessité : elle n'est au mieux qu'une manière parmi d'autres d'appréhender le problème de la considérabilité morale, et nous devrions convenir en fait qu'un questionnement rigoureux de la notion de considérabilité morale, ou de statut moral (*moral standing*), devrait porter précisément sur ce point – c'est-à-dire qu'il faudrait, avant de se demander où il convient de tracer la ligne, s'interroger sur la pertinence qu'il y a à tracer une ligne (*drawing a line*). Diversité des manifestations de la vie et des formes de vie, multiplicité des rapports sous lesquels les formes de vie se révèlent deux à deux profondément différentes et

²⁶⁶ Pour Goodpaster, il faut distinguer au sein de la réflexion entre un critère de type régulateur ou opérant. L'auteur entend par là souligner que certaines limites psychologiques venant entraver la recherche de nos obligations morales, au vu de contraintes pratiques par ailleurs réelles, ne sont pas un obstacle à une réflexion théorique sur la considérabilité morale (en particulier, pour reconnaître la signification morale des intérêts des organismes vivants non sensibles) :

« Il y a de toute évidence du sens à dire que nous sommes sujets à des seuils de sensibilité morale, de la même manière que nous sommes sujets à des seuils de sensibilité cognitive ou perceptive. Au-delà de ces seuils, nous sommes "moralement aveugles", ou bien encore nous subissons des effets de déstructuration analogues à ceux que peut subir un ordinateur victime d'une saturation d'informations. [...] Nous dirons donc que la considérabilité morale de X est *opératoire* et qu'elle s'exerce sur un agent A si et seulement si la reconnaissance pleine de X par A est une possibilité psychologique (et, de manière générale, causale) de A. Si la considérabilité de X est susceptible d'être défendue sur de tout autre fondement que sur des fondements opératoires, nous dirons que cette considérabilité est *régulatrice*. » (« On Being Morally Considerable », p. 313)

profondément semblables, multiplicité des liens, des échanges et dépendances *inter* et *intra*-spécifiques, mais aussi diversité des *claims* et des rapports de loyauté qui sous-tendent le geste éthique lui-même : autant d'aspects qui réclament de porter le questionnement sur l'esprit de frontières lui-même, sa prétention à la systématisme, à la complétude, sa tendance homogénéisante et simplificatrice, sa propension à discriminer, à exclure et livrer tout *outsider* à notre empire.

Selon un premier axe de recherches, il conviendrait d'examiner de plus près l'histoire, sinon les présupposés idéologiques, de cette idée selon laquelle la communauté morale doit nécessairement être enclose, afin d'abord d'identifier les présupposés et les mécanismes qui l'ont érigée en une vérité triviale, puis de la mettre en perspective au regard de solutions alternatives. Birch, par exemple, y voit purement et simplement la reconduction du projet occidental de domination et de contrôle du pouvoir impérialiste, demeuré intact dans son principe :

L'institution de *toute* pratique relative à *tout* critère de considérabilité morale est un acte de pouvoir, et ultimement un acte de violence, à l'endroit des autres, c'est-à-dire les êtres et les entités qui ne passent pas le test du critère et qui par conséquent ne sont pas autorisés à bénéficier du traitement réservé aux membres du club des *consideranda*. Ils deviennent les « objets appropriés » de toutes les formes d'exploitation, d'oppression, d'asservissement et finalement d'extermination.²⁶⁷

On peut sans doute se montrer moins incisif que Birch et envisager qu'il soit question ici d'un biais reconduit de bonne foi à travers, sinon bien entendu les mécanismes psychologiques que nous avons suggérés, les mécanismes de la pensée éthique occidentale. Il conviendrait alors de se pencher plus avant sur le moyen d'ouvrir le champ de la réflexion de manière à en garantir la plus grande objectivité. Toutefois ce n'est pas là l'axe de réflexion que nous avons privilégié.

Une autre piste de recherche, dans la tradition analytique privilégiée par Rachels, consiste inversement à embrasser le problème de la considérabilité morale de la façon la plus vaste possible, dans la diversité de solutions qui lui ont été proposées, jusqu'à ce que les intuitions qui les portent tout à la fois se révèlent dans leur nudité et, se confrontant les unes aux autres, s'annulent ; jusqu'à ce que nous apparaisse le caractère problématique de l'idée de frontière elle-même, et que nous soyons convaincus d'envisager de nouvelles perspectives de solution en s'appuyant sur les lignes de force de ce mouvement que nous aurons préalablement dégagées – ce que nous avons commencé de faire à l'occasion de ces trois premiers chapitres.

Remarquons à ce propos que c'est le discours impartialiste qui manifeste de la façon la plus claire cette tension problématique, qui s'offre à l'analyse, entre une volonté réelle de dépasser la frontière et une volonté plus ou moins explicite de la conserver (elle est considérée alors comme un requis pour

²⁶⁷ T. Birch, « Moral Considerability and Universal Consideration », p. 317.

l'existence d'un statut moral, quel qu'il soit). Aussi sera-t-il le discours de référence, si besoin est, autour duquel nous poursuivrons notre réflexion dans les prochains chapitres. Avec James Rachels, nous allons voir que le discours impartialiste n'est pas aussi rigide qu'il ne puisse effectuer un retour critique sur lui-même et se développer de telle manière à intégrer diverses objections qu'on lui adresse, ce qui se traduira notamment par une attention accrue pour ce que les espèces et les individus ont de propre. Puis nous nous pencherons plus en détail sur la contribution du darwinisme dans son œuvre.

Notons, avant de clore cette première partie, que le principe de notre critique est susceptible d'une objection importante. Dans un article de 1980, « Are Mere Things Morally Considerable? », Murray Hunt a fait remarquer à Goodpaster que l'ensemble des considérations pour lesquelles le critère « être vivant » (*being alive*) serait meilleur qu'un autre conduit à envisager que le critère « être un existant » (*being in existence*) serait plus pertinent encore – et « être vivant » s'avérerait donc être un critère de restriction arbitraire²⁶⁸. Cette suggestion, qui prend l'allure d'une objection au biocentrisme, mériterait d'être considérée avec davantage de sérieux, d'autant qu'elle ne présente pas les obstacles insurmontables que l'on imagine spontanément. (Un biocentrisme à la manière de Taylor, par exemple, confronte déjà l'essentiel des difficultés : outre le fait d'admettre que des organismes privés de conscience puissent avoir des intérêts en propre, il intègre les enseignements du holisme écologique et marque ainsi la rupture avec une éthique animaliste « rigide » inspirée de l'éthique humaine ; seul reste à comprendre comment les artefacts et autres objets inertes peuvent trouver place dans ce paysage éthique global.) En fait, l'article de Hunt, comme le notera Goodpaster²⁶⁹, autorise (à dessein ?) ces deux interprétations : dérision ou tentative authentique de dépasser le biocentrisme ?

Or, il est net à présent que la tendance impulsée par la critique reprise à Goodpaster et Callicott nous conduit à porter progressivement notre attention toujours plus « loin » dans les niveaux d'organisation de la matière vivante, jusqu'aux propriétés les plus répandues dans le vivant ; puis, au-delà, jusqu'à être incités finalement à étendre notre souci moral à toutes choses, avec qui nous partageons à l'évidence la propriété « être un existant », à tout le moins ces choses qui présentent, à la différence d'une flaque de boue, une structure et une organisation. D'aucuns verront dans cet « emballement » de la réflexion le signe que nous aurons suivi tout du long une fausse piste ; chaque nouvelle étape contient la perspective d'une conclusion plus absurde encore : si les singes, pourquoi pas tout animal ? Si les animaux, pourquoi pas les plantes ? Si les plantes, pourquoi pas les biosystèmes ? *etc.*, jusqu'à l'apothéose :

²⁶⁸ W. Murray Hunt, « Are Mere Things Morally Considerable? », in *Environmental Ethics*, vol. 2, n°1, 1980, p. 59-65.

²⁶⁹ Voir K. Goodpaster, « On Stopping at Everything: A Reply to W.M. Hunt », *op. cit.*.

pourquoi pas le tout ? Procédant à rebours, pourrait ainsi être démontrée la vaine ambition de l'éthique environnementale : puisque étendre notre souci moral au tout est assurément le comble de l'absurde, n'est-ce pas que toute cette course en avant est, depuis le départ, privée de sens ? Voilà un axe sur lequel pourrait s'élaborer une perspective *sui generis*. Pour être attrayante, cette solution n'a toutefois pas mieux à offrir que le confort et la simplicité au mépris de nos connaissances accrues sur le vivant comme des changements constatés dans notre conscience éthique au 20^e siècle, lesquels ont précisément enclenché ces réflexions en cascade.

À défaut de pouvoir fixer des frontières pouvant mettre un terme à cet emballement, l'unique alternative à notre disposition semble être donc d'épouser cette conclusion. Un article de Robert Elliott²⁷⁰, exceptionnel de ce point de vue, a le mérite de rendre sensible ce glissement, cette dérive (*drift*) progressive de la perspective atomiste, qui se traduit par une constante inflation de la communauté morale à travers l'éthique humano-centrée, l'éthique animo-centrée, l'éthique bio-centrée (organismes vivants et/ou biosphère) jusqu'à ce que nous soyons menés en fait à envisager la conclusion logique et ultime de ce mouvement de fond : une « éthique de toutes choses » (*everything ethics*). Ici devient concevable une éthique se signalant par la volonté première de ne proposer aucun critère à portée générale qui donnerait à la communauté morale une extension relativement précise et donc une *limite*, et préservant ainsi une attention morale pour la variété des aspects sous lesquels se présente le vivant, pour les propriétés objectives d'objets naturels très divers avec lesquels nous sommes en contact, et pour le détail des circonstances sous lesquelles nous interagissons avec eux. Rien ne nous interdit en outre d'envisager, comme le suggère l'auteur, la compatibilité de ce genre de solution avec, par ailleurs, les approches holistiques inspirées de l'écologie (faire converger leurs conclusions), ou encore leur complémentarité (superposer les conclusions issues de l'une et de l'autre approche).

Notre propos n'est pas de développer une telle éthique ; en revanche, c'est ce mouvement même, évoqué dans l'article de Robert Elliott, et la possibilité de le mener à son aboutissement logique, qui nous intéresse. Ne devrions-nous pas envisager en effet qu'une éthique de toutes choses sous la forme d'une perspective écocentriste aménagée – ou, davantage peut-être, une perspective atomiste et impartialiste qui aurait rejoint et intégré certains aspects d'une éthique écocentriste – est en fait l'horizon attendu de l'entreprise d'éthique environnementale poussée au terme de sa logique ? De fait, c'est sur une telle hypothèse que nous reviendrons avant de mettre le point final à cette recherche.

²⁷⁰ Robert Elliott, « Environmental ethics », in Peter Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 284-293.

Seconde partie : Charles Darwin, James Rachels et l'éthique

De vieilles questions sont résolues par disparition, par évaporation, tandis que des questions nouvelles, correspondant au changement de l'orientation des efforts et des préférences, prennent leur place. À n'en pas douter le plus grand dissolvant de questions anciennes dans la pensée contemporaine, le plus grand précipitant de nouvelles méthodes, de nouveaux buts et de nouveaux problèmes, est celui amené par la révolution scientifique qui a trouvé son apogée dans *L'Origine des espèces*.

(J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, p. 18)

Introduction à la seconde partie

Indépendamment des catégories d'objets les plus classiques, dont nous avons vu les limites sur le terrain méthodologique, ainsi que de l'opposition entre impartialisme et relationnalisme, qui ne semble guère pertinente pour la question de la considérabilité morale, il apparaît que la réflexion en éthique environnementale demeure divisée. Il existe, en particulier, deux grandes frontières, ou deux grands types de frontières, sur lesquelles nous achoppons, qui partagent ainsi trois grands types de positions : les auteurs valorisant la conscience à divers degrés (*sensibilisme*) tendent à fixer très tôt les nouvelles frontières de la prise en considération morale ; les *télocentristes*, inspirés de l'écologie ou de la pensée d'Aristote, étendent la prise en considération morale aux êtres organiques privés de conscience, voire aux écosystèmes conçus comme des superorganismes ; encore au-delà, les *écocentristes*, dans une perspective radicale, critiquent ces deux premières approches en rejetant le modèle du sujet et portent notre attention sur les systèmes biotiques eux-mêmes.

Le problème principal est ainsi le suivant. Ou bien les justifications avancées par l'un des deux premiers partis contre les autres sont tenues pour pertinentes et suffisantes, et les frontières et les gradations de valeur proposées sont en fait des distinctions légitimes. Ou bien les justifications sont tenues au contraire pour insuffisantes et les frontières et les gradations de valeur ne reflètent que les limites de notre capacité à *imaginer* la nature d'un préjudice chez autrui ainsi que notre tendance à reproduire, rechercher et valoriser par-dessus tout notre expérience *en tant qu'êtres humains* ; l'accusation d'anthropocentrisme prend alors tout son sens : les conclusions des extensionnistes apparaissent ainsi en défaut de cohérence ou, pour le moins, incomplètes.

La question se pose de savoir s'il est possible de trancher – car il semble nécessaire par ailleurs de faire un choix. Si un ouvrage comme *Zoopolis*, de Sue Donaldson et Will Kymlicka, présente des solutions pour résoudre de façon tout à fait efficace bien des aspects relatifs à ce conflit entre des perspectives hétérogènes (en conciliant l'intérêt pour la préservation des écosystèmes avec le respect des territoires et de l'autonomie des communautés d'animaux sauvages), nous pouvons remarquer néanmoins que la question de la considérabilité morale se pose toujours et que nous pouvons tenir à ce que soit dégagée quant à ce point une réponse satisfaisante. Si ce n'est pour elle-même¹, l'un des

¹ Nous avons dans une note précédente (voir au chap. III, note 1) suggéré que le cadre de l'argumentation proposée dans *Zoopolis* ne permettait pas à lui seul d'envisager la valeur des stratégies de survie déployées par les formes de vie animale – comme les reptiles et les amphibiens – qui manifestent des comportements bien moins sophistiqués que ceux des mammifères lorsqu'il est question, notamment, de la protection des jeunes et des membres du groupe. Nous pouvons remarquer de même que la légitimité de certaines pratiques humaines à l'égard du végétal n'est pas questionnée (on peut en

principaux intérêts d'une telle question est qu'elle nous offre en effet l'occasion de nous interroger, sur un terrain plus fondamental, sur la place de l'homme au sein de la nature et au sein d'une éthique de la nature (et, corrélativement, sur l'importance de la vie non humaine). À mesure que l'on se rapproche du biocentrisme, de l'écocentrisme et de l'écologie profonde, plus nombreux sont les auteurs qui reconnaissent toute l'importance de cette réflexion ; nous entendons par là qu'elle n'est pas seulement pour eux un moyen en vue d'autres conclusions, mais que ce nouveau regard sur le monde vivant fait partie intégrante des choses qu'ils entendent établir. Or, pour peu que la question de la considérabilité morale se pose, la contradiction manifeste que représenterait sur ce terrain (s'il était avéré) l'anthropocentrisme normatif avec le cadre naturaliste présupposé par de nombreuses éthiques extensionnistes justifie à tout le moins un complément d'information et un prolongement de la réflexion.

Admettons que le choix d'une ligne de discours plutôt que d'une autre ne puisse faire l'objet d'un argument probant. Nous ne sommes pas pour autant démunis : en dernière instance, ce choix est susceptible de dépendre du traitement de questions variées en éthique appliquée, de la cohérence globale de ces questions entre elles et avec l'arrière-plan sous-jacent. À tout le moins, c'est là une piste qui peut et doit être explorée. Voici ce que nous voulons montrer maintenant, avec l'exemple de Rachels : de façon générale, l'importance de l'arrière-plan – la conception du monde en arrière-plan – pour la réflexion philosophique et la résolution de problèmes d'éthique appliquée ; et de façon plus particulière, la manière dont ceci peut amener une solution à notre problème de frontières.

Nous avons montré en effet dans les chapitres précédents qu'au sein des éthiques de l'environnement apparues à l'époque contemporaine se pouvait rencontrer partout l'empreinte de Darwin, discrète mais décisive, au sens d'abord très général où elles se sont développées à la suite d'un bouleversement profond de notre compréhension du monde vivant induit par les connaissances nouvelles tant sur l'homme (paléanthropologie, sociobiologie, psychologie évolutionniste, *etc.*) que sur les diverses autres formes de vie qui peuplent la Terre, considérées soit chacune indépendamment (éthologie, *etc.*) soit comme étant partie de systèmes ou de processus (biologie évolutionniste, écologie). La perspective évolutionniste n'est pas alors utilisée directement comme un élément de justification des prescriptions morales ; elle intervient le plus souvent en arrière-plan de la réflexion, se manifeste sous la forme d'hypothèses ou de résultats scientifiques dont l'auteur se propose de tenir compte (par exemple sous

effet concevoir des pratiques de culture dans le respect des territoires des animaux sauvages). Nous pouvons penser à tous ces organismes végétaux pour qui le caractère problématique de leur exploitation tient au fait qu'on les coupe pour les proposer à la vente et procurer une satisfaction très éphémère aux êtres humains – c'est-à-dire non pas pour les nourrir, par exemple ; les fleurs, et les sapins à l'occasion de Noël, sont des exemples paradigmatiques. À qui est sensible à cet immense gâchis de vie végétale, ce point ne saurait apparaître comme un problème éthique mineur, même si l'on peut considérer par ailleurs – et à juste titre – qu'il revêt un caractère bien moins urgent que la dénonciation de l'exploitation des animaux.

forme d'arguments fonctionnels-évolutionnistes) au sein de sa réflexion. Dans *The Expanding Circle* de Peter Singer, la perspective évolutionniste est toutefois plus largement sollicitée, via l'examen des découvertes en sociobiologie, pour soutenir les positions défendues par l'auteur, même si elle cède la place dans la seconde partie de l'ouvrage à une réflexion autonome visant au développement et à la justification de prescriptions d'ordre moral ; il y a, comme nous le verrons, un lien lâche entre le discours descriptif portant sur les origines de la moralité et le discours prescriptif articulé autour des thèses utilitaristes qui garantit l'autonomie de ces deux terrains d'investigation – c'est là d'ailleurs un trait tout autant caractéristique de la pensée de James Rachels. C'est enfin sur le terrain biocentriste et écocentriste (pour des raisons aisées à comprendre) que la perspective évolutionniste joue, avec l'écologie, un rôle davantage significatif et explicite. Somme toute, l'élément le plus général et récurrent en ce corpus qui ait un lien avec la théorie de l'évolution tient sans doute à ce que la compréhension actuelle du phénomène de la vie sur Terre dégagée par les sciences s'avère incompatible avec l'idée d'une spécificité ontologique de l'homme qui découlerait d'un acte spécial de création en sa faveur et de sa place centrale au sein de la création – favorisant donc, en contrepartie, l'idée essentielle selon laquelle l'univers est peuplé de nombreuses autres formes de vie qui se multiplient, se développent et s'épanouissent non pas en vue de l'utilité qu'elles ont pour nous, mais pour leur propre bien.

On peut considérer ainsi que l'éthique animale dans une bonne mesure, à l'instar de l'entreprise en éthique environnementale en son ensemble, s'appuie sur un arrière-plan darwinien continuiste. Simplement, si ce fond donne lieu ici et là à un argument ou une objection explicite à telle ou telle hypothèse², il demeure souvent discret. L'élément qui révèle le mieux ce fond implicite est sans doute l'argument des cas marginaux, pourtant crucial ; en fait, sans cet arrière-plan, l'argument apparaît faible et, pour tout dire, vain – c'est là un point essentiel que nous voudrions établir dans la suite de cette recherche. Aussi le mérite de Rachels, à ce qu'il semble, est-il non seulement de conduire une réflexion sur les origines de la moralité et leur articulation avec le discours prescriptif, mais encore d'en appeler de façon bien plus systématique à l'arrière-plan darwinien pour encadrer, nourrir et supporter sa réflexion sur le terrain de l'éthique normative, sous la forme de l'Individualisme Moral.

Ce qui précède était donc nécessaire pour apprécier les éléments plus originaux que comporte son ouvrage *Created from Animals* comme son œuvre générale³, mais qui ne seront visibles que par contraste avec les similitudes que présente sa pensée avec celle de la libération animale – similitudes qui

² C'est par exemple, comme nous le verrons, le principe d'une objection intéressante de David DeGrazia à l'argument de l'agence morale (« argument from moral agency »), l'auteur entendant par là examiner le refus d'étendre aux animaux le principe d'une égalité de considération pour le motif que seuls les êtres humains sont capables d'un agir moral. (*Taking Animals Seriously*, p. 67 sq.)

³ Nous renvoyons à la bibliographie complète des travaux de James Rachels, en appendice.

relèvent d'ailleurs d'un héritage direct. Connus aux États-Unis pour une série de travaux sur l'euthanasie, ainsi que pour avoir dirigé plusieurs ouvrages collectifs autour de questions variées d'éthique appliquée, Rachels a consacré une seconde série d'articles à la question animale :

- « Do Animals Have a Right to Liberty? », publié dans *Animal Rights and Human Obligations* de P. Singer et T. Regan en 1976 ;
- « Vegetarianism and "The Other Weight Problem" », publié dans l'ouvrage *World Hunger and Moral Obligation* de W. Aiken et H. LaFollette en 1977 ;
- « Do Animals Have a Right to Life? », paru dans *Ethics and Animals* de H. Miller et W. Williams en 1983 ;
- « Darwin, Species, and Morality », paru dans la revue *The Monist* en 1987 ;
- « Why Darwin Is Important for Ethics » dans *Mind, Value, and Culture: Essays in honor of E.M. Adams*, édité par D. Weissbord, en 1989 ;
- « Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes », contribution à l'ouvrage *The Great Ape Project*, édité par P. Cavalieri et P. Singer en 1993 ;
- « The Basic Argument for Vegetarianism », contribution à l'ouvrage *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, édité par S. Sapontzis en 2004.

Ces divers articles reprennent les termes et les discours ainsi que la plupart des arguments classiques de la libération animale en faveur du végétarisme (notamment l'argument indirect relatif à l'inégalité d'accès à la nourriture entre les populations humaines et l'argument direct relatif à la souffrance éprouvée par les animaux d'élevage, sans parler des animaux d'expérimentation), mais la trame de fond de l'argumentation devient peu à peu subtilement différente et devient même un objet de réflexion en soi. Le « cercle en expansion » est ainsi parti de l'héritage culturel au sein duquel s'inscrit Rachels, mais non pas comme un modèle à reproduire : comme un modèle de pensée qu'à la manière de Mary Midgley il dissèque et sera amené à dépasser. Expliquer le propos de *Created from Animals*, c'est donc avant tout comprendre comment Rachels apporte une réponse aux difficultés majeures que rencontre la libération animale sur ce terrain – et, dans le prolongement, comment il apporte une contribution utile à l'éthique environnementale en son entier. Si les chapitres qui suivent ont pour premier objectif d'explicitier le propos de *Created from Animals*, ils autorisent donc à nourrir de plus larges espérances.

Sur un plan très général, deux points valent d'être remarqués quant à l'ensemble de l'œuvre de Rachels. D'une part, il convient de noter qu'il s'agit là d'une pensée (pour l'essentiel, sur le terrain de la philosophie morale) qui progressivement se construit et s'étend, de façon cohérente, tout au long de la carrière de notre philosophe, sans qu'il soit jamais nécessaire de revenir sur un point de conclusion

antérieur. Ce trait important reflète sa démarche philosophique, comme nous le verrons, c'est-à-dire qu'une première attention à la variété des circonstances permet d'accéder à des considérations d'ordre plus théorique et général. Notons que cette pensée trouvera alors une formulation plus systématique à travers, notamment, les diverses éditions du manuel *The Elements of Moral Philosophy* (de 1986 à 2003 pour les quatre premières éditions supervisées par James Rachels). D'autre part, s'il est quelques évolutions remarquables au sein de l'œuvre de Rachels, elles impliquent précisément de considérer les années 90 comme charnière : pour comprendre ce qui s'y passe, il faut donc mobiliser tant les écrits antérieurs que les écrits ultérieurs, c'est-à-dire, en définitive, quasiment l'ensemble de ses travaux. Dans le chapitre qui vient, nous commencerons par livrer progressivement les clefs de compréhension de sa pensée, puis nous examinerons son évolution théorique interne ; nous verrons que cette pensée se reconnaîtra finalement, de façon générale, dans un utilitarisme dit « à stratégies multiples » et, de façon plus particulière dans *Created from Animals*, sous la forme de la thèse dite « de l'Individualisme Moral », et nous en exposerons les principaux éléments.

Il s'agira donc, dans cette seconde partie de notre recherche, de présenter une synthèse concernant le parcours intellectuel de Rachels, visant à en livrer les thématiques, les influences, les mécanismes, ainsi que certains résultats significatifs, afin de le situer avec toujours plus de précision, en étant avisés de l'évolution de sa pensée, dans le paysage de la philosophie morale et des éthiques de l'environnement. Mais c'est par ailleurs, et avant tout, une enquête sur la contribution des travaux de Darwin à la philosophie morale qui sera menée, en particulier pour ce qui concerne les philosophies de l'environnement. Il est en effet fort peu de ses homologues et contemporains qui, comme Rachels, choisissent de mettre Darwin et le darwinisme au premier plan, en couverture ; c'est à travers la contribution du darwinisme que notre auteur développe ou conforte certains aspects de sa réflexion parmi les plus originaux.

En un certain sens, en *Created from Animals* réside l'affirmation selon laquelle le darwinisme, dans tout ce champ de pensée, s'il est circonscrit et souvent discret, est bel et bien présent ; autrement dit, nous entendons suggérer à travers Rachels que, quelle que soit la place explicitement accordée à Darwin dans la réflexion des auteurs d'éthique environnementale, le darwinisme, compte tenu de leur objet de réflexion (l'humain, l'animal, la vie organique), est *toujours* présent. En définitive, la philosophie est mise en demeure, sous peine d'inconsistance, d'expliquer un rapport entre philosophie et science soudain mis en lumière – et inversement, le fait de penser ce rapport, comme l'a fait Rachels, pourrait bien apporter de nouveaux éléments utiles à la réflexion. Toutefois, il est bien clair que « darwinisme » apparaît comme un terme polysémique. Dans le chapitre V, nous chercherons à éclairer le sens de ce terme pour Rachels, sur le terrain scientifique, biologique, mais aussi au-delà (sur le terrain

cosmologique). En ce qui concerne la philosophie et l'éthique, il nous faudra en particulier distinguer soigneusement entre d'une part l'investissement *idéologique* de certains écrits de Darwin, lesquels ont fait très tôt l'objet d'un usage abusif chez les auteurs du « darwinisme social », mais aussi la proposition, de la part du sociobiologiste Edward Wilson, de réduire l'éthique à la biologie ; et d'autre part une *compréhension darwinienne du monde vivant*, délivrée par les sciences, susceptible en retour de nourrir la pensée éthique.

Tel est le parcours qui devrait nous permettre à la fin de cette recherche, au chapitre VI, de déterminer la nature et d'apprécier la solidité des « implications morales du darwinisme » dans *Created from Animals*. Quant à ces implications, rappelons qu'elles ne prendront pas la forme de conclusions particulières touchant la question animale, que ce chapitre ne détaillera donc pas, et ce pour au moins deux raisons :

- l'objet au centre de notre recherche, comme nous l'avons établi, est avant tout la notion de frontière telle qu'elle apparaît en éthique environnementale. Si, bien sûr, notre propos nous mènera ponctuellement à envisager les difficultés relatives à certaines pratiques impliquant les animaux (ou d'autres objets de la nature), nous ne visons pas ici en revanche à construire une pensée cohérente et exhaustive à visée pratique, ni à fixer des règles, moins encore à conduire une réflexion approfondie sur ce terrain.
- *Created from Animals* n'est pas *Animal Liberation* : l'accent est mis sur la remise en cause de l'*hubris* humaine pour défendre une variété de points de vue concernant tout autant la prise en considération morale des animaux que l'euthanasie notamment. Cet ouvrage doit donc être compris comme une synthèse de la pensée générale de notre auteur – une augmentation, une actualisation de son premier ouvrage à vocation de synthèse, *The End of Life*, de 1986 – traitant désormais des aspects problématiques des rapports des agents, non plus seulement à la vie humaine, mais à toute forme de vie. Notre attention, ici, doit se porter sur une pensée globale unifiée, non pas sur un aspect seulement de la pensée de Rachels.

Notons enfin que la réflexion de Rachels touchant la question du statut moral des animaux – de même, en fait, que son végétarisme sur un plan plus personnel – est à l'origine inspirée de Singer et de ses travaux ; ses thèses s'inscrivent explicitement dans la condamnation du spécisme impulsée par l'auteur australien et sollicitent, sans surprise, les thèmes que ses ouvrages ont rendus classiques : la condamnation de la souffrance infligée aux animaux d'élevage et de laboratoire, la promotion du végétarisme, *etc.* C'est ce qui explique que Rachels ne fasse pas de critique explicite du discours propre à la « libération animale ». Mais les apparences sont trompeuses : seul un regard d'ensemble nous permet de comprendre que les divergences apparaissent bien en amont. S'il fallait trouver un

rapprochement pertinent et éclairant, ce serait davantage à l'approche par les capacités étendue au cas des animaux dans *Frontiers of Justice* qu'il faudrait penser, en outre dans la mesure où Martha Nussbaum y discute certaines thèses de *Created from Animals*.

IV. Un regard d'ensemble sur l'œuvre de James Rachels

Le présent chapitre vise à donner les éléments de construction de la pensée de Rachels, à en identifier les moments clés et à situer sa réflexion dans le paysage de la philosophie morale. Cette entreprise est essentielle, car les restitutions très parcellaires de ses travaux, au moins en France, montrent qu'il est souvent, sinon mal compris, à tout le moins apprécié bien en dessous de la valeur que présente une pensée philosophique plus complexe qu'il n'y paraît, toujours rigoureuse, minutieuse, mais aussi éminemment pratique, davantage estimée outre-Atlantique.

Il y a sans doute un peu de la faute de Rachels lui-même. Ainsi, dans le débat qui aujourd'hui le met sur le devant la scène – à savoir, la question animale –, connaît-on Rachels du fait essentiellement de la publication de *Created from Animals*. Or, à y regarder de plus près, il est vrai que certains des outils nécessaires à sa compréhension la plus fine demeurent relativement implicites. L'ouvrage, dont il sera davantage question dans nos deux derniers chapitres, doit être pensé en fait comme une étape nouvelle d'une pensée qui ne cesse de se former, de s'unifier, de se renforcer ; on ne peut apprécier sa richesse qu'au regard de l'œuvre globale de l'auteur, en connaissance de ce qu'il a écrit non seulement avant, mais aussi après le tournant des années 1990 (la méthodologie morale qui supporte l'ouvrage, par exemple, deviendra explicite avec la parution de « Moral Philosophy as a Subversive Activity » en 1993).

Nous avons donné une esquisse générale de cette évolution dans la bio-bibliographie de Rachels, à laquelle nous renvoyons ; nous allons, dans le chapitre qui s'ouvre ici, en livrer les détails, notamment en restituant le mouvement de cette pensée qui ne cesse de s'étendre et de se structurer, en exposant les principaux jalons. Nous visons dans un premier moment à mettre en place les éléments – certains éléments de philosophie de l'action, le refus de la règle stricte en matière de moralité et, plus généralement, l'importance accordée à l'éthique appliquée – qui nous mèneront à reconnaître dans la démarche philosophique de Rachels, d'un bout à l'autre de son œuvre, une éthique de situation semblable à celle de Joseph Fletcher : autrement dit, une pensée où se voit accordée une grande importance aux circonstances et à l'examen des problèmes concrets au cas par cas.

Tenant compte de l'évolution de cette pensée sur près de quarante années de publications variées (notamment, le recul de la place accordée aux intuitions au profit d'un plus large entrelacement de la connaissance morale dans le réseau des connaissances humaines ; ou encore, la notion de « droits » qui

disparaît quasiment du discours ; mais aussi, en contrepartie, le maintien d'une conception anti-hédoniste des bien contenus dans une vie), nous en viendrons ainsi à en présenter « l'aboutissement », si l'on peut dire, c'est-à-dire que cette pensée d'abord ramifiée, multiple, va trouver, à la fin, une forme de synthèse, notamment (mais pas exclusivement) avec la parution de *The End of Life*, de *Created from Animals* et, surtout, les éditions successives de *The Elements of Moral Philosophy*. La pensée de Rachels va notamment se départir d'une position initiale de compromis (entre une éthique de la règle et une éthique conséquentialiste) pour finalement se reconnaître dans une pensée utilitariste, mais un utilitarisme « à stratégies multiples » : la fin ultime de l'éthique tient certes au bien-être global des individus, mais cet objectif est poursuivi à travers une variété de valeurs, de motifs et de stratégies pensés en accord avec notre nature et où est maintenue notamment une conception forte de la justice interindividuelle.

Le point important pour notre recherche est que cette pensée, au tournant des années 90, trouvera un soutien dans le darwinisme, qui viendra conforter et enrichir la réflexion engagée en éthique animale notamment mais aussi permettra de rassembler et d'unifier toujours davantage, d'une part, la réflexion de notre auteur sur l'origine de la moralité et l'objectivité du jugement moral, d'autre part, ces champs de réflexion que sont le statut moral des animaux, la question de l'euthanasie, de la recherche fœtale, etc. L'ouvrage de 1990 étant vu comme un maillon d'une réflexion ininterrompue, nous serons, au terme de ce chapitre, en mesure d'examiner comment ce que nous aurons vu de la pensée de notre auteur doit être mis en lien avec la thèse de l'Individualisme Moral défendue dans *Created from Animals* ; en particulier, nous pourrions examiner et récuser une objection classique, qui prend corps dans l'opposition entre « individualisme moral » (sans majuscules) et « norme de l'espèce »¹. Nous pourrions enfin, et surtout, présenter les résultats importants de la pensée de Rachels autour de la notion de « statut moral » (ce que nous entendons par sa « fragmentation », c'est-à-dire, le fait de refuser de rapporter l'attribution d'un statut moral à une propriété à portée générale) qui, bien que formant la trame même de *Created from Animals*, ne mûriront et ne deviendront explicites que dans l'un de ses tout derniers articles, « Drawing Lines », paru en 2004 dans l'ouvrage *Animal Rights: Current Debates and New Directions*².

¹ Nous conserverons donc dans cette recherche les majuscules pour distinguer la thèse défendue par Rachels dans *Created from Animals* (l'Individualisme Moral), qu'il faut appréhender en tenant compte de l'ensemble de sa pensée, de l'individualisme moral en éthique animale, considéré et critiqué de manière globale (nous nous appuyerons pour cela sur les critiques de Martha Nussbaum).

² C. Sunstein, M. Nussbaum (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, New York, Oxford University Press, 2004.

A. Éléments de philosophie de l'action

James Rachels a consacré quatre de ses articles, parmi les tous premiers publiés, à des réflexions de portée assez modeste davantage apparentées à la philosophie de l'action. Relativement éloignés de nos préoccupations, on y trouve en revanche les éléments d'une compréhension de l'agir humain et de la justification du choix d'un acte qui sous-tendent l'ensemble de sa réflexion sur le terrain éthique. Il est donc judicieux de commencer par donner au moins une esquisse des résultats liés à ces travaux qui auront une importance pour la suite.

Si l'on admet volontiers, au temps où Rachels publie son article « Wants, reasons and justifications » (1968), que tout acte juste est supporté par des raisons, il y a eu un débat en revanche autour de la question d'intégrer ou non les aspirations (*wants*) parmi les raisons d'agir. Rachels va proposer une solution à ce problème, tentant de rendre solide son point de vue en suspendant, pour le cours de la réflexion, la dimension éthique. Les aspirations individuelles ou les préférences peuvent-elles être des raisons d'agir – au minimum, des raisons faibles ? Non seulement, va-t-il conclure, les aspirations ne sont pas des raisons pour un agir moral, mais elles ne sont pas des raisons d'agir *tout court*. Une raison authentique témoigne d'un acte réflexif, établit-il, par lequel ma pensée tournée vers l'objet ou le fait considéré constitue une force motivante : « Une raison est ainsi un fait tel que penser à ce fait peut affecter notre action. Pour employer une expression humienne, les raisons sont des "pensées stimulantes" (*exciting thoughts*). »³ À l'opposé, il serait absurde de dire que c'est la considération de mon aspiration qui constitue ma motivation à agir : c'est l'aspiration elle-même, de façon directe. Toutefois, une aspiration n'est pas non plus un rien, impulsion vide de sens identifiable à un acte arbitraire ou aléatoire : que la personne réfère à une aspiration pour expliquer l'une de ses actions fournit sur elle de précieux renseignements, notamment sur le contexte psychologique qui fut le sien au moment où elle a effectué l'action et sur les éléments socio-culturels antérieurs qui ont contribué à l'émergence d'un tel contexte psychologique.

Remarquons déjà que l'on trouve ici l'idée que nos actes, ou une partie de nos actes, peuvent être a-réflexifs, ne pas être le produit d'un calcul mais seulement déterminés par notre passé : ce sont ceux qui relèvent de nos aspirations pures. Les raisons seules (la raison seule) ne sont pas motivantes : les désirs ou les aspirations sont les conditions des raisons, sans lesquels l'homme n'est point motivé à agir ; perspective humienne dont cet article porte la trace.

³ J. Rachels, « Wants, Reasons, and Justifications », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 18, n°73, 1968, p. 301.

Il y a en outre l'idée que nous sommes capables de trouver et d'exploiter des raisons authentiques, témoignant d'un processus réflexif et d'une emprise sur nous-mêmes, pour orienter notre agir indépendamment de nos aspirations directes en fonction de « considérations qui sont importantes et doivent (*must*) être prises en compte »⁴.

L'importance de ces analyses pour l'agir moral sera perceptible encore dans « Wanting and Willing », article de 1969 où Rachels commence par formuler la question suivante : « Tout acte raisonné et volontaire est-il accompli parce que l'agent veut l'accomplir ? »⁵ Dans son ouvrage *Intention*, rappelle notre auteur, Elizabeth Anscombe répond par l'affirmative⁶. Mais l'erreur commise ici, selon Rachels, est globalement de confondre deux notions : « aspirer à/vouloir faire quelque chose » (*wanting to do something*) et « être disposé à le faire » (*being willing to do it*). Il y a ici deux façons de vouloir, que l'anglais distingue d'ailleurs plus aisément que le français. S'il est donc juste de rappeler l'épigramme « He who wills the end must will the means » (*will* : chercher à accomplir ; *being willing* : être disposé à accomplir quand l'occasion se présente), en revanche, le parallèle avec « want » n'est pas vrai : je ne *veux* jamais aller chez le dentiste, et ça ne signifie pas pour autant que je ne veux pas éviter les caries – tout au plus que je regrette de devoir y aller.

Parmi tous les problèmes pratiques qui se peuvent présenter à l'individu, il y a donc les circonstances où me répugnent les moyens d'accomplir la fin que je poursuis : par exemple, aller chez le dentiste parce que je désire rester en bonne santé. En outre, il existe des circonstances où me répugnent les moyens d'accomplir la fin (moralement) obligatoire qui s'impose à moi parce que *je sens que je le dois* (« I feel that I must »⁷) : Rachels donne ici l'exemple d'une promesse à tenir.

Voici qui est compatible avec cette explication, mais non pas celle de Mme Anscombe : faire ce que je veux faire peut poser parfois un problème pratique. Ce serait vrai de ces cas où je sens que ce que je veux faire n'est pas moralement correct. En de tels cas, je n'ai pas à cesser de le vouloir (ce qui peut être en effet psychologiquement impossible pour moi), mais seulement à réaliser que je ne suis pas libre, sur le plan moral, d'agir selon cette aspiration.⁸

Dans ce dernier cas, précise-t-il, mes aspirations et préférences sont théoriquement sans influence sur l'issue de ma délibération. La décision d'agir dans le sens du juste ne découle alors que de l'examen des raisons, c'est-à-dire de la situation, en tenant compte de mes engagements passés ainsi que des conséquences probables de mon action vis-à-vis des individus impliqués – et non du désir présent chez

⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵ J. Rachels, « Wanting and Willing », in *Philosophical Studies*, vol. 20, 1969, p. 9.

⁶ Elizabeth Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1963 (2nd ed.).

⁷ J. Rachels, *op. cit.*, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 12-13.

moi d'agir de cette façon, au sens anscombien où ce serait encore un *want* qui impulserait l'action (par exemple : « j'agis ainsi par ce que je *veux* tenir ma promesse ». Ce n'est rien d'autre que se tromper que de dire que je *veux* tenir ma promesse ; je ne *veux* pas : ce que je désire c'est plutôt, disons, partir en promenade à la campagne parce qu'il fait dehors un temps magnifique)⁹. Rachels établit par là même les fondements de la notion d'obligation (morale), la possibilité de rendre compte d'un conflit intérieur quant au choix d'une action et, ultérieurement, d'un désaccord moral entre individus.

L'analyse de l'action effectuée pour une raison sera poussée dans le détail dans « Reasons for Action » (1971)¹⁰. Dans cet article, précisons-le, il n'est pas question d'un agir moral *spécifiquement* moral. Toutefois il est apparu dans ses travaux précédents que Rachels ne tient compte d'aucune différence de structure entre les raisons d'agir appartenant au domaine pratique et les raisons d'agir appartenant au domaine moral¹¹. Compte tenu en effet du tournant éthique que prennent ses travaux, avec la publication de « On Moral Absolutism » en 1970, puis « Egoism and Moral Scepticism » en 1971, il paraît pertinent de porter l'attention sur les relations entre l'analyse de l'action développée ici et les choix ultérieurs de Rachels en matière d'éthique.

Suivant cette hypothèse, l'analyse conduite dans « Reasons for Action » donne en quelque sorte une vue d'ensemble et programmatique de l'action morale, où l'on retrouve le caractère décisif des circonstances particulières pour l'élaboration du jugement (une situation est en définitive une somme de faits non pertinents et de faits pertinents – les raisons proprement dites – au regard de l'action envisagée), ainsi que la dimension psychologique comprenant la disposition de l'agent à agir. Le passage de la philosophie de l'action à l'éthique ne pose donc aucun problème sur le plan théorique : on peut voir l'agir moral comme l'archétype des raisons d'agir, pour peu qu'il soit possible de rendre compte d'une disposition fondamentale à agir dans une perspective morale.

⁹ Les aspirations (*wants*) ne sauraient servir à justifier le choix d'une ligne de conduite dans un cadre moral mais cela ne signifie pas pour autant que les actes seulement motivés par des aspirations cessent d'être permis. L'acte effectué sous le seul motif que « j'en avais envie » reste *permis*, précisément parce qu'il cède le pas à toute raison authentique, c'est-à-dire à toute raison d'un poids suffisant pour que la seule aspiration ou préférence soit reléguée au second plan. En outre, il n'y a pas d'incompatibilité à agir dans le sens du bien *et* en même temps dans le sens de ses préférences. (Sur ce point voir J. Rachels, « Wants, Reasons, and Justifications », p. 308-309 et J. Rachels, « Egoism and Moral Scepticism », *op. cit.*)

¹⁰ J. Rachels, « Reasons for Action », in *The Canadian Journal of Philosophy*, vol. 1, 1971, p. 173-187.

¹¹ « La distinction entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas est connue pour être délicate. On ne sait pas exactement où tracer la limite, et on ne sait pas même s'il convient d'en tracer une. Par exemple, si l'on dit que le devoir de donner une promotion au travailleur le plus méritant est une obligation morale plutôt qu'une obligation d'un autre genre, disons, un devoir de *fair-play*, cela a-t-il de l'importance ? Quelle que soit la façon de l'appeler, c'est une importante obligation qui peut s'avérer plus stricte que d'autres, même celles que l'on dit "morales". » (J. Rachels, « What People Deserve » (1978), in *Can Ethics provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 189)

Les grands traits tracés dans ces travaux, s'ils vont cesser d'occuper le devant de la scène, vont donc sous-tendre toute la réflexion future de Rachels, où l'auteur va s'efforcer notamment de situer sa démarche philosophique vis-à-vis de ces grands repères que sont l'utilitarisme, l'absolutisme moral ou éthique de la règle, ainsi que l'égoïsme moral et le relativisme moral. Dans un premier temps, Rachels va établir son refus d'une soumission à la règle stricte et, ce faisant, inscrire sa pensée dans le cadre d'une éthique de situation¹². Ceci, à se souvenir de « Reasons for Action », n'est guère surprenant : « si quelque chose s'avère être une raison, cela ne peut être décidé *a priori*, mais seulement après avoir dûment considéré les dispositions (*attitudes*) de l'agent et la situation dans laquelle il se trouve. »¹³ Puisque l'agir moral est soumis, comme tout agir, à l'examen des raisons, il apparaît que ce qui est *bon* et ce qui est *juste* ne peut être fixé *a priori* une fois pour toutes par des principes stricts ou des commandements, mais dépend d'une analyse des circonstances.

¹² Nous employons ici l'expression « éthique de situation » en vue de désigner une pensée critiquant l'approche qui consiste à recourir à des principes et des critères généraux pour l'élaboration du jugement moral ; est affirmée ainsi la nécessité de prêter attention aux circonstances particulières et de juger au cas par cas.

Ce cadre de réflexion chez Rachels est à rapprocher de l'« éthique de situation » ou « situationnisme » qui naît dans les années 60 et dont on attribue la paternité à Joseph Fletcher (*Situation Ethics: the New Morality*, 1966 ; *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, 1967), reconnu également comme le père de l'éthique biomédicale moderne (*Morals and Medicine*, 1954). Fletcher va se confronter en effet dans ses travaux à une variété de problèmes éthiques liés au contexte de technologisation croissante rendant possible l'intervention humaine sur des aspects significatifs de nos vies : la naissance, la mort, le sexe et la reproduction. Ses réflexions seront guidées notamment par la conviction qu'il convient non pas de laisser la nature ou le hasard décider pour nous, mais de tenir compte des nouvelles technologies et de décider de notre sort de façon raisonnée (*The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*, 1974).

L'éthique de situation de Fletcher, bien que développée dans un contexte chrétien (Fletcher fut prêtre épiscopal avant d'abandonner sa foi pour devenir athée), est dépourvue de présupposés religieux ; il s'agit en fait d'une méthode de raisonnement conséquentialiste. Dans *Situation Ethics*, l'auteur montre en effet sa méfiance envers les règles morales ou les commandements, qu'il juge trop rigides, trop stricts pour en imposer l'application inconditionnelle, c'est-à-dire sans égard pour le contexte. Il s'oppose donc, notamment, à la thèse chrétienne selon laquelle il existe des actions mauvaises en elle-même (tuer, mentir, commettre l'adultère, etc.) et donc condamnables en toutes circonstances. L'amour du prochain (*agape*) est posé par lui comme fin ultime et unique de l'agir moral, à la base d'un calcul d'optimisation (ou *agapeic calculus* ; voir *Situation Ethics*, p. 95). Dans cette perspective, les jugements moraux doivent être établis au cas par cas, et les règles et prohibitions ne sont au mieux que des généralisations qui se vérifient statistiquement (voir l'entrée « Situation Ethics » de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998).

Le fait de porter la réflexion sur des problèmes d'éthique biomédicale, la critique de la théorie de la loi naturelle, le thème de la responsabilité personnelle allié à l'appréciation des conséquences de nos actes, et bien entendu l'accent mis sur la variété et le caractère significatif des circonstances sont autant de traits que nous retrouvons dans l'œuvre de Rachels, bien que le nom de Fletcher n'y apparaisse que très ponctuellement (*The End of Life* renvoie à certains passages de *Morals and Medicine*, où Fletcher défend l'euthanasie active ; mentionnons également l'article de Fletcher « Indicators of Humanhood » cité dans l'article « Drawing Lines » de Rachels ; enfin, plus significative, une citation de Fletcher tirée de *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work* ouvre le chapitre consacré à l'approche utilitariste dans *The Elements of Moral Philosophy* : « Depuis notre présente perspective, il est surprenant que l'éthique chrétienne à travers les siècles ait pu accepter quasi unanimement la sentence doctrinale "la fin ne justifie pas les moyens". Il nous faut aujourd'hui poser la question : "si la fin ne justifie pas les moyens, quoi d'autre ?" La réponse est bien sûr : "Rien !" » J. Fletcher, *Moral Responsibility*, Philadelphia, Westminster Press, 1967, p. 21, cité par Rachels dans *The Elements*, p. 91). On peut voir ainsi la pensée de Rachels comme s'inscrivant dans le profil de l'éthique de situation de Fletcher, moins du point de vue de son contenu (les conclusions particulières de sa pensée) qu'au sens surtout où celle-ci se présente comme un précurseur de l'éthique appliquée telle qu'elle sera pratiquée par Rachels, c'est-à-dire qu'elle augure de sa façon spécifique de se confronter à l'éthique, comme nous le verrons, attentive au cas particulier et « subversive ».

¹³ J. Rachels, « Reasons for Action », p. 182.

B. Un anti-absolutisme en matière de règles morales

Dans l'article « On Moral Absolutism », qui fera l'objet d'une nouvelle publication en 1997 sous l'intitulé « Lying and the Ethics of Absolute Rules »¹⁴, les raisons d'agir prennent une teinte résolument morale et une dimension normative. Le problème, en revanche, est abordé par l'auteur non pas de front, mais en posant, à l'inverse, cette question : que reste-t-il des raisons si nous n'obéissons, en matière de décision morale, qu'à la règle stricte ? Plus généralement, *que reste-t-il des raisons si elles s'identifient aux principes, comme l'affirme Hare*¹⁵ ? L'enjeu est pour Rachels de cerner sa position entre deux grandes tendances, l'absolutisme moral – ici, la thèse selon laquelle les règles ou principes moraux qui condamnent certains types d'acte « intrinsèquement mauvais » (comme tuer, ou mentir) en raison de leurs caractéristiques intrinsèques ne souffrent aucune exception au regard des circonstances – et le pur utilitarisme, où les conséquences priment sur la signification de l'acte lui-même.

La réponse à la question ci-dessus est, évidemment, que nous perdons la capacité de comprendre les raisons au sens où l'entend Rachels si, dans la dimension morale, les principes ont toute priorité. Car nous n'aurions plus alors des « raisons d'agir » intimement liées aux circonstances, mais seulement des principes ou des règles qui, par nature, comme le souligne Anscombe¹⁶, excluent de porter attention aux particularités d'une situation et souffrent peu les exceptions au regard des conséquences. Il est ici tenu pour implicite qu'il n'existe aucune différence de structure entre les raisons d'agir appartenant au domaine pratique et les raisons d'agir appartenant au domaine moral. Aucun argument n'a suffisamment d'envergure pour justifier un tel partage : admettre les raisons d'agir en un domaine, c'est se faire un devoir de les reconnaître en l'autre ; nier les raisons d'agir en l'un revient à les nier en l'autre. Comment alors, dans ce dernier cas, rendre compte de cette capacité manifeste de l'homme à se distancer de ses impulsions, de ses désirs particuliers ou de ses préférences pour emprunter un chemin différent ?

Si nous voulons conserver un sens à ce comportement qui, chez l'homme, consiste à faire un choix d'action suivant des raisons, y compris concernant le domaine moral, il faut donc se préparer à porter un minimum d'attention aux détails des situations et accorder un poids aux conséquences des actes. Tenons

¹⁴ L'article « On Moral Absolutism » (*Australasian Journal of Philosophy*, vol. 48, 1970, p. 338-353) sera repris dans l'ouvrage *Can Ethics Provide Answers?* sous le titre « Lying and the Ethics of Absolute Rules » (p. 125-143), incluant notamment un plus long développement sur la question de la moralité du mensonge.

¹⁵ « Donner des raisons pour justifier d'un choix est la même chose que de faire appel à des principes dans la mesure où les raisons sont, par nature, universelles. » (R. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952, I.4.2).

¹⁶ E. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », in *Philosophy*, vol. 33, n°124, 1958, p. 1-19.

compte, d'autre part, d'un certain nombre d'objections adressées à la position absolutiste – notamment l'incapacité à résoudre les conflits qui surviennent entre les règles¹⁷ – que Rachels juge rédhibitoires ; nous voici ainsi engagés à prêter davantage attention aux conséquences des actes, attitude plus apte à rendre compte de la prise de décision morale : « pire est l'action, plus rares sont les circonstances sous lesquelles il serait justifié de l'accomplir. Il se peut que certaines actions soient si mauvaises qu'une situation si désespérée ne survient en fait jamais ; toutefois, même en des cas aussi extrêmes, il est possible d'imaginer de semblables circonstances et de les décrire sous la forme d'une histoire inventée de toutes pièces. »¹⁸

Contre « l'homme de principes »¹⁹, que l'on peut rapprocher des conceptions de la morale défendues par Kant (« Sur un prétendu droit de mentir par humanité », 1797)²⁰ ou encore par Peter Geach (« The Moral Law and the Law of God », 1969)²¹, il y a donc cette personne qui prend chacune de ses décisions sans négliger de porter le regard sur les conséquences à attendre de son action. Une telle personne, précise Rachels,

se doit bien entendu d'être cohérente – elle ne doit pas donner un poids à certaines considérations dans un cas et le refuser en d'autres ; et elle doit éviter autant que possible le préjugé et l'aveuglement. Elle peut avoir des principes, assurément, mais devra être préparée à les mettre de côté si la situation l'exige.²²

La notion de principe, centrale chez Hare, n'est pas nécessaire pour rendre compte du caractère universel des raisons : il suffit, nous dit notre auteur, de se ranger à l'idée que les considérations auxquelles on donne un poids au regard de certaines circonstances doivent se voir accorder un poids également dans des circonstances similaires²³, même si cela ne signifie pas qu'elles doivent primer.

Ainsi la notion de « principe » perd-elle grandement de sa force, mais n'est pas totalement abandonnée. Du point de vue de Rachels, en effet,

¹⁷ L'un des problèmes essentiels tient à la possibilité de distinguer sans ambiguïté « l'essence » de l'action des conséquences qui en découlent – présumé important du débat autour de l'absolutisme moral. Au contraire, il semblerait qu'il y a toujours possibilité de décrire la situation examinée de plusieurs manières différentes – ce que Joël Feinberg dans « Action and Responsibility » (*Philosophy in America*, Max Black (ed.), London, Allen&Unwin, 1965, p. 134-160) appelle « l'effet accordéon » : la description de l'action peut être étirée ou contractée de telle sorte que les conséquences sous une première description deviennent une part de l'action elle-même sous la nouvelle description, et vice-versa. Ainsi, en des circonstances données, l'agent pourra-t-il envisager son action future comme portant soit sur un mensonge (et ainsi sauver une vie par ce mensonge) soit sur le fait de sauver une vie (par le moyen de ce mensonge), etc.

¹⁸ J. Rachels, « Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 124-125.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ E. Kant, *Théorie et Pratique. Droit de mentir*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

²¹ Le principe général défendu alors par Geach est celui, classique, selon lequel « on ne doit pas faire le mal en vue d'un bien » (« The Moral Law and the Law of God », in *God and the Soul*, London, 1969, p. 120), envisagé dans son application à toute action considérée comme un mal en elle-même ; qu'un bien puisse en résulter, précise encore Rachels, n'est jamais considéré comme une justification pour accomplir cette action. (« Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 126)

²² J. Rachels, « Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 136.

²³ *Ibid.*

on a par trop insisté sur le rôle des principes dans la prise de décision pratique. Bien souvent les principes sont simplement ce sur quoi nous nous rabattons à défaut d'autre guide, c'est-à-dire lorsque nous ne pouvons évaluer une action particulière pour ce qu'elle est en raison de notre ignorance ou du manque de temps.²⁴

Il précise encore :

Lorsque nous prenons des décisions, là où nous avons le plus besoin des principes c'est précisément en ces cas où les effets probables de notre action sont les moins évidents. [...] En pratique, nous n'avons ni le temps ni la possibilité d'examiner les résultats probables de chacune des actions que nous accomplissons, aussi nous faut-il des habitudes d'action – des « principes » – pour guider notre conduite au quotidien.²⁵

Rachels se présente donc ici comme partisan d'une « position de compromis » (*compromise view*), plus proche de la théorie déontologique de David Ross et ses devoirs *prima facie*, autrement dit un intermédiaire entre une attention pour les conséquences et une éthique de la règle : « Selon cette conception, ce sont tant la nature de l'acte que ses conséquences qui ont une importance. »²⁶

Néanmoins, l'idée même de « compromis » – terme qui ne convenait pas à Rachels et qu'il utilise à défaut d'une meilleure formule dans la première version de l'article – peut prêter à confusion. On pourrait comprendre en effet que les principes s'appliquent avec toute leur force, jusqu'au moment où ils cèdent soudain la priorité aux conséquences ; mais ce « saut » serait en lui-même peu compréhensible, et rendrait l'ensemble profondément insatisfaisant. En fait, il faut voir que ce sont toujours les raisons qui sont significatives, et que les principes ne sont qu'une manière de généralisation – en quoi la pensée de Rachels, comme cela est visible dès le début, se présente comme une éthique de situation. Il favorise « une approche qui prête attention aux détails de chaque cas particulier. Produire une décision morale revient à peser les considérations pertinentes, et dresser le bilan des *pour* et des *contre*. »²⁷ La position de compromis intègre la nécessité de juger au cas par cas en examinant les raisons en présence et en les appréciant les unes par rapport aux autres (« acting from a consideration of reasons »²⁸), et de ne jamais laisser une règle stricte évincer des faits pertinents : aucun principe ne saurait avoir un poids si grand qu'il passe avant notre meilleur jugement, c'est-à-dire, notre capacité d'évaluer les raisons d'agir (moralement). Il écrit ainsi dans « On Moral Absolutism » :

²⁴ « On Moral Absolutism », p. 347-348.

²⁵ « Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 137.

²⁶ « On Moral Absolutism », p. 353. (Pour des raisons qui vont apparaître dans la suite de ce chapitre – à savoir que Rachels, partisan initialement d'une solution de compromis, s'acheminera progressivement vers une solution utilitariste –, ce passage disparaît de la seconde version de l'article.)

²⁷ « Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 142.

²⁸ *Ibid.*, p. 136.

Les jugements moraux devront être formulés l'un après l'autre à mesure qu'apparaissent de nouveaux cas, étant donné que le rejet de l'absolutisme se traduit ici par le fait que nous nous voyons privés de tout moyen mécanique simple pour produire de telles décisions.²⁹

Et dans « Lying and the Ethics of Absolute Rules » :

Aucune formule générale [...] n'est possible – chaque cas doit être évalué selon ses propres mérites.³⁰

Par la suite, nombre de ses articles nous permettront de mieux saisir la subtilité de ce « compromis » – et pourquoi Rachels affirmera, pendant nombre d'années, se distinguer de l'utilitarisme.

En 1971, Rachels publie dans les *Religious Studies* l'article « God and Human Attitudes », qui fera l'objet d'une révision et d'une réédition en 1997 dans *Can Ethics Provide Answers?* sous un titre davantage explicite : « God and Moral Autonomy »³¹. Dès lors qu'a été établie antérieurement la faillibilité de la position absolutiste, Rachels est en situation de considérer et semble en effet considérer qu'il y a une responsabilité, une autonomie morale de l'individu humain, au moins théoriquement possible, dont par ailleurs toute une tradition philosophique faisant figure d'autorité, de Platon à Kant³², se porte garante. Mais cette idée d'autonomie s'oppose logiquement à l'adoration du divin dans la mesure où elle interdit la désobéissance :

Dire d'un être qu'il est digne d'adoration, ce serait reconnaître qu'il a un droit (*claim*) inconditionnel à notre obéissance. La question est ainsi de savoir si peut être formulée une telle exigence.³³

On peut en fait interpréter cet article de deux façons. L'une est de le prendre au sens littéral et d'y voir une authentique tentative pour proposer un nouveau type d'argument contre *l'existence* de Dieu – une thèse métaphysique, même si Rachels semble lui-même douter de la viabilité de cette preuve (au moins, en l'état), sinon de son efficacité à convaincre le croyant d'abandonner la foi. En fait, dès lors que l'on admet que l'existence du divin ne peut pas être confirmée empiriquement³⁴, il devient manifeste que c'est *l'idée* de Dieu, et non pas son existence, qui fait ici l'objet d'un examen et d'une importante objection. Selon la seconde interprétation, donc, cet article est avant tout une occasion de soulever un problème essentiel de métaéthique³⁵ ; Rachels vise avant tout à affaiblir le titre de « Dieu »,

²⁹ « On Moral Absolutism », p. 353.

³⁰ « Lying and the Ethics of Absolute Rules », p. 128.

³¹ « God and Human Attitudes », in *Religious Studies*, vol. 7, 1971, p. 325-337 / « God and Moral Autonomy », in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 109-123.

³² Rachels fait ici remonter cette tradition jusqu'à Platon, bien que cela n'aille pas de soi dans la mesure où l'autonomie, chez Platon, est essentiellement un concept politique.

³³ « God and Moral Autonomy », p. 118.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ « L'Argument de l'Autonomie Morale ne convaincra probablement personne d'abandonner la croyance en Dieu – les arguments y réussissent rarement – et il y a assurément nombre de points à examiner avant que l'on puisse savoir si cet

c'est-à-dire l'idée d'un être infiniment digne de vénération (*worship*)³⁶ et, par là, requérant la complète soumission du croyant à Sa Loi et l'abdication de son jugement :

Albert Camus avait raison de penser que « dès l'instant où l'homme soumet Dieu au jugement moral, il le tue en lui-même. » Ce qu'un homme est susceptible de « tuer » en s'opposant à Dieu ou même en doutant de lui, ce n'est pas l'être qui *est* (censé être) Dieu mais sa propre conception de cet être en tant que Dieu. Que Dieu ne puisse être jugé, défié, se voir opposer une résistance ou désobéi est au bout du compte un point de logique. Agir en l'une ou l'autre de ces façons est incompatible avec le fait de le considérer comme devant être adoré.³⁷

En miroir de son « On Moral Absolutism », et en réponse à la position défendue par Peter Geach, la thèse principale de l'article est donc que la croyance en Dieu n'a aucune influence sur l'éthique, que « notre propre jugement selon lequel certaines actions sont correctes ou incorrectes est logiquement antérieur au fait de reconnaître aucun être comme étant Dieu. »³⁸ En affaiblissant logiquement le titre de « Dieu », Rachels renforce la position théorique en faveur de l'autonomie morale et de l'anti-absolutisme. On retrouve dans cet article la défense de la possibilité d'un « meilleur » jugement moral, évaluation des circonstances destinées à déterminer l'agir correct, contre toute tendance à subsumer notre action tant sous des règles strictes (par exemple des commandements) que des principes généraux, c'est-à-dire observables en dépit de la variabilité des circonstances³⁹.

Le raisonnement selon lequel Dieu ne saurait exister puisqu'il n'existe aucun être envers qui une attitude de totale soumission et d'abdication du jugement peut être exigée est, finalement, subtilement provocateur et subversif, et sonne plutôt comme un appel à la rationalité humaine et à la responsabilité individuelle et directe (sans intermédiaire divin) de nos actes.

C. Disposition à l'agir moral et le rôle crucial des raisons

Rachels affirme une indépendance de l'agent moral vis-à-vis du divin, certes en limitant quelque peu les prérogatives de ce dernier, mais sans pour autant aller jusqu'à remettre en cause son existence.

argument est seulement viable. Peut-être qu'il ne l'est pas. Néanmoins il soulève une question qui est suffisamment claire. Les théologiens ont déjà l'habitude de parler de la croyance et de l'engagement religieux comme menant "au-delà de la moralité". La question est de savoir si cela ne devrait pas être considéré comme une importante source de difficultés. » (*Ibid.*, p. 111)

³⁶ Rachels s'appuie ici sur l'interprétation par C. Hartshorne et N. Pike de la définition du divin donnée par Anselme (Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery*, LaSalle (Ill.), Open Court, 1966, p. 25-26 ; Nelson Pike, *God and Timelessness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 149-60).

³⁷ J. Rachels, *op. cit.*, p. 117. (Rachels fait référence ici à *L'Homme révolté* de Albert Camus).

³⁸ J. Rachels, *op. cit.*, p. 120.

³⁹ Suivre strictement la règle, sans regarder aux conséquences – autrement dit, sans égard pour les circonstances particulières – est un abandon de notre responsabilité personnelle : c'est là, il convient de le remarquer, un thème fondamental de l'éthique de situation de Joseph Fletcher (voir par exemple *Situation Ethics*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1966, p. 84-85).

Autrement dit, il préserve la possibilité pour le croyant de concilier une certaine idée de Dieu avec, par ailleurs, une réflexion personnelle autonome sur la justesse de ses actes. Néanmoins, ce qui se profile ici est une éthique qui admet la possibilité de l'agir moral sans recourir à aucune entité supérieure comme autorité, comme origine de la moralité – Dieu apparaît donc comme une entité entièrement éliminable. Les considérations darwiniennes qui vont nourrir la pensée de Rachels l'engageront, d'ailleurs, à adopter sur ce point ultérieurement une position plus radicale. Pour le moment, la perspective évolutionniste contribue pour l'essentiel à dissiper une zone d'ombre : savoir ce qui mène ou ce qui contraint l'agent à agir moralement, au sens où cet agir témoigne d'un souci non de soi seulement mais aussi de l'autre et de la nécessité de prendre en considération ses intérêts.

La théorie de l'égoïsme psychologique, outre la simplicité, présente l'avantage de suggérer une solution efficace à ce problème de motivation. Néanmoins ce n'est pas là une solution très crédible pour notre auteur, dans la mesure où il a développé dès ses premiers textes un point de vue solide sur l'agir et l'idée d'obligation : selon sa conception, une ligne d'action (à des fins pratiques ou morales) peut parfaitement être dégagée, même compte tenu de la présence de nos aspirations et de nos intérêts particuliers. Cette perspective est adossée en premier lieu à une conception de la nature de l'être humain comme être social : en d'autres termes, les intérêts des autres font partie pour nous des raisons entrant dans l'évaluation d'une ligne de conduite. C'est un point qui sera mis au clair, ultérieurement, dans son article « The Legacy of Socrates » (1993) :

[Socrate] part du principe que, au niveau le plus élémentaire, *ce qui pour nous compte en tant que raison dépend du genre de créatures que nous sommes*. Alors, que sommes-nous ? Nous sommes des êtres sociaux, désirant et requérant la compagnie et l'affection des autres, vivant avec eux en communautés, bénéficiant de leur présence et incapables de nous épanouir sans eux. Par conséquent, nous devons, nécessairement, prendre le bien des autres comme une raison de modérer la poursuite de notre intérêt personnel. Considérer les gens comme des individus solitaires n'ayant d'intérêt que pour eux-mêmes, c'est mal comprendre la nature des êtres humains. Le pur égoïsme n'est pas une philosophie réaliste ; elle est *irréaliste* parce qu'elle donne une fausse image du genre de créatures que nous sommes et de notre place dans le monde social.⁴⁰

Sorti de l'égoïsme psychologique, la thèse de l'égoïsme moral (*ethical egoism*), selon laquelle l'individu agissant pour le bien est celui qui maximise son intérêt personnel dans le choix d'une ligne de conduite, constitue donc le premier vrai obstacle à une conception de la moralité telle que défendue par Rachels. En cherchant à récuser cette thèse, l'auteur va nous révéler les éléments fondamentaux de sa conception de l'agir moral.

⁴⁰ « The Legacy of Socrates. The Ireland Lecture » (1993), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 122.

Si Rachels considère en effet que rien sur un plan strictement logique ne permet d'invalider l'égoïsme moral⁴¹, cela ne signifie pourtant pas qu'il faille en accepter la thèse. Dans le fait que ma souffrance est une raison pour moi de fuir ce qui en est la cause, il n'y a aucun pouvoir mystérieux, aucune connexion spécifique dans le « ma » qui justifie mon réflexe de fuite : ce qui importe seulement, c'est qu'il y ait *de* la souffrance, qui est donc en même temps une raison *pour les autres également* de fuir une telle souffrance. Ce qui compte, en définitive, c'est le dommage infligé à autrui, et aucune meilleure raison ne peut être donnée, car nous touchons là au fondement même de l'acte altruiste :

Ce à quoi nous nous trouvons ici confrontés, c'est simplement à une condition fondamentale de l'action rationnelle, à savoir, que l'existence de raisons d'agir dépend toujours de l'existence préalable de certaines attitudes chez l'agent.⁴²

Dans ce passage décisif, Rachels rapproche donc explicitement les pro-attitudes, mentionnées dans l'analyse de l'agir rationnel (et reprises explicitement à Davidson), et la disposition à agir de façon morale.

L'agir moral est un agir rationnel, conforme à la structure des actes rationnels analysée dans « Reasons for Action ». La capacité à agir moralement (suivant des raisons) repose donc, fondamentalement, sur une disposition ou pro-attitude. La disposition à l'agir moral, d'abord entendue comme un fait brut de la nature humaine, va être rapprochée très vite d'une explication du phénomène moral par la sélection des instincts sociaux, chez Darwin dans *La Descendance de l'homme*, et de la compréhension de l'altruisme biologique délivrée par la sociobiologie⁴³ : pour la différencier en effet du jugement moral évolué, le produit d'un processus réflexif, d'un calcul, nous pourrions bien appeler « altruisme » cette disposition fondamentale, si l'on se réfère à la mention par Rachels, dans l'article « Egoism and Moral Scepticism », des études sur les comportements altruistes des singes rhésus⁴⁴. Dès le début des années 70, Rachels est donc en position d'apprécier une disposition fondamentale, naturelle, à l'acte altruiste, dont il tire pleinement parti dans la conclusion de son article. Cette capacité à agir de façon altruiste – « notre inclination naturelle à avoir souci des autres, au moins dans une modeste

⁴¹ « Egoism and Moral Scepticism », *op. cit.*

⁴² *Ibid.*, p. 175.

⁴³ Ainsi James Rachels écrit-il dans « The Legacy of Socrates » : « Ce fut Charles Darwin qui prépara le terrain pour la réfutation finale de l'égoïsme lorsqu'il découvrit que la moralité s'enracine dans les "instincts sociaux" produits par la sélection naturelle. Ces instincts ont le pouvoir de faire que nous mettions de côté le strict intérêt personnel et agissons pour le bien des autres. » (p. 122) Voir également *Created from Animals*, p. 77, en ce qui concerne la sociobiologie.

⁴⁴ « Egoism and Moral Scepticism », p. 172 (note 5). Il est alors fait mention de l'article de J.H. Masserman, S. Wechkin & W. Terris, « "Altruistic" Behavior in Rhesus Monkeys », in *The American Journal of Psychiatry*, vol. 121, 1964, p. 584-585.

mesure »⁴⁵ – est ainsi ce qui engage l'individu dans le champ des obligations morales, et est susceptible même de déterminer certaines des obligations que nous aurions envers lui en retour :

J'ai à l'esprit l'idée que si une personne *est* capable d'agir en tenant compte de nos intérêts et *refuse* de le faire, alors nous nous voyons libérés des obligations semblables que nous pourrions avoir eu envers elle.⁴⁶

En d'autres termes, la capacité à agir moralement joue ici un rôle décisif : si l'individu présente cette capacité, le fait qu'il accepte ou bien qu'il refuse d'agir dans le sens de l'altruisme en une variété de circonstances prend un caractère moralement significatif, c'est-à-dire qu'il *nous* faut tenir compte de ce fait pour savoir comment il convient de le traiter (considération que Rachels intégrera ultérieurement, pour ce qui a trait au plan normatif, à la prise en considération du mérite ou démérite de l'individu). Inversement, il reste que l'on ne peut blâmer un individu authentiquement égoïste, c'est-à-dire s'il n'a en effet absolument aucun souci du bien-être des autres – s'il n'a pas cette pro-attitude envers les autres qui induit en lui un minimum de souci de leurs intérêts. Mais il ressort, en revanche, qu'un être si rare n'aurait plus rien d'humain – l'égoïsme moral peut être logiquement tenable, semble-t-il, mais non pas *humainement*. (Il faut compter aussi parmi les exceptions le cas de l'idiot qui, bien qu'il ait cette capacité altruiste, ne présente pas les facultés rationnelles nécessaires pour apprécier, à l'occasion, toutes les conséquences de ses actes.)

Or, admettre notre souci de l'autre est le fait fondateur d'une moralité – pro-attitude qui fait que la souffrance de l'autre est une raison (morale) pour nous d'agir en un certain sens – et d'une responsabilité qui s'étend et se ramifie ensuite par une attention portée aux relations entre actes et conséquences susceptibles de générer cette souffrance, puis aux relations logiques entre ces actes. D'un point de vue général, nous l'avons vu, ce n'est pas la pro-attitude seule qui fait l'action, mais aussi et surtout les raisons ; la pro-attitude explique seulement pourquoi certains faits sont des raisons pour l'agent. Le sentiment de la compassion⁴⁷, impulsion fondamentale, ne garantit donc pas ici la bonté ni la moralité effective de l'individu ou de ses actes, mais amène uniquement des implications quant à la nature morale de l'agent, laquelle imposera dans un second temps (développement d'ordre rationnel) des contraintes morales en cohérence et une responsabilité morale de sa part.

Ultérieurement, dans un texte consacré à la pensée de John Dewey, « John Dewey and the Truth about Ethics » (1977), Rachels rendra explicite qu'une telle structure de l'action – découplant la *disposition* à agir ou pro-attitude dont résulte notre motivation et les *raisons* d'agir par la considération

⁴⁵ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 141.

⁴⁶ James Rachels, « Do Animals Have a Right to Liberty? », in T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1976, p. 205-223. On trouvera également ce passage dans « Do Animals Have Rights? », p. 97.

⁴⁷ James Rachels, « Egoism and Moral Scepticism », p. 176.

desquelles l'agent est susceptible d'élire la meilleure alternative entre toutes – est garante de la quête d'objectivité en matière de jugement moral.

Aussi devient-il clair que les raisons ont plus que jamais une importance cruciale dans la philosophie de Rachels. Il convient alors de se pencher sur les conditions sous lesquelles les raisons relatives à des circonstances données peuvent être à bon droit jugées pertinentes ou non pertinentes pour le jugement moral. C'est à cet effet que Rachels examine dans un article de 1972 l'idée générale selon laquelle « une évaluation serait l'expression d'une attitude (prescription, affirmation d'une préférence, ou quoi que ce soit d'autre) *depuis quelque point de vue* »⁴⁸, et plus spécifiquement, l'idée de « point de vue moral » développée par des philosophes comme Kurt Baier, William Frankena, Paul Taylor ou G.J. Warnock⁴⁹ dans les années 60. Effectuer une évaluation depuis un point de vue revient, d'après Rachels, à considérer un jeu d'intérêts et à fonder son jugement en fonction de qui promeut ou non ces intérêts ; il y a donc identité, ici, entre la posture morale – le point de vue proprement dit – et le jeu d'intérêts. Faire dépendre les raisons d'un point de vue serait ainsi une manière tout au moins de circonscrire les raisons pertinentes autour de ce jeu d'intérêts qui détermine le point de vue.

Rachels conclut toutefois que l'on ne peut tout simplement espérer rendre compte du jugement moral, dans la mesure où il réclame une position d'impartialité, en recourant au modèle du point de vue ; précisément dans la mesure où le jugement moral se doit par là d'envisager tous les points de vue, il ne peut lui-même dépendre d'un point de vue, à moins d'ôter toute signification à ce concept :

Le point crucial est que pour tout jeu d'intérêts, si promouvoir ces intérêts est affaire de moralité, alors le jugement selon lequel on devrait (ou non), tout bien considéré, faire ce qui permet de promouvoir ces intérêts dans un cas donné, est un jugement moral. Et celui-ci est formulé non pas du point de vue de quelqu'un qui s'est engagé d'emblée à mettre en avant ces intérêts, mais par quelqu'un qui délibère en vue de savoir s'il convient de le faire. Ainsi le modèle du « point de vue », tout simplement, ne convient pas.⁵⁰

En manifestant le refus de privilégier un jeu d'intérêts plutôt qu'un autre, Rachels souligne, plus fondamentalement, l'impossibilité même de cerner un « point de vue moral » en l'identifiant à une perspective générale, fut-elle de promouvoir, ainsi que le formule Kurt Baier par exemple, « le bien de tous à égalité de considération » (*the good of everyone alike*) :

Nous ne pouvons pas formuler des jugements « tout bien considéré » depuis un point de vue dans la mesure où les points de vue excluent toujours quelques considérations potentiellement significatives

⁴⁸ J. Rachels, « Evaluating From a Point of View », in *Journal of Value Inquiry*, vol. 6, 1972, p. 146.

⁴⁹ Voir par exemple : Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1958, en part. chap. 8 ; Paul Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1961, en part. p. ix, 294-295, 303-305.

⁵⁰ J. Rachels, « Evaluating From a Point of View », p. 155-156.

comme étant non pertinentes. Comme le dit Taylor, les points de vue sont attachés à des « règles de pertinence » (je dirais que ce qui est pertinent dépend des intérêts envisagés) et ceci signifie non seulement que certains types de considérations seront tenus pour pertinents, mais encore que d'autres seront vus comme non pertinents.⁵¹

En conséquence, plutôt qu'à un point de vue, l'agir moral doit être rapporté à une disposition fondamentale, une pro-attitude, qui, bien qu'exerçant également un genre de contrainte sur l'agent vis-à-vis de son comportement, est cependant *détachée* de l'évaluation qui produira l'action. La posture fondamentale qui fait de l'individu un agent moral – la pro-attitude ou disposition à considérer les intérêts de l'autre – n'est pas un « point de vue », au sens où, précisément, on n'agit moralement ni *en vue de* satisfaire ses inclinations altruistes (réfutation de l'égoïsme) ni *selon* ces inclinations : il ne s'agit que d'une disposition *essentielle*, ouvrant la porte à un calcul incluant les intérêts de tous les partis en présence, qui sera le véritable moteur rationnel de l'action.

On peut voir en cette disposition une version faible du sens moral humien, conçu comme source intrinsèque de motivation et d'appréciation (relatif à l'intelligibilité psychologique du phénomène moral), déléguant à la raison deux fonctions importantes : l'information et la critique⁵² ; le sens moral requérant à son tour, comme le suggère par ailleurs Callicott, une explication évolutionniste de son émergence en tant que trait naturel et universellement répandu chez les êtres humains⁵³. Peter Singer, dans son *Expanding Circle*, est l'un de ceux qui aura su tirer le mieux parti de cette tendance naturelle à la bienveillance en montrant comment elle sera développée, étendue et systématisée par l'effet de considérations rationnelles ; c'est là une perspective à laquelle Rachels, dans sa recension de l'ouvrage (« Sociobiology and the "Escalator" of Reason », 1981), souscrit pleinement et explicitement, reprenant le propos à travers une métaphore :

En matière de morale, notre point de départ est un altruisme limité développé sur une base génétique. Nous posons le pied sur l'escalator, et voici que nous nous trouvons avec un souci impartial pour les intérêts de toute créature. Si cette transformation remarquable peut avoir lieu, c'est parce que, en tant que

⁵¹ « Evaluating From a Point of View », p. 153.

⁵² C'est ce qui apparaît plus clairement dans *L'Enquête sur les principes de la morale* de Hume. Le point est introduit sans ambiguïté dès la section 1 : « afin de préparer le terrain pour un tel sentiment [approbation ou condamnation], et de lui permettre un juste discernement de son objet, on constate qu'il doit souvent être nécessairement précédé de force raisonnements, qu'il faut effectuer des distinctions fines et tirer des conclusions justes, établir des comparaisons entre faits éloignés, examiner des relations compliquées, déterminer et assurer des faits d'ordre général. » (*Enquête sur les principes de la morale*, trad. P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991)

⁵³ « L'éthique de Hume "pourrait sembler presque requérir un arrière-plan évolutionniste". Comment Hume pourrait-il expliquer autrement ce qu'il présente comme un fait, à savoir que les sentiments moraux sont à la fois naturels et universels, autrement dit, que ce sont des caractéristiques psychologiques stables de la nature humaine ? La théorie de Darwin fournit une explication très plausible, à savoir que les sentiments moraux furent inscrits dans la nature humaine, comme tout autre trait ordinaire, par la sélection naturelle. » (J.B. Callicott, « Hume's *Is/Ought* Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 118)

créatures capables de raisonner, nous développons une pratique sociale consistant à exiger des raisons et à en donner. De telles raisons doivent être impartiales, sans quoi elles ne seront pas acceptées.⁵⁴

Étant séparée de l'évaluation censée seule conduire l'action, la disposition à agir moralement n'est pas en elle-même un indicateur fiable des situations moralement pertinentes (au sens où l'on se sentirait *disposé* à agir dans telle situation et non dans l'autre), mais seulement un point de départ pour une recherche des faits moralement pertinents. Ce point nous ouvre également à l'idée que toutes sortes de raisons peuvent s'avérer pertinentes pour évaluer une ligne de conduite ; l'agir moral ne se déduit pas d'un petit nombre d'éléments moralement significatifs préalablement déterminés – « il n'y a pas de limite *a priori* à ce qui est susceptible d'être pris en compte. »⁵⁵ C'est d'ailleurs en cela que l'analyse de cas concrets, dans le cadre de l'éthique appliquée, peut revêtir l'intérêt supérieur qu'elle présente pour Rachels.

D. L'éthique appliquée selon James Rachels

Les divers aspects des travaux de Rachels que nous venons d'exposer de façon synthétique nous livrent les éléments de base de sa pensée. Rachels ne fait pas de distinction essentielle entre l'agir non moral et l'agir moral ; l'action judicieuse et l'action moralement correcte résultent de considérations sur les circonstances particulières de l'action – ce qui suggère l'examen de l'un des traits principaux de sa pensée : l'importance accordée au cas particulier, qui sous-tend la conception rachélienne de ce qu'est l'éthique appliquée et, partant, l'éthique *tout court*.

Ses premiers articles sur le terrain éthique ont permis à Rachels de dessiner à gros traits une opposition entre les éthiques de la conformité à la règle et les approches accordant plus une grande attention aux conséquences des actes, et de se situer ainsi par rapport à elle. Dans un premier mouvement, il marque son refus radical de l'absolutisme de la règle, le second mouvement se présentant comme un refus du conséquentialisme strict, et notamment de l'utilitarisme auquel Rachels adresse un certain nombre de critiques tout à fait classiques. Dans sa première époque, Rachels affirme donc se ranger à une position intermédiaire, dite « de compromis », qui reconnaît à la fois l'importance des conséquences des actes *et* la nécessité de se ranger à certains principes, valables non pas absolument mais jusqu'à un certain point, susceptibles de prévenir les effets délétères du pur utilitarisme.

⁵⁴ J. Rachels, « Sociobiology and the "Escalator" of Reason (Review of *The Expanding Circle* by Peter Singer) », in *Hastings Center Report*, oct. 1981, p. 45.

⁵⁵ « Evaluating From a Point of View », p. 153.

Les premiers articles de Rachels sur le terrain de l'éthique appliquée portent la marque de cette recherche d'une position de compromis. L'étude de cas particuliers est pour lui un moyen de nourrir sa réflexion et d'affiner sa position quant à l'importance simultanée des principes, sous forme de droits, et des conséquences des actes. Comme nous le verrons plus loin, « Political Assassination » (1974) est à cet égard un article paradigmatique mais, d'une manière générale, l'ensemble de l'œuvre de Rachels peut être vu comme une réflexion qui se construit *via* l'étude des cas concrets.

Par là, il faut reconnaître qu'il n'y a rien de tel qu'une éthique « appliquée » au sens strict, passablement réducteur, d'un système que l'on applique ensuite à des cas. Le lien entre la bioéthique et la réflexion théorique, par exemple, n'est pas une application simple et directe de la théorie à un cas particulier : ce qui nous intéresse en effet, écrit Rachels, est toujours de savoir *pourquoi* c'est cette théorie qui fournit la meilleure réponse à une situation donnée⁵⁶. Il appert que l'étude de cas elle-même ne peut faire autrement que d'interroger, en amont, le niveau théorique : « la bioéthique contribue à la théorie éthique autant qu'elle en bénéficie. [...] En ce sens, la bioéthique prend part à la théorie éthique. »⁵⁷ L'étude de cas nourrit la réflexion éthique, et cette science de l'éthique est elle-même nécessaire lorsqu'il s'agit de se confronter à des cas où les règles, efficaces au quotidien, montrent leurs limites. Le problème, révèle alors Rachels, est que l'application simple et directe de la théorie au cas étudié est un modèle qui fonctionne à sens unique, quand il faudrait concevoir une influence dans les deux sens.

Les travaux de notre auteur s'inscrivent en prolongement de la situation de début du siècle où la pensée éthique, marquée premièrement par les *Principia Ethica* (1903) de G.E. Moore et dominée ensuite par l'émotivisme, est pour beaucoup consacrée à des considérations générales sur l'objectivité de l'éthique et la nature des propositions dans le langage moral, sinon à la clarification conceptuelle des débats moraux. Les écueils rencontrés par la pensée émotiviste, ainsi que la publication de *A Theory of Justice* par Rawls en 1971, porteront les philosophes à manifester un surcroît d'intérêt pour l'étude minutieuse des raisons pouvant justifier l'adoption de telle ou telle position dans les débats d'éthique. Le tournant des années 80 verra ainsi nombre de philosophes reconnaître toute l'importance de se confronter au cas concret, mouvement dont Rachels, ayant dirigé la publication de plusieurs anthologies (notamment les trois éditions de *Moral Problems* de 1971 à 1978), sera un acteur influent ; il formule ainsi, à l'égard de ceux qui n'y verraient qu'une simple *mise en pratique* des modèles théoriques – une

⁵⁶ J. Rachels, « Ethical Theory and Bioethics » (1998), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 209-219.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 218.

« éthique à appliquer »⁵⁸ –, l'un des plus précieux arguments en faveur d'une éthique appliquée conçue désormais comme partie intégrante de la pensée philosophique. L'intérêt principal de l'éthique appliquée, selon Rachels, consiste en effet en sa capacité à nourrir et développer la réflexion plus générale⁵⁹. C'est en se tournant vers les problèmes concrets que pourra se développer une réflexion fructueuse sur ce qu'est l'éthique elle-même, sur ses méthodes, sur la possibilité de traiter les questions éthiques par une approche rationnelle, sur la question de l'objectivité des jugements moraux, sur la possibilité de dégager le cas échéant des régularités et des principes, *etc.* : « Ici il est tout particulièrement important de considérer les questions théoriques et pratiques côte à côte. Les discussions à visée pratique fournissent des données sur la manière dont le raisonnement moral fonctionne réellement. »⁶⁰ Les philosophes qui tirent des conclusions hâtives en ne faisant *qu'appliquer* des recettes et des principes généraux, négligeant les particularités des situations, manquent tout l'intérêt philosophique de l'exercice.

C'est cette conception qui permet par ailleurs à Rachels de refuser l'idée générale selon laquelle le juste dépendrait d'une réalité fixe susceptible d'être articulée en principes d'une façon cohérente et économique, réalité que le philosophe aurait pour tâche de découvrir et de traduire en un langage. Il y a donc dès l'origine, dans la démarche philosophique de Rachels, une défiance vis-à-vis de l'idée d'un système de préceptes simple, fermé et cohérent, censé nous instruire de la ligne de conduite qu'il convient d'adopter. Cela se traduit dans le refus de toute règle prise un peu trop au sérieux, tant au travers d'une éthique de la règle (la règle a alors valeur en elle-même) que dans le cadre d'un utilitarisme de la règle qui prétend statuer sur un cas par le truchement de la règle universalisable, indépendamment des circonstances particulières.

Pour Rachels, il n'est jamais possible d'identifier que des cas types, susceptibles de donner lieu à des règles heuristiques, auxquelles il sera par ailleurs toujours possible en principe d'opposer un cas, réel ou fictif, qui marquera la limite de leur pertinence. Sa compréhension de la nature et du rôle des règles ou

⁵⁸ Une analyse naïve ferait de l'éthique appliquée le lieu d'une application à des cas concrets de théories préalablement développées. Mais, comme il apparaît ci-dessus, et comme l'écrit par ailleurs Marie-Hélène Parizeau, « l'éthique appliquée ne se réduit pas à "l'éthique à appliquer" » (entrée « éthique appliquée », du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 588). L'éthique appliquée insiste, comme cela est visible, sur l'importance du contexte, sur l'évaluation des conséquences de l'action, et comporte une dimension fortement *normative*, c'est-à-dire qu'elle dépasse les seuls cas particuliers pour viser un degré de généralité plus vaste. Elle est « un travail éthique "à l'intérieur" de problèmes pratiques qui permet en même temps un redéploiement théorique au plan de la philosophie morale » (p. 589). Elle manifeste « un renouvellement de la façon d'aborder certains concepts ou question traditionnels de la philosophie morale en s'obligeant à les inscrire dans la contingence du monde contemporain dont l'activité est largement techno-scientifique. » (p. 590)

⁵⁹ Voir la préface de James Rachels à l'ouvrage *Can Ethics Provide Answers? and Other Essays in Moral Philosophy* (Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997).

⁶⁰ *Ibid.*, p. viii.

principes est mieux rendue, chez lui, par une analogie éclairante avec le code de la route⁶¹. Celui-ci se compose de règles pratiques, valables au quotidien, telle « ne pas franchir la ligne continue », « s'arrêter au feu rouge », *etc.* Toutefois à l'occasion d'un incident (un animal sur la chaussée, par exemple), l'attitude sensée, raisonnable, consistera à délaissier les règles (franchir la ligne pour éviter l'animal) et ne plus mesurer la pertinence de notre action qu'à l'aune du véritable objectif qui a présidé au décret de celles-ci (préserver sa propre vie et celle des autres), ordinairement passé sous silence, mais qui s'avère être l'explication ultime *de l'ensemble de nos actes*. Pour Rachel, les règles morales ne font pas exception à ce modèle :

Il est important de comprendre ce qu'il y a derrière elles car, sinon, nous serons incapables de juger intelligemment des moments où il convient de faire une exception. À défaut de cette compréhension, on tend à considérer comme une fin en soi le fait de suivre les règles. De fait, nous pouvons même en venir à penser que c'est signe de vertu que de se refuser à envisager des exceptions. Lorsque cela se produit, la morale dégénère en une « adoration de la règle » rigide qui fait bien peu sens.⁶²

Fondamentalement, chaque cas est unique, l'éthique se doit de refléter ce fait, et toute règle ne peut jamais être plus qu'une généralisation. En bref, les règles n'ont pas vocation à se substituer aux circonstances. Dans cette perspective, il est évident qu'aucune règle ou principe normatif, ou jeu de règles, n'est susceptible d'assurer notre parcours à travers la diversité des problèmes moraux⁶³ ; le système général de nos croyances morales, s'il en est un, se doit dégager par une pratique de l'éthique appliquée et une mise au jour des régularités – du particulier vers le général, et non l'inverse. Cette conception générale, cette pratique de l'éthique, est sans nul doute à la source de l'évolution de certains aspects significatifs de sa pensée.

E. Traits et évolutions de l'éthique rachélienne

« Richard Hare, écrit Rachels, a dit que c'était son désir de résoudre des problèmes pratiques qui l'avait d'abord mené à s'intéresser à la philosophie ; pour moi ce fut l'inverse – j'étais attiré par l'étude de sujets pratiques parce qu'ils impliquent des questionnements philosophiques fascinants. »⁶⁴ En

⁶¹ J. Rachels, *The End of Life*, p. 27-28.

⁶² *Ibid.*, p. 27.

⁶³ « La plupart des arguments moraux consistent en principes que l'on applique aux faits qui constituent les cas particuliers ; ainsi la question évidente à poser est de savoir si les principes sont fiables et s'ils sont appliqués intelligemment. [...] Toutefois, il n'existe malheureusement aucune formule simple dont on puisse faire usage en toute occasion pour distinguer les bons arguments des mauvais. Nos arguments peuvent s'avérer mauvais de quantité de façons, et il nous faut toujours rester attentifs à la possibilité de commettre de nouveaux types d'erreurs. Mais cela n'est pas surprenant : l'application machinale de méthodes de routine n'est presque jamais un substitut satisfaisant à l'esprit critique, quel que soit le domaine. Le raisonnement moral ne fait pas exception. » (J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 9)

⁶⁴ J. Rachels, *Can Ethics Provide Answers?*, p. viii.

éclairant ainsi sa démarche, notre auteur distingue la simple application de « recettes » philosophiques d'une éthique appliquée réellement productrice, discipline à part entière de la philosophie⁶⁵. D'où l'intérêt de porter une grande attention à l'ensemble de son œuvre. Ainsi dans les années 70 et 80 où se développe l'éthique appliquée, Rachels va-t-il publier une série d'articles sur des sujets très divers, concernant les problèmes liés à l'expérimentation sur le fœtus, les animaux, l'euthanasie, *etc.*, qui vont progressivement enrichir, construire ou préciser ses positions.

À travers ces travaux, nous verrons se dessiner certains traits significatifs de la pensée de Rachels et leur évolution. On note ainsi en premier lieu, au fil de sa carrière, un affaiblissement du rôle des intuitions jusqu'au déni radical de leur importance. En second lieu, l'usage de la notion de droits dans les premiers articles tendra à s'estomper. Cela justifie de se mettre au clair dès le début sur l'usage de ce terme équivoque, ce qui nous mène en retour à porter attention à deux aspects de la pensée de Rachels gravitant autour de cette notion : le premier, dont nous avons déjà examiné des éléments, concerne le refus de la priorité absolue de la règle, qui se traduira par une attention accrue pour la variété des circonstances ; le second, plus subtil, et qui demeurera malgré tout un élément important de la pensée de notre auteur, renvoie à l'idée selon laquelle ils garantissent la protection de quelque valeur absolue détenue par certaines choses ou certains événements.

1. Le recul des intuitions au profit du « réseau de croyances »

S'il n'y a pas de véritable bouleversement de la pensée de Rachels (au sens d'un changement radical de ses vues, de ses résultats), il faut noter toutefois l'évolution d'un point de méthode significatif : l'affaiblissement radical du rôle accordé aux intuitions morales, « nos croyances pré-réflexives sur ce qui est bien ou mal dans des cas particuliers – on pourrait parler, peu élégamment, [...] du sentiment venu des tripes (*gut feelings*). »⁶⁶ Ce mouvement, à l'encontre du raisonnement de type intuitionniste impulsé en éthique par Moore et diffusé par Ross avec la publication de *The Right and the Good*, est un point significatif du parcours de notre auteur car il permet – et réclame – dorénavant de situer la réflexion éthique dans un cadre plus vaste, prélude au darwinisme dont il sera question dans *Created from Animals*.

⁶⁵ « La relation entre éthique appliquée et théorie éthique ne réside pas en une "application" de la théorie aux cas pratiques. C'est plutôt qu'en traitant de problèmes pratiques, on rencontre toutes sortes de questions théoriques qu'il convient d'aborder avant de pouvoir progresser. » *Ibid.*

⁶⁶ J. Rachels, *The End of Life*, p. 130.

Rachels s'appuie à l'origine sur une attitude anti-absolutiste, mêlant l'observation de règles simples (« ne pas tuer », *etc.*) et une attention pour les conséquences (quelles conséquences peuvent contrebalancer les règles ?). Il introduit des cas réels ou hypothétiques qui lui servent à tester les raisons avancées en faveur d'un jugement, ou les théories concurrentes et leurs preuves. Sa démarche dans « Political Assassination » apparaît ainsi comme une tentative d'équilibrer les principes moraux d'une part et certaines intuitions morales d'autre part.

Dans ses premiers travaux, Rachels admettait en effet l'existence de cas, éventuellement rares, où le caractère bon ou mauvais de l'acte devait nous apparaître de façon claire et évidente. Le point plus général est que nous ne déterminons pas ce qui est juste seulement en consultant des théories morales ; il existe des cas où nous *savons* où est le juste et l'injuste et il nous est donc possible de confronter les théories à de tels cas en vue d'évaluer leur degré de pertinence : « c'est alors la mesure selon laquelle elle s'accorde aux "faits" moraux qui sert de test à la théorie, non pas l'inverse »⁶⁷ – ainsi proposait-il ce type d'argument contre l'égoïsme moral⁶⁸ puis, comme nous l'avons vu, contre la conception des obligations indirectes envers les animaux telle qu'on la trouve chez Kant.

Par la suite, Rachels revint manifestement sur cette idée, non pas de façon explicite, mais en soulignant toujours davantage dans ses articles le risque lié aux intuitions ; il est aidé en cela par une mise en perspective historique des débats, de sorte qu'il se trouve en position de reconnaître, en effet, toute la force du conditionnement culturel :

Nous n'avons aucune garantie que nos intuitions sont des perceptions de la vérité. [...] Nos croyances morales peuvent être le résultat de préjugés, de l'égoïsme ou du conditionnement culturel. Il se peut qu'elles soient les reliquats de systèmes métaphysiques ou religieux aujourd'hui discrédités. Nombre de facteurs irrationnels peuvent être impliqués. Les principes d'une théorie morale qui demeurent fidèles à toutes nos « intuitions » ne feront qu'entériner notre irrationalité.⁶⁹

Dans un article de 1995, « Prejudice and Equal Treatment », il prendra conscience également d'un risque plus radical et fondamental, relatif à la capacité qu'ont les préjugés de se dissimuler derrière nos meilleures tentatives de raisonnement :

⁶⁷ J. Rachels, « Two Arguments Against Ethical Egoism », in *Philosophia*, vol. 4, n°2-3, 1974, p. 312.

⁶⁸ Dans « Two Arguments Against Ethical Egoism » (*op. cit.*), Rachels prend l'exemple d'un médecin qui tirerait parti de la détresse d'une femme pauvre : il lui fait payer sa (fort courte) consultation, ce qui engloutit tout l'argent qui lui reste pour nourrir sa famille. L'argumentation de notre auteur consiste à montrer que la position assumée par l'égoïste moral conduit à considérer comme juste des actions *indubitablement* mauvaises, ce qui est une contradiction – donc la théorie est fautive ; et à soutenir ensuite, résolument, qu'il s'agit là d'un argument probant qui ne présuppose pas ce qu'il est censé montrer.

⁶⁹ *The End of Life*, p. 133.

Premièrement, un préjugé peut exercer une influence sans que nous en ayons aucunement conscience. [...] Secondement, il apparaît que les gens sont fort habiles à rationaliser leurs jugements, même lorsque le préjugé est la véritable explication.⁷⁰

L'influence des préjugés sur notre meilleur jugement ne signe pas ici l'impuissance de la réflexion philosophique ; elle constitue toutefois un fait supplémentaire dont il convient de tenir compte lors de notre choix d'une ligne d'action parmi toutes les alternatives disponibles. Le point important est ici que Rachels se conforte ainsi peu à peu dans la position d'un ennemi du sens commun et de l'idée que celui-ci pourrait être la manifestation d'une sagesse plus grande, susceptible même d'invalider des arguments ou des théories tout entières juste parce que ceux-ci ou celles-ci ne s'accordent pas avec nos plus intimes convictions : la philosophie morale se doit d'être subversive. Ainsi, dans son article « Can the Egoist Have It Both Ways? » de 1978, loue-t-il aux dépens des utilitaristes de la règle l'attitude des utilitaristes plus radicaux, comme J.J.C. Smart, qui n'hésitent pas à préférer au sens commun les conclusions découlant directement des principes dont ils se font les défenseurs (comme pour le problème du bouc émissaire, attribué à McCloskey⁷¹).

Une attitude de doute fondamental vis-à-vis des intuitions se traduit alors, note Rachels, par une double nécessité : nous devons fournir dans le cours de l'argumentation tant des raisons en faveur d'une ligne de conduite que des explications aux intuitions les plus fortes qui vont à l'encontre de nos conclusions. Ainsi à l'occasion de son article « Killing and Starving to Death » (1979) formule-t-il, autour d'un thème essentiel de son œuvre, la question suivante : « Pourquoi les gens ont-ils la conviction si forte que tuer est bien pire que de laisser mourir [...] ? Je hasarderai ici une hypothèse, puisqu'elle montre comment nos intuitions peuvent se trouver expliquées sans pour autant partir du principe qu'elles sont une perception de la vérité. »⁷² Si l'hypothèse en question peut paraître faible encore (« c'est à l'avantage des habitants des pays prospères, écrit Rachels, de considérer que tuer est pire que de laisser mourir. »⁷³), l'argument évolutionniste avancé par ailleurs pour invalider l'idée que la partialité envers nos enfants est chose légitime (ce qui est, en fait, une transposition du problème de la distribution des avantages et des richesses depuis la prise en compte du sort des populations lointaines à

⁷⁰ James Rachels, « Prejudice and Equal Treatment », in J. Howie, G. Schedler (eds.), *Ethical Issues in Contemporary Society*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1995, p. 68. Rachels prend ici l'exemple des préjugés que nous avons relativement à la taille des gens et qui influencent nos jugements, de toute évidence, sans que nous en ayons conscience.

⁷¹ H.J. McCloskey, « A Note on Utilitarian Punishment », in *Mind*, vol. 72, 1963, p. 599.

⁷² James Rachels, « Killing and Starving to Death », in *Philosophy*, vol. 54, n°208, 1979, p. 171.

⁷³ *Ibid.*

la prise en compte des enfants issus de familles défavorisées ou des orphelins) sera en revanche bien plus convaincant et efficace⁷⁴.

« L'idée selon laquelle on ne peut se fier à nos intuitions est un élément central pour l'argument développé dans ce livre », écrit Rachels dans *The End of Life*⁷⁵. Les conséquences et implications de ce doute radical vis-à-vis des intuitions seront explorées dans son article de 1993, « Moral Philosophy as a Subversive Activity » : Rachels se préoccupe alors du délicat problème d'amorcer la quête d'objectivité morale tout en ayant conscience désormais, comme souligné ci-dessus, de la force des intuitions mauvaises et des préjugés. Il faut pourtant bien commencer quelque part : soit on accepte comme évidents un ou plusieurs principes moraux dont on dérive ensuite les jugements particuliers, ce dont l'utilitarisme est le parfait exemple ; soit on prête confiance à certaines de nos croyances les plus solides et l'on remonte aux principes qui les expliquent et les justifient (typiquement, la démarche de « l'équilibre réflexif » élaborée par Rawls dans *A Theory of Justice*)⁷⁶. Mais dans les deux cas le point de départ repose sur une « intuition » invérifiable, suggère Rachels, et aucune des deux approches ne paraît complètement satisfaisante. La démarche de l'équilibre réflexif elle-même est rejetée, jugée trop timorée dans sa remise en cause des croyances communes, trop vulnérable face à la reconduction de croyances morales fausses profondément enracinées en nous :

La théorie résultante décrirait nos intuitions, d'une certaine façon, mais elle ne nous donnerait pas la vérité sur ce qui est juste ou injuste. Notre seule et ultime protection contre ceci est une approche, en matière d'éthique, qui fait davantage confiance aux arguments qu'aux intuitions.⁷⁷

Cette incertitude relative au premier principe fait donc écho à l'incertitude qui doit toucher l'ensemble de nos croyances morales, fussent-elles « mûrement réfléchies » (« considered judgements » chez Rawls). Rachels suggère d'adopter en ceci un pyrrhonisme modéré – « modéré » puisque, au contraire de Pyrrhon, est préservée chez Rachels la possibilité d'une objectivité et d'un progrès, par le développement et la confrontation des arguments. L'enjeu est donc ici un appel à une philosophie morale « subversive », à une tournure d'esprit et une méthode philosophiques qui autorisent à remettre en cause si nécessaire les croyances les mieux établies.

Rachels propose alors d'adopter, contre les modèles du premier principe et de l'équilibre réflexif, le modèle du « réseau de croyances » (*web of belief*) de Quine, et d'étendre celui-ci à la pensée éthique. Sur cette toile, propose-t-il, les principes et croyances les plus au centre sont tenus pour relativement

⁷⁴ Voir l'article de James Rachels « Morality, Parents, and Children » (G. Graham, H. LaFollette (eds.), *Person to Person*, Philadelphia, Temple University Press, 1989, p. 46-62).

⁷⁵ *The End of Life*, p. 148.

⁷⁶ Voir James Rachels, « Moral Philosophy as a Subversive Activity », p. 8-9.

⁷⁷ *The End of Life*, p. 134.

plus certains que ceux en périphérie⁷⁸ ; toutefois, chacun des points de la toile peut à tout instant être révisé, déplacé, voire abandonné. Si certains points sont reliés logiquement, d'autres croyances en revanche sont soutenues par un ensemble de raisons plutôt que des implications logiques « dures ». L'ensemble de ces croyances et de ces raisons forme un seul réseau cohérent et satisfaisant. Ainsi les croyances les plus raisonnables et les plus modérées peuvent-elles être prises pour un premier point de départ de la réflexion, mais aucune d'entre elles ne doit être tenue pour tellement certaine qu'on ne puisse en principe la révoquer à la lumière de considérations nouvelles :

Il demeure une différence significative entre une méthodologie qui se montre préparée à faire confiance à un grand nombre d'intuitions relativement précises, et une autre qui cherche à éviter toute dépendance à l'endroit de l'intuition tant que ce n'est pas absolument nécessaire. (C'est la différence qui existe par exemple entre, d'un côté, être prêt à placer sa confiance dans le sentiment selon lequel le fait simplement d'être humain suffit pour donner à une valeur spéciale à l'existence, ou selon lequel tuer est pire que de laisser mourir ; et, de l'autre, être disposé, bien qu'à contrecœur, à se fier au sentiment selon lequel éprouver de la douleur serait une mauvaise chose.) Il est impossible d'éviter absolument toute dépendance à des « sentiments » (pour utiliser le terme de Hume) qui ne seraient pas fondés. L'idée est plutôt de se montrer toujours suspicieux à l'égard de ceux-ci, de se fier à un aussi petit nombre d'entre eux que possible, et seulement après les avoir examinés de façon critique et après avoir poussé les arguments et explications aussi loin qu'ils peuvent aller sans eux. Toute concession à l'intuition n'est rien de plus que cela – une concession.⁷⁹

De même que les hypothèses et théories scientifiques, les croyances morales et les principes s'inscrivent donc dans une toile dont, en permanence, on recherche l'ajustement optimal et la cohérence. Néanmoins il ne s'agit pas ici d'ériger au rang de critère de satisfaction d'une théorie éthique – notamment du critère de l'objectivité morale – la seule cohérence de nos intuitions morales et de nos principes construite *via* la méthode de l'équilibre réflexif (mise à contribution notamment par Regan) dont Rachels a déjà souligné le caractère, selon lui, insatisfaisant. Les points cruciaux de cette approche sont, au contraire, d'une part la vulnérabilité des intuitions morales et des principes face aux raisons, et d'autre part la nature des relations « lâches » qui lient celles-ci avec nos conclusions sur le plan moral. À la suite de cela, il convient de noter deux points.

Le premier point a trait à la dépendance des conclusions morales envers les raisons, ainsi qu'à la dépendance de celles-ci à l'égard de nos connaissances – et l'accroissement de nos connaissances – en arrière-plan. Le modèle du réseau de croyances est donc une thèse sur l'homogénéité et la cohérence simultanément de nos croyances morales et de nos croyances factuelles. Il augure, en définitive, de la possibilité générale d'une évolution et d'un progrès, tant sur le plan de la connaissance factuelle que

⁷⁸ Notons que, en ce qui concerne la question de savoir ce qui est au centre ou sur les pourtours de la toile, Rachels choisit de s'écarter de la caractérisation proposée à l'origine par Quine (comparer avec Willard O. Quine, *From a Logical Point of view*, Cambridge, Harvard University Press, 1961 (2nd ed.), p. 42).

⁷⁹ *The End of Life*, p. 149.

morale, dans le cadre d'une unique représentation globale et cohérente de notre monde, incluant, donc, les découvertes scientifiques. Ce point, qui est au cœur de notre recherche, sera l'objet des chapitres suivants.

Le second point s'inscrit dans la lignée de tout ce qui précède, à savoir dans le refus d'une éthique qui fasse système, fut-ce en se fondant sur un premier principe ou sur un équilibre réflexif. Il entérine donc chez Rachels une démarche, propre à une éthique de situation, qui reconnaît la spécificité des situations variées et ne discerne au mieux que des régularités. Même si en dernier lieu, comme nous le verrons, Rachels se rattache à l'utilitarisme, ce sera pour des raisons très générales, tel son attachement à l'idéal d'impartialité ; ce sera en outre dans le cadre d'une posture conséquentialiste sous-tendue par une conception riche et diversifiée du bien-être des individus impliqués et des aspects d'une vie valorisables, incluant au premier plan l'importance du mérite.

2. Quelle place pour la notion de droits ?

Il pourra sembler qu'une pensée qui insiste autant sur le caractère significatif des circonstances, aux dépens des principes généraux, laisse peu de place à la notion relativement rigide de « droit ». Sa présence dans les premiers écrits, mais aussi sa disparition progressive du discours de Rachels, méritent d'être examinées ; de son caractère non nécessaire pour la pensée de notre auteur (par opposition à l'approche privilégiée par Regan, par exemple), nous retirerons une idée plus précise des axes principaux qui structurent la réflexion de Rachels. Cette évolution du texte souligne notamment la tournure particulière d'une pensée qui, peu intéressée à ciseler dans le détail un système complet de droits ou de règles, est tournée et se tournera toujours davantage vers les enjeux plus généraux mais aussi plus fondamentaux de ce débat, touchant la question de la « considérabilité morale » des non-humains et des cas non standards de l'humanité.

a. Droits comme cercles protecteurs

Le premier des travaux de Rachels assimilable à une authentique réflexion d'éthique appliquée est sans doute son article « Political Assassination » de 1974. L'analyse porte alors sur les conditions sous lesquelles tuer peut être justifié – plus précisément (pour distinguer ce point du débat autour de l'euthanasie), sous lesquelles le sacrifice d'un individu peut profiter à d'autres –, l'auteur se focalisant sur la thématique classique de l'assassinat politique et du tyrannicide. En cela, l'occasion lui est donnée surtout de déterminer quelles sont les circonstances où tuer, n'étant *pas* permis, s'apparente à un meurtre, et plus encore, de donner les lignes directrices d'une théorie équilibrée entre la notion de

« droits » (qui apparaît ici pour la première fois dans l'œuvre de Rachels) et une attention prêtée aux conséquences.

La progression de l'article met en relief, en effet, que les premières étapes de la réflexion de Rachels ont une coloration nettement utilitariste. L'auteur commence par exemple par insister sur l'importance des conséquences positives produites pour légitimer un assassinat (l'assassinat d'un dictateur sanguinaire). Ceci, bien sûr, est le corrélat de son refus d'une position absolutiste. Rachels va toutefois s'écarter promptement de cette première ligne de réflexion. Les trois conditions qu'il oppose à l'assassinat « légitime » comportent chacune des restrictions ; en premier lieu, la mort et la souffrance sont toutes deux présentées comme intrinsèquement mauvaises (« evil in itself »), autrement dit non négligeables même au regard des circonstances, et la somme des conséquences positives doit compenser le mal commis. L'auteur intègre donc parmi les prérequis de l'assassinat « légitime », c'est-à-dire les conditions sous lesquelles la mort d'un individu serait souhaitable et moralement justifiée (au moins en principe), le fait de choisir, entre toutes les alternatives, celle qui minimise le mal produit, et non pas celle qui maximise le solde utilitariste.

À ce stade de la réflexion, de tels résultats pourraient encore être rapportés à une perspective conséquentialiste en faisant usage de pondérations. Mais ce n'est pas suffisant pour Rachels. Le mouvement suivant, avec l'introduction des droits, fait basculer sa pensée du côté d'une solution de type « compromis » plus authentique. Le compromis se traduit alors par l'observation de principes moraux liés aux caractéristiques intrinsèques de l'acte (sous forme de droits) opposables à la seule attention pour ses conséquences. L'expérience de pensée fameuse de la transplantation d'organes (si l'on sacrifiait un seul homme sain pour récupérer ses organes en vue de sauver trois pères de famille) nous suggère ainsi la reconnaissance d'un *droit* de n'être pas tué, même en vue du bien d'un plus grand nombre de gens. L'exemple évident de l'autodéfense souligne aussi les déficiences d'une théorie utilitariste pure, en montrant que celle-ci est incapable de dissocier en droit la mort de l'agresseur de celle de l'agressé :

Il nous faut penser non pas en termes d'utilité mais en termes de droits, et considérer que les gens peuvent perdre leurs propres droits en ne respectant pas ceux des autres.⁸⁰

En ceci nous découvrons une première critique – classique – de l'utilitarisme de l'acte, relative au risque de sacrifier l'individu au profit du plus grand nombre. L'utilitarisme de la règle a su s'affranchir de cette difficulté, en subsumant l'acte juste à l'observation de la règle qui maximise l'utilité. Mais ceci ne convient pas plus à Rachels : il est en effet décisif pour notre auteur que l'acte soit reconnu bon ou mauvais pour ce qu'il est *en lui-même*, et non pas par un calcul indirect d'estimation globale des

⁸⁰ J. Rachels, « Political Assassination », in H. Zellner (ed.), *Assassination*, Cambridge (Mass.), Schenkman, 1974, p. 17.

conséquences liées à l'adoption d'une règle (c'est d'ailleurs une critique qu'il adresse tant aux utilitaristes qu'aux partisans de l'égoïsme moral⁸¹). Même si le jugement se rapportant à l'observation d'une règle est susceptible de coïncider avec le jugement rendu par la seule observation des circonstances particulières, le lien simplement contingent entre ces deux jugements – qui auraient tout aussi bien pu s'opposer – est rien moins que satisfaisant.

L'introduction de droits est ainsi ce qui permet à l'auteur de déployer les règles arbitrant la relation entre, d'une part, une évaluation davantage utilitariste des circonstances et, d'autre part, l'observation de principes fondamentaux. Rachels souligne en particulier l'asymétrie (classique) suivante : nous avons un devoir plus grand de ne pas faire souffrir, ou de soulager la souffrance là où elle existe, que de rendre les gens heureux⁸². Cette asymétrie est sans doute à mettre en parallèle avec le fait de durcir les conditions sous lesquelles il est permis de commettre « pour le plus grand bien » des actes tenus pour intrinsèquement mauvais – c'est ce que nous venons de voir. Mais elle rend explicite aussi, par conséquent, en quelle situation exceptionnelle on peut légitimement passer outre un droit institué : lorsque l'asymétrie bascule en faveur des conséquences, c'est-à-dire lorsque les circonstances globales susceptibles d'être améliorées constituent elles-mêmes, en l'état actuel (par exemple, en une société où règne l'injustice, l'oppression, la souffrance), un mal bien plus grand que tout le mal qui serait généré par le seul acte susceptible de les arranger (par exemple, tuer Hitler⁸³).

Déterminer les circonstances sous lesquelles l'assassinat serait permis est une question pratique qui présente une importance considérable pour notre compréhension de la relation entre les droits humains et l'utilité sociale. La situation semble être la suivante. Le développement d'une société au minimum décente, où la souffrance humaine et la douleur ont été réduites à un niveau tolérable, est une affaire si importante qu'elle peut justifier de transgresser en certaines circonstances les droits des individus. Respecter ces droits n'est pas plus important que d'autoriser une telle société à voir le jour. Cependant, une fois que les choses en sont à ce point, il n'est plus permis de bafouer les droits des individus simplement en vue de les améliorer encore. C'est pourquoi, dans une société suffisamment aisée, les droits humains sont de première importance.⁸⁴

Rachels affirme donc dans ce double mouvement sa position de type « compromis » qui lui permet de considérer que certains actes, mauvais en eux-mêmes, ne peuvent être rendus légitimes qu'au regard de

⁸¹ Voir en particulier l'article « Can the Egoist Have It Both Ways », *op. cit.*.

⁸² J. Rachels, « Political Assassination », p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 12. On ne peut ignorer que le thème de l'assassinat politique, auquel se confronte ici Rachels, constitue quasiment une vitrine pour l'éthique de situation en général. L'exemple paradigmatique, très souvent cité, est d'ailleurs celui du pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer, connu tant pour ses travaux de théologie que pour sa résistance active au régime nazi et sa participation à la tentative d'assassinat contre Hitler du 20 juillet 44 (à l'encontre, donc, du commandement « Tu ne tueras point ») qui lui vaudra d'être arrêté puis exécuté en avril 1945. Notons par ailleurs que Bonhoeffer fait partie de ces auteurs dont Joseph Fletcher considère qu'ils s'expriment en faveur d'une éthique de situation (voir *Situation Ethics: The New Morality*, p. 33 sq.) ; Bonhoeffer, qui est l'un des auteurs les plus souvent mentionnés dans le texte, est alors présenté comme un représentant de cette « nouvelle morale », Fletcher citant en particulier des passages de son *Éthique* (1949).

⁸⁴ James Rachels, *op. cit.*, p. 16.

circonstances très particulières. Autrement dit, les droits forment, selon la conception classique, un cercle de protection autour des intérêts de la personne. En outre, (1) ils rendent légitimes une protestation s'ils ne sont pas respectés et (2) ils rendent légitime l'intervention des tiers en cas de violation de ces droits⁸⁵. Inversement, il s'oppose aux droits compris comme des contraintes absolues (ce qui l'incitera finalement à renoncer à employer le terme), conception adoptée notamment par Robert Nozick dans *Anarchy, State, and Utopia* où est défendue l'existence de droits naturels, individuels, articulés autour de la dignité kantienne de la personne dont ils se présentent comme une garantie. En somme, pour Rachels,

on ne peut considérer les droits comme inviolables en toutes circonstances, bien qu'ils devraient peut-être être respectés en toutes circonstances hormis les plus graves.⁸⁶

Du fait de ces considérations, Rachels propose de rendre compte de la notion de « droits » en termes de « permissibilité ». « La *compréhension* de ce qu'est un droit en rapport avec cette analyse est la suivante : les droits sont corrélats de devoirs dont l'accomplissement ne saurait être laissé à la discrétion individuelle. »⁸⁷

⁸⁵ Voir « Do Animals Have Rights? », p. 93 ainsi que *Created from Animals* p. 205-207.

⁸⁶ « Political Assassination », p. 15.

⁸⁷ Bien que Rachels ne donne pas de référence directe, cette formulation des droits a été très probablement inspirée par la lecture des travaux de Judith Jarvis Thomson. Depuis son article « A Defense of Abortion » (repris dans l'ouvrage *Moral Problems*, édité par Rachels en 1971), la philosophe américaine porte une attention particulière aux diverses circonstances où il est permis de violer un droit – et, par conséquent, elle s'intéresse à ce qu'est fondamentalement un droit moral ; ainsi, selon la formule de Thomson, un droit apparaît-il comme une contrainte comportementale (*a behavioral constraint*) :

« Du fait qu'une personne a un droit découle des conséquences. J'ai un droit contre vous que vous ne me brisiez pas le nez, et de cela s'ensuit beaucoup. Toutes choses égales par ailleurs, par exemple, vous devez ne pas me briser le nez ; il m'est aussi permis moralement de me défendre contre toute tentative de votre part de me briser le nez ; et si vous me brisez le nez, toutes choses égales par ailleurs, alors vous devrez payer les frais médicaux pour le faire refaire ; il devrait y avoir des lois contre le bris de nez et concernant la manière dont les victimes d'un tel acte doivent se voir dédommager, et si ce n'est pas le cas, alors nous devrions en promulguer ; et ainsi de suite. Avoir un droit, c'est avoir un statut moral dont il faille faire cas précisément parce que cela a de telles conséquences ; revendiquer ce droit, c'est demander que les gens agissent de la façon que dictent ces conséquences. » (J.J. Thomson, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, 1990, p. 2)

La référence indirecte à Thomson, et un terrain de réflexion commun aux deux auteurs, apparaissent dans le parallélisme des titres « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem » (J.J. Thomson, 1976) / « Killing, Letting Die, and the Value of Life » (J. Rachels, 1993), où la question est de savoir s'il est permis de tuer un innocent pour en sauver plusieurs (bien que le niveau de généralité et la portée de la réflexion soient ici très différents d'un article à l'autre). De même ordre, mentionnons au passage l'exemple, vu plus haut, de la transplantation d'organes ; ce cas semble est devenu fameux sous la plume de Thomson, mais Stuart Rachels (le fils de James Rachels) suggère que ce dernier l'avait élaboré aussi tôt que dans les années 60 sans qu'on lui en ait reconnu la paternité.

Un autre terrain de réflexion commun aux deux auteurs, enfin, concerne le droit à une vie privée, à propos duquel ils ont tous deux soumis une contribution au numéro de *Philosophy and Public Affairs* de l'été 1975 (J.J. Thomson, « Right to Privacy », et J. Rachels, « Why Privacy is Important », tous deux publiés dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, n°4, 1975).

b. Droits et considérabilité morale

Deux articles vont contribuer maintenant à nous éclairer sur l'emploi du terme « droit », sa place et son évolution dans la pensée de Rachels. Dans le premier, « Do Animals Have a Right to Liberty? », l'auteur récuse en effet explicitement l'expression « droits humains », pouvant faire penser que seuls les humains disposent de droits ou, autrement dit, que l'attribution de droits est liée par quelque façon à l'essence humaine, pour lui préférer le terme « droits » tout court. Rachels va ainsi s'employer à montrer que certains droits – droit de ne pas être soumis à la torture, droit de propriété, droit à la liberté – s'ils sont reconnus aux êtres humains, doivent être attribués aux animaux pour les mêmes raisons, en vertu du principe de justice prescrivant de traiter de manière semblable les cas semblables. Par exemple, le droit de ne pas être soumis à la torture dépend de la sensibilité de l'être humain et ainsi, en l'absence de toute autre considération pertinente, tous les êtres sensibles devraient-ils bénéficier du même droit.

Une telle approche consiste à mettre l'accent sur les conséquences des actes et à récuser, notamment, l'appartenance à une espèce donnée comme un critère significatif non seulement pour bénéficier de considérations morales, mais également (s'il y a lieu) pour se voir attribuer des droits. Une fois ce point de vue appliqué à un grand nombre de propriétés significatives des formes de vie, on se rend compte très vite que les droits (exclusivement) humains ne sont jamais que des cas particuliers des droits en général – et telle est la raison pour laquelle Rachels affirme que l'expression « droits humains » perd de son importance. Cela signifie donc par extension une égalité de statut entre toutes les formes de vie devant l'attribution des droits : la reconnaissance que des droits leurs seront attribués non pas en fonction de leur espèce d'appartenance, mais sur la seule base des caractéristiques pertinentes qu'ils présentent ou non.

Contrairement à ce qu'ont pu y lire certains détracteurs, comme Donald Van de Veer⁸⁸, Rachels n'affirme *pas* dans son article que la possession de droits *découle* de la possession d'intérêts. S'il affirmait une telle chose, alors son argumentaire serait en effet, au minimum, incomplet. Sa thèse est plus nuancée et, partant, bien moins soumise à controverse. Elle consiste à affirmer que s'il existe quelque chose comme des droits (par exemple, s'il existe quelque chose comme un droit de ne pas être soumis à la torture pour les êtres humains), alors la distribution de ce droit doit obéir au principe de justice ; autrement dit, tous les êtres vivants qui sont dotés du critère pertinent doivent bénéficier de ce droit. Il y a bien un rapport entre la possession d'intérêts jugés importants, la forme des différents êtres

⁸⁸ Donald Van de Veer, « Defending Animals by Appeal to Rights », in T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1976, p. 224-229.

vivants et l'attribution de droits, mais ce rapport est toujours conditionné à l'idée de reconnaître au préalable l'usage de la notion de « droits » dans le discours éthique.

Mais cela, à l'évidence, n'est pas autre chose que de défendre une certaine conception des droits. Déjà présente implicitement dans « Do Animals Have a Right to Liberty? », sous la forme d'une critique de la discrimination spéciste dans l'attribution de droits, Rachels va la développer dans « Do Animals Have Rights? » *via* la construction d'un argument systématique.

Pour Rachels, dans le cadre d'une telle question, il semble n'y avoir rien de plus important sur le plan moral que les conséquences de l'action ; admettre la réalité de ces conséquences, et reconnaître leur gravité, devrait suffire à parler de droits – ou alors il faut renoncer à parler de droits pour *tous*, y compris les êtres humains. Lorsque le philosophe, dans le cadre du débat contemporain (au croisement de l'éthique animale et du discours sur les droits), se conforte dans une idée préalable de ce qu'est un droit, il exclut donc de la communauté morale, sur cette base, certains types d'individus – pour Rachels ceci participe d'un problème sérieux, qu'il identifie sous le nom de « stratégie kantienne ». Cette stratégie consiste à tenter d'identifier un critère général et invariant nécessaire pour partager les porteurs de droits et les non-porteurs de droits, à l'instar de Kant lorsqu'il affirme que les animaux, manquant les capacités pour être des agents autonomes, ne peuvent se voir épargner des traitements cruels qu'en vertu d'obligations indirectes. Rachels fait remarquer, quant à lui, qu'il serait fortement plus probable – sinon plus probant – que les droits, compte tenu de leur diversité, dépendent d'autant de critères *distincts* – « que les caractéristiques que l'on doit présenter afin de se voir reconnaître un droit varient avec les droits eux-mêmes. »⁸⁹

Considérons une variété de droits, comme le droit de ne pas être soumis à la torture lié à la sensibilité, le droit de propriété pour ce que l'on tire de son labeur (selon la définition du droit de propriété par le travail que l'on trouve chez Locke dans le *Deuxième traité du gouvernement civil*), le droit de vivre et le fait d'avoir une vie biographique, *etc.* : dans cette perspective, il convient de remarquer que nombre d'espèces remplissent parfaitement les critères pour mériter l'attribution d'au moins quelques droits fondamentaux. D'autre part, s'il est plausible de parler de « droits humains » en un sens plus faible, dans la mesure où il existe sans nul doute des droits qui soient spécifiques aux êtres humains compte tenu des capacités qu'ils ont en propre (droit attaché à la liberté de culte, par exemple), c'est là bien autre chose que de dire que la propriété « avoir un droit » est irrémédiablement attachée à la nature humaine ou à certaines capacités des êtres humains.

⁸⁹ « Do Animals Have Rights? », p. 93.

En bref, les droits, selon la conception de Rachels, n'ont pas le pouvoir de définir le cercle des individus porteurs de droits. Il faut, dans le sens contraire, s'intéresser d'abord aux conséquences pertinentes, et les droits, venant seulement après, ne sont donc qu'une formalisation de l'importance morale à accorder à ces conséquences⁹⁰ – c'est ce qui justifie également de privilégier le terme « droits » par rapport à l'expression de « droits naturels » : les droits doivent être entendus moins comme un fait (naturel) associé à la possession de certaines propriétés ou à l'appartenance à une espèce que comme une notion utile à la construction d'un certain idéal moral où sont pris en compte, dans le souci général du bien-être des individus et dans le respect du principe de justice, et au cas par cas, tous les éléments pertinents pour déterminer une ligne de conduite moralement correcte.

c. La notion de « droits » disparaît, l'esprit demeure

Kenneth Goodpaster a fait remarquer, nous l'avons vu, qu'il y a une réelle ambiguïté dans la compréhension du terme « droits » : en deçà d'un sens fort, on peut y voir plus simplement une manière de formuler la question de la « considérabilité morale ». Le choix d'employer le terme « droit », nous le voyons, recouvre dans la réflexion de Rachels ces deux aspects. Sous le premier aspect, en effet, les droits, entendus en tant que jeu de règles, ajoutent quelque chose au simple conséquentialisme. Selon la conception la plus classique, ils fonctionnent donc chez Rachels comme un cercle protecteur préservant un bien précieux, protégeant leur porteur des conclusions amenées par le principe de maximisation des intérêts (ils protègent les intérêts de cette personne). Pour autant, son discours peut, à l'occasion, se passer du recours à la notion de « droits » sans en être rendu moins efficace, comme lorsqu'il traite de la recherche fœtale⁹¹ ou encore du végétarisme dans « Vegetarianism and “The Other Weight Problem” ». Quant à l'ouvrage *Created from Animals*, il n'accorde plus guère de place au terme « droit », hormis lorsqu'il s'agit pour l'auteur, très ponctuellement, d'esquisser le cadre formel de compréhension d'un « droit de vivre » (*right to life*)⁹². Cette évolution du texte ne relève en rien d'une modification substantielle de ses vues, mais plutôt du fait qu'il a porté davantage son attention sur un point plus fondamental du débat : la considérabilité morale.

⁹⁰ C'est l'approche de l'article de James Rachels « Political Assassination » (*op. cit.*).

⁹¹ Voir James Rachels, « An Overview of the Scientist's Responsibilities. Comments by an Ethicist », in *In Vitro*, vol. 13, n°10, 1977, p. 728-747.

⁹² *Created from Animals*, p. 205-207. L'auteur reprend alors la formulation en termes de permissibilité décrite plus haut, selon lui plus appropriée à la conception modeste de la valeur de la vie humaine dont il livre l'esquisse.

Sous ce second aspect, les « droits » ne sont tout simplement pas nécessaires à l'argumentation de Rachels. Si l'on se figure dans les grandes lignes ce qu'est une authentique approche par les droits⁹³, « une vue selon laquelle les droits sont le sujet de préoccupation principal, le cœur et l'âme même d'une théorie morale »⁹⁴, où il s'agit de définir d'abord ce que serait un droit (sa nature, sa portée) et rechercher *ensuite* qui est susceptible d'être dépositaire de tels droits, puis examiner les diverses difficultés liées à cette approche, c'est-à-dire en particulier examiner les occasions de conflits et définir un système de priorités entre les différents droits – comme il en est par exemple chez Regan –, alors il devient clair que la réflexion de Rachels ne participe pas d'une telle approche. Il est des articles, comme nous l'avons vu, où notre auteur défend certes explicitement l'idée que les animaux sont susceptibles de posséder des droits, mais il n'en fait pas un système et ne se penche pas sur les possibles situations de conflit. Sur ce terrain, il apparaît nettement que le cœur de la théorie de Rachels ne se trouve pas sous la notion de droits, mais plutôt sous le principe profondément conséquentialiste qui les fonde.

Comme le suggère en outre la fusion des deux titres « Do Animals Have a Right to Liberty? » et « Do Animals Have a Right to Life? » en un seul, « Do Animals Have Rights? »⁹⁵, la question n'est plus – n'a jamais été réellement – de savoir si tel animal possède tel ou tel droit (car était-ce si important de déterminer si l'écureuil jouit d'un droit de propriété sur les noix qu'il a récoltées et dissimulées pour l'hiver ? De savoir s'il peut prétendre à leur restitution si on les lui a dérobées ?⁹⁶), mais si certains animaux peuvent se voir attribuer des droits *en général*, et même, plus simplement, s'ils peuvent bénéficier de considérations morales en propre en une variété de circonstances.

Cette évolution accompagne la transition, au niveau du cadre normatif global, de la solution initiale de type compromis à une perspective utilitariste qui sera, sur la fin, entièrement assumée par l'auteur. Autrement dit, la notion de « droit » comme principe, comme contrainte, se verra dissoute dans une

⁹³ Par exemple en s'inspirant de la critique de Raymond G. Frey (un utilitariste) quant aux difficultés que soulève l'introduction de la notion de « droits » dans le discours éthique, dans l'article « On Why We Would Do Better To Jettison Moral Rights » (H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, p. 285-301). Pour l'auteur, l'usage de cette notion a donné naissance à une abondante littérature où les philosophes ne se consacrent plus qu'à régler des questions de second ordre, sur la nature et le type de droits que nous sommes susceptibles de posséder, sur les critères selon lesquelles nous serions susceptibles de les posséder, *etc.*, détournant ainsi notre attention des problèmes plus importants et immédiats que sont l'évaluation du caractère correct ou incorrect, justifié ou injustifié, des traitements que nous infligeons aux animaux, et du débat plus fondamental dont dépend la production de principes censés encadrer ces pratiques.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁵ L'article « Do Animals Have a Right to Life? » de James Rachels, a d'abord été publié dans l'ouvrage de H. Miller & W. Williams, *Ethics and Animals* (Clifton (N.J.), Humana Press, 1983), p. 275-284. La partie I de cet article (intitulée à l'origine « Rights and Characteristics » et rebaptisée « the Kantian Strategy ») notamment, va être incorporée au texte de « Do Animals Have a Right to Liberty? » ; l'ensemble, avec quelques autres révisions, constitue l'article « Do Animal Have Rights? » paru en 1997 dans *Can Ethics Provide Answers?*

⁹⁶ Voir « Do Animals Have a Right to Liberty? » (*op. cit.*) ou encore « Do Animal Have Rights? », p. 83-84.

conception élargie de l'utilitarisme, préservant l'importance du mérite et davantage attentive à la variété des éléments qui composent le bien-être des individus.

Ainsi l'usage même du terme « droit » sous la plume de Rachels participera-t-il, de plus en plus, de la seule « rhétorique des droits » qui a explosé dans les années 80 et qui, autant en philosophie qu'en politique, était un moyen efficace de faire passer un message. Il faut y voir sur la fin un mode pratique de communication qui lui permet de défendre des conclusions ayant trait à l'observation de principes moraux généraux en faveur d'un certain nombre d'individus, comme par exemple dans l'article « Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes » de 1993, contribution au Projet Grands Singes (de même que Singer, qui refuse d'en appeler aux droits en matière d'éthique, reconnaît en revanche leur utilité dans le cadre politique). En outre, Rachels croit à la vertu des règles pratiques ; il faut de telles règles, nettes et synthétiques, pour que la société fonctionne au quotidien. Parler de « droits » est alors un moyen non ambigu de signifier où se situe notre devoir. Dans ce cadre, comme le dit Frey : « Les droits deviennent les simples appendices [...] des principes moraux auxquels on a consenti. »⁹⁷ Comme cette rhétorique n'était pas nécessaire à la réflexion principale, le terme de « droit » tiendra, tout simplement, de moins en moins de place dans les écrits de Rachels.

Toutefois il ne faut pas croire que la force attribuée naguère aux principes, ou à la notion de « droit », sera abandonnée avec la disparition du terme. Elle demeurera intimement intégrée à une position qui accorde une place prépondérante au principe de justice. Si Rachels se dérobe à une approche par les droits, ce qui le distingue de Regan, ses conclusions vont toutefois dans le sens de contraintes fortes s'exerçant sur les agents moraux, qui ne se réduisent pas à la maximisation de l'utilité, et donc d'une protection tout à fait forte en faveur des patients. De telles conclusions sont ainsi davantage à l'image de ce qu'implique par exemple, comme nous le verrons, l'approche par les capacités de Nussbaum, articulée autour du concept central de dignité aristotélicienne – l'idée étant que les individus (animaux ou humains) portent en eux, du fait de leurs capacités mêmes, le principe d'une protestation en leur nom propre contre toutes sortes de traitements susceptibles d'entraver leur épanouissement. C'est une idée semblable que l'on retrouve chez Rachels lorsqu'il écrit : « les animaux ont un droit à ne pas être torturés – ce n'est pas simplement que nous nous montrons charitables lorsque nous nous gardons de leur nuire. »⁹⁸

⁹⁷ R.G. Frey, *loc. cit.*

⁹⁸ « Do Animals Have Rights? », p. 94.

3. Les aspects d'une vie ayant une valeur absolue

Anti-absolutiste de la règle, Rachels ne tient pas moins à l'idée selon laquelle il existe certaines choses, ou certains événements, qui présentent une valeur intrinsèque absolue, c'est-à-dire qui ont une valeur fixe, positive ou négative, qui ne dépend pas des circonstances. C'est cette conviction qui a sans doute donné une bonne part de sa légitimité initiale à l'emploi du terme « droit », et qui perdurera dans sa pensée même après qu'il aura cessé d'utiliser le terme. Elle sous-tend la compréhension chez Rachels de la valeur de la vie, adossée à sa critique de l'hédonisme subjectif, qui est au cœur de ses travaux sur l'euthanasie ou les droits des animaux. C'est donc là un aspect important de sa pensée, qu'il nous faut examiner de plus près.

Lorsque dans « Political Assassination » Rachels parle d'actes mauvais en eux-mêmes qui viendraient justifier l'attribution d'un « droit de n'être pas tué », il faut comprendre par là qu'une évaluation fortement négative est associée, non pas au fait de tuer *tout court* – l'acte létal –, mais aux conséquences qui procèdent du meurtre de l'individu. Cette nuance ne devient pleinement manifeste qu'à comparer avec l'article « Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare's Paper » (1977)⁹⁹, où il semble exclu que Rachels ait voulu seulement comprendre sous l'acte de tuer conçu comme un mal en soi (*evil in itself*) le suicide ou l'euthanasie.

Rachels introduit en effet dans ce dernier article un élément qui va s'avérer crucial pour la suite de sa réflexion. Dans « Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help? » (1977)¹⁰⁰, Richard Hare soulève un point concernant les bonnes raisons utilitaristes de *ne pas* légaliser l'euthanasie. Somme toute, l'intervention de Rachels quant à ce point représente moins une critique que l'occasion d'introduire une nuance importante. Elle consiste à faire remarquer que l'on entend généralement par l'interdiction de tuer non pas l'interdiction de prendre une vie *biologique*, mais l'interdiction de prendre la vie d'une personne, c'est-à-dire de mettre fin à une vie *biographique*. Fort de cette précision, Rachels peut concilier l'interdiction générale de tuer défendue par Hare avec une légitimité morale à « débrancher » un comateux, autrement dit quelqu'un qui n'a plus de vie biographique, ou encore à euthanasier un nourrisson atteint de la maladie de Tay-Sach, qui n'a jamais eu de vie biographique. (Remarquons

⁹⁹ James Rachels, « Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare's Paper », in S. Spicker & H.T. Engelhardt Jr. (eds.), *Philosophical Medical Ethics*, Dordrecht, Reidel, 1977, p. 63-69.

¹⁰⁰ Richard Hare, « Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help? », in S. Spicker & H. T. Engelhardt Jr. (eds.), *Philosophical Medical Ethics*, Dordrecht, Reidel, 1977, p. 49-62.

néanmoins qu'en introduisant cette précision, Rachels convertit des raisons utilitaristes de tuer ou ne pas tuer, indirectes et générales, en des raisons ayant trait aux intérêts propres de l'individu.)

La distinction entre « être vivant » (*being alive*) et « avoir une vie » (*to have a life*), autour de laquelle va s'articuler sa réponse finale autour de l'euthanasie¹⁰¹, fournit également le critère pertinent pour l'attribution d'un « droit de vivre » (*right to life*¹⁰²), comme il sera établi dans « Do Animals Have a Right to Life? ». Il apparaîtra en outre que ce que Rachels entend de si précieux dans le fait d'« avoir une vie » et qui justifie une protection se rapporte aux *possibilités* d'une vie, c'est-à-dire aux intérêts positifs que cette vie autorise (selon la distinction rappelée par Edward Johnson dans « Life, Death and Animals »¹⁰³ : faire disparaître l'individu est une manière de « satisfaire » ses intérêts dits négatifs, comme la douleur, la faim, alors que pour réaliser des intérêts positifs, tel manger, entretenir des relations sociales, *etc.*, il faut d'abord avoir le support d'une vie).

Ces éléments de réflexion sont à mettre en rapport, conformément à ce que Rachels a toujours tenu, avec le caractère objectivement bon (ou mauvais) de certaines actions ou situations :

J'estime que nombre de choses, incluant des actions, des états de choses, des sentiments, des types de relations humaines et ainsi de suite, sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes.¹⁰⁴

Certaines choses ont valeur en elle-même, et c'est pour cela que nous les trouvons bonnes ou mauvaises et qu'elles contribuent ou nuisent à notre bonheur ; leur valeur ne dépend ni de considérations extrinsèques (comme dans le cas de l'assassinat d'un dictateur sanguinaire), ni du point de vue subjectif de l'agent. Rachels considère en effet que l'hédonisme, qui est la thèse critiquée ici, commet deux types d'erreurs¹⁰⁵.

¹⁰¹ « Lorsque la vie biographique d'une personne prend fin, ou bien là où il n'y a aucune perspective de vie biographique, il est vain d'insister pour que soit préservée la vie biologique. Ce principe conduit à approuver l'euthanasie volontaire comme non-volontaire. » (*The End of Life*, p. 179)

¹⁰² Non pas « droit à la vie », c'est-à-dire de venir au monde, mais plutôt, en bonne traduction, « droit de vivre », de poursuivre sa vie et de voir celle-ci protégée ou non. La nuance est d'importance pour ce qui relève de la prise en considération morale de cas non standards comme les fœtus ou les générations futures. Joël Feinberg (« Is There a Right to Be Born? », in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, *op. cit.*, p. 207-220) affirme ainsi qu'il n'y a pas de contradiction à parler du droit d'un être qui n'existe pas encore, tel un fœtus, dans la mesure où cet être aura des intérêts dès qu'il sera au monde, intérêts qui peuvent être lésés par les choix d'aujourd'hui. Toutefois, cela ne fonctionne que si l'enfant vient véritablement à naître, et ne semble donc pas constituer un quelconque droit *de* naître. Le parallèle est avec les droits des générations futures est alors évident.

¹⁰³ Edward Johnson, « Life, Death and Animals », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, p. 129.

¹⁰⁴ J. Rachels, « Political Assassination », p. 20.

¹⁰⁵ On verra en ceci une reformulation de l'argument classique de Joseph Butler contre l'hédonisme psychologique (*Sermon XI*, en particulier §6 et 9) – un argument bien reçu dans le corpus des philosophes de langue anglaise (on trouvera un argument dans le style de l'argument de Butler par exemple chez Thomas Nagel, dans *The Possibility of Altruism* (1970), ou chez Joël Feinberg dans son article « Psychological Hedonism » (1958) ; inversement, l'argument de Butler et, de façon plus générale, les arguments à l'encontre de la thèse de l'hédonisme psychologique ont fait l'objet d'une critique systématique par E. Sober et D.S. Wilson dans l'ouvrage *Unto Others: the Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, 2003).

L'erreur logique est introduite avec l'histoire d'un personnage fictif qu'il baptise Wonmug¹⁰⁶. Wonmug est un personnage qui, à la suite d'une gigantesque farce, obtient tous les honneurs possibles et chacune des plus belles joies de la vie : amitiés, reconnaissance, honneurs... Pour l'hédoniste, la valeur découle des états de conscience plaisants : cet homme a donc eu la plus belle vie qui soit. Mais pourquoi son bonheur devrait-il diminuer, demande Rachels, si jamais Wonmug apprenait la mystification ?

La réponse est qu'il valorise des choses telles que la réussite ou l'amitié. C'est parce qu'il prête une valeur à ces choses, et parce qu'il pense les avoir, qu'il est heureux. Son bonheur serait donc diminué du fait d'apprendre qu'en fait il ne possède pas.¹⁰⁷

Pour Rachels, l'hédoniste se trompe lorsqu'il présume que l'amitié est une chose bonne parce que cette chose nous rend heureux. C'est, au contraire, que l'amitié nous rend heureux *parce que* nous reconnaissons cette expérience comme bonne (l'erreur réside, selon Rachels, dans le sens de l'implication logique). La valeur de l'amitié réside ailleurs que dans les états de conscience qu'elle suscite.

C'est ce que j'ai appelé « l'erreur logique ». [...] La mort est ainsi. Elle est une mauvaise chose pour la personne qui décède, mais non pas en raison des états de conscience qui l'accompagnent.¹⁰⁸

L'erreur métaphysique dénoncée par Rachels conforte cette première conclusion. Rachels reprend ici son premier exemple de la pianiste qui perd l'usage de ses mains dans un accident :

À s'appesantir exclusivement sur la détresse qu'elle ressent suite à ce qui s'est passé, nous manquons l'essentiel de la tragédie. Pour voir pourquoi c'est là une tragédie, nous devons prêter attention à ce qui la peine autant, et à la vie qu'elle aurait pu mener s'il n'y avait eu cet accident. [...] Une fois encore, même si cela la rend triste (*unhappy*), nous ne devons pas juger de son infortune *simplement* sur la base de ce constat. Ce serait confondre l'ordre des choses : c'est non pas qu'elle est malheureuse (*unfortunate*) parce qu'elle est si triste, mais au contraire, qu'elle éprouve de la peine parce qu'elle reconnaît un malheur (*misfortune*) – avoir perdu son aptitude à jouer du piano – pour ce qu'il est.¹⁰⁹

Ce qui arrive à la pianiste est certainement un mal, non pas seulement dans la mesure où elle peut se sentir lésée ou frustrée (ressenti subjectif de l'individu), mais du fait de la situation même qui la prive de réaliser toutes sortes de possibilités, d'espairs et d'aspirations (de carrière, *etc.*), pertes d'autant plus vives qu'elles sont en rapport étroit avec ses choix antérieurs, ses projets et ambitions, bref, son parcours personnel : c'est là une « situation qui est, indépendamment de la façon dont [elle] réagit, mauvaise. »¹¹⁰

¹⁰⁶ On pensera au synopsis de « Truman Show » (Peter Weir, 1998) : le film raconte la vie de Truman Burbank, star d'une émission de télé-réalité à son insu qui met en scène, filme et diffuse sa vie jusque dans les moindres détails. Depuis sa naissance, son monde n'est qu'un gigantesque plateau de tournage, tous ceux qui l'entourent, sa femme, ses amis, sont des acteurs, lui seul ignore la réalité, jusqu'au jour où il est pris d'un doute, décide de s'enfuir et d'aller à la rencontre du monde extérieur.

¹⁰⁷ *The End of Life*, p. 47-48.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 49. Rachels reprend ici l'exemple du pianiste d'abord proposé dans « Do Animals Have a right to Life? ».

¹¹⁰ « Do Animals Have a right to Life? », p. 281-282.

Pour Rachels, c'est là précisément ce qui constitue le caractère intrinsèquement mauvais de la mort, dont il était question dans « Political Assassination », au sens où elle nous prive des possibilités d'une vie.

Ainsi l'hédonisme commet-il une sorte d'erreur métaphysique. Cela implique que, afin de comprendre d'où vient le mal, nous devons considérer les gens comme davantage que des réceptacles pour la joie et le chagrin. Nous devons les considérer comme des êtres qui nourrissent des espoirs, des aspirations, des désirs qui peuvent ou non être remplis ; comme les sujets de vies présentant des possibilités qui peuvent ou non être réalisées. Quelque chose peut être mauvais pour une personne, non pas seulement parce qu'elle lui cause de la peine, mais parce qu'elle contrarie un espoir ou écarte de sa vie certaine possibilité. La mort est un mal de ce genre.¹¹¹

Une jeune femme qui meurt dans un accident ne pourra jamais achever le roman qu'elle écrivait, voir ses enfants grandir et, de manière générale, développer ses talents et réaliser toutes sortes de projets et aspirations qu'elle pouvait ou aurait pu nourrir¹¹². Si le malheur ressenti subjectivement – par exemple du fait d'un handicap suite à un accident – vient de surcroît, et comme à propos, suite à une chose que l'on sait mauvaise, de même pour la mort, même si le mal qui lui est associé n'est accompagné dans ce cas précis d'aucun ressenti subjectif.

Remarquons en outre que ce sont de semblables considérations qui vont supporter la réflexion de Rachels quant à l'avortement et à l'usage des fœtus pour la recherche. Si une personne est protégée du fait d'avoir une vie, il sera cohérent d'accorder au fœtus une protection partielle dans la mesure où, à tous les stades de son développement, il est en tant que fœtus, bien que non pas une personne à part entière, une personne en devenir, déjà partiellement constituée à plus ou moins haut degré (c'est-à-dire au titre non pas de ce qu'il va devenir mais bien des caractéristiques de sa future vie qu'il a déjà actualisées plus ou moins dans le cadre du « développement progressif des bases physiques de sa vie future »¹¹³, par exemple un système nerveux complet à partir d'un certain niveau de maturation, mais aussi en raison des premiers éléments d'une vie biographique qui se rattachent à lui, comme le fait qu'il se voit accorder déjà, et de plus en plus, une place sociale). Cette protection se traduit pour Rachels par la nécessité d'apporter une justification à tout avortement ou usage de fœtus pour la recherche, justification d'autant plus lourde que le fœtus sera à un stade avancé de développement. Dans la mesure toutefois où le fœtus *manque* encore de toutes les caractéristiques psychologiques nécessaires pour qu'il ait des intérêts propres authentiques, il n'y a pas de contraintes à observer dans les protocoles expérimentaux, hormis la nécessité de les justifier au préalable. Néanmoins, dans la mesure où le fœtus, par un développement lent et graduel, passe de l'état de zygote à l'état de personne pleinement

¹¹¹ *The End of Life*, p. 49.

¹¹² « Do Animals Have a right to Life? », p. 284.

¹¹³ J. Rachels, « An Overview of the Scientist's Responsibilities. Comments by an Ethicist », p. 735.

constituée, il reste judicieux de fixer une limite pratique (relativement arbitraire), en nombre de semaines, au-delà de laquelle l'avortement n'est plus permis. Comme le précise Rachels :

je ne trace pas ici de ligne stricte pour affirmer que d'un côté l'avortement ne présente aucun caractère problématique et que de l'autre il s'apparente au meurtre. Mais il se peut que nous soyons incapables de concevoir des règles simples, visant à définir une politique générale, qui seraient susceptibles de prendre en compte tout cela. Je suis pessimiste, par exemple, quant à la capacité des réglementations à incorporer de telles nuances. Aussi je favorise des directives en matière de politique générale qui fixent des limites volontairement arbitraires, mais seulement à titre pratique.¹¹⁴

Il en va de même, symétriquement, lorsqu'il est question du décès d'un individu, où les enjeux sont, par exemple, de décider de la disponibilité du corps pour une réutilisation de ses organes : à l'instar du développement du fœtus en une personne, la mort apparaît comme un processus – qui s'accompagne d'une perte de conscience, de l'arrêt du rythme cardiaque, de l'arrêt de la respiration et de l'activité cérébrale, de la détérioration des organes, et ainsi de suite – ; il n'y a donc pas de critère absolu permettant de décider à partir de quand exactement une personne est décédée. Aussi, « dans certaines limites, nous avons discrétion pour fixer le moment de la mort. »¹¹⁵ Si le choix d'un « moment de la mort » peut être arbitraire d'un point de vue factuel, il ne l'est pas en revanche du point de vue moral ; on appliquera ici le critère de la mort cérébrale puisque, à partir de ce point, toute vie biographique étant irrémédiablement perdue, « sa vie est terminée. »¹¹⁶

Relativement à la vie non humaine, enfin, la conclusion de « Do Animals Have a Right to Life? » est, sans surprise, que si les êtres humains ont un droit de vivre, alors certains animaux également, typiquement les mammifères, bénéficient d'un tel droit – la réponse à cette question se faisant plus incertaine à mesure que l'on descend dans l'échelle des êtres organisés. Rachels peut ainsi concilier semblable protection avec une hiérarchie de la valeur de la vie proportionnelle à la complexité mentale des êtres vivants, susceptible de régler les situations de choix forcé. Plus une vie est complexe, plus grande est l'objection à sa destruction¹¹⁷.

F. De l'éthique de situation à l'utilitarisme

Nous nous sommes employés jusqu'à présent à donner les traits principaux de la pensée de James Rachels ; dans ce qui suit, nous allons en proposer une vue plus synthétique. Dans le dernier chapitre de *The Elements of Moral Philosophy*, l'auteur nous livre, comme tentative de synthèse des vues et des

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 733.

¹¹⁵ J. Rachels, « When Does a Person Die? », in *Alabama Journal of Medical Sciences*, vol. 17, 1980, p. 328-329.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Voir « Do Animals Have a right to Life? », p. 284 et *Created from Animals*, p. 209.

critiques abordées successivement dans l'ouvrage, sa propre conception d'une éthique « systématisée » ; nous récapitulerons notamment l'évolution de sa position telle qu'elle apparaît à travers les quatre premières éditions du manuel. Peter Singer considère que l'utilitarisme est une position éthique minimale, une base, à laquelle on parvient rapidement dès lors que l'on applique le critère d'universalité à la prise de décision et au choix d'une ligne de conduite¹¹⁸. Pour Rachels il a fallu au contraire un cheminement assez long avant qu'il ne soit porté à reconnaître, pour la fin de sa carrière, le « fond » utilitariste de sa pensée. Au demeurant, ce constat final de notre auteur intrigue : il nous reste ici essentiellement à éclairer comment le jugement moral correct peut alors découler des circonstances de l'acte *dans leur ensemble* (comprenant des éléments présents ou passés également), non de ses seules conséquences. Cet examen devrait permettre, finalement, de situer Rachels sur une ligne continue qui relie l'éthique de situation à l'orthodoxie utilitariste, sous la forme d'un utilitarisme à stratégies multiples.

1. Les aspects utilitaristes de la pensée de James Rachels

Un agir moral est possible, selon Rachels, et cet agir est sous-tendu et guidé par des raisons. Il conviendrait donc de comprendre ce que sont, pour l'auteur, ces raisons. Toutefois Rachels ne s'est jamais préoccupé de donner une définition formelle et exhaustive de ce qu'est une raison pertinente pour juger ; il s'est consacré plutôt à mettre en lumière, à travers ses travaux, quelles raisons pouvaient présenter concrètement une différence pertinente en une variété de circonstances¹¹⁹.

Ainsi la position de compromis à laquelle il se range initialement intègre-t-elle, d'emblée, la nécessité de juger au cas pas cas, au regard des conséquences, et de ne jamais laisser une règle stricte évincer des faits pertinents : aucun principe ne saurait avoir un poids si grand qu'il vienne prendre le pas sur notre meilleur jugement, sur notre capacité à évaluer les raisons d'agir. C'est là également une position critique de l'utilitarisme. Il y est fait usage de principes, afin notamment que les intérêts

¹¹⁸ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 14.

¹¹⁹ La démarche propre à une éthique de situation permet évidemment de comprendre ce refus. Elle rejoint sous cet aspect une « éthique des bonnes raisons » (*good-reasons approach* ou *best reason approach*) telle que proposée par Stephen Toulmin dans *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (London, Cambridge University Press, 1950, p. 161). Elie M. Adams remarque dans *Ethical Naturalism and the Modern World-View* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1960) que le refus d'étudier de façon générale ce qu'est une « bonne raison » est caractéristique d'une telle approche : « [Toulmin] s'estime satisfait, comme il le dit lui-même, "de voir comment, parmi des types de questions et d'arguments éthiques *particuliers*, les bons raisonnements sont distingués des mauvais, les valides des non valides [...]." Il poursuit : "Je ne ressens personnellement le besoin d'apporter aucune réponse générale à la question 'qu'est-ce qui rend certains raisonnements éthiques "bons" et certains arguments "valides" ?' : les réponses applicables à des types d'argument particuliers suffisent." » (E.M. Adams, *op. cit.*, p. 121 ; voir S. Toulmin, *op. cit.*, p. 161) Quoi qu'il en soit, il reste qu'une « éthique des bonnes raisons » s'ancre dans un souci général du bien-être humain.

fondamentaux des individus ne puissent être évincés par un simple calcul d'utilité. Ces principes seront formalisés plus tard sous la notion de « droits », lesquels se définissent en effet par leur capacité même à résister aux exigences du pur conséquentialisme. Ultérieurement, nous le verrons plus bas, Rachels rapprochera la notion de « droit » du mérite (ou démérite) des individus. Enfin, il rattachera l'importance fondamentale du mérite à une perspective grossièrement utilitariste, à laquelle il se rangera lui-même.

Somme toute, il paraît donc judicieux de voir en Rachels un anti-absolutiste, partisan initialement d'une solution de compromis, qui s'acheminera progressivement vers une solution utilitariste, au fur et à mesure qu'il se confrontera à des cas concrets et problématiques et que se multiplieront les conditions sous lesquelles les principes peuvent être outrepassés. En d'autres termes, les considérations dernières entrant dans l'élaboration d'un jugement moral vont passer, d'un certain nombre de principes observables, aux seules considérations relatives au bien-être des individus ; dans le même temps, les éléments relatifs à ces principes vont être progressivement intégrés à la variété des ingrédients indispensables à ce bien-être.

De la part de notre auteur, il ne s'agit donc pas d'une conversion tardive à l'utilitarisme mais d'un réarrangement de ses idées générales concernant l'éthique et de ses conclusions antérieures telles qu'elles forment désormais un tout homogène, dans l'ensemble compréhensible au sein de cette perspective. En vérité, ce que Rachels retient de l'utilitarisme tient surtout à une perspective historique, à savoir la volonté benthamienne de construire une éthique du bien-être sur Terre, par opposition à une éthique mettant l'accent sur la stricte observance de la règle ; il écrit, à propos du principe d'utilité :

Toute référence à Dieu ou à des règles abstraites « inscrites dans les cieux » a disparu. La moralité n'a plus à être comprise comme étant affaire de fidélité à un code d'origine divine ou à un jeu de règles inflexibles. On conçoit le but de la moralité comme étant le bonheur des êtres peuplant ce monde, et rien de plus ; et il nous est permis – en fait, il est même requis – de faire tout ce qui est nécessaire pour promouvoir ce bonheur. Voilà qui, en son temps, était une idée révolutionnaire.¹²⁰

En résumé, les traits utilitaristes de la pensée de Rachels sont les suivants :

- son refus de toute règle qui vaudrait absolument, c'est-à-dire indépendamment des circonstances, qui le mène très tôt à apprécier l'importance des conséquences pour le jugement moral.
- sa reconnaissance du bien-fondé d'une perspective éthique qui, conformément au tournant utilitariste, se préoccupe du bien-être concret des individus et fasse de la promotion du bien-être global (*general welfare*) l'horizon de l'agir moral.

¹²⁰ *The Elements of Moral Philosophy*, p. 81.

- son attachement profond à l'idéal d'impartialité, éclairé par le principe de justice formel prescrivant, en toutes circonstances, de *traiter les individus de manière semblable, à moins qu'il n'existe entre eux une différence pertinente susceptible de justifier une différence de traitement.*

2. Un conséquentialisme multi-critère

L'utilitarisme présente comme avantage, note Rachels, de s'articuler autour d'un principe fort qui lui permet ainsi de résister à la « corruption » de toute sorte d'éléments irrationnels, préjugés, ressentis ou intuitions susceptibles de biaiser notre jugement et de représenter un obstacle pour les individus dans la recherche de leur bien-être. Il convient de rappeler toutefois que notre auteur a tenu, dans un premier temps, un certain nombre d'arguments classiques *contre* l'utilitarisme¹²¹. Pour n'en citer que quelques-uns parmi les plus significatifs : l'utilitarisme de l'acte, comme l'établit l'exemple fameux du bouc émissaire, entre en contradiction avec notre sens et notre idéal de la justice ; contre l'utilitarisme de la règle, Rachels souligne la nécessité que l'acte soit jugé bon ou mauvais pour ce qu'il est en lui-même, non par calcul indirect d'estimation des conséquences globales liées à l'adoption d'une règle¹²² ; l'utilitarisme, de façon générale, se voit reproché d'être trop exigeant : en négligeant de distinguer entre les actes obligatoires et les actes surrogatoires, il semble empêcher les individus de mener une vie réellement riche et épanouie ; enfin, et surtout, il se voit reprocher de ne regarder qu'aux conséquences futures et de négliger le passé.

En fait, l'évolution de la pensée de Rachels, dans la période charnière des années 90, se traduit non pas par un *rejet* de ces critiques, mais par leur *intégration* : plus qu'un changement de sa manière de penser, c'est là un changement de point de vue, au sens littéral.

Un pas décisif est franchi lorsque Rachels est amené à reconnaître que les considérations liées aux choix et actes passés des individus – leur mérite ou démerite – peuvent être incorporées à la perspective utilitariste : un article de 1997, « Punishment and Desert », représente tout à la fois le moment de sa carrière où l'auteur reconnaît son obédience grossièrement utilitariste et s'en détache par une formulation atypique. Il est alors question d'évaluer la pertinence du principe de mérite (*principle of desert*) – l'idée selon laquelle les individus méritent d'être traités de la même manière qu'ils ont eux-mêmes (volontairement) traité les autres – dans le cadre plus étroit de la justice pénale. Rachels suggère

¹²¹ On trouvera ces critiques rassemblées dans *The Elements of Moral Philosophy*, chap. 8.3 (« Are Consequences All that Matter? »).

¹²² J. Rachels, « Medical Ethics and the Rule Against Killing », p. 63-69.

qu'une perspective *rétributiviste* (ainsi que chez Kant), en matière de justice pénale, ne semble trouver une légitimité que dans un cadre *utilitariste* plus vaste – dans la mesure où le rétributivisme participe de la reconnaissance du mérite et démérite des individus, reconnaissance que notre auteur conçoit comme une contribution utile au plus grand bonheur du plus grand nombre : « les justifications ultimes, écrit-il, pourraient toutes être utilitaristes. »¹²³

Cet article nous éclaire sur l'évolution du chapitre conclusif de *The Elements of Moral Philosophy*, où Rachels nous livre sa propre conception d'une éthique « systématisée », à travers ses diverses éditions : ainsi entend-il dans les premières versions défendre *contre* l'utilitarisme la pertinence morale d'éléments kantien – liberté, autonomie, respect de la personne humaine (tout en dénonçant par ailleurs l'appareil discriminatoire que représente l'idée de « dignité humaine » vis-à-vis des êtres seulement sensibles). Mais par la suite, il introduit l'idée que la notion de mérite est un élément essentiel pour une perspective qui aspire à la maximisation du bien-être global. Les raisons à cela sont de trois ordres au moins. Il y a des raisons égalitaristes : récompenser le mérite permet, au-delà de la première apparence, de rééquilibrer la balance des coûts et profits en « rendant » à l'individu méritant la peine qu'il s'est donnée. Il y a des raisons relatives à l'efficacité du système : « pour des êtres tels que nous, dont la bienveillance peut être prise en défaut, la reconnaissance de nos mérites nous donne une raison pour agir moralement, assurant ainsi l'efficacité de l'ensemble du système. »¹²⁴ Il y a enfin, et surtout, des raisons relatives à la capacité des individus de vivre et de maîtriser leur destin social, en sachant que leurs actions auprès des autres leur vaudront, en retour, de bons ou de mauvais traitements : ainsi, « reconnaître les mérites de chacun est un moyen d'accorder aux gens le pouvoir de déterminer leur propre sort. »¹²⁵

Pour que l'individu soit traité en tant qu'agent autonome aux commandes de sa vie et susceptible, par ses choix, de s'attirer notre gratitude ou, au contraire, notre ressentiment, il est en effet nécessaire d'ajuster notre attitude envers lui en tenant compte de son comportement passé. Aussi la poursuite du bien-être global *requiert-elle* en un sens de reconnaître en amont la valeur du mérite¹²⁶, sans quoi les individus se verraient privés de leur qualité d'agents responsables et de leur personnalité même : nous ne

¹²³ James Rachels, « Punishment and Desert » (1997), in H. LaFollette (ed.), *Ethics in Practice*, John Wiley & Sons, 2013 (4th ed.), p. 472. (Dans la première version de l'article, parue dans l'édition de *Ethics in Practice* de 1997, Rachels écrit d'abord : « les justifications ultimes semblent être en termes d'utilité sociale ».)

¹²⁴ *Ibid.*, p. 469.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 468.

¹²⁶ Il ne s'agit pas seulement de maximiser le bonheur global. Selon cette perspective, c'est le mérite lui-même qui est objet de récompense (ou de sanction). C'est donc une réelle mesure de justice qui est ici intégrée, non pas un artifice de calcul qui permette de rencontrer certaines de nos intuitions communes. Voir J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 147.

serions plus que « simplement les membres du grand troupeau humain »¹²⁷ – ce qui amène aussitôt l'idée que la théorie de Rachels s'avère, en vérité, être une amélioration de l'utilitarisme plutôt qu'une réfutation ou une déformation.

Cette conception permet en définitive de dissoudre les difficultés classiques de l'utilitarisme, en particulier le sacrifice d'un seul au profit du plus grand nombre, tout en proposant par ailleurs une valorisation *directe* du mérite de l'individu *en tant que mérite personnel* (non pas indirectement, par la prise en compte d'une considération supplémentaire propre à faire « gonfler » le chiffre de l'utilité globale).

Comme on peut le voir déjà, la position de Rachels n'est donc pas un utilitarisme pur, restreint à la maximisation des plaisirs ou (comme chez Singer) des préférences. En réalité, sa position tend plutôt vers un conséquentialisme multi-critère.

Hormis la question du mérite, l'une des critiques fondamentales que Rachels adresse également à l'utilitarisme est de ne se soucier que du ressenti subjectif des individus – critique explicite de l'hédonisme à laquelle fait écho sa conception du caractère intrinsèquement dommageable d'un préjudice subi : pour Rachels, il existe des états de fait à valeur absolument négative (perdre la vie, l'usage de certaines facultés, *etc.*) vis-à-vis desquelles le *sentiment* d'infortune qu'éprouve la victime ne constitue jamais qu'une *réponse* appropriée de sa part. Inversement, notre vie se compose de biens multiples dont il faut reconnaître la valeur intrinsèque positive (amour, loyauté, accomplissement personnel, *etc.*) ; à l'origine mis en avant pour atténuer les conséquences d'un point de vue impartialiste trop strict, ils vont être progressivement intégrés à une perspective utilitariste globale en quelque sorte enrichie, instruite des constituants multiples et hétérogènes d'une vie humaine. Tout bien pesé, pour Rachels, rien en dehors du mérite (dont le caractère crucial a été souligné) ne saurait justifier un écart par rapport à la politique d'impartialité¹²⁸.

Cette diversité sur le plan axiologique suggère à son tour une variété de motifs et de stratégies qui sous-tendent l'agir moral en conformité avec ces valeurs et permettent à ces valeurs d'advenir, menant Rachels à défendre, pour finir, un « utilitarisme à stratégies multiples » :

lorsque nous demandions pourquoi le mérite a de l'importance, la réponse fut que nous serions tous bien plus mal lotis si la reconnaissance des mérites [individuels] ne faisait partie de notre cadre moral. Et si l'on demande pourquoi l'amour, l'amitié, la créativité artistique et la fierté que l'on tire de son travail sont importants, la réponse est que nos vies seraient d'autant plus pauvres qu'elles en seraient dépourvues. Voilà qui suggère l'existence d'un unique critère qui serait mis à contribution dans l'évaluation de ces différents éléments.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 143, 147.

Peut-être, alors, le seul critère (*standard*) moral se rapporte-t-il au bien-être des êtres humains (ou, comme le disait Mill, le bien-être de « l'ensemble des créatures capables de sensation »). Ce qui est important, c'est que les gens soient aussi bien et aussi heureux que possibles. On se rapportera à ce critère pour évaluer quantité de choses, incluant des actions, des habitudes, des coutumes sociales, des lois, des motifs et des traits de caractère. Lorsque nous portons la réflexion sur les règles, les motifs et autres, nous référons au critère du bien-être. Mais cela ne signifie pas que nous devrions toujours être motivés par ce critère dans le cours ordinaire de nos vies. Au contraire, nous jouirons d'autant mieux de nos vies que nous aimons nos enfants, apprécions nos amis, tirons fierté de notre travail, tenons nos promesses et ainsi de suite. Une éthique qui accorde « un poids égal aux intérêts de chacun » endossera cette conclusion. Ce n'est pas là une idée nouvelle. Henry Sidgwick, le grand théoricien utilitariste de l'ère victorienne, a fait la même remarque : « La doctrine selon laquelle le Bonheur Universel constitue le *critère* ultime ne doit pas être comprise comme impliquant que la Bienveillance Universelle est l'unique ni toujours le meilleur *motif* pour agir... il n'est pas nécessaire que la fin qui donne le critère du juste doive toujours être la fin que nous poursuivons consciemment. [...] » On a ainsi associé la pensée de Sidgwick à un « utilitarisme des motifs », dont l'idée centrale est que nous devrions agir d'après la combinaison des motifs qui contribue le mieux au bien-être général.

Parmi ce type de conceptions, toutefois, la plus plausible ne se concentre pas exclusivement sur les motifs, ni sur les actes, ou les règles. On pourrait appeler celle-ci « utilitarisme à stratégies multiples » : le bien-être global est la fin ultimement recherchée, mais diverses stratégies peuvent être approuvées comme moyens pour atteindre cette fin.¹²⁹

En somme, « la théorie est globalement utilitariste, même si elle peut approuver fréquemment les gens agissant d'après des motifs qui ne paraissent en rien utilitaristes. »¹³⁰ La pensée de Rachels se reconnaît, finalement, dans un utilitarisme qui érige au rang de premier principe l'optimisation du bien-être des populations, mais admet la pertinence de stratégies multiples et personnalisées pour atteindre cet objectif, chacun selon son caractère, ses ressources, ses disponibilités, mais aussi selon son parcours personnel et ses projets – tous ces éléments entrant dans la détermination de la hauteur et du contenu de notre investissement. Dans la quatrième édition de *The Elements of Moral Philosophy*, parue en 2003, c'est là une idée que l'auteur concrétisera par la notion de « best plan » :

Il existe une combinaison de vertus, de motifs et de méthodes de prise de décision qui est la meilleure *pour moi*, étant donné ma situation, ma personnalité et mes talents particuliers – « meilleure » au sens où elle optimise les chances pour moi de mener une bonne vie, tout autant que pour les autres. Appelons cet optimum « mon meilleur plan de parcours » (*my best plan*). Agir conformément à ce plan définit pour moi ce qu'il est juste de faire.

Mon meilleur plan peut avoir beaucoup en commun avec le vôtre [...], mais ils ne sont pas nécessairement identiques. Les gens ont des personnalités et des talents différents [...], ils vivent également dans des situations différentes et ont accès à des ressources différentes [...]. Ainsi la stratégie optimale pour vivre pourrait être différente pour chacun d'eux. Dans chaque cas, toutefois, reconnaître un plan de parcours comme étant le *best plan* demandera d'estimer à quelle hauteur sont promus les intérêts de chacun sans discrimination (*the interests of everyone alike*).¹³¹

¹²⁹ *The Elements of Moral Philosophy* (4th ed.), p. 197. Ce passage est un ajout important à la 3^e édition de l'ouvrage, parue en 1999.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 199.

¹³¹ *Ibid.*

Au niveau pratique, ce n'est toutefois pas la recherche du bonheur qui est érigée au rang de premier principe, mais la contribution aux éléments multiples, ayant valeur en eux-mêmes, qui promettent en retour une « vie bonne » au plus grand nombre : Rachels conçoit en effet le bonheur comme quelque chose qui arrive de surcroît, à travers la poursuite des choses que l'on sait bonnes et l'évitement des choses que l'on sait mauvaises. « Le bonheur suit de la réalisation de ces choses que nous connaissons *comme* bonnes, indépendamment et de leur propre droit. »¹³²

Le mouvement accompli ici par la pensée de Rachels peut être décrit comme un accent mis sur la particularisation, et l'affaiblissement concomitant des principes desquels peu à peu il ne retiendra plus que l'utilité pratique, au profit d'un utilitarisme corrigé, enrichi et corrélativement assoupli, dont aura été ôtée toute prétention *a priori* à la systématité.

Dans une perspective comme celle-ci, où il faudrait tenir compte de trajectoires individuelles qui jamais ne sont identiques, la possibilité même d'un calcul précis et d'une prévision en matière de correction des actes peut sembler donc fortement diminuée.

On peut donc continuer à voir la diversité des cas comme problématique et considérer que seule une approche des problèmes *via* l'éthique appliquée, par opposition à l'application de principes et de règles *a priori*, contribuera réellement à nous éclairer, à la fois sur la correction de nos actes particuliers mais aussi sur notre conception générale du devoir moral, puisque des conclusions globales ne sont pas moins susceptibles d'être dégagées.

L'efficacité globale de la procédure de décision n'est guère entamée en effet, dans la mesure où il est reconnu un devoir plus grand de prévenir les torts que de travailler au bonheur des individus¹³³. Indépendamment de l'immense variété des stratégies individuelles pour la recherche d'une vie bonne, c'est donc autour de ces deux seuls piliers que sont l'impartialité et (pour les agents responsables de leurs choix) le mérite, suffisamment significatifs et contraignants en eux-mêmes, que s'articule chez Rachels l'idée d'un traitement juste.

En outre, les considérations relatives au mérite ne s'adressent qu'aux humains, du fait de leur capacité à se donner des règles dans leur rapport à autrui ; pour ce qui est des individus lointains (éloignés géographiquement – problème classique des inégalités de richesse entre les populations –, ou bien dans le temps : les générations futures) mais aussi des individus appartenant à d'autres espèces,

¹³² *Ibid.*, p. 104.

¹³³ Voir J. Rachels, « Political Assassination », p. 15-16.

seule demeure donc, en matière de correction des actes, l'exigence d'impartialité¹³⁴. Le terrain ici s'avère donc particulièrement propice, non pas pour construire un système exhaustif de devoirs et d'obligations, sous forme d'un jeu de droits structurés et hiérarchisés par exemple, mais pour conduire en revanche une recherche plus fondamentale autour de la notion de « statut moral ». C'est dans ce cadre que Rachels va être amené, dans son ouvrage *Created from Animals*, à proposer et défendre la thèse de l'Individualisme Moral (*Moral Individualism*).

G. L'Individualisme Moral

Au contraire de James Rachels, bien des auteurs en éthique animale se sont souciés d'aller plus loin dans le détail tant des problèmes éthiques liés à nos rapports actuels avec les animaux que des obligations – négatives ou positives – que nous pourrions avoir envers eux. C'est que la pensée de notre auteur s'est très vite attachée au problème plus fondamental que représentait le statut moral des animaux, puis le statut moral *tout court* – et c'est sur ce terrain qu'elle présente un caractère original. Ce qu'il y a de remarquable dans la pensée de Rachels tient en outre à la matière dont il était ses vues, notamment par son recours au darwinisme : la thèse de l'Individualisme Moral, défendue dans *Created from Animals*, lui est étroitement liée. Savoir ce qu'est le darwinisme pour notre auteur, et la manière dont le darwinisme se trouve articulé avec la réflexion éthique, est ce qui nous occupera dans toute la fin de notre recherche. Nous voulons pour le moment, avant de clore le présent chapitre, préciser quelques grands traits caractéristiques de l'Individualisme Moral, en tant que cette thèse se situe tout à fait dans la continuité de ce que nous avons vu jusqu'alors de la pensée de Rachels.

1. Le principe d'impartialité et la fragmentation du statut moral

Même si son application n'est pas sans poser problème compte tenu de son caractère purement formel, le principe d'impartialité tient un rôle de premier plan dans notre conception globale de l'agir moral. On peut voir l'idéal d'impartialité comme l'un des aspects saillants autour desquels notre auteur, à travers l'examen d'une variété de controverses classiques en éthique appliquée, a développé et

¹³⁴ Une idée suggérée très tôt dans les premiers articles de James Rachels : « J'ai dit que l'exigence de réciprocité, bien qu'inacceptable, contient toutefois le germe d'une idée plausible. Ce que j'ai à l'esprit, c'est l'idée que si une personne *est* capable d'agir en tenant compte de nos intérêts et *refuse* de le faire, alors nous nous voyons libérés des obligations semblables que nous pourrions avoir eues envers elle. Cela pourrait bien être vrai. Mais que ce point soit ou non accepté ne fait aucune différence vis-à-vis de nos obligations envers les animaux non humains, dans la mesure où leur fait défaut la capacité de "refuser" de se reconnaître des obligations envers nous, de même qu'ils ne sont pas capables de se soumettre à de telles obligations. » (« Do Animals Have a Right to Liberty? », *op. cit.* On trouvera ce passage également dans « Do Animals Have Rights? », p. 97)

organisé sa pensée. De cet idéal, qui se traduit dans l'application rigoureuse du principe de justice, découle dans une grande mesure ce qu'il serait pertinent d'appeler chez Rachels la « fragmentation » du statut moral – préalable à sa parfaite dissolution –, c'est-à-dire une démarche qui va à l'encontre de cette tendance tout à fait répandue à rapporter le statut moral, par-delà la variété des circonstances, à un repère général et fixe.

Le bagage minimum de la moralité, selon Rachels, consiste en l'obligation de fournir des raisons à son jugement ainsi qu'en l'impartialité requise pour l'élaboration de ce jugement. Les deux points sont eux-mêmes étroitement liés, lien qui constitue le pont entre les éléments de philosophie de l'action présents chez Rachels et sa pensée éthique. Dès le départ, en effet, il fut tenu qu'il n'existe aucune différence fondamentale entre, d'une part, les raisons d'agir et l'agir appartenant au domaine pratique et, d'autre part, les raisons d'agir et l'agir appartenant au domaine moral. Une façon de manquer à la moralité, c'est donc d'être irrationnel. Et une façon d'être irrationnel, c'est d'agir de manière partielle.

Une façon de se montrer incohérent est de considérer qu'un fait constitue une raison en une occasion et de le refuser en d'autres, même s'il n'y a pas de différence entre les deux situations qui justifierait de les distinguer. [...] Cela se produit, par exemple, lorsque quelqu'un, sans le justifier, place les intérêts de sa propre race ou de son groupe social au-dessus d'intérêts comparables que présentent d'autres races ou d'autres groupes. [...] C'est un outrage à la morale dans la mesure où c'est d'abord un outrage à la raison.¹³⁵

Il est ainsi posé dès la préface de *The Elements of Moral Philosophy* :

L'exigence d'impartialité, donc, n'est au fond rien de plus qu'une proscription de l'arbitraire lorsqu'il s'agit d'interagir avec les gens ; c'est une règle qui nous interdit de traiter une personne différemment d'une autre quand il n'existe aucune bonne raison de faire ainsi.¹³⁶

Nous voici donc, à partir de considérations relativement simples sur l'agir et l'agir moral, amenés à l'un des principes les plus consensuels de l'éthique, et chargé d'autorité, à savoir le principe d'Aristote stipulant que toute différence de traitement entre deux individus doit pouvoir être justifiée par une différence pertinente (principe de justice). Dans toute son œuvre, Rachels a tenu à montrer que l'on peut résoudre tout type de problèmes moraux dans le respect de cette règle simple. On pourra lui adjoindre éventuellement le principe « socratique », selon lequel nous devons en toute occasion nous ranger au jugement étayé par les meilleures raisons¹³⁷. Au-delà de ces deux grands piliers, il n'est pas de principe

¹³⁵ *The Elements of Moral Philosophy*, p. 141.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁷ L'héritage socratique, selon Rachels, comprend l'idée que nos choix d'une ligne de conduite – nos décisions concernant quoi faire – ne sont pas affaire d'opinion et doivent être étayés par les meilleures raisons ; partant, il comprend la possibilité de l'objectivité en éthique, accessible par la recherche des faits pertinents et la délibération : « La bonne chose à

fixe qui se puisse dégager pour la construction d'une éthique du bien-être sur Terre, mais seulement des régularités et des prescriptions générales.

Au travers des divers articles rassemblés dans *Can Ethics Provide Answers?*, Rachels s'efforce ainsi de concilier une application systématique du principe de justice avec les objections portées contre l'utilitarisme classique. L'importance accordée par Rachels à ce principe est si grande qu'il se montre prêt à en étendre la validité pour toute situation de choix – et, incidemment, à faire de certains choix ordinairement non reconnus comme tels (comme décider de ce à qui je dois faire don d'un objet que je possède, un livre par exemple – on considère ordinairement que c'est à la liberté du propriétaire de l'objet en question) l'équivalent de choix moraux, c'est-à-dire qu'ils devraient être justifiés également, et finalement déterminés, par les raisons les meilleures¹³⁸.

Dans le respect scrupuleux du principe de justice, la possibilité qu'il existe une discrimination ne s'arrête donc pas à la nature de tel ou tel critère discriminant, ni à la reconnaissance par la société, ou une partie de la société, du caractère discriminatoire de ce critère (couleur de la peau, taille, sexe, facultés intellectuelles, etc.). La discrimination, chez Rachels, possède une définition purement *formelle* applicable à une quantité indéfinie de contextes ; elle ne résulte jamais que d'une contre-sélection sur la base d'une caractéristique non pertinente, et ce quelle que soit cette caractéristique : qu'il s'agisse de racisme, de sexisme, de spécisme ou plus radicalement d'égoïsme moral (le plus petit cercle que l'on puisse tracer entoure le seul individu), la discrimination toujours se manifeste par le fait de tracer une ligne, un cercle, autour d'un groupe d'individus privilégiés, distingués des autres par un ou plusieurs critères généraux, de sorte que le principe de justice *n'est pas appliqué* lorsqu'un même traitement concerne à la fois des membres de ce groupe et des individus hors de ce groupe. Le seul fait de rétablir la validité du principe de justice, au mépris de ce critère discriminatoire, revient donc à rétablir un état d'égalité (ce qui doit être distingué, il convient de le rappeler toujours, d'une égalité de traitement).

L'arrière-plan de la réflexion, qui deviendra explicite dans les articles de *The Legacy of Socrates*, est déjà visible ici : l'idée que la réalité est bien mieux décrite comme une collection d'individus qui s'inscrivent dans une trame de similitudes et de différences, sans qu'aucune frontière étanche, susceptible de justifier sur la base d'un critère général *toutes* les différences de traitement, ne puisse être tracée. Ni un groupe, ni même un individu seul (égoïsme moral) ne peut être traité de façon privilégiée –

faire dépendra de la ligne de conduite, quelle qu'elle soit, ayant de son côté le poids de la raison. » (« The Legacy of Socrates », p. 117)

¹³⁸ Voir sur ce point James Rachels, « Reflections on the Idea of Equality » (1991), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 155-173.

aux dépens des autres qui lui ressemblent – au motif qu’il serait « spécial ». Avec « Do Animal Have Rights? » et « The Moral Argument for Vegetarianism » (1997)¹³⁹, cette perspective générale a déjà été étendue par Rachels en dehors de la sphère strictement humaine.

De ceci, il découle que le principe de justice est l’un des seuls arbitres légitimes sur le terrain moral, où il n’existe, par ailleurs, que des cas particuliers, des individus particuliers, des circonstances toujours particulières nécessitant d’être examinées pour elles-mêmes. Ainsi Rachels se distingue-t-il de l’utilitarisme de Singer dans sa volonté manifeste de ne donner aucune définition plus précise du « patient moral » que celle-ci :

Il convient d’observer des considérations morales envers tout individu qui présentera tout item figurant en une liste indéfiniment longue de ces caractéristiques qui constituent les raisons moralement bonnes pour lesquelles il ou elle devrait ou ne devrait pas être traité en quelque une des diverses manières selon lesquelles sauraient être traités des individus.¹⁴⁰

C’est là ce que nous entendons lorsque nous parlons de « fragmentation » du statut moral. Suivant les suggestions des utilitaristes classiques, en particulier de Bentham, Singer vise à tirer les conséquences relatives à l’extension du principe d’égalité de considération à la communauté des êtres capables d’éprouver souffrance et plaisir (les êtres dits « sensibles »). Si la position de Rachels vis-à-vis des animaux s’inscrit elle-même dans un cadre conséquentialiste étendu jusqu’à comprendre le bien-être de créatures non humaines, c’est en revanche une perspective davantage attentive à la diversité et à l’hétérogénéité des formes de vie, à la spécificité de leurs conditions d’épanouissement, qu’il ne serait pas déraisonnable de rapporter à une source d’inspiration aristotélicienne¹⁴¹.

Ces considérations, nourries par le darwinisme, le mèneront ultérieurement à suggérer que le fait de parler de « statut moral » (*moral standing*) s’avère, en fin de compte, fort peu approprié pour l’entreprise éthique.

2. L’importance *a posteriori* de la complexité

Quels sont concrètement les animaux que Rachels cite dans son œuvre pour en dénoncer les traitements ? Il y est question notamment des civettes, des poules, du bétail, des chiens et surtout des singes (les rhésus), toutes formes de vie faisant l’expérience de la souffrance et du plaisir et, pour beaucoup, manifestant des capacités psychologiques plus ou moins développées. Il pourra ainsi sembler

¹³⁹ Ces deux articles, parus dans *Can Ethics Provide Answers?* (Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997), représentent en grande partie une refonte des articles précédents : « Do Animals Have Right to Liberty? » (1976), « Vegetarianism and "the Other Weight Problem" » (1977) et « Do Animals Have a Right to Life ? » (1983).

¹⁴⁰ « Drawing Lines », p. 40-41.

¹⁴¹ C’est la conclusion de Martha Nussbaum dans son article « Animal Rights: the Need for a Theoretical Basis » (*Harvard Law Review*, vol. 114, n°5, 2001, p. 1506-1549).

à certains que le caractère relativement restreint de cet échantillon au regard de l'immensité du règne animal (pour ne pas dire, du monde vivant) s'accorde mal avec une pensée qui se donne pour règle, sur le plan théorique, de ne proposer aucune définition précise, *a priori*, du statut moral. La principale explication quant à ce point est que, dans l'œuvre de James Rachels, la complexité mentale revêt une grande importance *a posteriori* – une solution qui sera plus explicite chez un auteur comme Nussbaum¹⁴² ; nous ferons donc ici un bref détour par sa pensée.

Outre les objections classiques et générales liées à notre sens de la justice, la principale critique que Nussbaum adresse aux approches utilitaristes est « d'avoir tendance à tout homogénéiser – tant les vies des uns et des autres que les constituants hétérogènes de chaque vie »¹⁴³. Selon l'auteur,

le fait de promouvoir le plaisir au rang de fin unique a pour conséquence de laisser de côté une bonne part de la valeur que nous attachons à des activités de type varié. Il semble qu'il y ait d'autres choses susceptibles d'être valorisées dans la vie d'un animal que le seul plaisir, tels la liberté de mouvement et l'accomplissement physique, et aussi le sacrifice altruiste pour les membres de sa famille ou de son groupe.¹⁴⁴

Il apparaît également que l'on peut dresser un animal à un comportement « non naturel » de telle sorte qu'il présentera des « carences comportementales » : cela le privera, à son insu, de l'épanouissement propre à son espèce, mais sans pour autant lui infliger une réelle douleur... Nous reconnaissons bien sûr dans la première critique, puis dans l'affirmation d'un bien qui est susceptible de dépasser le point de vue subjectif qu'a l'individu sur sa propre situation, la critique de l'hédonisme, qui nous apparaît ainsi comme une base de réflexion commune à Rachels et à Nussbaum.

Dans ce cadre, il est clair à présent que l'alternative aux théories éthiques mettant en avant un unique critère ou jeu de critères est une approche *disjonctive* – conclusion que l'on retrouve davantage explicitée chez Nussbaum :

[Nous] ne devrions pas dire que la capacité de ressentir plaisir et souffrance est une condition nécessaire pour avoir un statut moral. À la place, nous devrions adopter une approche disjonctive : si une créature a la capacité de ressentir plaisir et souffrance *ou* celle de se mouvoir d'une place à une autre *ou* d'éprouver des émotions et de créer des liens *ou* de raisonner, et ainsi de suite (nous pourrions ajouter le jeu, l'utilisation d'outils, et autres), alors cette créature a un statut moral.¹⁴⁵

¹⁴² Voir M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2007, chap. 6, vi.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 406.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 345.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 362. À comparer avec la citation de James Rachels vue plus haut (« Drawing Lines », p. 40-41).

Notons que cette conclusion s'inscrit dans le cadre de la reconnaissance du caractère significatif de la complexité des formes de vie, laquelle détermine selon Nussbaum, inspirée ici directement par les travaux de Rachels, « le type et le degré de tort qu'une créature peut subir » :

Des animaux doués de sensibilité avec un degré de complexité élevé peuvent souffrir davantage de dommages, en intensité comme en variété, que d'autres créatures. Songez aux différences entre une vache et une crevette. [...] À la différence de l'approche utilitariste, il est permis à l'approche par les capacités, n'étant pas exclusivement focalisée sur la sensibilité, de voir encore quelque dommage en l'interruption d'une vie tout juste douée de sensation ; mais le mal semble moins grave, car la sensibilité est extrêmement importante.¹⁴⁶

Il y a bien sûr le risque, note Nussbaum, que ces conclusions présentent un biais envers notre propre forme de vie¹⁴⁷, mais l'auteur n'envisage pas que cela puisse remettre en cause l'importance de la souffrance. La sensibilité peut alors revêtir un caractère certes significatif et central, mais uniquement *a posteriori* : elle est conçue comme le dénominateur commun chez des individus possédant par ailleurs une variété d'autres caractéristiques moralement significatives selon les circonstances, et la raison en est que...

toute créature qui présente l'une des capacités saillantes mentionnées plus haut a également la capacité de ressentir plaisir et souffrance. Aristote nous rappelle que ceci n'est pas une coïncidence, car la sensibilité joue un rôle central pour ce qui touche au mouvement, à la création de liens affectifs, à l'émotion et à la pensée.¹⁴⁸

En conséquence,

la sensibilité n'est pas la seule chose qui compte du point de vue de la justice fondamentale, mais il semble raisonnable de considérer qu'elle détermine une condition préalable de l'appartenance à la communauté des êtres dont les droits sont fondés en justice.¹⁴⁹

Même si Rachels ne présente pas la chose de manière aussi explicite, il est clair ici que sa position présente le même profil que celle de Nussbaum. En théorie, affirme-t-il, il n'y a pas de limite *a priori* – pas de « superqualités »¹⁵⁰ – séparant les créatures qui seraient susceptibles de considérations morales et celles qui ne le seraient pas (pas même la sensibilité). Il faut en revanche distinguer ce résultat théorique des implications simplement relatives aux *conditions de possibilité* de la prise en considération morale, auxquelles échappent certaines formes de vie rudimentaires. Somme toute, en descendant l'arbre phylogénétique, on arrive à des formes de vie qui manquent de toutes les caractéristiques susceptibles de

¹⁴⁶ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 386.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 387.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 362.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 361-362.

¹⁵⁰ Le terme apparaît dans l'article « Drawing Lines » de James Rachels (voir p. 37 sq.).

compter pour le jugement moral (sensibilité, intelligence, instincts sociaux, *etc.*) – caractéristiques qui de ce fait revêtent, telle la sensibilité chez Nussbaum, une grande importance *a posteriori*¹⁵¹.

3. De la « norme de l'espèce »

Même si la notion de « normalité » en elle-même mérite assurément examen, l'idée selon laquelle il est possible de rassembler les membres d'une espèce autour d'un « cas général » ou « cas normal », c'est-à-dire un standard de l'espèce identifié par certaines caractéristiques physiques, comportementales ou encore certaines capacités, semble, à tout le moins, assez intuitive. Il existe assurément des hommes et des femmes de toutes tailles, par exemple, mais nous savons aussi repérer les individus qui présentent une taille excessivement grande ou excessivement petite ; il en va de même de toute sorte de caractéristiques et de capacités (comme les facultés intellectuelles), chez certains individus, déficientes ou bien hyper-développées. Au regard de ceci, il se distingue une norme et, pour une variété d'auteurs, cette norme est vouée à jouer un rôle important dans le jugement moral.

Il est donc nécessaire dans cette recherche de prêter une attention particulière à la « norme de l'espèce », ou « norme spécifique », pour deux raisons différentes. La première raison est que la pensée rachélienne est, avant tout, une critique de la position spéciste articulée autour de cette norme, c'est-à-dire de cette idée, défendue par exemple par Tibor Machan dans *Putting Humans First*, selon laquelle il convient de rapporter le jugement moral au genre auquel appartient l'individu plutôt qu'à ses facultés réelles (nous examinerons ce point plus en détail dans notre dernier chapitre). Telle est l'une des raisons principales pour laquelle Rachels désigne sous le nom d'« Individualisme Moral » la thèse défendue dans *Created from Animals*.

Dans le cadre cette fois d'un débat interne à l'éthique animale, d'aucuns tendront à considérer que la pensée de Rachels se voit exposée ainsi aux objections adressées de façon générale à l'individualisme moral (sans majuscules). Or, la norme de l'espèce joue ici, une fois de plus, un rôle important : on oppose alors la pensée de Nussbaum à l'antispécisme dont se réclame Rachels¹⁵² et l'importance

¹⁵¹ S'il conteste l'idée d'une limite théorique, Rachels reconnaît en revanche la nécessité pratique d'encadrer des activités telle que l'expérimentation animale. Ainsi suggérerait-il dans « Drawing Lines » (*op. cit.*) d'exclure des expériences de laboratoire tous les animaux « à sang chaud », groupe qui rassemble « les espèces dont les membres sont sociaux, sont intelligents, et peuvent éprouver de la souffrance. » (p. 45)

¹⁵² Voir par exemple J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 99 : « Par ailleurs, et c'est une particularité importante, [Nussbaum] s'oppose à l'individualisme moral, c'est-à-dire à l'antispécisme. Elle soutient que l'appartenance à une espèce a une pertinence morale et politique. Les cas marginaux restent des membres de la communauté humaine, qui a l'obligation morale de prendre soin d'eux. Le spécisme est même un outil de mesure indispensable à l'approche par les capacités : "La norme de l'espèce est pertinente en ce qu'elle définit le contexte, la communauté politique et sociale, au sein de laquelle les individus soit s'épanouissent soit ne le font pas." En permettant de discriminer les animaux entre eux et surtout par rapport aux humains, le spécisme est donc le cadre qui nous permet de savoir ce que signifie "être épanoui" pour telle ou telle espèce,

accordée à l'espèce et au lien interspécifique (*species-bond*), chez Midgley, est présentée en opposition à une posture individualiste-impartialiste jugée excessive et inadéquate. Il convient ici de prévenir ces objections que l'on ne manquera pas de reporter sur notre auteur, car bon nombre, en vérité, ne le concernent pas : d'une part, parce que son propos est autre et qu'il ne cherche pas en général à débattre sur ce terrain directement ; et d'autre part, nous l'avons vu, parce que sa pensée est suffisamment riche pour, tout compte fait, s'en accommoder parfaitement. Le meilleur moyen de s'en convaincre sera encore de confronter sa pensée à celle de Nussbaum.

On oppose volontiers en effet la « norme de l'espèce », telle qu'elle est pensée chez Nussbaum, à l'Individualisme Moral de Rachels ; c'est une erreur, et à double titre, substantiellement et stratégiquement. Il est vrai que Nussbaum est elle-même à la source de cette confusion, ou d'une confusion qu'à tout le moins elle entretient, et qui provient de la critique qu'elle développe à l'endroit de l'individualisme moral, qu'elle identifie à l'antispécisme. La mise au jour de convergences¹⁵³ entre les pensées de Rachels et Nussbaum, indépendamment de l'intérêt qu'elles présentent en elles-mêmes, nous a préparés à traiter de cette critique. Nous voulons maintenant déterminer si elle peut constituer, ainsi que le suggère l'auteur de *Frontiers of Justice*, une objection globale à la position impartialiste étendue aux rapports interspécifiques.

Nussbaum estime que l'individualisme moral recouvre deux thèses bien distinctes. La première, dont elle admet sans difficulté le bien-fondé, est que

(T1) Les différences en capacité affectent les droits non en créant une hiérarchie de valeur [intrinsèque], mais seulement en affectant ce qui peut être un bien ou un mal pour une créature.¹⁵⁴

Sa critique en revanche va sans ambiguïté à la seconde thèse :

(T2) L'appartenance à une espèce ne présente en elle-même aucune pertinence morale et celle-ci réside entièrement dans les capacités de l'individu.¹⁵⁵

L'origine de cette critique tient en fait à un thème récurrent de la littérature antispéciste, une comparaison entre les singes, les jeunes enfants et les êtres humains atteints d'un handicap mental : elle

relativement à ses besoins propres. Pour la même raison, elle remplace l'égalité de considération de Singer par une considération adéquate (*adequacy*). »

¹⁵³ Les points de convergence ont été examinés dans les pages précédentes : fragmentation du statut moral et importance *a posteriori* de la sensibilité sur fond de réflexion naturaliste. Pour davantage de détail, nous renvoyons à notre article : « Une approche impartialiste est-elle vraiment possible ? L'individualisme moral de James Rachels et la signification morale de l'espèce selon Martha Nussbaum » (à paraître dans les actes du colloque « L'Animal », numéro hors-série des *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, Groupe de Recherches Philosophie, Langage et Cognition, automne 2014).

¹⁵⁴ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 360.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 358.

autorise une analogie de raisonnement, le fameux argument des cas marginaux. Les auteurs qui considèrent le bien-fondé de cette analogie – dont Rachels et Singer – en concluent que la prise en considération morale dépend, fondamentalement, de critères plus modestes (telle la sensibilité). Par corollaire, l'idée d'un traitement moral différencié qui serait, tout autant que de la race, fonction de l'espèce d'appartenance, est considérée comme une discrimination : un cas de spécisme. Cette condamnation s'inscrit donc bel et bien dans le cadre d'une perspective impartialiste étendue au problème des rapports interspécifiques. Que peut donc signifier l'idée selon laquelle l'espèce n'aurait alors, chez Singer ou Rachels, « aucune pertinence morale » ?

Si Nussbaum entend s'opposer à Singer et Rachels, c'est dans la mesure où elle affirme la pertinence morale et politique de l'espèce d'appartenance en tant que telle :

Un enfant présentant de graves troubles mentaux est en fait très différent d'un chimpanzé, bien qu'à certains égards certaines de ses capacités puissent être comparables. Sa vie est menée comme un membre de la communauté humaine et non pas une autre communauté [...]. Les possibilités d'épanouissement dans cette communauté sont définies autour de normes spécifiques (*species norms*).¹⁵⁶

Cela signifie qu'une condition essentielle d'entrée et d'épanouissement au sein de cette communauté à laquelle appartient Sessa¹⁵⁷ est la reconnaissance préalable de sa qualité de membre de notre espèce à part entière :

Ceux qui souffrent d'une grave infirmité mentale sont bien trop souvent comparés aux animaux supérieurs. [...] Cela suggère que Sessa participe d'une forme de vie qui serait l'état normal d'une espèce différente de la nôtre ; qu'elle est entourée de congénères présentant des capacités similaires avec qui former des liens sur le plan sexuel et familial [...]. Mais cela est faux : Sessa est entourée d'humains exempts de ses infirmités.¹⁵⁸

Cette position est sous-tendue par l'idée que les capacités physiques et mentales des individus d'une espèce présentent un caractère harmonieux que le handicap vient briser :

Sessa [...] présente des aptitudes pour l'amour, le jeu et la joie qui ne sont pas en accord avec son niveau cognitif et ses facultés motrices [...]. Aussi devrions-nous dire sûrement, me semble-t-il, que certaines des capacités sur la liste lui seront inaccessibles, et que cela est une grande infortune, non pas le signe qu'elle s'épanouit dans une forme de vie différente.¹⁵⁹

Ceci permet de comprendre pourquoi, selon Nussbaum, la vie de cette enfant est tragique comme ne peut pas l'être celle d'un chimpanzé : certaines formes d'épanouissement lui sont interdites du fait des infirmités dont elle souffre. Il y a quelque chose de gâché et de disharmonieux dans son existence, tandis que la vie d'un chimpanzé peut bien être parfaitement épanouie.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 363.

¹⁵⁷ Il s'agit de la fille de la philosophe Eva Kittay, atteinte d'une infirmité motrice cérébrale et d'un retard mental grave, que Nussbaum prend ici comme sujet de ses analyses sur le handicap.

¹⁵⁸ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 191.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 192.

Au-delà de la pertinence que l'on ne saurait refuser, au moins à première vue, à de tels arguments, il n'en faut convenir pas moins que l'affirmation « il ne sera jamais donné à Sessa de s'épanouir autrement qu'en qualité d'être humain »¹⁶⁰ présente un décalage avec la réalité d'un handicap dont l'auteur reconnaît le caractère contraignant et, parfois, insurmontable pour l'individu seul. C'est que le point de vue de Nussbaum est présenté en réalité comme une stratégie destinée à prévenir toute dérive quant au traitement concret des individus handicapés, leur place et leur statut relatif au sein de la société – à savoir la tentation de se tirer d'affaire en considérant dès le départ, dit-elle, que nous ne pouvons ou n'avons pas à nous efforcer d'atteindre certains objectifs les concernant, assurément coûteux et difficiles à réaliser¹⁶¹. Ceci suggère d'interpréter son propos comme la promotion d'un programme social et politique d'aide aux individus handicapés qui soit élaboré selon une conception idéale de leur bien-être – visant à les tirer toujours vers le haut – quitte à ce que cet objectif ne puisse être intégralement réalisé. Dans ce cas, « la norme spécifique (dûment évaluée) nous indique quel est le point de repère approprié permettant de juger si une créature donnée dispose d'opportunités d'épanouissement convenables »¹⁶².

Ainsi les arguments de Nussbaum semblent-ils receler une réelle valeur, qui est donc essentiellement d'ordre *pratique et politique*, même s'ils mériteraient peut-être d'être nuancés dans la mesure où ils discréditent l'alternative d'une existence simplement satisfaisante dans un mode de vie différent au profit de *l'épanouissement* relatif à une forme harmonieuse et assez idéalisée de l'espèce – *télos* –. Concrètement, et bien qu'il faille concéder que certaines formes de handicap extrême confinent à une forme de vie tout à fait différente de la nôtre¹⁶³, l'auteur s'oppose fermement à une adaptation de la liste des capacités ou des seuils de tolérance aux « formes de vie » des individus handicapés. Que ce soit par une éducation et une aide renforcées, ou grâce à des tuteurs, la société se doit de travailler inlassablement « afin d'amener tout enfant avec un handicap jusqu'au seuil même de capacité que nous fixons pour les autres citoyens »¹⁶⁴.

Ce qui doit désormais nous apparaître de façon plus frappante, c'est que le projet de Rachels est dans l'ensemble très différent de celui de Nussbaum. Rachels ne cherche pas à dresser une liste de capacités déterminant les conditions d'un traitement respectueux des individus ; ni à construire une éthique, complète et cohérente, dont découleraient des prescriptions plus ou moins précises. Ses travaux visent

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 190-191.

¹⁶² *Ibid.*, p. 365. Nous revenons plus bas sur la manière d'interpréter ce point important.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 190.

plutôt dans l'ensemble à cerner les règles d'un traitement juste et impartial, et son propos concerne essentiellement – tout au moins en ce qui concerne *Created from Animals* – les conditions d'attribution d'un statut moral au regard des propriétés intrinsèques de l'individu (ainsi les analyses thématiques sur la vivisection, le végétarisme, *etc.*, dans le dernier chapitre de l'ouvrage peuvent-elles être interprétées comme mise en contexte ponctuelle de réflexions d'ordre plus général).

C'est là en vérité travailler à une conception de l'impartialisme que l'on dira « fondamentale », suffisamment « rigide » pour garantir l'égalité de considération pour tous les individus affectés par une décision *indépendamment* de leur groupe (genre, race, ethnie, *etc.*) ou espèce d'appartenance, mais aussi suffisamment « souple » pour intégrer la variété des ingrédients qui entrent dans la composition d'une vie riche – y compris les considérations liées au mérite – et demeurer attentive à l'hétérogénéité des formes de vie.

Nussbaum rejoint d'ailleurs cette conception essentielle dans la mesure où sa propre démarche la conduit à rejeter, en amont, l'idée que l'on retrouve chez Aristote selon laquelle il y aurait une hiérarchie naturelle des formes de vie, « certaines d'entre elles étant en elles-mêmes plus dignes de notre protection et de notre émerveillement que d'autres »¹⁶⁵. L'auteur reconnaît et approuve par voie de conséquence la démarche de Rachels qui consiste à localiser la source de nos obligations morales non plus dans le rôle ou la place relative de l'espèce dans « l'ordre de la nature », mais dans la satisfaction des besoins et l'exercice des capacités propres des organismes vivants individuels ; nous retrouvons ici T1. Ce sont en effet de telles considérations qui, dans la démarche de Nussbaum, permettent d'établir le seuil minimum d'un traitement juste sous la forme d'un respect de la dignité et des droits moraux afférents aux formes de vie ; ce second aspect saillant de son approche marque donc l'importance cruciale accordée aux opportunités d'épanouissement des *individus* mêmes, indépendamment de considérations portant sur leur appartenance à une espèce et la forme « idéale » de cette espèce :

L'exigence minimum en termes de justice consiste à assurer aux animaux la jouissance de chacune de leurs capacités fondamentales [...] jusqu'à un certain seuil.¹⁶⁶

Autrement dit, le refus de traiter les animaux dans le respect de cette règle de justice minimale, alors même qu'elle serait observée dans le cas des êtres humains (marginaux ou non), constituerait en même temps un manquement à l'exigence d'impartialité au sens fondamental que nous avons cerné. En fin de compte, si l'espèce a bien une signification dans la pensée de Nussbaum, c'est au sens où elle permet de calibrer une liste de droits non négociables qu'il convient de respecter indifféremment pour tout être

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 360.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 381.

humain, fut-il atteint de handicap¹⁶⁷. Ce n'est absolument pas au détriment des droits dont devraient également bénéficier les individus extérieurs à l'espèce, ni en vue d'établir par rapport à eux une priorité générale en faveur du genre humain.

La seconde thèse que recouvre l'individualisme moral, selon Nussbaum, c'est l'idée que « lorsque l'on précise ce qui peut être un bien ou un mal pour une créature, l'espèce d'appartenance n'a en elle-même aucune importance – seules les capacités de l'individu comptent »¹⁶⁸ (notons cette formulation T2'). La critique, semble-t-il, est adressée à une perspective atomiste et impartialiste stricte qui condamnerait tout infléchissement de notre jugement par des considérations relatives à l'espèce au motif que ce serait faire preuve d'anthropocentrisme. Il faut prendre en compte, dit-elle, que les individus s'épanouissent d'une façon qui est propre à leur espèce, et au sein d'une communauté qui est avant tout composée des membres de cette espèce.

Il est clair pour nous désormais que Rachels ne saurait contredire Nussbaum sur ce point. Reprenons l'exemple du handicap. Il est permis de se demander par exemple si l'utilitarisme de Singer, par sa tendance à « tout homogénéiser », ne risque pas de conduire à une conception appauvrie du bien-être des individus atteints de handicap mental¹⁶⁹. En revanche, dans le cadre d'un utilitarisme qui valorise une variété d'aspects propres à la vie humaine – y compris les rapports sociaux et familiaux –, Rachels ne peut manquer d'avoir conscience de l'importance de l'espèce, entendue comme repère pour juger si une créature « dispose d'opportunités d'épanouissement convenables »¹⁷⁰. D'autre part, ayant rejeté au profit de stratégies multiples les contraintes de maximisation propres au calcul utilitariste classique, c'est une dimension qu'il ne saurait négliger pour le traitement d'individus particuliers (sous prétexte, par exemple, que ceux-ci seraient porteurs de handicaps) sans commettre, selon ses propres critères d'évaluation, une élémentaire injustice.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 360.

¹⁶⁹ Comparer avec ce qu'écrit Peter Singer dans *Practical Ethics* (voir p. 51-54).

¹⁷⁰ C'est un point que Daniel Dombrowski, dans sa critique des arguments de Elizabeth Anderson, accorde sans ambiguïté à James Rachels : « Considérer l'espèce d'appartenance n'est pas quelque chose de moralement arbitraire, soutient [Anderson], dans la mesure où la richesse et la complexité des vies animales et humaines sont liées souvent aux relations sociales que ces êtres entretiennent avec leurs congénères. Autrement dit, les principes de justice ne devraient pas être établis en considération seulement des capacités intrinsèques des patients moraux. [...] Un défenseur de l'Argument des Cas Marginaux [ACM] peut parfaitement admettre que les intérêts d'un individu dépendent de ses capacités. En outre, ces capacités peuvent fort bien être une combinaison de propriétés particulières à l'individu et de propriétés qui dépendent de l'espèce. Le point à souligner est que l'ACM entre en scène et devient pertinent quand les *individus* ne sont pas traités équitablement. James Rachels a raison donc de rapporter l'ACM à un type d'individualisme moral. En dépit de ce que pense Anderson, l'ACM est parfaitement consistant avec sa propre tentative de cerner les intérêts des individus, incluant la part de ces intérêts qui dépend de l'espèce. » (« Is the Argument from Marginal Cases Obtuse? », p. 225-226)

Il est permis d'en conclure que la critique proposée par Nussbaum est, sinon infondée, à tout le moins mal dirigée. Cette erreur de jugement résulte vraisemblablement de l'assimilation entre l'Individualisme Moral de Rachels dans *Created from Animals* et les thèses défendues chez Singer, inspiré par Bentham, sur fond d'utilitarisme – deux approches qu'elle réduit indifféremment à l'antispécisme en omettant l'essentiel des divergences décelables entre les deux auteurs. Il faut dissocier en effet la position de Rachels du calcul utilitariste (à base hédoniste), de l'agrégation des utilités, comme de la recherche d'une formule simple susceptible de déterminer les priorités dans une situation donnée (critique de l'utilitarisme chez Midgley). Cette erreur se trouve nourrie en outre de l'attrait que présente l'opposition entre « individu » et « espèce », entre « individualisme » et « norme de l'espèce ». Toutefois il est à craindre que cette opposition, qui vient aisément à l'esprit, ne soit en fin de compte que très superficielle et moins tranchée qu'il n'y paraît – confusion douteuse dès l'abord, au demeurant : l'espèce forme un ensemble qui *comprend* l'individu ; seuls les tours et les détours d'un débat philosophique complexe ont pu mener à cette absurdité qui consiste à opposer l'une à l'autre !

Pour nous en convaincre, il faudra se demander quel sens précis mettre derrière les termes « norme de l'espèce », et si leur emploi dans le contexte de l'éthique animale est bien judicieux : nous y viendrons dans notre dernier chapitre. Contentons-nous pour le moment de conclure ainsi.

On trouve certes chez Nussbaum, autour de la question du handicap, une volonté politique de prévenir les dérives en fixant le seuil d'un traitement juste en fonction des capacités appréciées selon le meilleur standard. Mais il est clair au demeurant que sa démarche vise à l'enrichissement des vies des *individus* qui présentent un handicap, commençant par travailler à la reconnaissance de leur statut même d'individus particuliers. Et c'est ce que vise explicitement Nussbaum en mettant en avant la « norme spécifique », consciente par ailleurs d'un paradoxe qui n'est qu'apparent : c'est précisément parce qu'ils sont des individus, non pas les exemplaires d'une forme de vie inférieure, qu'il convient de travailler à leur épanouissement *individuel* selon un repère – la norme spécifique – qui sera le même pour tous les membres de la société¹⁷¹. Ce sont en premier lieu des considérations pour leur bien-être concret, terrestre et individuel, qui influent sur la prise de décision, non pas des considérations relatives à un critère général – comme la rationalité – qui serait non pas *leur* caractéristique mais l'apanage *d'autres*

¹⁷¹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 191.

individus¹⁷², à savoir certains de leurs congénères dont on considère qu'ils sont plus conformes au « standard » de l'espèce.

Somme toute, parler de « norme spécifique », comme le fait Nussbaum, est donc plutôt égarant compte tenu de la tradition éthique à laquelle l'auteur lui-même s'oppose, et du fait que ce qui est premier chez Rachels comme chez Nussbaum pour juger d'un traitement respectueux, c'est au premier plan l'individu, ses besoins et capacités, son bien-être ou son épanouissement. En outre, une pensée comme celle de Nussbaum ou de Rachels, qui participe d'une perspective impartialiste en un sens tout à fait fondamental, peut parfaitement se reconnaître une tendance « individualiste » (mettre l'individu sur le devant de la scène morale plutôt que le groupe) sans pour autant être menée à occulter les traits qui rattachent l'individu à son espèce et nous priver définitivement de ce précieux enseignement – ce qui ne fait pas pour autant de l'espèce une norme prescriptive. Ainsi la critique initiale de Nussbaum recèle-t-elle une certaine confusion, rassemblant sous l'idée de « pertinence morale » (voir T2) des dimensions très hétérogènes qu'il faudrait, en toute rigueur, soigneusement distinguer. Mais si l'on substitue à T2 la formulation T2' plus précise, alors il devient clair que l'Individualisme Moral de Rachels, et avec lui le principe d'une éthique antispéciste, échappe entièrement à la critique qui lui était adressée.

Ce que montrent les travaux de Rachels, en effet, c'est que les objections classiques au principe d'impartialité, plutôt que de nous mener à basculer sur une perspective relationnaliste, peuvent bien souvent être dépassées de façon plus subtile. La solution qu'il apporte consiste à distinguer d'une part les éléments cruciaux sur le plan de l'impartialité, vis-à-vis desquels un traitement inégal serait tenu pour une authentique injustice, d'autre part les éléments qui tirent leur richesse du plan relationnel et vis-à-vis de quoi, par conséquent, la distance (géographique, temporelle, émotionnelle) reste un facteur déterminant¹⁷³. Qu'il s'agisse des affamés des continents lointains ou des animaux soumis à des traitements cruels, l'impartialité qui caractérise le geste moral nous enjoint de prendre en compte leurs souffrances au même titre que les nôtres, et d'y remédier. Admettre ce point, ce n'est pas pour autant se vouer au sacrifice de soi et s'exposer à un état d'ingénuité tel que nous-mêmes ou notre famille soyons privés des moyens de mener une vie réellement épanouie.

¹⁷² Nous retrouvons ici l'objection de Rachels à la position de Carl Cohen en ce qui concerne l'argument des cas marginaux (voir *Created from Animals*, p. 186-187).

¹⁷³ Sur ce point voir l'exemple éclairant des relations privilégiées entre parents et enfants, et des inégalités dues à la naissance, confrontées à l'idéal d'impartialité. Voir les articles de James Rachels, « Morality, Parents, and Children » (1989) et « Reflections on the Idea of Equality » (1991).

V. *Le naturalisme de James Rachels*

Tout homme instruit a désormais connaissance de l'enseignement de Darwin sur les origines de la vie humaine et ses liens avec la vie non humaine. Il ne reste plus pour nous qu'à prendre ses implications morales au sérieux également.

(James Rachels, « Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes », p. 157)

Le 20^e siècle fut une période de grande méfiance vis-à-vis de la tendance à puiser l'inspiration philosophique dans les sciences. Le rapport de l'éthique aux disciplines scientifiques, notamment la biologie, fut conçu comme étant le plus problématique de tous, pour ne pas dire le plus dangereux : le terme « darwinisme » tombe alors quasiment sous le sceau d'un tabou, relayé en philosophie par l'objection du paralogsme naturaliste de Moore et la dichotomie entre « être » et « devoir être » inspirée de Hume. En 1990, James Rachels choisissait pourtant de se pencher sur les « implications morales du darwinisme » en publiant son ouvrage *Created from Animals*. En sélectionnant un titre si explicite, l'auteur affirme sans détour la pertinence des dernières découvertes biologiques pour (re)penser l'homme, le vivant et la morale et, ce faisant, il dénonce les excès d'une philosophie qui a cru possible de se couper de tout rapport au réel.

L'intitulé de l'ouvrage doit nous interpeller. Il s'agit en fait d'une citation des fameux carnets (*notebooks*) de Darwin, datée de l'année cruciale de 1838 où le naturaliste, de retour de son voyage autour du monde sur le *Beagle*, travaillait à Londres à sa théorie de la sélection naturelle ; Rachels reproduit la citation en entrée de son livre :

L'homme dans son arrogance se croit une grande œuvre digne de l'intervention d'une divinité. Il est plus humble et je pense plus vrai de considérer qu'il fut créé à partir des animaux (*to consider him created from animals*).¹

Un élément dans ce passage peut nous intriguer : la consonance biblique du terme « created ». Darwin se confronta en son temps au « mystère des mystères » qu'est l'origine des espèces, et il entendait par là expliquer la prodigieuse diversité des organismes vivants observables dans la nature, les rapports de ressemblance qu'ils présentent entre eux et leur adaptation remarquable à leur

¹ *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844*, transcrit et édité par P.H. Barrett *et al.*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 300.

environnement – mais c’était un autre problème que de se pencher sur les origines mêmes de la vie. Darwin considérait, à juste titre, que cette question dépassait de loin la science de son époque ; il semble, comme on pouvait s’y attendre, qu’il se risqua néanmoins à quelques conjectures² mais, hormis ces quelques spéculations pour lui-même, ce problème serait laissé tout entier en legs aux chercheurs des siècles futurs. Pour ces raisons, Darwin dans *L’Origine des espèces* réfère à la première apparition de la vie par le biais d’une métaphore surnaturelle³. Même ainsi, Darwin se montra insatisfait d’être allé si loin et il écrivit plus tard à Joseph Hooker :

Mais j’ai regretté depuis lors de m’être rangé à l’opinion commune et d’avoir fait usage du terme pentateutique de « création », par quoi j’entendais plutôt « apparu » du fait d’un processus dont nous ignorons tout.⁴

Un autre élément d’explication à la présence de ce terme « created » est que Darwin, s’il tirera des conclusions personnelles plus poussées quant à la religion et l’existence d’un Dieu, comme nous le verrons plus loin, ne le fera qu’à un moment plus tardif de son propre parcours. Pour ces diverses raisons, Darwin, lorsqu’il écrivit la note vue plus haut, se rangeait, comme beaucoup de scientifiques de l’époque, au déisme, où l’intervention de l’être divin se conçoit non plus comme un acte de création spécial mais comme la formulation des lois qui ont présidé à la formation du monde⁵.

Mais cela n’est pas l’essentiel, ni pour Darwin, ni même pour Rachels qui n’ignorait rien de ces éléments en reproduisant ce passage. Le point significatif et délicat est d’affirmer que l’homme serait issu des animaux : une forme de création peut-être (ou peut-être pas), et peu importe, mais « par le bas », si l’on peut dire, et non pas du fait de la volonté d’un créateur qui aurait fait l’homme à son image, justifiant par là même – c’est le point sur lequel Rachels entend porter notre attention – de lui accorder une place à part dans le monde et ainsi une place à part en matière de morale, c’est-à-dire d’attacher une valeur spéciale et une dignité particulière à la vie humaine :

Les premiers lecteurs de Darwin réalisèrent qu’un regard évolutionniste pourrait saper la doctrine de la dignité humaine, doctrine qui est au cœur de la morale occidentale. Darwin lui-même semble suggérer cela lorsqu’il dit que la conception de l’homme « créé à partir des animaux » entre en contradiction avec l’idée arrogante selon laquelle nous serions une « grande œuvre ».⁶

Cette note de la main de Darwin qui a donné son titre à *Created from Animals*, du moins tel que l’interprète Rachels, contient en son entier le projet de notre auteur, d’abord au sens où l’accent est mis

² Voir sur ce point T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 9, en part. p. 234.

³ C. Darwin, *L’Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, p. 542, 546.

⁴ David Hull, *Darwin and his Critics: The Reception of Darwin’s Theory of Evolution by the Scientific Community*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1973, p. 52.

⁵ C. Darwin, *op. cit.*, p. 547-548.

⁶ *Created from Animals*, p. 79.

d'emblée sur la dénonciation de l'*hubris* humaine. Outre l'introduction et la conclusion, *Created from Animals* se compose de cinq chapitres formant, ainsi que l'affirme Rachels, de même que le disait Darwin de *L'Origine des espèces*, « un seul long argument »⁷ : chacun constitue une étape destinée à amener et éclairer les implications morales censées découler de ce bouleversement massif que représente « l'effondrement de notre ancienne conception du monde »⁸ et accéder à une nouvelle, éthique articulée autour d'une « "plus humble" conception de nous-mêmes »⁹.

Le Chapitre 1 relate le parcours personnel et intellectuel de Darwin, sans négliger le contexte historique : bien que sans doute le moins technique sur le plan philosophique, il est d'une importance cruciale pour cet ouvrage auquel il donne le ton. Il y est en effet non seulement question de la découverte de la théorie de l'évolution darwinienne, mais aussi dans une moindre mesure de l'évolution générale des connaissances humaines et des mécanismes de production de connaissance. Il y est question en particulier du parcours du naturaliste anglais dont l'auteur, s'employant à nous dévoiler le caractère – la probité, la méticulosité, la puissance de réflexion, la libre pensée et le souci de ne pas heurter ses proches dans leurs croyances, l'aménité et le refus du scandale, *etc.* – fait le prototype d'un homme au raisonnement droit, qui ne cherche pas la querelle mais la vérité, dont les convictions évolueront progressivement et du fait de son observation assidue du monde vivant, non seulement sur le plan scientifique mais également sur le plan personnel et religieux.

Le chapitre 2, qui porte sur l'articulation entre évolution et éthique, présente deux volets. L'auteur y passe en revue les précédentes tentatives – notamment l'éthique évolutionniste de Herbert Spencer et sa déformation en darwinisme social, ainsi que la proposition plus récente de Edward Wilson de « biologiser » l'éthique –, et examine les écueils auxquelles elles se sont trouvées confrontées ; « aucune, conclut-il, ne semble particulièrement prometteuse »¹⁰. Il suggère alors d'examiner une toute autre voie. La notion de dignité humaine dans la compréhension qu'en a Rachels, rappelons-le, est centrale pour l'éthique occidentale ; elle renvoie à la doctrine selon laquelle les humains et les animaux appartiennent à des catégories morales séparées : les intérêts et la vie des êtres humains sont d'une importance suprême (et ceci, dit-il, a une incidence pour le débat autour de l'euthanasie) tandis que les intérêts des autres animaux sont relativement de peu d'importance. Cette doctrine, affirme-t-il, se voit étayée de façon classique par deux idées sur la nature humaine, que Rachels conçoit d'ailleurs comme liées : l'une, que l'homme est à l'image de Dieu, l'autre que l'homme est un être rationnel et unique. La

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

principale implication du darwinisme, suggère enfin Rachels, est de venir « saper » l'idée de dignité humaine, c'est-à-dire non pas d'impliquer logiquement qu'elle soit fausse, mais de la priver de son soutien (*take away its support*).

Dans cette perspective, Rachels se demande au chapitre 3 s'il convient d'être sceptique vis-à-vis de la religion lorsque l'on se considère darwinien – questionnement qui se situe bien sûr dans le profil de la réflexion du naturaliste anglais, dont nous rappellerons des éléments. Rachels conclut qu'après Darwin, si l'on peut résister encore à l'athéisme, il ne reste toutefois plus suffisamment de l'idée du divin pour supporter la doctrine de la dignité humaine. Le chapitre 4 consiste, quant à lui, à examiner sous un regard darwinien les différences supposées entre les humains et les autres animaux. Darwin était enclin à accorder aux animaux une vie psychologique développée et des capacités mentales significatives – un point de vue, souligne Rachels, qui tendra à se voir confirmé par les chercheurs au 20^e siècle. Il ne s'agit pas bien sûr de mettre en doute les capacités rationnelles de l'homme, ni de nier qu'il dispose de celles-ci à un niveau élevé, mais de montrer en revanche qu'il n'est pas possible de lui conférer, en mettant l'accent sur ces caractéristiques, un caractère unique. Tout ceci, écrit Rachels, est partie intégrante du « changement colossal de perspective amené par la théorie de Darwin »¹¹ exposée en détail dans le premier moment de l'ouvrage.

On a porté une très grande attention, nous rappelle notre auteur, à la théorie de l'évolution et cherché, jusque dans ses écrits plus personnels et sa correspondance, comment Darwin avait été mené à cette importante découverte – mais ce qu'il a écrit de plus personnel sur la religion et sur ses opinions en matière de morale a souvent été traité comme étant d'un intérêt marginal, quand cela n'a pas été purement ignoré. Au travers des quatre premiers chapitres de *Created from Animals*, Rachels vise à montrer au contraire que la pensée de Darwin au travers de ses travaux en biologie, mais aussi l'évolution de sa réflexion en matière de religion, ainsi que ses convictions morales qui le portaient à étendre notre protection « aux hommes de toutes les races, aux infirmes, aux idiots et aux autres membres inutiles de la société, et enfin aux animaux eux-mêmes »¹², est une et cohérente. C'est dans le droit fil de cette idée que le chapitre 5 expose les arguments en faveur d'une éthique débarrassée de l'idée selon laquelle l'homme aurait une valeur spéciale et qui serait, selon notre auteur, « la conception qu'un darwinien devrait naturellement adopter »¹³. « L'illumination progressive de l'esprit des hommes » est seule ce qui permettra la libre pensée et l'abandon du théisme, songeait Darwin. Et de

¹¹ *Ibid.*, p. 171.

¹² C. Darwin, *La Descendance de l'homme*, p. 134.

¹³ *Created from Animals*, p. 173.

même, écrit Rachels, « "L'illumination progressive de l'esprit des hommes" doit mener à une nouvelle éthique, où l'appartenance à l'espèce est conçue comme étant relativement sans importance. »¹⁴

Le chapitre que nous venons de clore visait à éclairer la démarche philosophique de Rachels et les grands traits de sa pensée sur le terrain normatif, pensée qui se reconnaissait finalement sous la forme d'un utilitarisme à stratégies multiples, prenant dans *Created from Animals* la forme d'un Individualisme Moral. Le présent chapitre revient sur une évolution substantielle de sa démarche, visant à donner à cette même pensée une assise plus forte et une cohérence toujours plus grande. En procédant ainsi, en deux temps, nous entendons souligner un point important pour appréhender le darwinisme de notre auteur : à la différence de Edward Wilson, les éléments relatifs à la théorie de l'évolution darwinienne, chez Rachels, ne viennent qu'étayer, conforter, enrichir une réflexion éthique par ailleurs autonome, articulée selon des principes éthiques indépendants, dont la validité fut établie au préalable à l'intérieur de ce domaine. En ce sens, le darwinisme de *Created from Animals* ne représente pas une rupture au sein de cette pensée ; il n'en représente pas moins une contribution essentielle : comment et dans quelle mesure « l'illumination graduelle de l'esprit des hommes » *via* l'accroissement de nos connaissances sur le phénomène de la vie peut influencer sur l'éthique, et conforter une telle réflexion, c'est ce qu'il convient d'éclaircir, et c'est précisément la tâche que nous nous sommes confiée pour cette recherche.

Les derniers moments de notre recherche – ce chapitre et le suivant – sont donc en rapport étroit avec le *Created from Animals* de Rachels. Nous rappellerons et éclairerons certains éléments de sa pensée, mais aussi, nous en laisserons d'autres de côté ; nous passerons rapidement sur certains détails et en développerons d'autres : pour beaucoup, cela tiendra à nombre d'éléments historiques qui sont en fait partie intégrante de la stratégie argumentative de Rachels mais que nous laisserons au lecteur le plaisir de découvrir sous la plume, tout à fait agréable, de l'auteur. Nous traiterons enfin le sujet dans un ordre qui n'est pas nécessairement celui de l'ouvrage et nous soulèverons même, sur la fin, certaines questions que Rachels n'avait pas abordées dans son œuvre mais qui, suggérons-nous, auraient dû ou pu être posées. La raison de cela est que ce qui nous intéresse plus particulièrement en cette recherche touche plus précisément ce qui apparaît en sous-titre de l'ouvrage de Rachels, à savoir qu'il s'agit d'y examiner les « implications morales du darwinisme ». Ainsi ce dont il sera question dans les chapitres qui vont suivre concerne-t-il ce rapport entre descriptif et prescriptif qui intéresse directement, de façon générale,

¹⁴ *Ibid.*, p. 222. La citation de Darwin est extraite d'une lettre de 1880 censée être adressée à Karl Marx mais probablement écrite à son gendre, Edward Aveling ; elle a été publiée dans « Marx und Engels: Auseinandersetzung mit Darwin zur Differenz zwischen Marx und Engels » de Erhard Lucas (*International Review of Social History*, vol. 9, 1964) et est citée plus longuement dans *Created from Animals*, p. 101.

les éthiques de l'environnement ; autrement dit, il s'agit ici pour nous de clarifier le lien, et de préciser sa nature, entre les raisons qui sous-tendent le jugement moral et la conception du monde en arrière-plan que les sciences contribuent à transformer. Les travaux de Darwin interviennent dans ce tableau en raison de leur contribution décisive pour l'évolution de notre conception du monde et de son origine ; ce constat est la source même du « darwinisme » qui joue un rôle si important chez Rachels. Nous voudrions, dans les pages qui viennent, montrer ce dernier comme un auteur qui a perçu peu à peu toute l'importance de l'arrière-plan pour la pensée éthique et a su l'intégrer à ses réflexions, ce dont *Created from Animals* est l'un des produits les plus achevés. Autrement dit, nous serons amenés à examiner ce qui fait de Rachels un *naturaliste*. Et nous examinerons le rôle prépondérant de l'évolutionnisme darwinien dans ce cadre, c'est-à-dire que nous chercherons à montrer que le naturalisme de Rachels prend la forme, dans *Created from Animals* tout au moins, d'un *darwinisme* – et nous en préciserons le contenu.

Nous serons alors à même, dans notre dernier chapitre, de nous efforcer de préciser enfin ce qui, chez notre auteur, doit être entendu comme une contribution majeure, significative, de cette perspective féconde ; nous nous emploierons à montrer que c'est dans une bonne mesure chez Rachels le recours au darwinisme qui nous permet de découvrir dans sa pensée une solution originale à ce « problème de frontières » dégagé dans la première partie de notre travail.

A. Naturalismes

Nous entendons montrer que la démarche philosophique de Rachels est ici celle du naturaliste, mais « naturalisme » est un terme susceptible de caractériser l'entreprise philosophique sur des terrains variés ainsi qu'à divers niveaux de généralité.

De façon d'abord très générale, le naturalisme¹⁵ recouvre la conception selon laquelle « tout ce qui existe (objets et événements) ne comporte de cause, d'explication et de fin que *naturelles* »¹⁶. Ceci inclut deux dimensions : la première, métaphysique ou ontologique, selon laquelle l'univers n'est composé donc que d'entités naturelles ; la seconde, méthodologique ou épistémologique, selon laquelle les méthodes d'explication et de justification acceptables des phénomènes doivent être comparables, en

¹⁵ Nous renvoyons en particulier à l'entrée « naturalisme » par P. Kerszberg de l'*Encyclopédie philosophique universelle- Les notions philosophiques* (A. Jacob (dir.), Paris, PUF, 1990), et l'entrée « Naturalism » par J.F. Post dans *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

¹⁶ *Encyclopédie philosophique universelle* (entrée « naturalisme » par P. Kerszberg), p. 1726.

quelque sens, avec celles des sciences. Par suite, il convient d'y insister, « le naturalisme conçoit l'homme comme une simple production incidente de la nature. »¹⁷

Nous verrons plus loin que cette perspective générale est un aspect déterminant du naturalisme de Rachels, lequel s'inscrit directement dans l'héritage de Darwin – à savoir que ce sont les travaux de Darwin qui ont permis précisément d'étendre à l'ensemble des entités que contient l'univers (incluant donc l'ensemble des organismes vivants et, en particulier, l'homme) ce mode d'explication, favorisé en science, qui ne fasse appel à aucune cause supra-naturelle ni aucune fin *a priori* pour expliquer les parties de la nature ou ses processus. (Notons au passage que cette perspective est différente du réductionnisme impliqué par une perspective physicaliste étroite pour l'explication de phénomènes tels que la conscience, l'intentionnalité ou la valeur ; la composante essentielle du naturalisme est *méthodologique* : du point de vue ontologique, il s'agit seulement de reconnaître que les entités sont, en un certain sens, naturelles, c'est-à-dire que toutes les formes de la vie organisée sont *en dernière instance* issues de la matière non vivante – à tout autre égard, le naturalisme est ontologiquement neutre.)

Toutefois, le plus souvent le naturalisme n'apparaît pas, disions-nous, comme une réflexion philosophique une et unifiée. Dans le cadre de la philosophie morale de Rachels et de *Created from Animals*, c'est-à-dire dans le cadre d'une réflexion qui vise à rapprocher « évolution » et « éthique », ceci nous conduit à envisager pour le moment plusieurs types de naturalisme (ou d'applications d'une perspective naturaliste) vis-à-vis desquels nous devons préciser la position de notre auteur :

– premièrement, un naturalisme spécifique au terrain éthique (*ethical naturalism*), ayant trait à la nature des propositions morales, à la possibilité de la connaissance morale et à la compréhension de l'éthique comme un champ de réflexion autonome. Sur ce terrain, le naturalisme s'entend de deux façons : d'abord sous un sens tout à fait *critique*, à la suite de Moore, comme tentative de définir le bien en l'assimilant à des propriétés naturelles des choses et comme réduction forte du discours éthique à un discours portant seulement sur les faits ; ensuite sous un sens *non critique*, comme partie d'une entreprise naturaliste plus générale visant ici à rendre compte de la possibilité de la connaissance morale en refusant toutefois d'identifier les « faits moraux » à des propriétés non naturelles ;

– deuxièmement, et dans le prolongement du premier point, une démarche philosophique visant à articuler les hypothèses sur l'origine de l'agir moral avec l'éthique. *L'éthique évolutionniste* prétend ici déduire des conditions d'émergence de nos facultés morales des implications métaéthiques, normatives voire prescriptives. À l'opposé, on peut entendre comme un aspect de l'entreprise naturaliste saisie de

¹⁷ *Ibid.*

façon très générale une conception qui garantisse une plus large indépendance de la moralité et de l'éthique vis-à-vis de la proto-moralité ;

– dernièrement, et cette fois de façon *non spécifique*, un naturalisme méthodologique ou épistémologique caractéristique de la démarche philosophique dans son ensemble, d'inspiration quinienne, ce type de discours étant dénoncé notamment par Wittgenstein puis Frege.

Nous devons donc situer le naturalisme de Rachels vis-à-vis de ces trois axes, avant d'en venir enfin à examiner la signification plus précise du terme « darwinisme » sur ce terrain. Notons déjà que, si le croisement de l'éthique et des travaux de Darwin fait irrésistiblement penser au « darwinisme social », que l'on associe (de façon trop peu nuancée) à la philosophie de Spencer prise pour cible par Moore dans les *Principia Ethica*, il faut convenir en fait que la démarche de Rachels dans *Created from Animals* est toute différente. Les termes « éthique évolutionniste », que chacun aura à l'esprit, favorisent ici les confusions. Distinguons déjà le darwinisme social, comme programme politique ou social visant à l'application d'une idéologie¹⁸, de l'éthique évolutionniste (comme il a été suggéré plus haut) qui est un ensemble de réflexions sur le plan théorique. L'éthique évolutionniste recouvre elle-même des objets très différents : on peut distinguer les travaux d'un auteur comme Herbert Spencer (*The Data of Ethics*, 1879), qui s'appuie sur le succès de *L'Origine des espèces* (en déformant la pensée darwinienne), et l'éthique évolutionniste contemporaine, davantage inspirée par la sociobiologie, typiquement chez un auteur comme Michael Ruse¹⁹. Dans ce dernier cas, les découvertes scientifiques sur les origines de nos

¹⁸ Selon Patrick Tort, l'expression « darwinisme social » est apparue pour la première fois dans un tract intitulé *Le Darwinisme social* publié en 1880 à Paris par Émile Gautier, théoricien anarchiste français (voir P. Tort, « L'altruisme n'est pas une invention humaine », *Liberation.fr*, 18 décembre 2008, < http://www.liberation.fr/livres/2008/12/18/patrick-tort-l-altruisme-n-est-pas-une-invention-humaine_653127 >).

Le « darwinisme social », entendu comme doctrine politique, sociale, voire économique, met l'accent sur la compétition entre les hommes (les individus, les races, les nations) comme facteur de progrès. Son versant racialisé fait, à l'échelle de la compétition entre les groupes humains, de la « lutte entre les races » le moteur de l'évolution humaine. Il s'est conjugué à la fin du 19^e siècle avec les théories eugénistes (terme employé pour la première fois en 1883 par Francis Galton) promouvant des politiques volontaristes d'éradication des caractères jugés handicapants ou de favoritisation des caractères jugés bénéfiques, politiques que les pratiques nazies ont rendues profondément impopulaires.

¹⁹ Des auteurs comme Spencer se sont intéressés essentiellement, à travers l'évolutionnisme, au rapport entre les aspects descriptifs et prescriptifs ; Neil Levy, dans l'introduction développée à l'ouvrage *Evolutionary Ethics* (Ashgate, 2010), considère qu'ils composent le premier mouvement en éthique évolutionniste – approche que les dérives du darwinisme social ont rendu fort impopulaires. Aussi les développements plus récents concernent-ils davantage les rapports entre le plan descriptif et la métaéthique, les aspects motivationnels, ainsi que les rapports entre altruisme biologique et altruisme psychologique.

Si erronée soit-elle, il est sans doute judicieux de distinguer la pensée de Spencer, plus subtile qu'on a coutume de le dire, de ses applications idéologiques simplistes, sociales ou politiques, qui sont la substance du darwinisme social, et de considérer la pensée de Spencer comme une variété d'éthique évolutionniste.

Consciente de ces nuances, Christine Clavien préfère toutefois réserver les termes « éthique évolutionniste » aux entreprises théoriques contemporaines qui laissent de côté la dimension prescriptive – introduire le critère minimum d'une « bonne compréhension de la théorie de l'évolution » permet aussitôt de distinguer les « extrapolations malsaines du darwinisme social » et les travaux de Spencer, à coloration nettement lamarckienne, des travaux d'un auteur tel que Michael Ruse. (Voir C. Clavien, « Évolution, société, éthique : darwinisme social *versus* éthique évolutionniste », in T. Heams *et al.*,

facultés morales sont tenues pour avoir des implications d'ordre métaéthique, voire ayant trait à certains principes normatifs généraux comme l'impartialité. Néanmoins, il sera question de montrer dans les pages qui viennent que la pensée de Rachels doit être distinguée tant du darwinisme social, que du naturalisme au sens de Moore et de la variété des déclinaisons de l'éthique évolutionniste – au sens où l'autonomie de l'éthique, dans la pensée de Rachels, est chaque fois entièrement reconnue. Nous allons montrer qu'elle se présente en fait pour l'essentiel comme un naturalisme quinién – autrement dit, une conception holistique de la connaissance – étendu au terrain éthique par Rachels, où l'évolutionnisme darwinien joue un rôle de premier plan.

1. L'influence de l'arrière-plan sur la pensée éthique

Les premiers textes de Rachels dans les années 70 se caractérisent par une volonté de maintenir l'expertise philosophique dans les limites de la seule analyse et clarification des concepts ; son célèbre article « Active and Passive Euthanasia » (1975) en est un exemple typique. L'enjeu réel de ce texte, *stricto sensu*, ne consiste pas en effet à formuler une politique quant à l'euthanasie, mais à défendre la cohérence des pratiques et des positions éthiques censées les expliquer et les justifier – plus précisément, l'auteur entend montrer que la distinction entre euthanasie active ou passive, mise à contribution notamment dans la déclaration de politique de 1973 de l'American Medical Association, est sans fondement. L'article s'articule donc autour d'un argument essentiellement formel, l'équivalence entre « tuer » et « laisser mourir », sans que Rachels n'y engage (au moins, de manière explicite) son opinion²⁰.

Il est vrai que Rachels entendra bientôt défendre sur le terrain éthique un point de vue plutôt qu'un autre. Aussi lui faut-il en amont s'intéresser à la conception du monde qui sous-tend les positions défendues, confère à certains faits le statut particulier de « raisons » et leur donne par là même un poids dans le jugement ; ainsi l'ouvrage *The End of Life* de 1986, qui reprend les analyses de ses précédents articles sur l'euthanasie, replace-t-il les divers arguments dans un cadre historique, culturel et religieux. L'ouvrage rend ainsi explicite cette distinction essentielle : Rachels conçoit ici sa position comme non

Les Mondes darwiniens, chap. 40. Voir par exemple M. Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in J.-P. Changeux (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, O. Jacob, 1993)

²⁰ Voir J. Rachels, « Active and Passive Euthanasia » (*Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 63-68) et « Reply to Critics » (*The New England Journal of Medicine*, vol. 292, 1975, p. 866-867).

Sur la distinction entre « tuer » et « laisser mourir », voir chez James Rachels : « Euthanasia, Killing, and Letting Die » (J. Ladd (ed.), *Ethical Issues Relating to Life and Death*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 146-163) ; « Killing and Starving to Death » (*op. cit.*, 1979) ; « Euthanasia » (T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House, 1980, p. 28-66) ; « Barney Clark's Key » (*Hastings Center Report*, avril 1983, p. 17-19) ; etc.

théologique et rapporte le bien en matière d'éthique à la condition des êtres vivants sur Terre (« the good of creatures on earth »²¹) et à la variété de leurs intérêts. En particulier, écrit-il,

la valeur de la vie n'est pas la valeur qu'elle a au regard de Dieu, ni aucune valeur assignée dans une perspective religieuse. C'est la valeur qu'elle représente *pour les êtres qui sont les sujets de ces vies*.²²

À l'inverse, il est mis au clair que la conception traditionnelle de la sacralité de la vie humaine, et la condamnation absolue de l'acte consistant à prendre une « vie innocente » (fût-ce un acte d'euthanasie pratiqué par un médecin), ne peut pas être conçue en dehors du cadre religieux qui lui a donné naissance, et donc de l'image de l'homme comme créature de Dieu et qui lui appartient.

Ces considérations vont devenir davantage explicites avec deux articles ultérieurs, « Killing, Letting Die, and the Value of Life » (1993) et « The Principle of Agency » (1998). Le premier est une prise de position autour du célèbre cas de Theresa Ann Pearson, venue au monde en mars 1992 et atteinte d'anencéphalie. Les parents de « Baby Theresa » donnèrent leur accord pour que l'enfant soit euthanasié et que ses organes soient employés pour sauver la vie d'autres enfants, mais la requête fut rejetée par les juges selon la loi en vigueur en Floride. Lorsque le nouveau-né mourut, neuf jours après la naissance, ses organes étaient alors trop détériorés pour être utilisables. Dans son article, Rachels fait apparaître de façon très explicite la tension, évoquée plus haut, entre une éthique « cosmique » et une éthique « terrestre ». Par l'élimination graduelle des options recevables, en effet, il vient à sous-entendre que les arguments visant ici à protéger la simple vie biologique se rattachent en fin de compte à un point de vue qui excède la sphère terrestre :

Tout ce qui comptait, apparemment, était qu'elle fut humaine du point de vue biologique et en vie. Sa seule existence comme membre de l'espèce fut considérée comme ayant suffisamment d'importance pour que d'autres enfants doivent être autorisés à mourir rien que pour cela.

Qu'est-ce qui pourrait bien justifier une assomption si remarquable ? Celle-ci ne pourrait être étayée par aucune considération pour la valeur que présentait sa vie *pour elle*. Sa vie, tel qu'il en était, n'avait pour elle aucune valeur, jamais même elle ne saura qu'elle a existé. Elle ne pourrait non plus être étayée par aucune considération pour la valeur que sa vie aurait présentée pour d'autres. (De fait, cela aurait été le cas seulement si ses organes avaient été transplantés.) Une fois écartées ces options, ne reste que l'idée selon laquelle la vie humaine – toute vie humaine, indépendamment de son état – a une valeur en tant que telle, une valeur, pourrait-on dire, au regard de l'univers.²³

Rachels, dans l'article « The Principle of Agency », expose différents débats où l'agir humain est présenté souvent comme ayant un poids moral radicalement différent d'un phénomène de même type survenu dans des conditions « naturelles » (c'est-à-dire sans intervention de l'homme) ; ces débats

²¹ J. Rachels, *The End of Life*, p. 38.

²² *Ibid.*

²³ J. Rachels, « Killing, Letting Die, and the Value of Life » (1993), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 70.

concernent, outre l'euthanasie, la fécondation *in vitro* et la pré-sélection génétique de l'embryon ou encore le clonage, par exemple. Une position assez intuitive, note-t-il, voudrait pourtant que l'on s'accorde à reconnaître que ce que la nature accomplit de bien, selon notre propre estimation, l'homme par son action devrait également pouvoir le faire advenir. D'où le principe que formule ici Rachels et qu'il entend examiner :

S'il serait bon pour un état de choses donné d'advenir « naturellement », c'est-à-dire indépendamment de l'action humaine, alors il est permis d'agir de telle manière à le faire advenir.²⁴

Rachels conclut que le refus persistant de reconnaître la valeur de ce principe est, sans doute, la manifestation d'une interprétation religieuse de l'œuvre de la nature. Rachels s'attarde assez, en effet, sur le fait que les arguments de type « pente glissante » ne semblent pas se présenter sous la forme d'arguments décisifs pour former un jugement – à tout le moins, ils semblent souvent impropres à concilier les points de vue – mais se présentent davantage comme des outils pour ceux qui soutiennent une position morale arrêtée par avance :

Tout se passe comme si les gens se représentaient la nature comme une grande force mystérieuse avec une autorité morale toute particulière. Nous avons donc une norme pour « ce que fait la nature » – dans l'ensemble, il nous faut l'accepter et vivre avec – et une manière différente de porter la réflexion sur ce que nous faisons. Il n'est pas difficile d'identifier la source de cette conception des choses. Il s'agit d'un reste du christianisme médiéval. Il attribue à la nature les caractéristiques de Dieu – mystérieux, puissant et « autre » que l'humanité. Bien des éléments de notre réflexion qui présentent un aspect séculier, en éthique, sont en réalité des vestiges de la religion. La déférence pour la nature peut être prise à titre d'exemple.²⁵

Nous avons donc tendance à accepter de la nature ce que l'on interdit à l'homme, tout comme si, en vérité, la nature était le lieu d'un pouvoir privilégié que l'homme devrait se garder d'imiter ou de contrarier. Montrer qu'il en est ainsi, et qu'un tel point de vue contrevient à la conception moderne du monde, c'est nous mettre en condition d'apprécier au contraire que les actes humains ne s'évaluent guère que *via* un regard global sur les conséquences pour le bien-être des individus ; qu'il n'existe rien de tel qu'un terrain (comme le pouvoir de donner la mort) dont la nature même interdise un calcul et un agir humain, sous peine de voir réalisés tous les débordements entraperçus à travers l'argument de la pente glissante ; qu'il n'y a pas, peut-être même, un règne de la nature et un règne humain bien séparés : ce que nature fait, et que nous estimons être bien, comment l'homme pourrait-il le rendre mauvais par le seul fait d'y apporter son concours ?

Si de quelque façon la science est venue influencer durablement la réflexion éthique, ce ne pouvait être que par le biais de modifications profondes et sûres de notre conception de l'homme, du vivant, du

²⁴ J. Rachels, « The Principle of Agency », in *Bioethics*, vol. 12, 1998, p. 154.

²⁵ *Ibid.*, p. 161.

monde en général. Abordée une première fois dans l'article « Can Ethics Provide Answers? » paru en 1980, la question de la contribution de la science renvoie alors d'après Rachels, à titre d'explication de notre première désillusion vis-à-vis de la possibilité d'une connaissance morale objective, aux principales blessures narcissiques de l'humanité : l'héliocentrisme, l'évolutionnisme et la découverte de l'inconscient par Freud. Mais dans la version remaniée, publiée en 1997 dans le recueil éponyme, l'auteur va plus loin : il identifie la révolution scientifique commencée au 16^e siècle comme une dynamique de pensée nouvelle dont l'influence sera ressentie jusque dans la philosophie et l'éthique. Un élément central de cette évolution de notre représentation du monde se rapporte par exemple (sans prétendre à trop d'originalité) à l'importance *cosmique* de l'être humain :

De bien des manières nous nous sommes faits à l'idée que la Terre n'est pas le centre de l'univers et que nous autres humains sommes une race parmi d'autres qui se sont ici développées [...]. Mais en ce qui concerne l'éthique, nous nous accrochons encore à l'idée que l'humanité serait le centre du cosmos. L'idée selon laquelle la vie humaine serait sacrée a été remplacée par son équivalent séculier, l'idée que toute vie humaine présente une valeur et une dignité spéciales en vertu seulement du fait d'être humaine.²⁶

Cette dénonciation aux accents très humiens se verra confortée par les progrès majeurs des sciences naturelles aux 19^e et 20^e siècles. Enfin Rachels, à compter du milieu des années 80, en fera la clef de voûte de sa pensée, relevant dans *The Elements of Moral Philosophy* le défi de concevoir une éthique débarrassée de *l'hubris*, de l'idée que nous nous faisons de la spécificité de l'humain²⁷, ce qui sera de même le thème principal de *Created from Animals* comme il apparaît avec l'intitulé du chapitre conclusif : « Morality Without the Idea that Humans are Special ».

Une telle éthique, en définitive, rassemble les conclusions de ses divers travaux sur l'euthanasie, l'expérimentation sur le fœtus²⁸, l'éthique animale, *etc.*, les rend solidaires et les conforte. Privé d'une conception de l'origine du monde qui donnait corps à cette *hubris*, en effet, il n'est ainsi plus possible de comprendre pourquoi l'argument « toute vie est sacrée » (on entend bien sûr que c'est la seule vie *humaine* qui possède une valeur infinie²⁹) est une raison recevable pour prohiber l'euthanasie mais non pas pour empêcher l'industrie de la chair des animaux non humains. Désormais, c'est en raison de la

²⁶ J. Rachels, « Can Ethics Provide Answers? » (1980), in *Can Ethics Provide Answers?*, p. 43.

²⁷ Voir *The Elements of Moral Philosophy* (chap. 12 pour 1^{ère} édition ; chap. 14, notamment le point 1, pour la 4^e édition) où l'auteur s'efforce, au titre d'une « théorie morale satisfaisante », de donner les contours d'une « morale sans *hubris* ».

²⁸ « On rencontre encore de tels arguments, par exemple dans le débat actuel sur l'avortement, où la simple humanité du fœtus est souvent tenue pour être supérieurement importante, en dépit du fait que les fœtus n'ont pas encore développé les diverses facultés psychologiques qui font que la vie présente un intérêt » (J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », in D. Weissbord (ed.), *Mind, Value, and Culture*, Atascadero (Cal.), Ridgeview Publishing Company, 1989, p. 322).

²⁹ L'« équivalent séculier » de l'idée selon laquelle la vie humaine serait sacrée, c'est bien entendu, au premier plan, la conception kantienne de la dignité humaine : « ce qui en revanche est au-dessus de tout prix, et par conséquent n'admet nul équivalent, c'est ce qui possède une dignité. » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs I*, p. 116)

souffrance infligée et éprouvée que Rachels tout en même temps souscrit à une légalisation de l'euthanasie et condamne les traitements auxquels sont soumis les animaux des élevages industriels³⁰. Il est alors manifeste que c'est en vertu d'un arrière-plan tout différent – une conception différente du monde ainsi que de son origine – que de telles considérations pour la souffrance, ou autres considérations semblables, en viennent à obtenir ce rôle prépondérant pour le jugement moral qu'auparavant on leur refusait.

Le poids des arguments avancés dans un débat éthique ne semble pas, en fin de compte, pouvoir être compris indépendamment d'une représentation du monde en arrière-plan qui leur donne sens et les institue en tant que raisons, mais un arrière-plan qui a lui-même évolué considérablement au fil des siècles. Rachels présente cette transition, dans les grandes lignes, comme abandon d'une conception aristotélicienne du monde, telle que reprise par Thomas d'Aquin, au profit d'une représentation plus conforme aux découvertes scientifiques récentes et aux travaux de Darwin notamment.

Le monde, tel que conçu par le philosophe de Stagire, se présente en effet comme un espace ordonné, comprenant des valeurs et des fins. Ceci renvoie à la théorie du lieu naturel, permettant de rendre compte de ce pourquoi tombent les corps graves (leur lieu naturel est le centre de la Terre) alors que s'élève le feu puisqu'il est un corps léger (son lieu naturel est le ciel). Nous voici renvoyés également à l'idée de la nature comme un tout harmonieux et finalisé, à l'image des êtres organisés : la nature, écrit Aristote, est au nombre des causes qui agissent en vue d'une fin³¹. Ainsi la pluie tombe-t-elle pour faire croître le blé³². Cette cosmologie intègre donc une finalité immanente de la nature, qui œuvre ainsi à sa

³⁰ Voir *Created from Animals*, chap. 5. La question de l'euthanasie est évoquée en part. p. 203-205 ; la mort d'animaux comme les mammifères « supérieurs », p. 208-209 ; la souffrance p. 209-212 ; les expériences sur les singes, p. 218 sq.)

³¹ *Created from Animals*, p. 113 (« Nature belongs to the class of causes which act for the sake of something. ») P. Pellegrin traduit ainsi ce passage de la *Physique* : « La nature est parmi les causes en vue de quelque chose ». (Aristote, *Physique* (Paris, Flammarion, 2002), II, 8, 198b). Il y a précisé-t-il en note, deux manières d'interpréter ce passage ; Rachels suggère ici le sens retenu par les commentateurs anciens : « la nature est une cause qui produit des effets en vue de quelque chose ».

³² *Ibid.* Aristote envisage dans ce passage, pour expliquer l'adaptation des organismes vivants à leur milieu, les rudiments d'un principe de sélection assez similaire à celui de Darwin, mais le refuse explicitement au profit du finalisme : « C'est donc là où tout s'est passé comme si les choses s'étaient produites en vue de quelque chose, que les êtres en question ont été conservés, étant, par le fait de la spontanéité, convenablement constitués. Quant à ceux pour qui il n'en a pas été ainsi, ils ont été détruits et < continuent d'être > détruits, comme Empédocle le dit des bovins à face humaine. C'est donc par ce raisonnement ou un autre de ce genre que l'on pourrait exposer la difficulté. *Mais il est impossible qu'il en soit ainsi.* » (*Physique*, p. 150. Nous soulignons.)

Toutefois ce paragraphe où il suggère une explication mécaniste des raisons pour lesquelles tombe la pluie est l'objet d'une controverse fondamentale (voir p. 149, note 3). Selon une première interprétation, Aristote est susceptible de reprendre à son compte l'hypothèse mécaniste et limite l'explication par les causes finales au monde organique, c'est-à-dire au vivant et à ses parties, étant donné les caractéristiques de leur milieu (c'est en ce sens restreint qu'il y a de la finalité dans la nature). Il se dérobe alors à une conception de la nature vue comme un tout harmonieux, organisé en vue des fins de l'homme. Selon l'interprétation privilégiée par les commentateurs anciens, en revanche, le finalisme s'étend à toutes les choses naturelles,

propre conservation ; les penseurs chrétiens se réapproprièrent cette physique en affirmant que la nature tout entière, en l'état, reflétait un dessein divin (finalisme transcendant, plus proche du platonisme). L'ensemble du vivant fut en outre conçu comme une hiérarchie, une échelle des êtres, où l'homme, fait à l'Image et à la Ressemblance de Dieu, obtenait une place à part de la Création, entre les animaux et les anges. Toute chose en l'univers ayant été conçue selon une fin l'a été, ultimement, en vue de son bien. Le passage cité pour étayer cette dernière interprétation apparaît dans *Les Politiques* :

Les plantes existent pour les animaux et les animaux pour l'homme, les animaux domestiques pour le travail qu'il en tire et la nourriture, les animaux sauvages, sinon tous du moins la plupart, pour sa nourriture et pour d'autres secours puisqu'il en tire vêtement et autres instruments. Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela.³³

C'est cette même conception du monde qui est la base de la pensée éthique de Thomas d'Aquin, où il est expliqué que les principes réglant les actions humaines sont partie des lois de la nature, permettant de distinguer notamment des comportements naturels et d'autres « non naturels », comme les pratiques sexuelles « déviantes », et donc à proscrire du point de vue moral. (Si la fin « naturelle » de la sexualité est la procréation, il s'ensuit que les rapports homosexuels sont contre-nature – mais, comme le fait remarquer Rachels, le sexe oral et la masturbation aussi, comme toute activité sexuelle en dehors des circonstances où la procréation serait rendue possible.)³⁴

Au niveau le plus fondamental, comme le remarque Rachels, la théorie de la loi naturelle chez Thomas d'Aquin revient à souscrire au choix rationnel d'une ligne de conduite en tenant compte des faits et de la conception du monde qui les sous-tend – et c'est là, bien sûr, une démarche dont on ne saurait contester la pertinence en son principe. Sauf que la conception du monde dont elle se nourrit fut bouleversée entre-temps par l'essor de la pensée mécaniste au 17^e siècle et le développement de la science :

Leur explication des phénomènes naturels [le monde tel que décrit par Galilée, Newton et Darwin] ne requiert ni valeurs ni fins. Ce qui se produit se produit, fortuitement, du fait de lois liant les causes aux effets. Si la pluie bénéficie aux plantes, c'est seulement parce que les plantes ont évolué en vertu des lois de la sélection naturelle dans un climat pluvieux. Ainsi la science moderne nous représente-t-elle le monde comme étant le domaine des faits, où les seules « lois naturelles » sont les lois de la physique, de la chimie et de la biologie, travaillant aveuglément et sans but. Quoi que puissent être les valeurs, elles ne

non pas seulement les organismes vivants. C'est cette dernière hypothèse dont il est question ici, en dépit d'ailleurs des problèmes qui se posent pour la compréhension du texte (voir p. 150, note 4). Notons seulement que Rachels, lorsqu'il évoque une conception aristotélicienne du monde, ne se montre pas intéressé par ces problèmes ; il est en fait bien davantage question dans ses propos de l'interprétation scolastique des écrits du Stagirite.

³³ Aristote, *Les Politiques* (trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993), I, 8, 1256a.

³⁴ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (4th ed.), p. 55-56. Cette manière d'aborder la sexualité, qui remonte à Augustin d'Hippone, est explicite dans les écrits de Thomas d'Aquin. Voir par exemple *Somme théologique*, tome II, Q31, art. 7 : « Y a-t-il un plaisir qui ne soit pas naturel ? ».

sont pas partie de l'ordre naturel. Quant à l'idée selon laquelle « il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela », ce n'est que pure vanité humaine.³⁵

La conception moderne du monde, écrit Rachels, est d'essence naturaliste ; inspirée largement par la science moderne, l'idée centrale en est que les concepts et les catégories scientifiques sont suffisants pour décrire la structure de la réalité. Il n'y a pas de place ici pour les notions de « valeurs » et de « fins » dans l'explication des phénomènes, qu'il soit question tant de la matière inanimée que, depuis Darwin, des êtres organisés. Il n'y a pas, pour les choses considérées dans leur ensemble, un *ordre naturel* : le monde, s'il n'est le résultat du hasard, est fondamentalement contingent. Des auteurs comme Elie M. Adams, nous rappelle notre auteur, suggèrent que la première tâche de la philosophie serait d'examiner et de rejeter cette conception. Rachels proposera quant à lui, dans son article « Why Darwin is Important for Ethics », non pas de la rejeter, mais de la prendre au sérieux et d'en examiner les implications :

Que suit-il de la perspective moderne pour l'éthique ? En particulier, j'examinerai si une perspective darwinienne présente des implications significatives, non pas seulement pour la philosophie morale, mais pour la moralité en tant que telle.³⁶

Un espace théorique s'ouvre ici pour que les éléments relatifs à notre compréhension nouvelle du monde et notamment du vivant influent sur l'éthique. Mettre en lumière l'évolution de cet arrière-plan, et la cohabitation d'arrière-plans hétérogènes dans les débats contemporains, contribue ainsi à rendre compte de certains désaccords moraux qui persistent sur des sujets jugés sensibles comme l'euthanasie et l'avortement mais aussi, pensons-nous, les droits des animaux. Cela permet en outre de cerner le paysage global – incluant donc des croyances sur le monde physique – auquel nous nous rattachons, si nous tenons à être cohérents, lorsque nous abordons ces questions.

Toutefois, le corollaire de tout ceci a d'abord été que l'idée d'une connaissance morale objective fut considérablement ébranlée, et qu'il fallait au préalable la reconstruire sur des bases entièrement nouvelles. Et c'est ce point qu'il nous faut éclairer en premier lieu.

2. Y a-t-il une objectivité morale ?

L'une des questions les plus importantes de la métaéthique est de savoir s'il existe quelque chose comme des vérités morales objectives, en d'autres termes si nos jugements moraux disent quelque chose sur le monde qui puisse être vrai ou faux, indépendamment de notre ressenti purement subjectif et de nos conventions. L'évolution de la pensée sur le dernier siècle, retracée par Rachels dans plusieurs de

³⁵ J. Rachels, *op. cit.*, p. 56.

³⁶ « Why Darwin is important for ethics », p. 305.

ses articles, montre en effet une perte et un renouveau de la conception objectiviste³⁷ en éthique, non sans lien avec l'évolution récente et relativement brutale de notre représentation de la nature en Occident³⁸. Il serait d'ailleurs intéressant d'exposer les grands traits de cette évolution et de souligner l'influence des découvertes de Darwin dans ces changements, avant que de porter notre attention de façon plus particulière sur les travaux de Rachels, chez qui précisément le darwinisme retrouve un caractère significatif *pour* l'éthique. Il sera donc ici question, pour commencer, de livrer quelques éléments seulement de ce mouvement de grande ampleur, avant d'en venir à notre auteur et d'exposer le type de solution privilégié par lui au problème de l'objectivité du jugement moral, dans un cadre de pensée naturaliste, sous la forme d'une théorie de l'intersubjectivité. Dans le même ordre d'idées, nous porterons notre attention sur la signification générale des origines naturelles de la moralité – ou proto-moralité – pour l'éthique, c'est-à-dire les grands types d'articulations entre éthique et proto-moralité concevables, et la possibilité pour des auteurs tels que Rachels de préserver, dans ce cadre, l'autonomie de l'éthique.

a. L'articulation entre nature et valeurs morales au tournant du 20^e siècle

Le questionnement assez radical qui eut lieu en éthique au 20^e siècle, autour de l'articulation entre éthique et sciences naturelles notamment, présente parmi ses principales causes le rejet d'une conception fort ancienne de la nature, conçue comme substantielle et normative. Les valeurs sont alors des quasi-

³⁷ Ce qu'il faut mettre ici derrière le terme « objectivisme » peut être ambigu. Dans les grands traits, l'objectiviste s'oppose essentiellement au relativiste, ce dernier faisant dépendre la valeur des réactions des individus, d'un groupe d'individus ou d'une culture. Il ne semble donc pas possible dans le cas de l'objectiviste de faire l'économie d'une thèse cognitiviste, selon laquelle les jugements moraux sont des croyances, qui donc peuvent se révéler vraies ou fausses, par opposition à ceux qui estiment qu'ils relèvent de désirs, préférences, *etc.*, ce qui est là la thèse du subjectiviste. Ruwen Ogien précise ainsi dans *Le Réalisme moral* : « On a fini par dire de ceux qui endossaient ce point de vue qu'ils étaient *cognitivistes*, un nom qui n'est pas très élégant mais qui exprime bien l'idée que, pour eux, les jugements moraux expriment des croyances, que certaines de ces croyances sont vraies et justifiées et que, par conséquent, la connaissance morale (qui n'est rien d'autre que la formation de croyances vraies et justifiées) n'est pas impossible. » (Paris, PUF, 1999, p. 76) L'objectiviste estime donc que les jugements moraux sont vrais ou faux dans un sens universel (ou absolu), que certains de ces jugements sont vrais ou pourraient l'être – cela pour le distinguer de la théorie de l'erreur de John Mackie, selon laquelle nos jugements moraux sont des croyances mais sont tous faux, puisqu'ils ne renvoient à aucuns faits objectifs –, et qu'il est parfois justifié d'accepter ou de rejeter certains jugements à l'examen, par une personne raisonnable, d'un nombre suffisant de preuves. Mais il peut soutenir cette thèse, nous dit Ogien, sans parler nécessairement de faits moraux : « le cognitiviste admet seulement que nos jugements moraux expriment des croyances. S'il juge que certaines de ces croyances sont vraies ou pourraient l'être, il peut justifier ce jugement en invoquant l'universalité, la rationalité ou la cohérence de ces croyances, sans jamais parler de faits moraux ou de réalités morales indépendantes. Le cognitiviste peut être objectiviste sans être réaliste. [...] le réalisme affirme l'existence de faits moraux ou de réalités morales. [...] Ce que le réalisme moral cherche à établir, c'est la possibilité que certaines propositions morales soient vraies et non que certains de nos jugements moraux le soient. » (p. 113)

³⁸ Voir J. Rachels, « Can Ethics Provide Answers? » (*op. cit.*) et « Moral Philosophy in the Twentieth Century » (S.M. Cahn & J.G. Haber (eds.), *Twentieth Century Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1995, p. 1-9). Pour approfondissement, voir l'essai sur le réalisme moral de Stélios Virvidakis : *La Robustesse du bien*, Nîmes, J. Chambon, 1996. On trouvera également une étude fouillée du débat opposant naturalisme et réalisme dans R. Ogien, *Le Réalisme moral* (*op. cit.*).

faits que l'on peut lire dans le livre de la nature et dont on déduit directement les prescriptions. Cette dimension fortement normative, mise en avant par les scolastiques, est tributaire d'une perspective téléologique, une conception aristotélicienne ou quasi-aristotélicienne du monde³⁹ expliquant les phénomènes en ayant recours à des causes finales. Faute d'alternative, ces vues sur la compréhension du vivant ont persisté jusqu'au 19^e siècle – en fait, comme y insiste Rachels, jusqu'à Darwin et la biologie moderne.

Le développement des thèses évolutionnistes au 19^e siècle, par exemple avec Lamarck, entretenait en effet la conception selon laquelle la nature reste un principe actif et créatif : derrière l'hypothèse audacieuse de la transformation des espèces, l'arrière-plan reste toutefois celui d'un monde stable et harmonieux, le changement est dû à une tendance à la perfection ou à l'ajustement à l'environnement ; le bon et la perfection sont alors associés fréquemment à l'issue du processus d'évolution, sinon au processus lui-même. Darwin va se détourner progressivement de cette conception téléologique jusqu'alors dominante, jusqu'à ne plus entendre derrière le terme « nature » qu'une métaphore pour un processus de sélection aveugle, c'est-à-dire sans fin *a priori* :

Le développement dans les écrits de Darwin d'une troisième phase « mécaniste » et anti-téléologique fut de la plus grande importance pour les interprétations ultérieures de la relation entre la théorie évolutionniste et le concept de nature. Dans cette période de maturité de son travail [*i.e.* après la parution de la première édition de *L'Origine des espèces*], la nature devient généralement une métaphore pour désigner l'action mécanique des processus sélectifs qui n'œuvrent habituellement à d'autre fin que la survie différentielle.⁴⁰

À l'auteur de *L'Origine des espèces* peut donc être attribuée la paternité d'une conception « mécaniste », anti-téléologique de la nature qui, comme nous y reviendrons plus loin, se verra confortée par la biologie contemporaine. Opposable à l'idée d'une nature morte, entièrement réductible à la matière, mais aussi et surtout à l'idée d'une harmonie préétablie, d'un « ordre naturel », qui s'attarde jusqu'au 19^e siècle en Angleterre sous les traits de la théologie naturelle, la représentation de la nature à travers *L'Origine* – qui conserve un caractère vital, dynamique, mais à laquelle on refuse désormais une orientation déterminée *a priori* et un but – alimente par là même l'idée d'une séparation entre les faits et les valeurs.

³⁹ « ...ces conceptions du monde aristotéliciennes ou quasi-aristotéliciennes, écrit Alasdair MacIntyre, où une perspective téléologique fournissait le contexte au sein duquel des jugements évaluatifs apparaissaient comme des genres particuliers de jugements factuels. » (A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, cité dans *Altering Nature vol. I: Concepts of 'Nature' and 'The Natural' in Biotechnology Debates*, A. Lustig, B. Brody et G. McKenny (eds.), Springer, 2008, p. 66.)

⁴⁰ A. Lustig *et al.* (eds.), *Altering Nature*, p.84. (Voir p. 83-84, 86 pour plus de détails sur l'évolution de la représentation de la nature dans les écrits de Charles Darwin.)

Dans le sillage de l'évolutionnisme darwinien, les explications d'ordre surnaturel sont discréditées et en sciences s'étend le consensus matérialiste. Le siècle de Darwin verra le développement significatif de la philosophie des sciences. Ainsi au tournant du 20^e siècle, l'épistémologie propre au positivisme logique va-t-elle promouvoir une conception du monde radicalement opposée à la conception classique, un monde désormais dépouillé de toute valeur intrinsèque ou prescriptive ; on peut y voir, sous cet aspect, l'apogée de la tendance apparue avec la conception mécaniste de la nature apparue au 17^e siècle : il n'y a pas de naturalisme possible puisque la « nature » même (en un sens substantiel, normatif) n'existe pas. La morale ne peut plus être éclairée par aucun fait de la nature, ni de prétendues causes finales, ni même des faits purement matériels.

Toutefois il est clair que le positivisme logique ne cherche pas, en ceci, à s'interroger sur les moyens d'accès ni même la possibilité de la connaissance en éthique, mais au contraire à exclure purement et simplement cette dernière du registre des discours à prétention d'objectivité – et en cela il se différencie des nombreuses pistes de réflexion en métaéthique qui seront explorées tout au long du 20^e siècle.

C'est en effet dans ce contexte propre au tournant du siècle que survient la célèbre critique de Moore sur le terrain métaéthique : il s'agit de dénoncer en priorité la tentative « naturaliste » de *définir* le bien en l'identifiant à des propriétés ordinaires ou « naturelles » des objets (agréable, utile, favorise la survie, propice à la croissance, admiré de tous, *etc.*), et plus largement, la *réduction* du discours éthique aux seules considérations d'ordre scientifique ; pour Moore, en effet, le bien est une propriété inanalysable des choses. Le caractère impropre de ces prétendues définitions du bien devient manifeste aussitôt qu'on s'aperçoit que les phrases suivantes (et d'autres du même genre) ne sont pas absurdes : « cette action contribue au plus grand bonheur du plus grand nombre, mais elle n'est pas bonne. »⁴¹ Depuis les *Principia Ethica*, l'objection du « paralogisme naturaliste » a été opposée à toute éthique qui prétend dériver des normes morales à partir d'une description des faits, en particulier les faits issus de la biologie ; comme le note Rachels, « si Moore avait raison, les sciences naturelles, y compris la biologie évolutionniste, étaient tout simplement sans rapport avec l'éthique. »⁴²

⁴¹ L'exemple, suggéré par Ruwen Ogien (*Le Réalisme moral*, p. 7), résume le fameux argument de la « question ouverte » de Moore, qui se présente comme suit. Si l'on entend par la propriété P : « contribue au plus grand bonheur du plus grand nombre », et l'on présume (a) que « X est bon » signifie « X est P », il est alors possible de formuler deux questions : (b) X est P, mais X est-il bon ? (c) X est P, mais a-t-il la propriété P ? L'argument de la question ouverte consiste à faire remarquer que si (a) est correcte, alors (b) et (c) ont un sens identique. Or ce n'est assurément pas le cas, puisque (b) demeure une question ouverte et (c) non. Donc, l'hypothèse (a) doit être fautive. Moore se proposait ainsi de réfuter toute argumentation visant à définir le bien en l'identifiant à une propriété « naturelle » P.

⁴² *Created from Animals*, p. 67. Rachels examine la pertinence de cet argument pour la pensée de Spencer (p. 68-70) et montre que l'argument de Moore a bien moins de force qu'il n'y paraît : il suffit de distinguer entre une thèse portant sur la

S'il existe encore une alternative au début du 20^e siècle en éthique, c'est donc entre deux extrêmes. Il faut compter, en premier lieu, une conception intuitionniste comme chez Moore : les propriétés morales sont alors des propriétés supplémentaires des objets, non naturelles, irréductibles à des propriétés non morales. Thomas Baldwin, dans son introduction aux *Principia Ethica*, estime que Moore embrasse ici « une conception quasi-platonicienne des valeurs conçues comme des objets abstraits, détachés de la réalité empirique mais néanmoins tout aussi réelles que n'importe quel objet empirique. »⁴³ L'argument de l'étrangeté de John Mackie pointe deux types de difficultés liées à cette conception singulière : dans sa version métaphysique, il souligne que s'il existait des valeurs objectives ainsi conçues, ce seraient alors « des entités ou des qualités ou des relations d'un type très étrange, entièrement différentes de toute autre chose dans l'univers »⁴⁴ ; dans sa version épistémologique, il met l'accent sur le fait que même si nous parvenions à accéder à de telles valeurs objectives, ce serait « grâce à une faculté spéciale de perception ou d'intuition morale, entièrement différente de nos moyens ordinaires de connaître quelque chose ». Si l'on peut douter de l'existence de tels faits moraux, résume ainsi Rachels, c'est qu'ils s'insèrent difficilement dans la représentation du monde que nous livre la science moderne :

La raison pour laquelle les faits moraux semblent si « bizarres » et ne figurent pas dans les meilleures explications relatives à nos observations morales est que nous voyons désormais le monde à la façon de la science moderne. La science fournit la meilleure compréhension générale du monde qui soit à notre disposition aujourd'hui, et nulle partie de la philosophie, incluant l'éthique, ne peut se risquer à entrer en conflit avec elle.⁴⁵

Une autre difficulté à surmonter est d'ailleurs de parvenir à expliquer comment les faits moraux saisis par l'intuition, même si nous parvenions à les intégrer dans une telle conception du monde, pourraient bien être motivants et susciter chez nous l'action⁴⁶.

Même si Moore concevait que les propriétés morales étaient en lien avec le monde physique par une relation de survenance⁴⁷, cela n'en rendait pas moins mystérieuse l'existence de telles propriétés « non

définition du bien (la signification des mots) et une thèse portant sur le critère de ce qui est bien, c'est-à-dire ce qu'est *de fait* le bien : si c'est le critère d'un comportement susceptible d'être qualifié de « bon » qui est proposé, l'argument de la question ouverte ne fonctionne pas. Comme le rappelle Rachels, Moore avait néanmoins eu raison de critiquer Spencer : davantage inspirée du lamarckisme, « la théorie de Spencer ne faisait pas partie de celle que des darwiniens pouvaient accepter » (p.70).

⁴³ G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), éd. révisée par T. Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. xii. Voir §66 des *Principia Ethica*.

⁴⁴ John Leslie Mackie, « The Subjectivity of Values », in J. Rachels (ed.), *Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 94, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci. (J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1977, p. 38)

⁴⁵ J. Rachels (ed.), *Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 12 (introduction).

⁴⁶ R. Ogien, *Le Réalisme moral*, p. 79.

⁴⁷ Si le fait qu'une chose est bonne ou bien mauvaise est toujours entièrement déterminé par ce que sont ses autres propriétés, alors le caractère bon ou mauvais de cette chose est une survenance de ses autres propriétés ; on ne peut pas dire de circonstances absolument identiques que l'une est bonne et l'autre mauvaise. Le terme « survenance » semble être apparu sous la plume de Richard Hare, mais cette caractéristique des termes de valeur avait déjà été remarquée par Moore

naturelles ». Ainsi jusque dans les années 60, on convint généralement que Moore avait porté à la perspective naturaliste un coup décisif ; mais on considéra également que la conception qu'il prétendait lui substituer était elle-même intenable.

L'alternative à la position de Moore est une conception du jugement moral développée par les émotivistes, lesquels ont pris acte de la désintégration totale de ce qui, jadis, constituait le support objectif de l'éthique, à savoir l'idée de « nature ». Pour un émotiviste, un jugement moral ne se distingue pas d'une information sur le *sentiment* d'un individu vis-à-vis d'un événement donné ; il ne se distingue pas d'un moyen d'influencer le comportement d'autrui dans le sens induit par ce sentiment⁴⁸.

Bien que sophistiquée, étayée par une analyse approfondie des diverses fonctions du langage, la conception émotiviste est en revanche incapable de rendre compte de certains aspects importants de la phénoménologie morale. Il faut entendre ici, insiste Rachels, que *toutes* les attitudes ne sont pas propres à servir de base à un authentique jugement moral : il semble bien exister des raisons meilleures que d'autres à l'appui de tels jugements⁴⁹. De même que Hume l'avait remarqué dans son *Enquête*, seuls les sentiments d'approbation ou de désapprobation préalablement filtrés, enrichis, transformés par un examen attentif et impartial des faits peuvent remplir cet office⁵⁰. Deuxièmement, nos attitudes, remarque-t-on, ne nous sont pas données une fois pour toutes et figées dans le temps ; elles sont perméables aux informations sélectionnées ou bien produites par le processus délibératif.

De là un renouveau à la fois de la pensée objectiviste et « naturaliste » à compter de la seconde moitié du 20^e siècle et jusqu'à nos jours, sur le plan métaéthique, et dont procède également l'éthique appliquée en tant que discipline philosophique. Le contexte général est alors celui de la critique pragmatiste des strictes dichotomies entre analytique/synthétique, observation/théorie, faits/valeurs qui sonne le déclin du positivisme logique, notamment la critique de Quine contre Carnap en 1951⁵¹. La priorité de la théorie sur l'observation est désormais reconnue : l'idée est qu'il n'y a rien de tel que de

notamment, dans la mesure où il concevait que être bon était « dérivatif », en ce sens où lorsqu'une chose est bonne, sa bonté dépend de certaines caractéristiques non éthiques que cette chose possède (voir G.E. Moore, « A Reply to my Critics », in P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Evanston, Northwestern University, 1942, p. 588).

⁴⁸ Voir Alfred J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, London, Victor Gollancz, 1936 (en part. chap. 6) et Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

⁴⁹ Ce qui s'oppose à l'affirmation de Charles Stevenson selon laquelle « *n'importe quelle* affirmation concernant *n'importe quel* fait que *n'importe quel* locuteur considère comme susceptible de modifier les attitudes peut être citée comme une raison pour ou contre un jugement moral. » (*Ethics and Language*, p. 114. L'auteur souligne.) Ce passage de son œuvre, désormais fameux, donne crédit à l'idée que l'émotivisme réduit ultimement tout débat moral à une affaire de propagande, où l'efficace des arguments prime sur leur qualité. Voir J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, chap. 3.5.

⁵⁰ D. Hume, *Enquête sur les Principes de la Morale*, p. 73, ainsi que l'ensemble de l'appendice I (« Sur le sentiment moral ») joint à l'ouvrage.

⁵¹ W.O. Quine, « Two Dogmas of Empiricism » (1951), in *From a Logical Point of View*, op. cit.

l'observation pure, et de la théorie pure, mais que les faits eux-mêmes sont imprégnés de théorie et de valeurs qui se rapportent à une façon de se représenter le monde à une époque donnée.

Par là, le naturaliste est en mesure de défendre, contre les émotivistes, un point de vue cognitiviste, refusant tout en même temps l'idée de propriétés morales surnaturelles comme chez Moore. Les propriétés morales sont alors comparées, par exemple, à des qualités secondes chez McDowell – autrement dit, comme le rapporte Rachels,

les propriétés morales sont [...] des pouvoirs susceptibles de provoquer chez nous certaines sortes d'attitudes ou d'émotions. Être mauvais (*evil*), c'est avoir ce qu'il faut pour déclencher chez une personne attentive des comportements de haine, d'opposition ou de mépris. [...] De même, être bon (*good*) consisterait à être ainsi constitué de manière à susciter notre appui et notre approbation.⁵²

La propriété d'être bon ou mauvais, bien ou mal, devient ainsi quasi-objective au regard de la nature humaine, tout comme le citron est reconnu, par la majorité des gens comme un aliment acide ; comme le précise notre auteur :

Ce genre de vue est, de façon flagrante, un compromis entre une conception objective et subjective de l'éthique. Elle est objective dans la mesure où le bien et le mal sont identifiés à quelque chose qui est réellement « là » dans le monde autour de nous, mais en même temps, ce qui est là, c'est le pouvoir de produire en nous des sentiments.⁵³

Si nous avons ici une solution quant au problème relatif à la *nature* des propriétés morales, reste, à partir de ce point, à bâtir une nouvelle conception de l'objectivité du jugement moral, autrement dit à montrer que certains de nos jugements peuvent être considérés comme vrais absolument, par opposition à un point de vue relativiste.

b. L'objectivité du jugement moral dans le cadre naturaliste

C'est à l'occasion de l'article « John Dewey and the Truth about Ethics », paru en 1978 dans les *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, que Rachels construit sa propre conception de l'objectivité *via* la réponse du célèbre philosophe pragmatiste américain :

Si les propositions morales ont un contenu qui peut être vrai ou faux, quel est exactement ce contenu ? La réponse de Dewey, je pense, peut être formulée ainsi : « X est désirable » signifie « X est tel qu'il sera désiré par quelqu'un qui aura considéré, intelligemment et sans préjugé, la nature de X et ses conséquences. [...] Il est clair je pense que [Dewey] définirait « X est bon », « X est juste » et « X devrait être accompli » sensiblement de la même manière.⁵⁴

⁵² James Rachels, « Naturalism », in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, Blackwell, 2000. [s. p.]

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Id.*, « John Dewey and the Truth about Ethics », in S.M. Cahn (ed.), *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover (N.H.), University Press of New England, 1977, p. 161.

Dewey examine le couple de notions désiré/désirable dans son ouvrage *Theory of Valuation* (1939) : il définit alors le désirable comme étant ce qui est désiré après que l'agent rationnel a effectué un examen approfondi et objectif de la situation⁵⁵. Il s'agit ici de souligner que l'acte réflexif a une influence sur notre choix futur, et d'autre part que cette influence est le fruit d'un cheminement rationnel et logique. Comme le rappelle Rachels à l'entrée « Naturalism » du *Blackwell Guide to Ethical Theory* :

Ce envers quoi les gens montrent un souci est chose sensible à la pression du processus délibératif. Considérer sous tous leurs aspects les faits autour d'un problème donné peut affecter notre manière de le regarder. Réfléchir sérieusement à ces choses peut renforcer les sentiments que nous avons déjà, mais également les affaiblir, les modifier ou les mener à disparaître. Cela peut amener aussi de nouveaux à se former. Ainsi nos capacités cognitives peuvent-elles jouer un rôle significatif dans la mesure où elles forment, modèlent, et alimentent nos attitudes.⁵⁶

Par définition, ce qui est désirable est donc lié à une bien plus grande objectivité que ce qui est spontanément désiré, puisque chacun peut désormais en examiner le bien-fondé, le critiquer, le corriger. Compte tenu également de besoins fondamentaux relativement uniformes entre tous les individus du genre humain, il apparaît que chacun devrait pouvoir parvenir aux mêmes conclusions en matière d'éthique. Si nous pouvions toujours exercer notre intelligence au mieux de ses capacités, suggère ainsi Dewey, nous serions toujours en mesure d'aboutir à un consensus ; ce sont des forces et intérêts variés, ce sont l'erreur et le préjugé qui interfèrent avec nos capacités rationnelles et expliquent les désaccords.

Le problème de l'objectivité des jugements moraux se trouve du même coup résolu. Pour éclairer ce point, Dewey fait une analogie entre « désirable » (au sens moral) et « comestible »⁵⁷. Ce rapprochement a le mérite de mettre en valeur le fait qu'il y a une objectivité de ce qui est comestible et de ce qui ne

⁵⁵ Rachels donne dans l'article un exemple de son cru, qui vaut la peine d'être rapporté ici, puisqu'il s'agit d'examiner l'influence d'arguments moraux sur un individu d'abord « carnivore » qui sera ainsi mené par l'information et la réflexion vers le végétarisme. Filant la métaphore gustative d'abord suggérée par Dewey, Rachels évoque « les goûts et les plaisirs que viennent renforcer ou même produire une telle réflexion ; ces plaisirs "ne sont pas objets de repentir ; ils ne sont suivis d'aucun arrière-goût amer". » (*Ibid.*, p. 159 ; la citation est de J. Dewey dans *The Quest for Certainty* (1929), New-York, Capricorn Books, 1960, p. 267) La métaphore de l'amertume renvoie ainsi à l'expérience d'un sentiment de désapprobation qui vient compléter la personnalité de l'individu et influencer ses choix futurs quant à ce qui est désirable.

Se pose alors, de façon plus générale, la difficulté que représente la critique de Moore. « La question est donc de savoir si la phrase suivante est une question ouverte : X est tel qu'il serait désiré par quelqu'un qui aurait considéré, intelligemment et sans préjugé, la nature de X et ses conséquences ; mais X est-il désirable ? » Je ne pense pas, nous dit Rachels, « que ce soit là une question ouverte [...]. Car si nous savons déjà que le fait de considérer de façon intelligente et impartiale chaque fait concernant X mènera un homme rationnel et libre de préjugé à désirer X, reste-t-il réellement de la place pour un doute quant à sa désirabilité ? Quelque raison qui puisse être donnée pour montrer que X n'est pas désirable se serait vue, par définition, attribuer déjà tout le poids qu'elle peut avoir pour un homme rationnel. » (J. Rachels, *op. cit.*, p. 168-169)

⁵⁶ J. Rachels, « Naturalism », *op. cit.* [s. p.]. Point conforme à la perspective humienne suggérée plus haut, qui apparaît dans ce passage de *l'Enquête sur les principes de la morale* : « afin de préparer le terrain pour un tel sentiment, et de lui permettre un juste discernement de son objet, on constate qu'il doit souvent être nécessairement précédé de force raisonnements, qu'il faut effectuer des distinctions fines et tirer des conclusions justes, établir des comparaisons entre faits éloignés, examiner des relations compliquées, déterminer et assurer des faits d'ordre général. » (p. 73 ; ce passage est également cité dans « Naturalism »)

⁵⁷ J. Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 266.

l'est pas, mais sans pour autant mettre en doute que le caractère « comestible » soit relatif à une forme de vie donnée. De la même façon, « désirable », « moralement bon », « juste », *etc.*, ne sont pas plus des propriétés tout à fait indépendantes de l'homme (propriété exclusive de l'objet, du fait ou encore de l'acte) que l'expression de sentiments purement subjectifs. L'énoncé « X est mauvais » renvoie à l'évaluation par l'agent d'une relation générale entre le fait X et l'espèce considérée, compte tenu de sa nature propre ; toutefois, que le juste ou le bon dépende du regard d'un agent n'implique pas que le jugement rendu soit subjectif, c'est-à-dire que ce soit là une pure opinion. La nécessité de fournir des raisons (*grounds*) et de suivre un cheminement conforme aux exigences de la raison (*reason*) pour rendre un tel jugement garanti, au contraire, son accessibilité à tous et son objectivité. Ce faisant, comme y insiste Rachels, l'accent est mis sur les circonstances, les individus impliqués, la nature et les conséquences de l'action :

Pour qu'un jugement moral soit vrai, il doit – un « doit » logique – y avoir des raisons venant l'étayer. « Tu devrais faire X » ne constitue pas en soi une raison de faire X, mais implique qu'il existe de telles raisons, et s'il n'y en a aucune, alors la proposition originale est fausse. [...] Et ce ne sont pas n'importe quels faits qui peuvent être produits pour appuyer l'idée que « tu devrais faire X » ; ce doivent être des faits portant sur la nature et les conséquences de X, susceptibles d'influencer les désirs de quelqu'un considérant X de manière intelligente et réfléchie.⁵⁸

Ainsi Rachels rend-il compte de l'objectivité des jugements moraux, non pas sur fond d'une position fortement réaliste postulant des faits moraux qui feraient partie de la « trame du monde »⁵⁹, mais en affirmant que les vérités morales relèvent essentiellement des raisons valables susceptibles de les étayer (*truths of reason*) – « un jugement moral est vrai s'il est étayé par de meilleures raisons que les alternatives »⁶⁰ –, même si ces raisons sont par ailleurs en rapport avec notre nature d'êtres humains :

La conception naturaliste éclaire ce qui se produit alors qu'est poussé le raisonnement : vous considérez les faits qui ont le pouvoir d'influencer vos attitudes, compte tenu, pour reprendre les mots de Hume, de la « constitution de votre nature ».⁶¹

Cet important degré de liberté entre « la constitution de votre nature » et les normes de conduite susceptibles d'être adoptées, médiatisé par les raisons, est à la source de plusieurs points forts de la présente conception du jugement moral. Car cette « nature » n'est pas ici un objet simple, aisé à saisir par l'intuition ou par la raison, qui nous instruirait ainsi directement de la ligne à suivre par-delà la variété de circonstances. Outre les dispositions altruistes qui font que le bien-être de nos congénères doit compter pour quelque chose dans l'évaluation des alternatives qui se présentent à nous, elle comprend

⁵⁸ « John Dewey and the Truth about Ethics », p. 163.

⁵⁹ Traduit l'expression « part of the fabric of the world » de J.L. Mackie dans *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 15.

⁶⁰ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (4th ed.), p. 41.

⁶¹ *Id.*, « Naturalism », *op. cit.* [s. p.]

les multiples aspects relatifs à notre épanouissement individuel ; ces aspects recouvrent les traits communs aux membres d'une même espèce, mais aussi les divergences, que l'on entende par là soit des préférences personnelles, soit des écarts d'appréciation au niveau des valeurs résultant de différences entre les cultures ou entre les croyances religieuses notamment. Pour des raisons pratiques, souligne encore Rachels, nous devrions garder toutefois pour hypothèse de travail que

plus prosaïquement, et bien fréquemment, le désaccord résulte de l'ignorance, du préjugé, de l'aveuglement personnel, et choses du même acabit. Nous pourrions adopter comme hypothèse de travail que nous sommes suffisamment semblables pour parvenir à un consensus dans la plupart des cas, pour peu que ces sources d'erreur puissent être éliminées.⁶²

L'adoption de cette hypothèse est censée nous permettre de régler des cas délicats, par exemple lorsque certaines pratiques répandues au sein d'une culture sont susceptibles d'entraîner la souffrance (non consentie, ou plus ou moins consentie) des individus : nous devrions être capables d'arriver, par-delà les différences, à un consensus qui aille dans le sens de l'épanouissement de chacun. Les préférences individuelles, en revanche, sont en lien avec la représentation que chaque individu a de son bien personnel ; si tant est bien sûr qu'elles ne portent préjudice à quiconque, elles peuvent ainsi être intégrées au choix d'une ligne de conduite pour soi-même (nous pourrions penser, par exemple, à une femme féconde qui préfère ne pas avoir d'enfant).

Sur les traces de John Dewey, Rachels fait donc ici sa première rencontre « officielle » avec le naturalisme. Sa propre démarche naturaliste recouvre, pour le moment, plusieurs points.

Premièrement, Rachels ne postule l'existence que du monde naturel pour expliquer les phénomènes, et récuse donc l'idée de propriétés morales non naturelles que percevrait la raison : il n'est besoin ni « d'entités "étranges" ni aucune entité au-delà des limites de notre compréhension scientifique ordinaire de ce qu'est le monde »⁶³ ; quant à la valeur qui sous-tend la dimension morale de nos actes, elle résulte d'une perception des faits par une subjectivité et tout en même temps d'un rôle important conféré à la raison critique pour la recherche et l'examen minutieux des éléments pertinents pour juger. Il y a deux moyens, précise ainsi Rachels dans *Problems from Philosophy* (2005), de mener une enquête de manière objective :

Une enquête peut être une démarche objective du fait qu'il existe une réalité indépendante qu'elle décrit correctement ou incorrectement. La science est objective en ce sens. Une enquête peut être une démarche objective dans la mesure où il existe des méthodes de raisonnement fiables qui déterminent la vérité et la

⁶² *Ibid.*

⁶³ James Rachels (ed.), *Ethical Theory*, p. 15 (introduction).

fausseté en ce domaine. Les mathématiques sont objectives en ce sens. Les résultats mathématiques sont objectifs parce qu'on peut en faire la preuve en recourant aux bons types d'arguments. L'éthique est objective en ce second sens. On ne découvre pas qu'une opinion est vraie en la comparant à une sorte de « réalité morale ». [...] Nous découvrons en fait ce qui est juste en examinant les raisons, ou les arguments, qui peuvent être proposés de part et d'autre d'un problème – l'action moralement correcte est celle qui a les meilleures raisons pour elle. Il suffit que nous puissions identifier et évaluer les raisons pour ou contre les jugements moraux et parvenir ainsi à des conclusions rationnelles.⁶⁴

Ce qui importe pour Rachels, finalement, c'est que la morale ne soit *ni* arbitraire, *ni* purement relative aux opinions ou aux cultures : « Les jugements moraux peuvent toujours se révéler corrects ou incorrects. De cette manière, l'objectivité de l'éthique est garantie. »⁶⁵

Deuxièmement, l'universalité des jugements (contre l'objection du relativisme culturel) est garantie notamment par l'uniformité psychologique de la nature humaine eu égard, tout au moins, aux besoins de base. L'idée de caractéristiques partagées entre tous les hommes et définissant la « nature » de l'être humain (ce que l'on pourra étendre ultérieurement à un plus grand nombre d'espèces), entendue comme condition de notre épanouissement, est assez classiquement rattachée à une forme de néo-aristotélisme, mais Rachels souligne davantage, quant à lui, l'apport crucial des sciences de l'évolution sur nos origines⁶⁶ :

L'histoire évolutive d'*Homo sapiens* a conduit à des êtres qui sont tant semblables dans leurs attitudes fondamentales et leurs besoins que, en exerçant leur intelligence, ils devraient pouvoir parvenir à des décisions communes sur ce qui est désirable, du moins en ce qui concerne les choses qui ont une réelle importance.⁶⁷

C'est là une idée qui réapparaît bien sûr dans l'article « Naturalism » :

Depuis Darwin, la théorie évolutionniste figure parmi les sources d'information parmi les plus fécondes sur la nature humaine. Les traits les plus généraux et les plus profonds de notre psychologie – nos attitudes, nos dispositions, et nos capacités cognitives – peuvent être envisagés comme les produits de la sélection naturelle. Voici qui nous aide à comprendre comme ces traits psychologiques fonctionnent et pourquoi nous les avons.⁶⁸

Nous retrouvons ici (de façon non exhaustive) divers éléments que Rachels intègre à sa compréhension du bien-être humain et qui justifient d'adopter, pour finir, un utilitarisme à stratégies multiples :

Nous avons évolué du fait de la sélection naturelle non pas seulement comme des êtres relativement altruistes, mais comme des créatures présentant des désirs et des besoins communs. Nous apprécions tous

⁶⁴ *Problems from Philosophy*, p. 166.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁶ Nous avons vu que l'aristotélisme est plus volontiers associé dans l'œuvre de Rachels à une conception du monde qui fasse appel à des concepts évaluatifs pour expliquer les phénomènes physiques et biologiques, et se voit par conséquent *opposé* à la conception du monde autorisée par les sciences, et notamment le darwinisme, qui donne cadre à la réflexion de notre auteur.

⁶⁷ « John Dewey and the Truth about Ethics », p. 166.

⁶⁸ « Naturalism », *op. cit.* [s. p.]

d'avoir des amis. Nous nous réjouissons de voir grandir nos enfants. Nous avons de l'attrait pour la musique. Nous nous montrons curieux. Nous avons tous une raison de vouloir une société paisible et sûre, puisque c'est seulement dans ce contexte que nos désirs peuvent être satisfaits. De tels faits sont en faveur de vastes consensus en ce qui concerne le respect de la vie et de la propriété, l'honnêteté, le respect des promesses, l'amitié et bien plus encore.⁶⁹

Troisièmement, dans le profil des deux premiers points, le naturalisme privilégie l'idée d'une origine naturelle, évolutionniste, de nos facultés morales ; s'il n'en est pas encore question dans l'article de Rachels sur John Dewey, nous savons que notre auteur a rassemblé des informations en ce sens qui seront intégrées à sa réflexion et apparaîtront notamment dans *Created from Animals* et « Naturalism ».

Notons, finalement, que ces divers aspects d'une démarche naturaliste sur le terrain de l'éthique sont en arrière-plan de *Created from Animals* (ils sont pour commencer, nous l'avons vu, la condition de possibilité d'une telle réflexion), mais ne sont pas, si l'on peut dire, celui qui figure en couverture. Cela est assez net si l'on considère que nous sommes restés jusqu'alors, pour l'essentiel, sur le terrain métaéthique ; hormis la possibilité de parvenir à un consensus intersubjectif autour de problèmes moraux, nous n'avons pas dégagé de conclusions plus concrètes qu'il serait possible de compter au titre d'« implications morales du darwinisme ». La question de l'articulation chez Rachels de la réflexion éthique et de la théorie darwinienne de l'évolution est donc, pour l'instant, encore entièrement ouverte.

c. Éthique et proto-moralité

Lorsqu'il est question de nourrir une réflexion éthique en considérant les hypothèses sur les origines naturelles de nos facultés morales, la question de l'objectivité morale mérite toutefois un surcroît d'éclairage : le fait d'adhérer à de semblables hypothèses ne suffit-il pas à invalider toute autonomie de l'éthique ? Nous appelons « éthique évolutionniste » cette partie de la philosophie qui, cherchant à rendre le discours cohérent avec de telles hypothèses, entend en outre en tirer des conclusions sur le terrain métaéthique, normatif, voire prescriptif. Il serait inutile et fastidieux pour nous d'entrer ici dans les ramifications et les détails de ce champ de réflexion ; pour le besoin de notre propos, il suffira de distinguer deux grands types de positions à la suite des distinctions éclairantes opérées par Neil Levy dans l'introduction développée de *Evolutionary Ethics* (2010). Nous allons ici reprendre ce qui a été dit jusqu'à présent et situer notre auteur vis-à-vis de l'éthique évolutionniste.

Neil Levy appuie son propos sur les positions de Herbert Spencer et de Thomas Huxley. Les deux auteurs, contemporains de Darwin, et inspirés par la façon encore très malthusienne de concevoir

⁶⁹ *Ibid.*

l'évolution au 19^e siècle, s'accordaient semble-t-il à voir en la nature sauvage le terrain d'une lutte féroce. Mais les convergences s'arrêtent là. Pour Spencer, associant résolument l'évolution à un progrès, l'étude de l'évolution montre que « le comportement que nous qualifions de bon (*to which we apply the name good*) est le comportement relativement plus évolué, et que "mauvais" est ce qui qualifie un comportement relativement moins évolué »⁷⁰. Pour rester ici dans les grands traits, il en découle que le devoir moral du point de vue prescriptif consiste à laisser le processus de sélection naturelle suivre son cours, voire à assister le processus d'évolution⁷¹. Par là, Spencer se révèle comme un authentique naturaliste au sens critiqué par Moore, définissant le comportement (moralement) bon ou mauvais par référence directe à la nature prise pour modèle. La position de Huxley, sur ce point, est à l'opposé de celle de Spencer. Dans la mesure, souligne-t-il dans « *Evolution and Ethics* » (1893), où toutes sortes de traits sont issus de l'évolution, sont issus d'un processus adaptatif, comment pourrait-on isoler certains traits qui seraient « bons » par opposition aux autres, comment distinguerait-on les uns des autres ? « Bien » ne saurait donc se résumer à « adapté » ou à « évolué » : la métaéthique, dans la pensée de Huxley, est chose relativement indépendante de la biologie. La moralité, dont les origines doivent être recherchées à l'extérieur de la biologie, est une invention humaine créée pour contrôler et combattre les pulsions égoïstes inspirées par une nature cruelle. Pour peu que nous cherchions une ligne de conduite à adopter, Huxley nous enjoint au contraire de combattre la mort, la souffrance, l'égoïsme qui partout triomphent dans la nature, c'est-à-dire combattre le processus d'évolution lui-même :

Mettons au net, une fois pour toutes, que le progrès éthique au sein de la société dépend non pas de l'imitation du processus à l'œuvre dans le cosmos, moins encore dans le fait de le fuir, mais dans le fait de le combattre.⁷²

Voici pour nous maintenant le point intéressant. Dans le prolongement de ces deux positions antagonistes, Levy maintient qu'il est utile d'observer, en matière d'éthique évolutionniste contemporaine, une opposition entre néo-spenceriens et néo-huxleyiens :

Les néo-spenceriens suivent Spencer lorsqu'ils identifient la moralité véritable avec le jeu des dispositions qui sont le résultat de notre évolution, au contraire de Huxley et des néo-huxleyiens qui croient que la moralité est quelque chose de très différent de la proto-moralité. Nous ne pouvons pas,

⁷⁰ H. Spencer, *The Data of ethics* (1879), New-York, D. Appleton, 1883, p. 25.

⁷¹ « Spencer par conséquent oppose le dévouement pour le bien-être des pauvres, à court-terme et motivé par la sensibilité, au souci détaché, mais en dernier ressort aussi plus éthique, de voir ceux qui sont réellement adaptés (*fit*) l'emporter dans la lutte pour l'existence. Il s'oppose à la charité organisée, par exemple, dans la mesure où elle tendra à dissocier la *fitness* du succès reproductif, tout en soutenant la charité privée qui offre aux pauvres "méritants" les opportunités qu'ils pourraient manquer autrement. » (N. Levy, *Evolutionary Ethics*, p. xiii)

⁷² T. Huxley, « *Evolution and ethics* » (1893), in J. Paradis & G.C. Williams (eds.), *Evolution and Ethics: T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1989, p. 141.

comme nous aurions pu penser, laisser derrière nous le débat entre Huxley et Spencer ; il se poursuit entre les éthiciens évolutionnistes d'aujourd'hui.⁷³

Pour les néo-huxleyiens, la morale est une affaire autonome, relativement indépendante de considérations biologiques, tandis que les néo-spencériens pensent pouvoir tirer des conclusions métaéthiques, voire normatives, à partir d'éléments descriptifs ayant trait notamment aux conditions d'émergence de nos facultés morales. Sur le plan métaéthique, nombre de néo-spencériens (l'auteur cite ici au premier rang Michael Ruse et Bruce Waller, défendant un « expressivisme d'inspiration évolutionniste », ainsi que John Mackie, partisan d'une « théorie de l'erreur »⁷⁴) se prononcent ainsi en faveur de théories déflationnistes ou éliminativistes, avec certaines implications normatives remarquables comme le rejet du principe impartialiste et, corrélativement, la légitimation d'une préférence pour nos proches sur la base de nos dispositions morales évoluées, sélection par le groupe et *pour* le groupe :

Les néo-spencériens soutiennent que les explications évolutionnistes sur les origines de la moralité démontrent que celle-ci consiste, en tout ou partie, en un jeu de dispositions dont la portée ne s'étend guère plus loin que nos apparentés (*kin*). Si cela était vrai, nous aurions des raisons solides de croire qu'une conception de la moralité fort répandue, d'après laquelle celle-ci consiste (au minimum) en un jeu d'obligations exigeant que nous donnions un poids aux intérêts de chacun, est fautive. La portée et l'importance de la moralité se verraient fortement diminuées. Peut-être même serait-elle entièrement éliminée.⁷⁵

En revanche, pour Neil Levy, se faisant l'écho ici des vues de bien d'autres auteurs⁷⁶, une telle perspective ne semble pas refléter notre conception standard de la moralité. Celle-ci comprend au contraire la capacité de dépasser, par l'exercice des facultés rationnelles, les dispositions proto-morales dont nous avons héritées. Levy s'appuie ici sur un point de l'argumentation de Colin McGinn dans « Evolution, Animals, and the Basis of Morality » (1979) :

⁷³ N. Levy, *op. cit.*, p. xxviii.

⁷⁴ Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books, 1998 (2nd ed.) ; Bruce N. Waller, « Moral Commitment Without Objectivity or Illusion: Comments on Ruse and Woolcock » (*Biology and Philosophy*, vol. 11, n°2, 1996, p. 245-254) et « What Rationality Adds to Animal Morality » (*Biology and Philosophy*, vol. 12, n°3, 1997, p. 341-356) ; John Leslie Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong, op. cit.*, 1977.

⁷⁵ N. Levy, *op. cit.*, p. xxxi

⁷⁶ Levy cite à titre de néo-huxleyiens, c'est-à-dire comme étant de « ceux qui pensent que la culture ou les capacités cognitives humaines transforment de façon significative nos dispositions proto-morales. » (*Ibid.*, note p. xxviii) les philosophes D. Dennett (*Darwin's Dangerous Idea, op. cit.*, 1995) ; W.A. Rottschaefer (*The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998) ; C. McGinn (« Evolution, Animals, and the Basis of Morality », in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 22, 1-4, 1979) et P. Singer (*The Expanding Circle, op. cit.*, 1981 ; *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, Yale University Press, 2000) ; et parmi les biologistes G.C. Williams (« Mother Nature is a Wicked Old Witch », in M.H. Nitecki & D.V. Nitecki (eds.), *Evolutionary Ethics*, Albany (NY), State University of New York Press, p. 217-231) et – de façon tout à fait intéressante pour un auteur que l'on a classé comme un « sociobiologiste » en un sens critique et sans nuance – R. Dawkins (*The Selfish Gene* (1976), trad. L. Ovion, *Le Gène égoïste*, Paris, A. Colin, 1990).

Nous n'avons rencontré aucune raison de simplement identifier moralité et proto-moralité. En fait, l'idée que la rationalité n'ajoute rien d'essentiel à la moralité est fort peu vraisemblable, au vu du fait que nous tenons tous les être rationnels, et seulement eux, pour moralement responsables. Il est très plausible de penser qu'un palier significatif est franchi lorsque la rationalité vient s'ajouter à la proto-moralité.⁷⁷

Et Levy de résumer :

Notre moralité est le produit de l'évolution, au sens où nous en sommes venus, comme résultat du processus de sélection naturel, à disposer de ce matériau brut et des pouvoirs avec lesquels nous l'avons refaçonné. Il demeure, cependant, que la moralité qui en résulte est capable de se retourner contre les processus mêmes qui l'ont fait naître.⁷⁸

Peu important ici les détails du débat qui opposent les tendances néo-spencérienne et néo-huxleyenne. Dans le cadre d'une démarche philosophique semblable à celle de Rachels, il est permis de se contenter de constater que nous *avons* un pouvoir de délibération et que nous *pouvons* produire des raisons (morales) d'adopter telle alternative plutôt que telle autre – sans quoi l'éthique appliquée serait une vaine discipline (ceci, comme nous allons le voir plus bas, est l'essence de la réponse de Rachels à la proposition de Wilson de « biologiser » l'éthique). Au cœur de cette démarche, se découvre bien sûr notre capacité à dépasser si nécessaire nos préférences spontanées et à tenir compte d'une exigence d'impartialité ; cette capacité, si elle n'en demande pas moins de préciser les modalités et les limites du geste altruiste et impartial, vient donc démentir les présupposés d'une pensée éthique qui mette au centre les intérêts et les coutumes du groupe d'appartenance. Comme l'écrit Levy :

il suffit que le jeu de dispositions initial [résultat de notre histoire évolutive] nous rende sensible aux besoins et aux intérêts des autres et nous donne le concept d'une moralité qui serait impartiale. À compter de ce point, le travail significatif est effectué par la rationalité, qui vient tailler le matériau brut de la proto-moralité pour dégager le concept de moralité. Progressivement, nos sentiments moraux sont étendus et la place accordée à notre intérêt personnel, réduite.⁷⁹

En d'autres termes, de ce dernier point de vue, la moralité authentique commence précisément avec l'affranchissement de nos liens particuliers avec le groupe et le choix d'une argumentation rationnelle et fondamentalement impartiale : les origines évolutives de la morale sont soigneusement distinguées du discours prescriptif ainsi qu'il semble, en toute rigueur, devoir être le cas. Nous reconnaissons là sans ambiguïté la position d'auteurs comme Rachels et Singer. Ainsi l'auteur australien écrit-il dans *Practical Ethics* :

Peu importe si l'éthique trouve ses origines dans l'intérêt égoïste, il n'en est pas moins possible que, une fois que nous avons commencé à penser de manière éthique, nous soyons conduits au-delà de ces prémisses très terre à terre. Car nous sommes capables de raisonner, et la raison n'est pas subordonnée à

⁷⁷ Colin McGinn, « Evolution, Animals, and the Basis of Morality », *op. cit.* ; cité par N. Levy dans *Evolutionary Ethics*, p. xxxi.

⁷⁸ N. Levy, *op. cit.*, p. xxx.

⁷⁹ *Ibid.*, p. xxxi.

l'égoïsme. Lorsque nous raisonnons sur l'éthique, nous faisons usage de concepts qui [...] nous portent au-delà de notre intérêt personnel ou même de tout intérêt corporatiste. Du point de vue d'une éthique contractualiste, ce processus d'universalisation ne devrait pas aller plus loin que les limites de notre communauté ; pourtant, une fois que le processus est engagé, nous pouvons nous rendre compte qu'il ne serait pas cohérent vis-à-vis de nos autres convictions de l'arrêter en cours de route.⁸⁰

Ce n'est rien d'autre ici que l'expression de perspectives semblables développées par le même auteur dans *The Expanding Circle*, auxquelles, ainsi que nous l'avons vu déjà, Rachels apporte explicitement son adhésion lorsqu'il écrit qu'« en matière de morale, notre point de départ est un altruisme limité développé sur une base génétique. Nous posons le pied sur l'escalator, et voici que nous nous trouvons avec un souci impartial pour les intérêts de toute créature. »⁸¹

Nous verrons plus loin comment la réflexion sur les capacités morales spéciales des êtres humains s'intègre, de façon plus spécifique, au darwinisme dont il est question dans *Created from Animals*. Il ne s'agissait ici que de faire une mise au point sur ce qu'il est possible d'entendre par « éthique évolutionniste » ; pour le dire en peu de mots, le darwinisme de Rachels est tout autre chose que l'éthique évolutionniste des néo-spenceriens.

3. Le naturalisme en éthique et le naturalisme de Quine sur le terrain éthique

De l'ensemble de ce qui précède, il apparaît pour le moment que l'éthique peut se concevoir selon deux grands axes, allant de pair avec deux grands types de naturalisme en éthique. Pour le premier axe, le domaine moral conçu comme autonome est une idée prise très au sérieux ; l'éthique, ainsi que le formule Thomas Nagel, se conçoit comme « une investigation théorique que l'on peut aborder par des méthodes rationnelles *et qui possède des critères internes de justification et de critique.* »⁸² Il est clair pour nous maintenant que c'est là la conception à laquelle se range notre auteur. Dans le cadre de la pensée de Rachels, en effet, il se conçoit un rapport « lâche » entre moralité et proto-moralité ; c'est là un élément décisif, garant notamment de l'idéal d'impartialité auquel il accorde une si grande d'importance. Ceci est encore à mettre en lien avec la conception naturaliste du jugement moral dégagée avec Dewey. Le problème général de l'articulation entre les faits et les normes peut ainsi être réglé avec une grande facilité, non par un appel à la déduction logique de normes, mais par un simple recours aux meilleures raisons d'accepter ou de refuser un jugement moral donné. Et ce rôle conféré à la raison critique, quand bien même elle est informée par les faits, s'inscrit donc en opposition complète avec une

⁸⁰ *Practical Ethics*, p. 79.

⁸¹ « Sociobiology and the "Escalator" of Reason », p. 45.

⁸² T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 142 (nous soulignons). Rachels se range à cette formulation dans *Created from Animals*, p. 79.

conception où la nature conserverait un rôle directement prescriptif, puisque l'autonomie du domaine moral vis-à-vis des faits est préservée.

Le second axe est celui d'un naturalisme entendu en un sens restrictif, proche du naturalisme dénoncé par Moore. Pour reprendre la définition générale qu'en propose Ruwen Ogien dans *Le Réalisme moral* (1999), un tel naturaliste se distingue ici en ce qu'il ne reconnaît pas la valeur de l'explication morale⁸³, autrement dit, il considère une réduction forte des faits moraux à des propriétés non morales (la moralité s'explique en des termes non moraux). Le naturalisme ainsi entendu présente donc une importante composante ontologique puisque les concepts cruciaux que sont le « bien » et le « juste » sont alors définis en termes soit de propriétés métaphysiques, étroitement attachées à une conception préalable du monde et/ou de la « nature humaine », soit de propriétés physiques, par référence aux notions et explications mises en œuvre par les sciences naturelles qui, de fait, acquièrent une dimension directement normative. Cette tendance se retrouve tant dans l'éthique évolutionniste de Spencer au 19^e siècle que, plus récemment, dans l'ambition ou plutôt la suggestion du sociobiologiste Wilson de « biologiser » l'éthique⁸⁴ – que Philip Kitcher qualifie d'« hyper-naturalisme » : « la conception selon laquelle la "scientification" instantanée de vieux problèmes philosophiques mènera immédiatement à leur résolution ou dissolution »⁸⁵.

Il est incontestable que cette dernière perspective, en tant que réflexion théorique, ouvre la voie toutefois à une reprise idéologique puis à une variété de dérives et d'excès (sous la forme tout d'abord du darwinisme social, puis de l'entreprise eugéniste nazie notamment) qui, au tournant du 20^e siècle, ont conduit ainsi la communauté philosophique à un rejet global, et peu nuancé, du naturalisme. Cela s'est traduit en conséquence par le développement de la thèse radicale inverse, selon laquelle la philosophie se suffirait à elle-même – et, en particulier, selon laquelle les sciences n'ont rien à voir avec l'éthique –, discours relayé à l'époque par le positivisme logique. En matière de philosophie, c'est là une opinion qu'embrassent des auteurs aussi influents que Russell, Husserl ou Wittgenstein⁸⁶ ; lorsqu'il s'agit plus

⁸³ « Ce qui compte, en philosophie morale, c'est de savoir si la valeur de l'explication *morale* est reconnue ou pas. Il me semble que le tableau sera plus clair si on appelle *naturalistes* tous ceux qui ne la reconnaissent pas et *réalistes* tous ceux qui la reconnaissent, quels que soient leurs penchants pour le naturalisme ou leur affection pour ce terme. » (R. Ogien, *Le Réalisme moral*, p. 25).

⁸⁴ E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1975, p. 562.

⁸⁵ P. Kitcher, « Giving Darwin his Due », in J. Hodge, G. Radick (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 400.

⁸⁶ Dans *Philosophy and the Darwinian Legacy* (1996), Suzanne Cunningham montre en s'appuyant sur les exemples de Russell, Moore et Husserl que les courants majeurs de la philosophie du 20^e siècle – la phénoménologie et la philosophie analytique – ont considéré que la théorie biologique de l'évolution n'est pas pertinente pour la philosophie. Certains passages du *Tractatus* ont fait de Wittgenstein une figure de proue de cette attitude puriste envers la philosophie : aphorismes 4.1111 et, en particulier, 4.1122 : « La théorie darwiniste n'a pas plus de rapport avec la philosophie qu'aucune autre hypothèse des sciences de la nature. »

particulièrement d'éthique, on fait plus volontiers appel à la critique du paralogisme naturaliste de Moore et l'objection de la dichotomie entre « être » et « devoir être » dont est crédité Hume.

Le point de vue défendu par Moore s'avère ici le plus incisif : il interdit absolument de définir les termes « bien » ou « juste » en faisant appel à des propriétés naturelles des choses. Néanmoins cette conclusion dépend étroitement de sa thèse selon laquelle le bien serait inanalysable, de sorte, comme l'établit Callicott, qu'il suffit de se montrer en désaccord avec celle-ci pour être dispensé de répondre à la critique⁸⁷. Toutefois un autre aspect de la critique de Moore développée dans les *Principia Ethica* rejoint cette objection, généralement attribuée à Hume, selon laquelle il existe un fossé entre « ce qui est » et « ce qui devrait être », entre les faits et les normes. Pour le philosophe qui affirme, d'une façon ou d'une autre, l'influence de la biologie, de l'écologie ou de toute autre science sur l'éthique, la « guillotine de Hume », comme l'écrit Rachels, constitue en fait le défi le plus serré :

Les philosophes moraux se sont montrés largement indifférents envers Darwin, et la crainte de la guillotine de Hume est largement responsable de cette indifférence. « Les faits de l'évolution n'entraînent aucune conclusion normative » : la plupart des philosophes partent du principe que, une fois formulée cette simple observation, il y a peu à ajouter.⁸⁸

Néanmoins, comme l'écrit notre auteur,

Les choses sont plus compliquées que cela, premièrement, parce que nos croyances sont souvent liées entre elles par des relations autres qu'une stricte implication logique. Une croyance peut bien fournir une *preuve* ou un *soutien* (*support*) à une autre sans vraiment l'impliquer. À mesure que les preuves s'accumulent, notre confiance en cette croyance augmente ; et lorsque les preuves sont mises en question, notre confiance diminue. C'est là un mécanisme très commun. Je veux souligner une partie de ce processus, que nous pouvons appeler « *saper* une croyance ». L'idée essentielle est qu'une croyance se trouve sapée (*undermined*) par de nouvelles informations lorsque ces informations *privent cette croyance de son soutien*.⁸⁹

C'est là un point décisif pour le propos de notre auteur, que nous allons donc davantage développer.

De façon d'abord très générale, l'objection à laquelle se trouve confronté ici Rachels est celle selon laquelle « des conclusions normatives ne peuvent légitimement être dérivées [logiquement] de prémisses factuelles »⁹⁰. L'objection, comme le soulignent les auteurs de *Altering Nature* (2008), est en effet le plus souvent formulée comme une indépendance *logique* de l'éthique vis-à-vis des faits relatifs à la nature humaine et au monde ; dans cet esprit,

⁸⁷ Voir J.B. Callicott, « Hume's *Is/Ought* Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », in *In Defense of the Land Ethics*, p. 120.

⁸⁸ *Created from Animals*, p. 92. Rachels reprend l'image de la guillotine à la suite de Max Black dans « The Gap Between "Is" and "Should" » (in W.D. Hudson (ed.), *The Is/Ought Question*, London, Macmillan, 1969).

⁸⁹ J. Rachels, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

William Frankena soutient que le jugement moral nécessite une prémisse additionnelle, non factuelle. Il y a *toujours* un postulat de valeur *tacite* (la définition du « bien »). Ainsi, du simple *fait* que X nuit à quelqu'un, il n'en découle pas un jugement éthique. Si nous disons « X est mal » parce que X nuit à quelqu'un, il y a une prémisse tacite ou un « principe-passerelle » (*bridge principle*) dans la logique de l'argument : que nuire à quelqu'un est mal. En ce sens, conclut Frankena, « ceux qui insistent pour dire que nous ne pouvons aller de "être" à "devoir être" ou du fait vers la valeur ont raison. » La conclusion est alors que l'on ne peut fonder les normes et valeurs morales dans la « nature des choses ». ⁹¹

La dichotomie de Hume est donc devenue une « guillotine » très redoutée, bien qu'elle soit interprétée comme une dichotomie *radicale*, à laquelle on réfère souvent comme une loi à la suite de Richard Hare, que le texte d'origine ne semble pas porter ; on lira en effet dans le *Traité de la nature humaine* :

Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout. ⁹²

Comme le remarque Vanessa Nurock ⁹³, le passage, souvent tronqué, vaut d'être cité en son entier – en voici la suite et la fin :

Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison.

Alasdair MacIntyre, dès 1969, insiste en effet sur l'idée que Hume n'avait pas eu l'intention ici de nier toute inférence de « être » à « devoir être » mais seulement de problématiser ce rapport et de suggérer que soient développées des approches plus convaincantes pour rendre compte de cette difficulté, c'est-à-dire pour « préserver l'intelligibilité psychologique du phénomène moral » ⁹⁴. Resituant plus globalement son propos dans le cadre de la philosophie de la connaissance et de la morale du philosophe écossais, il affirme que la réception moderne de la « loi de Hume » tout simplement ne correspond guère au Hume historique. On ne saurait effacer en effet une réelle dimension naturaliste

⁹¹ Le passage cité est issu de A. Lustig, B. Brody et G. McKenny (eds.), *Altering Nature*, p. 116. Voir W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1973 (2nd ed.), p. 97.

⁹² David Hume, *Traité de la nature humaine III : la morale* (1740), trad. P. Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 65, ainsi que pour la suite de la citation ci-après.

⁹³ Vanessa Nurock, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », in J.-P. Cléro, P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

⁹⁴ Alasdair MacIntyre, « Hume on "Is" and "ought" », in W.D. Hudson (ed.), *The Is/Ought Question*, London, Macmillan, 1969, p. 35-50.

dans la pensée même de l'auteur du *Traité*. À se référer au texte (ensemble de la section I, I du *Traité*)⁹⁵, on trouvera donc, plutôt que l'affirmation d'une stricte séparation faits/normes, le problème de la motivation voire de la justification du jugement moral. C'est dans cet ordre d'idées que Rachels fait remarquer dans « Naturalism » :

Ainsi Hume avait-il tort de dire que nous ne pouvons jamais dériver un « devoir être » de l'« être ». Mais il avait tort pour une raison que précise sa propre analyse. Si nos prémisses incluent une information concernant les désirs d'une personne en lien avec les circonstances, nous pouvons sans commettre d'erreur en tirer des conclusions sur ce qu'il ou elle devrait faire. Ce résultat n'est pas sans rapport avec les vues de Hume lui-même. En effet, il est probablement plus correct d'exprimer ses vues ainsi : l'idée est que nous ne pouvons dériver des jugements concernant ce que nous devons faire à partir d'un état du monde *indépendamment de nos désirs et de nos attitudes à son égard*.⁹⁶

Voici qui recentre l'objection dans le cadre de la critique du Hume historique, telle qu'elle apparaît donc dans le passage du *Traité* rapporté ci-dessus : répondre avant tout au rationalisme moral de l'école néo-platonicienne et théiste, qui prétend déduire les obligations morales seulement de l'ordre naturel et des relations entre les objets. Ce qui est ici implicite dans le propos de Rachels, c'est l'idée qu'il convient, somme toute, de distinguer les écrits de Hume dans le *Traité* de leur récupération, pour ne pas dire leur déformation, dans le cadre de la pensée éthique au 20^e siècle. Du point de vue motivationnel, au minimum, il était judicieux pour le philosophe écossais de rappeler la difficulté contenue dans l'idée du caractère vicieux d'un acte qui puisse être appréhendé par la raison seule ; rendre compte de l'agir moral nécessite de prendre acte de désirs, de préférences ou d'attitudes qui en garantissent avant tout l'intelligibilité psychologique. Mais cela, on le voit bien, est tout autre chose que d'instituer une stricte séparation entre le domaine des faits et le domaine des valeurs, ce qui serait difficilement compréhensible dans le cadre d'une philosophie empiriste, comme d'ailleurs d'exclure tout rôle significatif de la raison au sein de la pensée humienne. « La norme, comme l'écrit Philippe Saltel, peut bien être ramenée au fait, mais seulement dans les termes d'une histoire de sa production. »⁹⁷

Que reste-t-il, de nos jours, de la dichotomie du fait et de la valeur ? C'est la question que pose Ruwen Ogien en intitulé d'un chapitre consacré tout à entier à un problème qui s'est, au fil du temps, considérablement ramifié. Néanmoins ce qui est sûr, comme le note l'auteur, c'est que l'on s'est aperçu que la thèse logique est, en fin de compte, assez inoffensive :

Tout ce que la thèse logique dit, c'est qu'un terme ne peut pas apparaître dans la conclusion lorsqu'il ne figure pas dans les prémisses d'un raisonnement déductif. [...] Du fait que le devoir-être (ou le devoir-

⁹⁵ *Traité de la nature humaine III*, p. 49-65.

⁹⁶ J. Rachels, « Naturalism », *op. cit.* [s. p.]

⁹⁷ D. Hume, *op. cit.*, p. 12 (introduction de Philippe Saltel).

faire) ne peut pas être dérivé *logiquement* de l'être, on ne peut pas conclure qu'il n'y ait *aucune relation* entre l'être et le devoir-être (ou le devoir-faire).⁹⁸

Précisément, la thèse de Rachels selon laquelle, pour fonder un jugement moral, il convient de produire les meilleures raisons possibles pour accepter ce jugement (sans y voir nécessairement d'implication logique) est une réponse très efficace à l'objection selon laquelle il ne saurait se concevoir aucun rapport entre le plan descriptif et le plan prescriptif⁹⁹. Pour Rachels, à la suite de Dewey, les jugements moraux se rapportent bel et bien à des faits ; c'est ensuite eu égard à une attitude ou préférence de l'agent que l'on peut comprendre *pourquoi* certains faits sont des raisons. Enfin, si le jugement requiert un sujet évaluateur, cela n'exclut pas, nous l'avons vu, la possibilité de dégager un consensus intersubjectif qui tienne compte de l'ensemble des éléments pertinents : si, comme nous l'avons vu plus haut, « ce envers quoi les gens montrent un souci est chose sensible à la pression du processus délibératif »¹⁰⁰ ; si un examen attentif et minutieux des faits permet de distinguer le désiré (nos inclinations spontanées envers tel ou tel état du monde) du désirable (ce vers quoi, tout bien considéré, nous devrions être portés) ; nous avons là un moyen de justifier le passage de l'« être » au « devoir être » comme de conforter l'idée d'un jugement moral authentique et objectif.

En fait, ainsi qu'il se dégage de façon plus générale de l'analyse de Ruwen Ogien, la neutralité des arguments traditionnels pour ou contre l'objection de Hume laisse la place à une justification pragmatique de la dichotomie du fait et de la valeur, c'est-à-dire à une explication des circonstances où son usage est légitime ou pas¹⁰¹. Un juste milieu pourra donc être trouvé, au regard de ce qui précède, en tenant compte tant du rejet de la conception normative de la nature, où l'ordre de la nature impose directement les valeurs de façon rigide, que de l'échec du positivisme logique. Dans le cadre de notre nouvelle compréhension du monde, après abandon de la conception aristotélicienne, les faits n'ont pas, bien entendu, perdu toute légitimité pour l'élaboration du jugement moral – comment cela se pourrait-il ? Simplement, il nous faut les passer tous en revue et les considérer chacun au regard du bien des créatures terrestres et du souci que nous avons de leurs intérêts, afin de voir lesquels peuvent constituer des raisons venant orienter notre action dans des circonstances données et quelles sont les meilleures raisons, tout bien considéré, d'accepter tel ou tel jugement. On reproduira ici finalement la remarque synthétique de Daniel Dennett :

Le paralogisme (*fallacy*) ne vient pas du naturalisme, mais plutôt d'une tentative grossière de partir des faits pour se précipiter sur les valeurs. En d'autres termes, le paralogisme provient du réductionnisme

⁹⁸ R. Ogien, *Le Réalisme moral*, p. 138.

⁹⁹ Rachels développe ce point dans *Created from Animals*, p. 92-98.

¹⁰⁰ J. Rachels, « Naturalism », *op. cit.* [s. p.]

¹⁰¹ R. Ogien, *op. cit.*, p. 155.

avare rabattant les valeurs sur les faits, plutôt que du réductionnisme considéré de façon plus circonspecte, comme une tentative pour unifier notre conception du monde de sorte que nos principes éthiques ne se montrent pas irrationnellement incompatibles avec le monde tel qu'il est.¹⁰²

Ce qu'il y a d'éclairant dans ce passage, c'est l'idée qu'au-delà du naturalisme *en éthique*, dont il fut question principalement jusqu'à présent, il existe une attitude naturaliste plus globale qui concerne cette fois, non plus la nature des propriétés morales, mais la démarche du philosophe dans son ensemble.

L'objection de la dichotomie entre faits et valeurs représenta au 20^e siècle un obstacle conséquent pour les partisans d'une conception naturaliste de la connaissance morale sur le terrain métaéthique, mais aussi, en effet, pour les philosophes critiques de l'anthropocentrisme prévalant dans la pensée éthique occidentale (critique dont procèdent les éthiques de l'environnement) qui, de plus en plus nombreux, tiraient beaucoup de profit des récents progrès des sciences de la nature. Pourtant il y a manifestement quelque chose d'absurde, comme le remarque Kitcher, à se priver de cet enseignement : nous devrions, au contraire, considérer comme précieuse chaque ressource à notre disposition, quelle que soit sa provenance. Les philosophes attirés par la position wittgensteinienne, les adeptes d'un « anti-naturalisme célébrant la pureté de la philosophie », note-t-il :

considèrent qu'il est des concepts et des méthodes dont l'application à des questions philosophiques n'est pas affectée par les résultats des sciences, même d'une science apte à transformer nos idées sur la vie et l'esprit. Leurs discussions des questions qui se posent en métaphysique, en épistémologie ou en éthique reprennent les idiomes sous lesquels la philosophie traditionnelle les a posées, souvent sans apprécier le fait que le langage qu'ils emploient fut développé en réponse à une représentation scientifique supplantée depuis longtemps.¹⁰³

Ainsi le naturalisme dont il est ici question présente-t-il une plus large dimension méthodologique ; il se conçoit, cette fois, comme réaction aux excès du début du 20^e siècle qui ont entériné une séparation radicale de la science et de la philosophie, et il n'est pas étonnant de voir Rachels s'en rapprocher :

Certains philosophes croient que leur discipline est une matière « pure » dont on peut poursuivre les travaux sans tenir aucun compte des sciences. Je ne partage pas cette croyance. Il est plus judicieux d'aborder les problèmes de la philosophie en usant de toutes les ressources disponibles. W.O. Quine remarqua jadis que « l'univers, ce n'est pas l'université » Diviser la recherche en disciplines discrètes peut être utile pour organiser les départements académiques, mais présente peu d'intérêt lorsqu'on essaie de comprendre à quoi ressemble le monde.¹⁰⁴

Suivant en cela la pensée de Quine, Rachels suggère que fondamentalement l'univers est un et, par conséquent, la pensée est une : le découpage en disciplines n'est jamais qu'un artifice commode. L'objet d'un tel naturalisme n'est pas ontologique ou métaphysique ; il défend seulement la multiplicité des sources et la recherche de cohérence globale entre les divers domaines de production de savoir. En

¹⁰² D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 468.

¹⁰³ P. Kitcher, « Giving Darwin his Due », p. 399.

¹⁰⁴ J. Rachels, *Problems from Philosophy*, p. vii.

d'autres termes, nous avons affaire à un naturalisme méthodologique ou épistémologique, qui par définition ne dépend d'aucune idée préconçue sur « la nature »¹⁰⁵ et n'a pas non plus pour objet la *réduction* d'un quelconque domaine du savoir à un autre (même s'il est bien entendu que certains auteurs peuvent embrasser cette perspective dans le cadre de leur naturalisme) – c'est un point que met au clair par exemple John Symons :

Historiquement, les anciennes formes de naturalisme ont pu effectivement dépendre de présupposés métaphysiques douteux concernant le monde naturel ou le sujet connaissant, mais c'est là un piège que Quine a scrupuleusement évité. Son naturalisme n'est pas relatif à une conception particulière de la nature, dans la mesure où il repose principalement sur une certaine manière de comprendre l'explication et la recherche scientifique, et non sur des notions préconçues à propos de ce que devrait être le monde naturel ou l'esprit.¹⁰⁶

Deux autres points caractéristiques de ce naturalisme hérité de Quine nous intéressent : une conception faillibiliste de la connaissance et le refus d'une philosophie première¹⁰⁷. Ces deux aspects sont condensés dans une image célèbre que Quine reprend tout d'abord dans *Word and Object* (1960) : « Neurath a comparé la science à un bateau qui, si nous avons à le réparer, doit être réparé planche par planche tandis que nous naviguons à son bord. »¹⁰⁸ Sauf que, pour Quine, « le philosophe et l'homme de science sont sur le même bateau. » En d'autres termes, nul ne peut se prévaloir d'une position ferme et assurée depuis laquelle il serait possible de fonder et (re)construire l'édifice entier des connaissances et ainsi viser la certitude :

Le philosophe naturaliste commence à raisonner au sein de la théorie du monde dont il a hérité, déjà constituée et en vigueur. Il croit en cette théorie de manière provisoire, mais croit aussi que certaines parties, qui restent à identifier, sont fausses. Il tâche d'améliorer, de clarifier et de comprendre le système de l'intérieur. Il est le marin affairé, voguant à la dérive sur le bateau de Neurath.¹⁰⁹

Dans sa plus simple expression, l'« épistémologie naturalisée » de Quine marque ainsi le refus de toute argumentation transcendante ainsi que d'une position d'arrogance de la philosophie, c'est-à-dire une place privilégiée dans la quête de la connaissance qui lui permettrait notamment d'occuper une position de surplomb eu égard aux méthodes des sciences¹¹⁰. Aussi, selon cette nouvelle perspective,

¹⁰⁵ Daniel Dennett, qui fut élève de W.O. Quine, est l'un des plus éminents représentants contemporains de ce naturalisme méthodologique. John Symons lui a consacré un ouvrage fort instructif, pour partie portant sur la philosophie de l'esprit, pour partie sur la méthode naturaliste en général : *Dennett. Un naturalisme en chantier* (trad. M. Aury, Paris, PUF, 2005). Voir p. 17, 19 pour le point qui nous occupe.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 13-16.

¹⁰⁸ W.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960, p. 3, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci. (Nous suivons la traduction de J. Dopp et P. Gochet dans *Le Mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.)

¹⁰⁹ *Id.*, « Five Milestones of Empiricism », in *Theories and Things*, Cambridge, HUP, 1981, p. 72.

¹¹⁰ Voir Peter Hylton, « Willard van Orman Quine » (Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'été 2013, < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/quine/> >) : « Toutes nos tentatives pour produire de la connaissance sont soumises à ces critères de preuve et de justification qui sont le plus explicitement exposés, et

nos croyances relatives au monde se construisent et s'étayent les unes les autres selon un vaste réseau (holisme pragmatiste, qui comprend la logique et les mathématiques, les sciences dures et « molles », la philosophie...), conditionné par la cohérence et l'efficacité de l'ensemble, sans qu'il soit possible d'isoler un terrain plus solide sur lequel fonder la recherche de connaissance. C'est ce que signifie la métaphore du bateau de Neurath : il n'y a rien de tel que la possibilité de connaissances *a priori*. Un surcroît d'information dans un domaine donné du savoir peut parfaitement amener, par conséquent, une « restructuration » de nos connaissances dans d'autres domaines, y compris au sein des mathématiques. Notons au passage un second point par lequel Quine se distingue du positivisme logique : il réintroduit ici la possibilité de la métaphysique – un genre de « métaphysique naturalisée », comme l'écrit Peter Hylton¹¹¹, inscrit dans le prolongement de la démarche scientifique plutôt que fondé sur l'intuition philosophique :

Sa critique de Carnap ouvre la voie à quelque chose qui pourrait être appelé une métaphysique : réflexions d'ordre très général sur la nature du monde, appuyées sur la meilleure connaissance scientifique du moment et sur des assertions concernant la façon dont la connaissance pourrait être organisée de manière à maximiser son objectivité et sa clarté.¹¹²

Et plus haut :

Quine appréhende cet analogue naturaliste de la métaphysique à travers l'idée de théorie régimentée (*regimented theory*). La théorie régimentée représente toute notre science, le total de nos connaissances sur le monde, les meilleures et les plus objectives, reformulées de la manière la plus simple et la plus claire. Pour Quine, ce genre de reformulation est indissociable de l'entreprise scientifique ordinaire, mais prolongée au-delà de ce que les scientifiques au travail sont susceptibles d'avoir des raisons de le faire.¹¹³

Ce qui nous importe ici, pour le moment, c'est que l'éthique partage avec l'épistémologie ce problème fondamental consistant à identifier un point de départ et une assise solides pour construire la connaissance scientifique ou morale. Le problème initial, comme l'a remarqué Hume dans son *Enquête sur l'entendement humain*, est que toute chaîne d'arguments dépend d'un premier principe qui est lui-même invérifiable. Rachels suggère ainsi, nous l'avons vu, de mobiliser une seconde image proposée par Quine, celle du « réseau de croyances » (*web of belief*), et de la réinterpréter en lui intégrant également, outre la connaissance factuelle, les principes et croyances morales, de sorte que ces

appliqués avec le plus de succès, dans les sciences naturelles. Ceci s'applique à la philosophie comme à d'autres branches de la connaissance. » (Part. 2.1) Il n'y aurait donc pas à observer de différence de nature entre la connaissance scientifique d'une part et, d'autre part, la connaissance ordinaire ou bien la connaissance philosophique, notamment l'épistémologie, voire les énoncés métaphysiques. La connaissance scientifique est simplement une tentative plus rigoureuse, plus aboutie que la connaissance ordinaire. La philosophie, quant à elle, peut se voir reconnaître au mieux une spécialité pour les questions plus générales et abstraites. Enfin, l'épistémologie constitue une branche des sciences naturelles, sous la rubrique « psychologie » – une épistémologie « naturalisée ».

¹¹¹ *Ibid.* (part. 2.4).

¹¹² *Ibid.* (part. 2.7)

¹¹³ *Ibid.* (part. 2.4)

principes, ces croyances et les raisons (factuelles) qui les soutiennent forment ensemble un seul réseau cohérent et satisfaisant.

Ce faisant, Rachels affirme que l'objectivité morale ne saurait être atteinte que par le truchement d'un processus particulièrement critique de confrontation régulière de nos croyances morales et des raisons qui les soutiennent. Ce processus inclut en outre nos meilleures théories scientifiques sur le monde physique et biologique. Cela ne signifie pas que les hypothèses explicatives avancées par les scientifiques doivent être rattachées sans discussion à un ensemble de *valeurs*, mais elles ne peuvent pas non plus être purement et simplement *ignorées* par le philosophe. Au minimum, un apport de connaissances peut bien ainsi modifier l'issue d'une évaluation morale simplement, par exemple, en nourrissant par une information pertinente les principes moraux que nous avons décidés d'observer. Rien n'interdit de penser que cela puisse se produire également à une plus large échelle :

Les croyances morales sont connectées de toutes sortes de façons à d'autres croyances, en particulier des croyances sur la nature du monde et notre place au sein de celui-ci. La croyance morale en la spécificité de l'humain pourrait s'insérer (*fit*) bien plus confortablement dans une conception pré-darwinienne du monde que darwinienne. Si ce que j'ai suggéré concernant le réseau de croyances est correct, il devient plus facile de voir comment une théorie telle que celle de Darwin pourrait saper nos certitudes concernant la spécificité morale de l'être humain, non pas en impliquant qu'une telle vue est fausse, mais en soustrayant une partie de ce qui la supporte.¹¹⁴

Sans pour autant suggérer que les valeurs soient données à lire dans la nature, il devient ainsi concevable de parler des « implications morales du darwinisme » : ce sont toujours les *raisons*, au travers du processus de délibération, qui sont réellement normatives, non pas les faits en eux-mêmes, même si ceux-ci sont autant d'éléments du réel envers lesquels nous ne sommes pas neutres. Auquel cas, il faut comprendre que Rachels est un naturaliste qui *traite* de questions morales bien plus qu'il n'est un naturaliste moral (si l'on entend par « naturalisme moral » une conception relative à la nature des propriétés morales qui met en cause l'autonomie de l'éthique).

¹¹⁴ J. Rachels, « Moral Philosophy as a Subversive Activity », p. 13.

C'est un point que, du point de vue de son approche cohérentiste, David DeGrazia se devait d'envisager également ; il examine ainsi dans le chap. 2 de *Taking Animals Seriously* la possibilité de mettre à contribution de ce que l'on nomme un « équilibre réflexif large », où « l'on peut considérer que les théories d'arrière-plan représentent ces théories – non morales mais peut-être aussi morales – qui représentent nos meilleurs efforts en différents domaines de pensée, et dont dépend tout ce que nous savons ou croyons de façon raisonnable au-delà de nos jugements (moraux) réfléchis. Le tableau d'ensemble reprend l'idée de Quine selon laquelle nos croyances forment un tout vaste et interconnecté, de sorte que des changements dans une partie peuvent avoir des répercussions quelque part ailleurs dans le système. » (p. 24)

DeGrazia souligne à titre d'exemple l'influence de la théorie évolutionniste – piste de réflexion que Rachels a donc empruntée : « La théorie évolutionniste, si elle est prise au sérieux, pourrait neutraliser une partie de l'inspiration métaphysique de la conviction selon laquelle les humains sont fondamentalement et sans exception – essentiellement ! – différents des animaux non humains, une conviction qui vient sous-tendre les croyances morales traditionnelles concernant les animaux. La théorie évolutionniste ne *réfute* pas la métaphysique, moins encore l'éthique ; elle rend plus difficile de fournir un ensemble de raisons suffisant pour soutenir l'éthique traditionnelle, laquelle semblait aller (*fit*) si bien avec l'idée de différences essentielles. » (p. 25)

4. Le darwinisme au centre d'une démarche naturaliste

Le modèle adopté par Rachels serait donc celui d'une connaissance morale qui serait intriquée dans notre conception globale de ce qu'est le monde, non sans relation, donc, avec la connaissance factuelle. Une telle perspective, notons-le au passage, ménage un bien plus large champ pour les projets réformistes des éthiques de l'environnement en général ; comme Callicott y a insisté également,

une éthique, en dépit du divorce entre les faits et les valeurs décrété par la profession, n'existe pas dans un vide cognitif [...]. Modifier nos représentations du monde ouvre et referme des possibilités, tant implicitement qu'explicitement.¹¹⁵

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous voudrions spécifier ce qu'est le darwinisme de Rachels du point de vue de son contenu (ce qui se substitue à ce « vide cognitif » dont Callicott souligne qu'il n'existe rien de tel) et, dans le chapitre suivant, examiner en détail ce qui, selon nous, en constitue les « implications morales » (ce que le darwinisme « ouvre et ferme de possibilités »). Mais avant d'y venir, il serait bon sans doute d'éclairer ici sur un plan théorique, davantage qu'il ne l'a fait lui-même, le lien entre le naturalisme de Rachels et le darwinisme dont il est question dans *Created from Animals*.

Le darwinisme, chez Rachels, est compris comme venant mettre en cause l'idée d'une spécificité radicale de l'être humain et, partant, d'une valeur spéciale de la vie humaine. Mais ce point n'est bien sûr qu'un angle d'attaque sur le terrain éthique qui doit être rattaché notamment, comme nous allons le voir, à une compréhension globale de la vie dans un cadre évolutionniste, à une réflexion plus particulière sur les origines des capacités mentales remarquables des êtres humains, ainsi qu'à une réflexion philosophique sur les desseins de l'être divin. Nous entendons montrer ainsi que le darwinisme chez Rachels, comme il se fera jour, est plus que la seule théorie biologique de l'évolution : c'est une conception du monde qui s'organise autour de cette théorie ou, tout au moins, qui lui accorde une place centrale, et qui viendra englober chez lui des considérations d'ordre *moral* – nous voulons donner à comprendre par là que le naturalisme de Rachels, dans une bonne mesure, mérite d'être appelé « darwinisme ».

Dans sa plus simple expression, on peut comprendre la démarche naturaliste dont il fut question dans les pages qui précèdent comme un enrichissement de la pensée philosophique à l'aide des travaux, des comptes rendus d'expérience, des hypothèses, des découvertes de la « science normale » (pour reprendre les termes de Thomas Kuhn) qui auront ainsi une influence locale, et donc limitée, sur la réflexion. Cette information est néanmoins précieuse pour garantir la cohérence entre les multiples sources de

¹¹⁵ J.B. Callicott, *Earth's Insights*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 4-5.

production du savoir. Une réflexion en philosophie de l'action qui, plutôt que de se fonder sur la seule expérience intime qu'a le sujet de ses propres actions (approche en première personne), aurait à cœur, comme par exemple chez Joëlle Proust¹¹⁶, de se nourrir et d'intégrer les données déduites des pathologies, du développement de l'enfant ou de la connaissance de l'évolution pour affiner notre compréhension de l'action ainsi que nos conceptions de la volonté et de la liberté, participe d'un tel naturalisme. L'entreprise d'un auteur comme Singer qui, dans *The Expanding Circle*, se propose d'articuler les hypothèses sur les origines de nos facultés morales avec les principes d'une éthique utilitariste peut aussi être vue comme participant du naturalisme en ce sens ; de même chez Rachels, lorsque l'évolution est mise à contribution pour éclairer les bases de l'agir altruiste et la possibilité de dégager un consensus intersubjectif autour de problèmes moraux. Ces développements sont des éléments tout à fait importants pour la défense de leurs vues ; pour autant, il est clair que l'évolutionnisme ici ne concerne qu'un aspect de la réflexion éthique : rien ne justifie donc de voir dans les conclusions de Singer des « implications morales du darwinisme ».

N'étant plus question d'exploiter des résultats ponctuels de la recherche scientifique mais plutôt certains développements de bien plus grande envergure, de ceux que l'on nomme « révolutions », il est matière sans doute à envisager une version forte de cette même démarche naturaliste. Dans le principe, il s'agit d'une modification majeure et bien identifiée de notre conception du monde, découlant en premier lieu de l'activité des sciences. De par l'ampleur et la nature des changements impulsés, toutefois, elle atteint jusqu'à nos catégories, nos concepts, nos manières de penser pour appréhender et décrire le monde – elles viennent ébranler ces conceptions, dit Dewey, « qui ont régné sur la philosophie de la nature et de la connaissance pendant deux mille ans, et qui étaient devenues les voies familières de l'esprit. »¹¹⁷ Dans son article précurseur, « The Influence of Darwin on Philosophy » (1910), le philosophe américain reconnaît en effet dans la révolution darwinienne l'aboutissement d'une tendance commencée plus tôt dans les sciences de la matière inerte – l'astronomie, la physique, la chimie : la transition d'une conception du monde où prévalent le fixe et l'éternel vers une pensée du changeant, du progressif et de l'origine¹¹⁸. Les effets du « mode de pensée darwinien » sont susceptibles d'être ressentis, par là même, jusque dans la pratique philosophique, moins sous la forme de solutions

¹¹⁶ Joëlle Proust, *La Nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005.

¹¹⁷ John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 1.

¹¹⁸ On mesurera toute l'importance des travaux de Darwin (et, partant, l'ampleur des obstacles rencontrés par lui) dans le contexte général de la science de l'époque en se reportant à l'ouvrage de David Hull, *Darwin and his Critics. The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community* (op. cit.), et notamment l'introduction développée (voir en part. le chap. V : « Essences »).

alternatives aux grandes questions que nous nous posons que par soumission de problèmes d'un nouveau type et la modification des schémas de réponses considérées comme satisfaisantes. Il vaut d'ailleurs la peine de citer une nouvelle fois ce passage :

De vieilles questions sont résolues par disparition, par évaporation, tandis que des questions nouvelles, correspondant au changement de l'orientation des efforts et des préférences, prennent leur place. À n'en pas douter le plus grand dissolvant de questions anciennes dans la pensée contemporaine, le plus grand précipitant de nouvelles méthodes, de nouveaux buts et de nouveaux problèmes, est celui amené par la révolution scientifique qui a trouvé son apogée dans *L'Origine des espèces*.¹¹⁹

Dewey annonce ici de grands bouleversements pour la pensée philosophique en général, rien moins que l'« introduction d'un nouveau mode de réflexion qui à la fin allait transformer la "logique de la connaissance" »¹²⁰. Nous laisserons de côté la question de savoir si un tel enthousiasme est bien justifié ; Rachels, toutefois, bien qu'il semble indubitablement en saluer l'esprit, déplore qu'il ne s'agisse là que d'un soutien de façade :

À lire ces mots, nous pourrions attendre de Dewey qu'il nous dise *comment* le darwinisme transformera la morale, la politique et la religion. Mais, après n'avoir pas tari d'éloges pour le nouveau « mode de pensée », Dewey avait peu à dire quant à ses implications précises.¹²¹

Ceci, à tout le moins, nous éclaire sur un point : Rachels estime quant à lui que le darwinisme a une influence sur la réflexion philosophique, jusque sur nos croyances et jugements moraux, et a écrit un ouvrage pour détailler et justifier cette idée. Dans cette mesure, nous devons comprendre les implications qu'il se propose d'exposer dans *Created from Animals* comme découlant d'une révolution de cet ordre. La conception occidentale du monde et du vivant, de nos origines, a été profondément affectée par la parution de *L'Origine des espèces*. Dans la ligne de ces importantes figures de la science et de la philosophie que sont Mayr et Dewey, le darwinisme, pour Rachels et d'autres auteurs encore, se présente comme l'une de ces révolutions à grande échelle – sinon peut-être *la* révolution – dont la philosophie aurait sans doute à tenir compte. En bref, si le naturalisme est une position philosophique (objet de débats en elle-même) sur les rapports qu'entretiennent science et philosophie, le darwinisme constitue quant à lui un aspect déterminant d'une réflexion philosophique d'emblée engagée dans la démarche naturaliste, dans la mesure où l'importance des découvertes de Darwin pour la pensée y est immédiatement reconnue.

Bien sûr, il est clair pour nous maintenant qu'il n'est pas *nécessaire* qu'existent de telles implications – néanmoins il serait tout à fait étonnant, comme le souligne Kitcher, qu'il n'y en ait pas :

¹¹⁹ J. Dewey, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 2. (Cité par Rachels dans *Created from Animals*, p. 71.)

¹²¹ *Created from Animals*, p. 71.

puisque la compréhension de l'histoire de la vie proposée par Darwin représente une part si vaste et importante de cette trame, elle doit avoir une pertinence pour l'entreprise philosophique.¹²²

Il serait en effet malaisé pour quiconque à l'heure actuelle – à tout le moins, pour quiconque aura pris connaissance, comme Rachels, non seulement des travaux de Darwin ainsi que de sa correspondance, mais aussi aura eu accès aux ouvrages de Stephen Jay Gould, au *Darwin and His Critics* (1973) de David Hull, ou encore à l'ouvrage de Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought* (1982) – de nier le profond bouleversement qu'ont représenté les travaux de Darwin à de nombreux niveaux sur le premier terrain de la science, par la constitution de tout le champ de la biologie évolutionniste proprement dite, mais aussi au niveau épistémologique, modifiant la pratique scientifique elle-même (rejet des explications supranaturelles et du finalisme, ou « téléologie cosmique ») et, au-delà, contribuant à l'évolution même de notre compréhension théorique de ce qu'est la science ; enfin, instituant une philosophie de la biologie propre.

L'une des manifestations les plus évidentes de cette influence fut le repli de la pensée essentialiste qui, jusqu'alors, tirait avantage de la conception typologique des espèces ; comme le résume Rachels :

Avant Darwin, l'appartenance d'un organisme donné à une espèce était déterminée par la possession des qualités qui en définissaient l'essence. Pour le naturaliste pré-darwinien, les variations étaient de peu d'intérêt, sauf à titre de curiosités. Après tout, ce dont le naturaliste cherchait à apprendre quelque chose, c'était du spécimen « standard » qui illustre l'essence de l'espèce, indépendante de l'individu. [...] La biologie évolutionniste implique une perspective très différente. Darwin soutenait qu'il n'existe pas d'essences fixes ; il existe seulement une multitude d'organismes qui se ressemblent les uns les autres par certains aspects et diffèrent en d'autres. (De plus, les variations ne sont plus envisagées ici comme de simples curiosités ; au contraire, elles sont la trame même de la nature – ce sont elles qui rendent possible la sélection naturelle.) Comment ces organismes sont regroupés – en espèces, en variétés, et ainsi de suite – est plus ou moins arbitraire.¹²³

Comment le darwinisme a contribué à ce repli est une question à part entière, et délicate, qui sera explorée successivement, entre autres auteurs, par Ernst Mayr, David Hull, ou Elliott Sober¹²⁴. Pour nous, il est suffisant de convenir ici que ce n'est pas une conception métaphysique propre à Darwin qui

¹²² P. Kitcher, « Giving Darwin his Due », p. 418.

¹²³ *Created from Animals*, p. 195.

¹²⁴ Sur ce point voir par exemple Elliott Sober, « Evolution, Population Thinking, Essentialism » (*From a Biological Point of View*, Cambridge University Press, 1994, p. 201-232) et « Metaphysical and Epistemological Issues in Modern Darwinian Theory » (J. Hodge, G. Radick (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 267-287). Voir le chap. V de l'introduction développée de David Hull à l'ouvrage *Darwin and His Critics* (*op. cit.*). « Essentialisme » est un néologisme relativement récent introduit par Karl Popper. Pour Popper, l'essentialisme est une conception de la science erronée, ayant son origine dans les philosophies de Platon et d'Aristote, consistant à expliquer les phénomènes par des assertions sur la nature essentielle des choses. Le terme a été repris par Ernst Mayr pour désigner une conception erronée de la nature vivante, dont la pensée typologique est un cas particulier, qui se manifeste en biologie lorsqu'il s'agit de classer les organismes. La « pensée typologique » s'oppose à la « pensée populationnelle », c'est-à-dire en premier lieu à l'idée d'une transformation (ou évolution) des espèces et, plus subtilement, à l'idée d'une variabilité populationnelle. (Voir Jean Gayon, « De Popper à la biologie de l'évolution : la question de l'essentialisme », in *Philonsorbonne*, n° 6, 2011-2012.)

est venue concurrencer sur leur terrain, notamment, la conception téléologique et essentialiste, mais seulement son engagement et ses travaux scientifiques. Avec la révolution darwinienne, la pensée téléologique, pour la prendre en exemple, ou bien entre en contradiction avec les faits observés, ou bien devient, sous des formes plus sophistiquées, aussi vide de sens que d'intérêt. C'est en ce sens que Hull affirme que nous sommes en présence d'une « révolution conceptuelle », conséquence amenée par la science au niveau métaphysique, et non l'inverse¹²⁵. Nous voici à l'évidence sur le terrain, non plus de la science, mais de la philosophie.

Tout ceci ne pouvait aller sans marquer, sur un plan plus général, la façon dont nous nous représentons le monde, à commencer par une compréhension nouvelle de la complexité du monde vivant ainsi que de la place l'homme au sein de celui-ci. C'est en ce sens que Mayr écrit dans « *The Philosophical Foundations of Darwinism* » (2001) que « chaque élément ou presque du système de croyances de l'homme moderne est affecté d'une manière ou d'une autre par des principes darwiniens. »¹²⁶ Rachels est ainsi de ceux qui ont pris au sérieux la « première révolution darwinienne » – à savoir l'adoption de la théorie de l'ascendance commune –, et ont cherché non pas à entretenir sur le terrain philosophique et éthique la conception de l'homme comme étant en rupture avec le vivant (ni d'ailleurs à réduire l'essence humaine pour n'en faire « rien de plus qu'un autre animal »), mais à rechercher, dans une perspective naturaliste rigoureuse, les implications de ces vues nouvelles – il cite ainsi Mayr au début de son chapitre conclusif, « *Morality Without Humans Being Special* » :

L'onde de choc du « détronement » de l'homme ne s'est pas encore résorbée. Priver l'homme de sa position privilégiée, du fait de la théorie de l'ascendance commune, était la première révolution darwinienne. Comme la plupart des révolutions, elle alla d'abord trop loin, comme il apparaît dans l'affirmation de certains extrémistes selon lesquels l'homme n'est rien de plus qu'un animal. Ceci, bien entendu, n'est pas vrai. Assurément, l'homme, zoologiquement parlant, est un animal. Néanmoins il est un animal unique, différant de tous les autres en un si grand nombre d'aspects essentiels qu'une science de l'homme distincte est tout à fait fondée. Lorsque ceci est admis, il ne faut pas oublier par combien d'aspects, souvent insoupçonnés, l'homme révèle son ascendance (*ancestry*).¹²⁷

Ce passage définit en fait, dans les grandes lignes, le « cahier des charges » de la pensée de Rachels qui sera déployée dans le dernier chapitre de *Created from Animals*, où l'auteur introduit et défend la thèse de l'Individualisme Moral : cette thèse répond ainsi au besoin d'une morale articulée autour d'une perspective générale où l'on reconnaît que l'homme n'est pas un être extraordinaire, sauf à employer ce

¹²⁵ Voir le chap. 4 de l'introduction développée de D. Hull à l'ouvrage *Darwin and His Critics*. L'expression « conceptual revolution » est à la p. 55.

¹²⁶ Ernst Mayr, « *The Philosophical Foundations of Darwinism* », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, n°4, 2001, p. 494.

¹²⁷ *Id.*, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 438-439. (Cité dans *Created from Animals*, p. 173.)

terme dans un sens hyperbolique, et qu'il convient de tenir compte tant des similitudes que des différences entre les humains et les autres animaux¹²⁸. Mais il sera question de ceci plus tard ; continuons, pour le moment, à préciser l'idée de ce naturalisme qui, chez Rachels, prend la forme d'un darwinisme.

Un point important est que les auteurs dont il fut question dans les pages précédentes, incluant Rachels, s'accordent autour de l'idée selon laquelle « la compréhension de l'histoire de la vie proposée par Darwin [...] doit avoir une pertinence pour l'entreprise philosophique ». De ce point de vue, la question n'est donc pas tant de savoir si les découvertes de Darwin ont une pertinence pour l'entreprise philosophique que de savoir *comment* se traduit cette pertinence. Sur ce point, on pourra se référer de nouveau à Philip Kitcher qui distingue, en fait, deux attitudes « naturalistes » très générales. En principe, nous dit l'auteur, rien n'interdit de mobiliser des hypothèses sur la manière dont la sélection naturelle a formé nos aptitudes et nos dispositions pour tenter de résoudre des problèmes classiques de la philosophie (par exemple, articuler nos connaissances relatives à l'émergence de facultés proto-morales avec une réflexion d'ordre métaéthique) – mais le procédé est périlleux, limité, et requiert énormément de prudence¹²⁹. Un risque, en particulier, est de lier étroitement ces conclusions à une hypothèse que de nouvelles découvertes viendront par la suite démentir. Ceci est une première manière de mobiliser les travaux de la science, et les découvertes relatives à l'évolution des espèces, sur le terrain de la philosophie.

Une démarche moins hasardeuse consiste à apprécier le changement que représente le darwinisme sans se rendre dépendant d'hypothèses trop particulières sur la façon dont la sélection naturelle a influencé le parcours des êtres humains¹³⁰. Demeurer près des grands « piliers » de l'évolutionnisme darwinien (la transformation des espèces, l'ascendance commune et la sélection naturelle), si tant est que cela est fécond, est au minimum gage de sécurité¹³¹. Se ranger à cette recommandation ouvre la voie à un naturalisme fort inspiré par la théorie darwinienne de l'évolution, où le darwinisme, apparaissant

¹²⁸ Il ne s'agit pas, on l'aura compris, de nier que l'homme manifeste des capacités peu communes ni qu'il soit capable de grandes choses. Rachels, à la suite de Darwin, ne nie pas de telles différences mais, comme il se fera jour dans toute la seconde partie du présent chapitre, il souscrit à une explication naturaliste de l'émergence des capacités humaines conçues, donc, comme ordinaires. Partant, sur le terrain qui l'intéresse, il nie tout simplement que ces différences puissent représenter l'occasion d'une exception dans l'application du principe de justice. Il n'y a rien d'extraordinaire en l'homme, excepté en un sens hyperbolique. Et donc il ne devrait rien y avoir d'extraordinaire dans l'application du principe de justice à *l'ensemble des individus – humains et non humains – vis-à-vis de qui il fait sens d'observer une règle de justice aussi fondamentale.*

¹²⁹ P. Kitcher, « Giving Darwin his Due », p. 406.

¹³⁰ *Ibid.* Voir notamment p. 404

¹³¹ *Ibid.*, p. 406. Il est en fait question plus spécifiquement d'une investigation sur la pertinence et la fécondité d'une épistémologie évolutionniste et d'une éthique évolutionniste, mais le conseil vaut assurément pour toute entreprise visant à articuler évolution et philosophie.

alors en arrière-plan de la réflexion, nous livre les grands traits d'une conception du monde sur laquelle le philosophe peut appuyer sa réflexion : c'est précisément cela que Rachels introduit avec une richesse de détails dans tout le premier chapitre de *Created from Animals*, mais qui constitue en fait un thème qui court sur l'ensemble de l'ouvrage. L'entreprise de Rachels doit donc être comprise comme répondant à une exigence d'actualisation de la pensée philosophique et éthique, au regard de la transition décisive entre un monde pré-moderne d'inspiration aristotélicienne et scolastique, voire néo-platonicienne, et une conception moderne du monde inspirée de la science matérialiste et, en particulier, des travaux de Darwin : passage d'un monde stable et harmonieux organisé selon des fins, selon un dessein divin, et fortement anthropocentrique, à une conception selon laquelle le monde est, au contraire, contingent, dynamique, en perpétuelle recherche d'équilibre, où la vie – la variété des formes qu'elle prend – est tout à la fois une et diverse, et où les valeurs et les normes ne nous sont pas données à lire dans l'ordre de la nature. Sous cette conception, la valeur qu'a la vie humaine (et la vie animale) sera non pas celle accordée par le Créateur, ni sa prétendue valeur au regard de l'univers, mais la valeur que nous conférons nous-mêmes à notre propre vie, et l'enjeu de l'agir moral sera le bien-être concret des êtres vivants qui peuplent la Terre.

Un détail de *Created from Animals* éclairera ce point décisif pour la compréhension du darwinisme de Rachels. L'auteur y rapporte de manière synthétique le récit des origines de l'homme que propose Darwin dans *La Descendance de l'homme*, des conditions des changements de son anatomie, de sa locomotion, de l'usage d'outils divers, du développement de ses facultés mentales ; ceci, précise-t-il, fut la cible des premiers critiques de l'auteur de *L'Origine des espèces*, insistant qu'un tel récit était pur fantaisie et ne prouvait rien. Mais Rachels a bien compris que, pour Darwin, les détails de ce récit importaient relativement peu : l'important était de produire une explication naturaliste et plausible des origines de l'homme, au regard des éléments dont il disposait (rares par ailleurs) pour former des hypothèses, pour la rendre concevable dans un cadre évolutionniste. Ce récit pourrait être par la suite enrichi, amendé, etc., et c'est bien ce qui se produira tout au long du 20^e siècle. Comme y insiste Rachels, « s'il s'était avéré que la véritable séquence historique était différente de ce qu'il avait conjecturé, cela n'aurait pas du tout gêné Darwin. »¹³² De même la réflexion de notre auteur, saisie dans son ensemble, ne s'appuie sur aucune hypothèse particulière concernant l'évolution de l'homme ; elle réclame seulement de penser que l'être humain également est le produit d'une transformation par l'action de la sélection naturelle, impliquant qu'il ait des ancêtres communs avec les autres espèces. Les « implications morales du darwinisme » ne sont pas les implications d'une hypothèse locale sur tel ou

¹³² *Created from Animals*, p. 56.

tel aspect de l'évolution de notre espèce ; il s'agit de prendre acte d'une modification *globale* de notre conception du monde et des origines de la vie et d'en tirer les conséquences pour l'éthique.

Cela signifie que, pour peu que les éventuelles implications philosophiques soient pensées proprement, ces implications doivent être au moins aussi solides que le crédit dont jouit la théorie de l'évolution darwinienne au sein des sciences. Or à l'heure actuelle, comme le fait remarquer Dennett, l'évolution – au sens d'un monde essentiellement changeant comprenant des espèces qui se transforment par « descendance avec modifications » – est devenu un fait scientifique ; seule la place et l'importance du mécanisme de sélection naturelle est susceptible encore de faire l'objet d'une controverse sérieuse, bien qu'une entreprise de remise en cause radicale de ce mécanisme n'en resterait pas moins extrêmement délicate et coûteuse :

Pour le dire brutalement, mais sans risque de se tromper, quiconque aujourd'hui doute que la variété de la vie sur cette planète est le produit du processus de l'évolution est tout simplement un ignorant [...] Il est toujours intellectuellement respectable de douter des capacités de l'idée de sélection naturelle de Darwin à expliquer ce processus ; toutefois la charge de la preuve qui incombe aux sceptiques est devenue immense.¹³³

Ceci, tout chercheur sérieux devrait être en mesure de s'en faire idée en consultant la littérature, il n'est donc pas besoin de s'y attarder. Néanmoins, ce qui est davantage remarquable, c'est que l'on tend à occulter le corollaire selon lequel une réflexion philosophique menée rigoureusement, qui chercherait la compatibilité et la cohérence avec cette conception du vivant et de ses origines, devrait être au moins aussi solide que le darwinisme lui-même et préférable à toute autre vue soutenue (explicitement ou implicitement) par une conception pré-darwinienne du monde grandement fragilisée. Tout ceci est suggéré dans les mots de Rachels lorsqu'il écrit que

tout homme instruit a désormais connaissance de l'enseignement de Darwin sur les origines de la vie humaine et ses liens avec la vie non humaine. Il ne reste plus pour nous qu'à prendre ses implications morales au sérieux également.¹³⁴

Ce qu'il nous reste à examiner maintenant, c'est le détail de ce que recouvre le terme « darwinisme » tel qu'il est employé par notre auteur.

B. Rachels et le darwinisme

Jusqu'à fort récemment, rapprocher morale et évolution n'a que rarement donné des résultats, sinon heureux, du moins qui résistent à une analyse philosophique rigoureuse, comme Herbert Spencer et

¹³³ D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 46.

¹³⁴ J. Rachels, « Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes », in *The Great Ape Project*, New York, St. Martin's Griffin, 1993, p. 157.

Edward Wilson nous en fournissent la preuve. De trop vastes enjeux, trop de précipitation à vouloir profiter du retentissement de cette découverte, de cette science nouvelle portée par le succès, parfois mal comprise et déformée – pour ne rien dire de la récupération des idéologues –, ont brisé pendant de longues années la perspective d'une pensée philosophique objective, rigoureuse, féconde, qui trouverait à s'alimenter dans le darwinisme. En dépit de la fameuse dichotomie humienne, on ne saurait pour autant écarter, au moins dans le principe, l'idée qu'une telle entreprise soit possible, mais qu'il faudrait alors entreprendre à nouveaux frais : « est-il réellement possible que le darwinisme, qui bouleverse toutes nos anciennes idées à propos de la nature et de l'homme, écrit Rachels, n'ait aucune conséquence dérangeante ? »¹³⁵

Nous touchons ici à un aspect essentiel de l'ouvrage *Created from Animals*. Il y est question du darwinisme (et non pas d'évolutionnisme ou de transformisme des espèces, par exemple)¹³⁶ et cela devrait bien sûr signifier davantage qu'une investigation sur Darwin (le personnage) qui, bien entendu, ne relèverait pas du travail du scientifique ni du philosophe, mais de l'historien. Le darwinisme, pour parler d'abord de façon très générale, tiendrait donc à ce qui a été bâti ou à ce qu'il est possible de bâtir, à la suite de la parution de *L'Origine des espèces*, en tenant un raisonnement rigoureux, en science comme peut-être en philosophie. Dans *Created from Animals*, se découvrent en fait ces deux aspects.

Il est tenu compte tout d'abord – nous allons y venir très vite – de la contribution immense de Charles Darwin au champ de la science. Alors même que nous célébrions « l'année Darwin » en 2009, il est clair qu'il n'était pas question seulement, et de loin, de commémorer l'événement que représente la naissance

¹³⁵ *Created from Animals*, p. 3.

¹³⁶ Le terme « darwinisme » désigne une théorie précise de l'histoire et de la diversité de la vie sur Terre, telle qu'elle a été formulée pour la première fois en 1859 avec la parution de *L'Origine des espèces*.

Parler d'« évolutionnisme » est donc en principe moins précis, puisqu'il existe (historiquement et de principe) des évolutionnismes non darwiniens. De fait, le terme « évolution » (du latin *evolvere* qui signifie « dérouler ») a une origine bien antérieure aux travaux de Darwin : en 1744 le biologiste allemand Albrecht von Haller l'utilise pour désigner sa théorie des homoncules (une théorie embryologique). Après que la théorie de von Haller a été rejetée, le terme a été employé pour désigner une chaîne d'événements intégrant l'idée d'une progression, sens courant que Spencer reprit en 1862 pour sa propre philosophie. Très vite après la parution de la première édition de *L'Origine des espèces*, le terme « évolution » s'est vu substitué, de manière quelque peu abusive donc, à l'expression « descendance avec modifications ». On l'utilisa enfin dans le langage courant pour désigner le transformisme de Darwin, et ce dernier se résoudra à l'employer dans les versions ultérieures de *L'Origine*. (Voir S.J. Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Paris, Pygmalion, 1979, p. 33 sq.)

Depuis que la Nouvelle Synthèse est devenu le paradigme en cours, on tend aujourd'hui à utiliser de façon courante les deux termes de façon relativement interchangeable. On peut remarquer ainsi que la volonté qui a présidé à l'écriture de *Created from Animals* rejoint celle des auteurs de *Les Mondes darwiniens* qui dans l'introduction affirment « revendiqu[er] pleinement l'usage du vocable "darwinisme", y compris pour parler de l'état actuel de la théorie, avec ses multiples prolongements et extensions, son aspect réticulé. Loin des acceptions péjoratives et des suspicions idéologiques, le darwinisme doit se comprendre ici comme une approche scientifique de la dynamique et de l'histoire du monde réel fondée plus ou moins directement sur l'articulation entre variation, hérédité, sélection naturelle, dans laquelle le hasard joue un rôle central. [...] ce mot est si fréquemment dévoyé, notamment quand il est fallacieusement assimilé à ses caricatures comme le darwinisme "social", voire le racisme, au risque de discréditer l'œuvre centrale elle-même, qu'il nous paraît nécessaire de ne pas le laisser dans les mains de contempteurs peu soucieux d'exactitude ». (T. Heams *et al.*, *op. cit.*, p. 12-13)

du naturaliste en 1809, ni même la parution de *L'Origine des espèces* en 1859, mais de mettre à l'honneur (et préciser et diffuser) la connaissance qu'il nous a léguée. C'est un fait des plus remarquables en effet, comme le note Hull, que « la théorie moderne de l'évolution est plus près aujourd'hui de la formulation darwinienne originale qu'elle n'a jamais été. »¹³⁷ Et ceci a une grande importance pour la compréhension de *Created from Animals* : l'idée est qu'en dépit des ajouts, corrections, amendements, reformulations, extensions de la théorie, *etc.*, après plus d'un siècle de recherches, il y a encore un sens à parler de darwinisme aujourd'hui sur le terrain biologique (ce qui est vrai en 1990 l'est toujours aujourd'hui, comme le suggère la parution en 2009, parmi bien d'autres ouvrages, des *Mondes darwiniens*). Toutefois le personnage lui-même – non plus le savant – a aussi de quoi attirer l'attention : ses positions contre l'esclavage, contre les traitements cruels infligés aux animaux, son agnosticisme croissant, *etc.*, ainsi que quelques autres qualités morales remarquables dont une relative discrétion (en comparaison des débats et controverses qu'a suscités son œuvre), son tour du monde sur un navire, sa réputation, sa capacité à se trouver partout des amis et des alliés, une belle plume – tout cela ensemble ne peut manquer de susciter, au moins chez un certain type de lecteurs modernes, de la sympathie pour le personnage et de l'admiration pour l'épopée intellectuelle que représente son parcours.

Certes, il faut compter avec la déformation qu'occasionne un regard rétrospectif. Il faut compter aussi que Darwin, en dépit de sa légende, n'était pas, en tant qu'homme, au-dessus de tout écart ou erreur : cela vaut tant sur le plan scientifique que sur le plan personnel et moral. C'est là sans doute un intérêt de « Darwin's Moral Lapse » (le petit écart moral de Darwin¹³⁸), ce curieux article de Rachels paru en

¹³⁷ D. Hull, *Darwin and his Critics*, p. 77.

¹³⁸ L'article concerne non pas l'œuvre de Darwin mais le personnage, dont Rachels relate ce qu'il considère comme un petit écart moral qui survint au cours de la carrière du naturaliste – à savoir lorsque Alfred Russell Wallace manqua, à ce qu'il lui sembla, de ruiner ses efforts en faisant parvenir à Darwin une lettre, en 1858, en même temps qu'un manuscrit à l'intitulé effroyablement éloquent : « On The Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type » (De la tendance des variétés à s'écarter indéfiniment du type originel).

(Quant au détail des faits, on se reportera à la biographie de John Bowlby : *Charles Darwin : Une nouvelle biographie*, Paris, PUF, 1995, chap. 21, en part. p. 331. On trouvera le papier de A.R. Wallace, et les autres documents dont il va être question, dans C. Darwin & A.R. Wallace, *Evolution by Natural Selection*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.)

Il semble que Rachels se range parmi les commentateurs les moins généreux de ce léger faux-pas. La vérité, souligne-t-il, est que jamais Wallace ne demanda explicitement à Darwin d'arranger la publication de sa découverte (contrairement par exemple à ce qu'écrivit Mayr ; voir *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, Paris, O. Jacob, 1993, p. 21). La lecture de son papier devant la Linnean Society se fit sur l'entière initiative de Charles Lyell et Joseph Hooker, geste qui paraîtrait fort honorable si trois autres documents n'avaient été produits à la même occasion afin d'établir solidement la paternité de Darwin quant à l'idée de sélection naturelle. « Une personne reconnaîtrait probablement le caractère mesquin de cette affaire : Darwin lui-même. Darwin ne se sentit jamais à l'aise avec ce qui se produisit. Lorsqu'il reçut le papier de Wallace, il considéra d'abord qu'il ne devait pas tirer avantage de la situation ; il écrivait simplement à Wallace, afin de lui demander s'il voulait que Darwin en arrange la publication pour lui. » (J. Rachels, « Darwin's Moral Lapse », in *National Forum*, été 1986, p. 22-24)

1986 : nous rappeler qu'il convient de conserver un regard critique et ne pas faire du darwinisme, comme certains le soupçonnent ou l'ont soupçonné, une doctrine, une religion. Néanmoins le personnage, esquissé par la variété des témoignages qui nous sont parvenus, reste attachant et digne d'admiration, sans doute pour de solides raisons. Le principal mérite de « Darwin's Moral Lapse » est peut-être de montrer que notre auteur s'intéressait, somme toute, autant au personnage de Darwin qu'à ses travaux. De fait, Rachels a consacré dans *Created from Animals* presque autant d'énergie peut-être à peindre le Darwin historique, en exploitant sa correspondance (avec le géologue Charles Lyell, le botaniste américain Asa Gray et bien d'autres de ses amis et contemporains), son autobiographie et le travail de ses biographes, qu'à restituer le contexte et les détails de sa découverte en s'appuyant sur ses écrits scientifiques (*L'Origine des espèces*, *La Descendance de l'homme*, etc.). Pour quelles raisons ?

Il y a sans doute dans le choix du terme « darwinisme », chez nombre d'auteurs contemporains qui se disent darwiniens comme Mayr, Rachels, Gould ou aujourd'hui Dennett, un hommage au personnage et à son œuvre, dans ce qu'il a su découvrir et défendre, sans rien celer des écarts et erreurs d'un homme soumis aux limites et aux préjugés de son temps, et peut-être d'autant plus digne d'admiration qu'il était comme chacun soumis à leur influence : comme le dit Pierre Thuillier, « rendre hommage à Darwin, c'est donc aussi prendre au sérieux les lacunes, les obscurités et les ambiguïtés de sa pensée »¹³⁹. Pour Rachels, s'intéresser au personnage en lui-même c'est donc aussi un moyen de donner à travers les lignes de *Created from Animals* l'esquisse de « cet esprit de la science tel qu'on le trouve au plus haut degré chez Darwin »¹⁴⁰ et de montrer comment un tel esprit a appréhendé le monde.

Quant au darwinisme social, et à moins de concevoir ses écrits comme un *patchwork* d'idées sans lien les unes avec les autres (et nous allons voir que ce n'est pas l'opinion de Rachels), on peut distinguer dans les choix de Darwin lui-même cette volonté de résistance – bien qu'instinctive, non théorisée, au mieux, appuyée sur quelque probité et bienveillance intellectuelle – aux transpositions faciles de ses découvertes sur le terrain des valeurs. Avant que d'embarquer sur le *Beagle*, Darwin envisageait une vie de pasteur, qui lui laisserait le temps de s'adonner à sa passion naturaliste, croyait en

Il est vrai que Wallace fut le premier à soumettre un texte publiable, et la démarche suggérée et orchestrée par Lyell apparaît clairement ainsi comme une manœuvre de subordination de son article aux travaux de Darwin. Toutefois nombreux sont ceux qui rappellent, à l'instar de Peter Bowler dans son *Darwin* (Paris, Flammarion, 1994 ; voir p. 150-153), et sans doute à juste titre, que Darwin, qui travaillait sur ces questions depuis plus de 20 ans, en avait à l'évidence une connaissance plus approfondie des implications. La lecture que donne Rachels ne semble donc pas fautive, elle est simplement un peu sévère. L'incident eut le mérite de mener Darwin à écrire et publier, sans plus tergiverser, *L'Origine des espèces* l'année suivante. Ce dernier reconnut désormais Alfred Russell Wallace comme le co-découvreur de la théorie de l'évolution par voie de sélection naturelle.

¹³⁹ C. Darwin, *La Descendance de l'homme*, p. 15. (Préface de Pierre Thuillier à l'édition de 1981).

¹⁴⁰ Le propos est du neurobiologiste Alain Prochiantz, rapporté dans le *Télérama* hors-série de février 2009, « 150 ans après la théorie de l'évolution, Charles Darwin dérange encore », p. 54.

l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et affirmait ne pas douter de « la vérité stricte et littérale de chaque mot de la Bible »¹⁴¹ ; il se déclarera, dans l'autobiographie écrite à la fin de sa vie, agnostique. Pendant cinq ans sur le navire, il subira les discours et l'influence du capitaine Fitzroy, fort croyant, raciste et défendant la pratique de l'esclavage, toutes choses que Darwin exécrera jusqu'à la fin de sa vie. Il fut l'un des premiers au fait de l'importance de la lutte pour la vie dans l'économie de la nature ; il n'en tiendra pas moins à sa conviction que la compassion, qui est « la plus noble partie de notre nature »¹⁴², doit être étendue à tout homme, à tout animal sensible, et refusera l'eugénisme de son cousin Francis Galton. Suivre les traces de Darwin, c'est en soi marquer le refus du « déjà donné », du prêt-à-penser, et se préparer à porter sur toute chose un regard critique – c'est pour Rachels jeter un regard critique, avisé de faits nouveaux, sur l'héritage de l'Occident en matière de morale.

On trouve en effet dans les écrits de Darwin – notamment dans *La Descendance de l'homme*, du fait que l'humain y est pris pour objet –, outre ses hypothèses scientifiques, certaines idées concernant par exemple l'étendue de notre devoir et les perspectives de progrès futur en matière de morale (concernant par exemple « la sympathie étendue en dehors des bornes de l'humanité, c'est-à-dire la compassion envers les animaux »¹⁴³), ou encore des considérations critiques sur la religion et l'existence d'un être divin qui aurait créé le monde (principalement dans son *Autobiographie*, publiée en 1887). À partir de là, suggère Rachels, les choses peuvent être conçues de deux façons : ou bien l'on présume que ces divers aspects de ses écrits sont relativement indépendants les uns des autres ; ou bien au contraire on postule, à la suite de Darwin lui-même, la cohérence d'une vision d'ensemble. Rachels privilégie cette hypothèse selon laquelle Darwin était un penseur plus systématique qu'on ne le pense ordinairement – *Created from Animals* a été écrit autour de cette idée essentielle¹⁴⁴. La dimension historico-biographique de l'ouvrage est ainsi un moyen pour Rachels de donner crédit à la démarche cohérentiste qui sous-tend sa propre pensée philosophique, puisque c'est bien selon ce schéma qu'il décrit la conversion *progressive* de Darwin non seulement à l'évolutionnisme, sur le terrain de la biologie, mais aussi, sur un plan plus personnel, à une position proche de l'athéisme.

Dans les chapitres successifs de *Created from Animals*, Rachels va peindre une conception du monde une et cohérente, inspirée autant des réflexions et conclusions du naturaliste lui-même que de son héritage sur le terrain de la science et sur d'autres champs de réflexion – un darwinisme, donc, sous ces deux rapports que sont le parcours intellectuel propre à Darwin et la pérennité de sa pensée. Ceci étant

¹⁴¹ C. Darwin, *Autobiographie* (1887), Paris, Seuil, 2008, p. 55.

¹⁴² *Id.*, *La Descendance de l'homme*, p. 144.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 130. Cité dans *Created from Animals*, p. 164.

¹⁴⁴ *Created from Animals*, p. 5.

établi, nous laisserons maintenant de côté pour une grande part les développements plus historiques, autour du personnage de Darwin, fort bien mis en valeur par Rachels tout au long de l'ouvrage¹⁴⁵. Dans le cadre de notre recherche, nous nous proposons à présent d'exposer et de clarifier quelque peu les éléments qui font partie de cette conception du monde qu'est le darwinisme pour Rachels, et ce à travers trois points.

Le premier point concerne donc la révolution que représente la parution de *L'Origine des espèces* sur le terrain de la biologie. Si Rachels se propose d'appuyer sa réflexion sur le darwinisme, nul doute à ce propos qu'il lui était nécessaire d'obtenir une compréhension plus moderne de la théorie de l'évolution, ce à quoi il accédera à travers les écrits de Gould ou Mayr notamment – et cette lecture a bien entendu nourri (ou influencé) sa compréhension personnelle de l'évolutionnisme. Nous voudrions restituer ici les éléments principaux attachés à cette compréhension nouvelle de la vie, mais montrer aussi, et surtout, en quoi il s'agit bien là d'un *darwinisme* : nous voudrions montrer que Rachels prend au sérieux cette idée selon laquelle l'esprit qui se dégage de l'œuvre de Darwin elle-même persiste au sein de la biologie contemporaine. Dans le fil de cette idée, les deux points dont nous traiterons ensuite concerneront la question (ou, plutôt, la remise en question) d'une différence ontologique entre l'être humain et les autres animaux, puis de l'existence d'un Créateur. Cela définira le cadre permettant, dans le dernier chapitre de cette recherche, d'examiner de près en quoi consistent exactement les « implications morales du darwinisme » proposées dans *Created from Animals*.

1. *L'Origine des espèces* : la révolution darwinienne

Il est question dans *Created from Animals*, avons-nous souligné, de darwinisme, et non pas de transformisme ou d'évolutionnisme. Le terme de « darwinisme » peut être égarant, non pas seulement parce qu'il s'est vu attaché à des utilisations peu rigoureuses – pour ne pas dire idéologiques – de la théorie de l'évolution, mais aussi parce qu'il n'a pas un contour bien défini sur le terrain scientifique. Dans la seconde moitié du 20^e siècle – et même s'il n'en sera pas question ici – ce terme a gagné encore en polysémie, le terme « darwinisme », étendu à une variété de disciplines, recouvrant une application soit à des objets biologiques nouveaux (comme pour la psychologie évolutionniste) soit, par analogie avec le mécanisme de sélection naturelle, à du non biologique (linguistique, économie, robotique...) :

¹⁴⁵ Hormis *Created from Animals*, qui constitue une bonne introduction au personnage, on renverra aux biographies consultées par Rachels, celles de Ronald W. Clark (*The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*, New York, Random House, 1984) et Howar Gruber (*Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981), ainsi en outre qu'à certaines des « Réflexions sur l'histoire naturelle » de Stephen Jay Gould regroupées dans ses ouvrages : *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, *Le Sourire du flamant rose*, etc.

telle est la signification du pluriel des *Mondes darwiniens*. Mais contentons-nous ici d'examiner ce qui a un rapport direct à la question relative à l'origine des espèces.

Ernst Mayr, dans *Darwin et la pensée moderne de l'évolution* (1991), montre qu'en vérité la signification du terme « darwinisme » varie considérablement à dater de la parution même de *L'Origine des espèces*, selon les pays, selon les époques, et surtout selon les auteurs et leur centre de préoccupations. Darwin lui-même, de manière assez équivoque, appelait indifféremment « ma théorie » sa théorie de l'évolution à partir d'une ascendance commune et sa théorie de l'évolution par sélection naturelle, comme si toutes deux constituaient une seule et unique théorie. À proprement parler, *L'Origine des espèces* représente en fait un bouquet de théories biologiques. Mayr, dans son ouvrage, s'est intéressé aux sens possibles du terme « darwinisme » et à ceux qui sont susceptibles de présenter une validité historique ; il commence par en dénombrer cinq : l'hypothèse transformiste elle-même, l'ascendance commune, la multiplication des espèces, le gradualisme et le mécanisme de sélection naturelle (c'est-à-dire, sans entrer ici dans le détail, la sélection des caractères individuels par le milieu et leur transmission aux descendants, et la formation d'espèces nouvelles par ce moyen).

Ainsi à chaque étape de l'histoire du darwinisme, ce terme désigna-t-il une théorie particulière du paradigme, selon ce que les scientifiques et les philosophes souhaitaient débattre, défendre ou bien attaquer : anti-créationnisme contre orthodoxie chrétienne, gradualisme contre mutationnisme mendélien, sélectionnisme contre lamarckisme ou finalisme, et ainsi de suite. Toutefois, remarque Mayr, rabattre le darwinisme sur l'une ou l'autre de ces notions seulement reste, le plus souvent, erroné et réducteur. Ainsi Darwin a-t-il fait triompher la cause de l'évolution des espèces contre l'hypothèse fixiste, mais il n'était assurément pas l'auteur de cette théorie, déjà fort répandue à son époque : elle avait déjà été défendue notamment par Lamarck et Erasmus Darwin, le grand-père de notre naturaliste. Il y a, de même, diverses théories qu'il a défendues (sélectionnisme, évolution variationnelle) qui ne furent pleinement appréciées et acceptées que longtemps après sa mort. Le sélectionnisme est pour beaucoup le fruit du travail de Auguste Weismann, sanctionné ensuite par la Nouvelle Synthèse ; bien qu'il constituât son hypothèse la plus audacieuse, Darwin n'était pas en mesure de soutenir un sélectionnisme aussi intransigent que celui qui prévaudra au 20^e siècle, faute de connaître les mécanismes génétiques à l'origine des variations. Quant à l'évolution variationnelle, elle constitue bel et bien une théorie propre à Darwin, mais il fallut de même fort longtemps avant que l'on ne reconnaisse combien elle était distincte du mutationnisme et du transformisme de Lamarck. Il faut compter enfin les théories que Darwin a défendues mais qui ont été finalement rejetées, notamment sa théorie de la pangenèse qu'il développa pour rendre compte de l'hérédité flexible (c'était pour Darwin, en l'absence

de connaissances sur la génétique, un moyen comme un autre de rendre compte de la transmission des caractères de parents à descendants).

Le déroulement historique des débats qui ont suivi la parution de *L'Origine des espèces* introduit ainsi une certaine subjectivité dans ce que tel ou tel auteur considérait comme « darwinien ». Pour prendre un exemple éclairant : en 1986, George Romanes considéra le refus de l'hérédité « flexible » (l'hérédité des caractères acquis) comme une rupture avec les enseignements de Darwin et inventa le terme de « néo-darwinisme » pour désigner le sélectionnisme exclusif de Weismann. Ce terme perdura sous la synthèse puis, une fois une fois que la croyance en l'hérédité flexible eut été universellement abandonnée, la plupart des gens en revinrent au simple terme « darwinisme ». On peut toutefois considérer que le darwinisme, entendu comme intégrant désormais un sélectionnisme plus rigoureux et privé en outre de la théorie de la pangenèse (qui, même en son temps, a fait peu d'émules), forme ainsi un tout bien plus cohérent et puissant. Et, de façon tout à fait intéressante, c'est bien ce que suggère Rachels¹⁴⁶.

Cette dernière appréciation montre bien une chose : que notre auteur, en retraçant le parcours de Darwin dans le chapitre premier de *Created from Animals*, n'entend pas pour autant limiter le terme « darwinisme » à un sens purement historique (c'est-à-dire se contenter de *décrire* l'ensemble des théories et des croyances défendues par Darwin, ce qui aurait à l'évidence un intérêt limité pour l'entreprise philosophique) ; il entend retracer en même temps l'émergence d'une conception du monde une et homogène, ayant quelque prétention à la pérennité. Le darwinisme désigne quelque chose, à ce titre, indépendant des contingences de l'histoire (ce que d'autres ont fait du darwinisme, les errements, les controverses, les déformations, mais aussi les erreurs commises par Darwin lui-même), qui perdure sur les 20^e et 21^e siècles. Nous voudrions, dans les pages qui suivent, livrer bien sûr les éléments essentiels à la compréhension de la théorie de l'évolution, mais surtout, éclairer les caractères distinctifs du *darwinisme* mis en avant par notre auteur.

L'origine des espèces est ce que Darwin appelait, à l'instar de ses contemporains, le « mystère de tous les mystères ». Au premier chef le terme « darwinisme » renvoie à la tentative de Darwin, et les chercheurs qui lui ont succédé, de résoudre ce problème, c'est-à-dire d'éclairer toujours plus avant les causes de la diversité des organismes et de leurs rapports de ressemblance, ainsi que l'adaptation remarquable des organismes à leur milieu.

¹⁴⁶ *Created from Animals*, p. 45.

Au début du 19^e siècle, les naturalistes anglais rejetaient l'interprétation mécaniste de la nature à la façon de Descartes, favorisée sur le continent, pour lui préférer la théologie naturelle : l'harmonie qui règne dans la nature, son équilibre, sa stabilité et la diversité, la complexité et la merveilleuse adaptation des organismes à leur milieu résultent de l'intervention du divin qui en a réglé les moindres détails. L'ouvrage de William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802), présentation classique de l'argument du dessein, était alors une lecture obligatoire pour tout étudiant lors de son passage à Cambridge. Tel fut le paysage intellectuel en lequel Darwin a effectué sa « formation » de naturaliste – la croyance en un monde figé qui, hormis des perturbations mineures, n'a pas matériellement changé depuis sa création relativement récente (c'est-à-dire, selon le calcul de l'évêque Usher couramment admis à l'époque, vers 4004 av. J.-C.). C'est là ce que nous désignons aujourd'hui sous le nom de « créationnisme », un terme aujourd'hui grandement dévalorisé par l'action des fondamentalistes chrétiens, mais qui renvoie à une conception, comme y insiste Rachels, à laquelle il était tout à fait raisonnable d'adhérer au 19^e siècle : « Darwin lui-même pourrait fort bien, à l'âge de 22 ans, être décrit, avec certaines nuances, comme un créationniste. »¹⁴⁷

Le 27 décembre 1831, à l'âge de 22 ans donc, Darwin montait à bord du *Beagle* pour un voyage autour du monde qui durerait cinq années. Il ne cessera, dès lors, de s'éloigner toujours plus de la conception créationniste à laquelle il déclarait adhérer sans réserve dans sa jeunesse. Les raisons et les moyens de cette reconversion – sur lesquels nombre d'historiens et philosophes se sont penchés, et sur lesquels Rachels s'attarde quelque peu lui-même – ne sont pas pertinents ici. L'essentiel est de constater que *L'Origine des espèces* (publiée bien plus tard, en 1859) se caractérise en effet par le refus total du recours à une entité surnaturelle comme facteur explicatif. Ainsi le premier sens légitime du terme « darwinisme » désigne-t-il, selon Mayr, le camp des anti-crétionnistes, partisans d'une explication de la nature qui ne fasse appel à aucune entité surnaturelle :

La théorie darwinienne de l'évolution proprement dite (y compris la variabilité des espèces), sa théorie de l'ascendance commune et sa théorie de la multiplication des espèces furent très vite adoptées. La victoire de ces trois théories constitue la première révolution darwinienne.¹⁴⁸

Le mécanisme de l'évolution (mutationnisme, lamarckisme, *etc.*) importait peu, à cette époque : on était darwinien pour peu que l'on refusât l'idée de la création séparée de chaque espèce, ce qui revient à refuser le fixisme, reconnaître l'ascendance commune ainsi que le rattachement de l'homme au mouvement général de l'évolution. Par conséquent, la théorie qui cristallise l'ensemble de la première « révolution darwinienne », ainsi baptisée par Ernst Mayr, est sans aucun doute celle de l'ascendance

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁸ E. Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 42.

commune : d'une part, celle-ci n'aurait guère de sens indépendamment de l'idée d'évolution (théorie selon laquelle le monde n'est pas figé, ni de création récente, ni pris dans un cycle récurrent, mais change constamment, ce qui inclut l'hypothèse transformiste des espèces), d'autre part elle mène aussitôt à penser la ramification et ainsi la multiplication des espèces. *L'Origine des espèces* est essentiellement un plaidoyer en faveur de cette dernière, vis-à-vis de laquelle la théorie de la sélection naturelle apparaît plutôt comme la proposition d'une *vera causa*. C'est un point que souligne Rachels en rapportant les écrits de Darwin dans un journal populaire :

Que les naturalistes se rangent aux conceptions de Lamarck, de Geoffroy Saint-Hilaire, de l'auteur des « Vestiges », de M. Wallace et moi-même, ou toute autre vue, signifie bien peu en regard du fait que l'on ait admis que les espèces descendent les unes des autres et n'ont pas été créées immuables ; car pour celui qui admet cela comme une vérité profonde, s'ouvre un large champ d'investigation. Je crois, toutefois, de ce que je vois du progrès de l'opinion sur le continent, ainsi que dans ce pays, que la théorie de la sélection naturelle sera finalement adoptée, avec, à n'en pas douter, nombre de modifications et améliorations mineures.¹⁴⁹

La compréhension du darwinisme par Rachels, pas plus que la théorie de l'évolution telle que formulée par Darwin dans *L'Origine des espèces*, ne s'arrête à cette première étape qu'est la théorie de l'ascendance commune. À l'heure de sa mort, en 1882, Darwin pouvait être sûr que ses vues allaient prévaloir et que les nouvelles générations tiendraient pour admis que les espèces ne sont pas fixes et descendent les unes des autres. Le naturaliste, comme il apparaît dans la citation ci-dessus, pouvait se montrer confiant en ce que sa seconde grande théorie – la sélection naturelle – prévaudrait également. Comme le note Hull, il y a quelque chose de saisissant dans la capacité qu'avait Darwin à viser juste si souvent :

Ce qu'il y a de vraiment étonnant dans le parcours intellectuel de Darwin, c'est toutes les occasions où il fut capable de « deviner » correctement, bien qu'il manquât des données nécessaires comme d'un semblant même de théorie de ce qui gouvernait les phénomènes.¹⁵⁰

Pour élaborer la théorie de la sélection naturelle, Darwin s'était contenté de l'observation que les individus d'une même espèce présentent de petites différences et que leurs caractéristiques se transmettent aux descendants : il ne savait pas comment ni pourquoi se produisaient ces variations, précise Rachels, ni comment se transmettaient les caractéristiques des parents aux enfants. La théorie qu'il avait formulée dans *The Variations of Plants and Animals Under Domestication* (1868) pour expliquer l'hérédité – la théorie de la pangenèse – n'avait guère convaincu ses contemporains et se trouvera plus tard infirmée. L'adoption de sa seconde grande théorie formulée dans *L'Origine des*

¹⁴⁹ *Created from Animals*, p. 52.

¹⁵⁰ D. Hull, *Darwin and His Critics*, p. 77.

espèces – la sélection naturelle –, serait liée à la découverte d'un mécanisme de l'hérédité satisfaisant¹⁵¹.

Comme le résume Rachels :

alors que le fait de l'évolution était communément accepté, la place centrale de la sélection naturelle dans l'explication des changements qui surviennent ne sera pas solidement établie avant l'émergence de la « Nouvelle Synthèse » dans les années 30. Au début du siècle, des notions lamarckiennes étaient encore respectables.¹⁵²

Les soixante années qui suivirent la parution de *L'Origine*, comme le relate Mayr, furent en effet le terrain d'une lutte entre les partisans des divers mécanismes d'évolution des espèces. Les travaux de Gregor Mendel sur l'hérédité biologique (d'abord publiés en 1866)¹⁵³ furent redécouverts en 1900, mais les premiers mendéliens restaient fortement dépendants de la pensée typologique et mutationniste. Il fallut attendre une dizaine d'années pour que se développe une connaissance plus solide de la génétique. C'est au cours de cette période que l'on clarifia la différence entre génotype (ensemble de l'information portée par les gènes d'un individu) et phénotype (caractéristiques physiques de l'individu résultant de l'expression de ces gènes dans un environnement donné), et que l'on comprit que ce qui était sélectionné étaient des génotypes entiers et non des gènes isolés. Ainsi, la recombinaison génétique, plutôt que la mutation, apparut comme la source immédiate de la variation génétique disponible pour la sélection. On découvrit en outre que la plupart des mutations n'avaient que des effets très mineurs sur le phénotype et ne ressemblaient en rien aux mutations drastiques envisagées par les premiers mendéliens. Ces mises au point permirent de bien mieux comprendre la manière dont la sélection agit non sur un individu isolé et de manière brutale, mais de façon graduelle et à l'échelle de toute une population.

Dans le cadre de pensée typologique, en effet, l'individu est compris comme un exemplaire ou une copie du « type » biologique relatif à son espèce (comprise comme une entité fixe définie par des critères morphologiques), dont il ne peut s'écarter au-delà d'un certain point. Aux balbutiements de la génétique, la mutation était alors conçue comme apparition d'un nouveau type. L'approche populationnelle met, au contraire, l'accent sur le caractère unique de chaque individu au sein des populations d'espèces à reproduction sexuée, et donc sur la réelle variabilité des populations : la

¹⁵¹ Comme le remarque Ernst Mayr notamment : « Le plus grand triomphe du darwinisme est la théorie de la sélection naturelle, car quatre-vingts ans après 1859, ce qui était une opinion minoritaire devenait l'explication prépondérante du changement évolutif. Elle a accédé à ce statut à la fois par des preuves irréfutables et par défaut, toutes les théories concurrentes ayant été invalidées. Darwin tenait pour acquis qu'une quantité presque illimitée de variations était sans cesse disponible pour fournir le matériau brut sur lequel s'exerçait la sélection naturelle. Il n'avait aucune idée quant à la source de ces variations et soutint diverses théories génétiques (hérédité flexible, pangenèse, hérédité par mélange) qui ont été réfutées depuis. Néanmoins, les progrès de la génétique continuent à renforcer plutôt qu'affaiblir la théorie de la sélection naturelle. » (*Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 200)

¹⁵² *Created from Animals*, p. 72.

¹⁵³ Gregor Mendel, « Versuche uber Pflanzen-Hybriden », *Verhandlungen des naturforschenden Vereins in Brünn*, t. IV, 1866, p. 3-47 ; trad. A. Chappellier, « Recherches sur les hybrides végétaux », *Bulletin Scientifique de la France et de la Belgique*, t. 41, 1907, p. 371-419.

variation inter-individuelle est la réalité, la valeur statistique moyenne entre ces individus, une abstraction. Le gradualisme¹⁵⁴ est ainsi la théorie selon laquelle l'évolution progresse par la modification graduelle des populations et non par l'apparition soudaine d'individus représentant un nouveau type. Le basculement d'un mode de pensée typologique à une pensée populationnelle, comme y insiste Mayr dans *The Growth of Biological Thought*, est l'une des plus importantes révolutions conceptuelles de la biologie : « Darwin n'aurait pu parvenir à la théorie de la sélection naturelle s'il n'avait adopté la pensée populationnelle ».¹⁵⁵

Au cours des années 1920-1930, un consensus réussit finalement à s'établir entre généticiens, systématiciens, et paléontologues¹⁵⁶ ; le terme de « théorie synthétique » fut introduit par Julian Huxley en 1942 pour désigner la théorie unifiée de l'évolution acceptée par des camps jusque-là farouchement opposés – « seconde révolution darwinienne, selon Ernst Mayr, qui signe dans une bonne mesure un retour au darwinisme classique : l'évolution par variation et sélection »¹⁵⁷. Avec le rejet de l'hérédité flexible¹⁵⁸, la combinaison du gradualisme et de l'approche populationnelle donne désormais son caractère distinctif au darwinisme moderne – c'est seulement un tel cadre qui, par ailleurs, donne tout son sens à la sélection naturelle (comme cause de l'adaptation et de la transformation des espèces par un mécanisme combinant la variation aléatoire et la sélection *a posteriori* des caractères). C'est ainsi cette dernière théorie qui résume tout le bénéfice de la Nouvelle Synthèse. « Au cours des années 30 et 40,

¹⁵⁴ Le terme, utilisé par Ernst Mayr, se voit parfois substituer « continuisme » (suivant en cela Darwin dans *L'Origine des espèces* qui utilise indifféremment les termes *gradual* et *continual*). Patrick Tort opère une distinction entre le « continuisme » propre à tout transformisme biologique, dont font partie les théories de Lamarck et de Darwin, et le « gradualisme » (de *gradus*, au sens de « degré ») que l'on retrouve dans les différentes versions de la chaîne des êtres chez les naturalistes du 18^e siècle. La continuité transformiste serait d'ordre généalogique, avec la thèse de l'apparition d'une variété à partir d'une autre antérieure, tandis que le gradualisme fixiste de la vieille histoire naturelle se situerait dans l'espace d'une échelle, ignorante de la marche du temps et des transformations progressives des individus (voir dans le *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, les entrées « Gradualisme » et « Continuisme »).

Le terme « gradualisme » est parfois utilisé pour marquer la différence avec la théorie des équilibres ponctués de Stephen Jay Gould et Niles Eldredge. Toutefois cette théorie concerne le rythme des changements opérés par l'évolution sur une échelle de temps géologique, ce n'est pas un saltationnisme (passage par un saut brusque d'un état stable à un autre état stable, par opposition à un changement lent et progressif), et le paradigme darwinien n'est donc pas remis en cause par ce débat. (Voir sur ce point Pascal Charbonnat, « Continuités et discontinuités des mécanismes de la variation dans L'Origine des espèces », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 11, en part. p. 266.)

Nous utiliserons ici les termes de façon interchangeable, étant entendu que seul nous importe le caractère graduel (progressif) des transformations résultant d'un processus d'optimisation à court terme, non finalisé. À usage égal, le terme « continuisme » souligne sans doute un peu mieux le *continuum* naturel généalogique que représente « l'arbre de la vie ».

¹⁵⁵ E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, p. 47.

¹⁵⁶ Le généticien Theodosius Dobzhansky (1900-1975), le systématicien Ernst Mayr et le paléontologue George G. Simpson (1902-1984).

¹⁵⁷ E. Mayr, « Biology in the Twenty-First Century », in *Bioscience*, n°50, 2000, p. 895-897.

¹⁵⁸ On considère que cette conception de l'hérédité fut réfutée par August Weismann, à compter de son essai *Sur l'hérédité* (*Über die Vererbung*) de 1883 (A. Weismann, *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Reinwald, 1892).

résume Rachels, le darwinisme – ou, plus précisément, la “nouvelle synthèse évolutionniste”, avec la sélection naturelle comme pièce maîtresse – devint l’orthodoxie dominante en biologie. »¹⁵⁹

La seconde définition quelque peu probante du terme « darwinisme » est donc celle de la Nouvelle Synthèse, une « mise à jour » postulant que la biologie, écrit Mayr, était parvenue à « une formulation du paradigme darwinien qui paraissait suffisamment solide pour n’être pas compromise par les énigmes qui subsistaient »¹⁶⁰. Précisons bien : la Nouvelle Synthèse n’est pas à l’abri de critiques, de corrections et de nouveaux développements, et elle doit – en tant que science – et elle *est* critiquée sur de multiples aspects aujourd’hui : le débat autour de l’unité de sélection, la critique de l’adaptationnisme naïf, la théorie des équilibres ponctués, l’importance croissante de la dimension épigénétique, la plasticité phénotypique, *etc.* Mais c’est là, comme le note Jean Gayon dans la préface des *Mondes darwiniens*, une révision du darwinisme dans ses fondements¹⁶¹, rien moins qu’une réfutation. S’il s’est alors trouvé des voix pour s’empresser de crier à la mort du darwinisme, il faut convenir, contre celles-ci, que Mayr avait raison sur le fond – cela dépend, évidemment, du degré de précision observé. Au terme d’une série d’entretiens au micro de France Culture rassemblant des spécialistes de l’évolution, retranscrits dans un ouvrage paru en 1979, Pierre Thuillier remarquait que

dans le détail, la théorie darwinienne est assez souvent critiquée. Mais les grandes idées de Darwin sont largement acceptées. En particulier, on a conservé cet idéal : expliquer les phénomènes de la vie sans recourir à des « principes vitaux », à des entités transcendantes et plus ou moins miraculeuses [...]. En ce sens, l’esprit darwinien souffle toujours.¹⁶²

Cette appréciation est toujours vraie. Comme le soulignait plus récemment la généticienne Eva Jablonka, s’il peut sembler à certains qu’il y a dépassement de la théorie synthétique (et peut-être matière à parler d’un nouveau paradigme ?), parler de darwinisme reste pertinent aujourd’hui, dans la mesure où sont conservés l’idée d’une continuité généalogique résultant de la descendance avec modifications ainsi qu’un rôle central, bien que non exclusif, de la sélection naturelle¹⁶³.

À présent, il doit être mis au clair que l’opposition entre pensée typologique et pensée populationnelle, telle que théorisée par Mayr en tant que philosophe de la biologie au 20^e siècle, n’apparaît pas dans l’ouvrage de Rachels, et ceci est compréhensible dans la mesure où l’auteur a fait le

¹⁵⁹ *Created from Animals*, p. 73.

¹⁶⁰ E. Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l’évolution*, p. 182.

¹⁶¹ T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, p. 6.

¹⁶² F. Chapeville, P.-P. Grassé, F. Jacob *et al.*, *Le Darwinisme aujourd’hui*, Paris, Seuil, 1979, p. 174. C’est à Pierre Thuillier, en tant qu’historien des sciences, qu’il sera proposé de faire une synthèse de ces entretiens.

¹⁶³ *Les Dossiers de la Recherche*, « L’héritage Darwin », n°33, nov. 2008, p. 88-91.

choix dans *Created from Animals* d'adopter une perspective historique et de relater, dans le premier chapitre, la découverte de Darwin (non pas celle des biologistes contemporains spécialistes de l'évolution). Néanmoins il doit être tout aussi clair maintenant que la compréhension du darwinisme qu'a notre auteur ne se limite pas à une perspective historique et qu'elle s'attache en même temps à ce que la pensée de Darwin avait de pérenne : pour le moins, elle se voit donc attachée à la Nouvelle Synthèse et, à ce titre, il convient de garder à l'esprit qu'elle aura été éclairée (ou influencée) par Ernst Mayr qui en fut l'un des principaux artisans, et une figure éminente de la biologie du 20^e siècle, à travers la lecture de l'ouvrage *The Growth of Biological Thought*. Celle-ci représente une contribution non pas indispensable peut-être, mais certainement utile pour comprendre toute l'importance de la variabilité inter-individuelle dans la conception proprement darwinienne de l'évolution et, en retour, la thèse de l'Individualisme Moral chez Rachels, où l'accent est mis sur la variabilité des traits des êtres vivants et sur la nécessité de juger au cas par cas en fonction des caractéristiques des *individus* (non pas en fonction des traits propres à l'espèce).

Quoi qu'il en soit, le détail des travaux de Mayr (ou des éventuels amendements qu'ils auront connus par la suite) n'est pas nécessaire à la compréhension du darwinisme de Rachels, même s'il était utile d'en rappeler des éléments en ce qu'ils nous éclairent bien sûr sur l'état général de la biologie évolutive contemporaine. Or « l'esprit de la sélection naturelle »¹⁶⁴, comme l'écrit Rachels, demeure « avec, à n'en pas douter, de nombreuses modifications et améliorations mineures », un ingrédient essentiel du paradigme. Les modifications et améliorations apportées à sa théorie, comme s'en doutait Darwin, sont assurément importantes aux yeux d'un scientifique ou d'un philosophe de la biologie ; en revanche, elles importent peu pour le propos de Rachels et le nôtre. Qu'il nous suffise en effet de comprendre que le cœur du « darwinisme » chez Rachels réside en l'idée d'un développement « par le bas », et donc complexe et ramifié, de la prodigieuse diversité des formes de vie, où la sélection naturelle est tenue pour l'un des principaux acteurs du changement ainsi qu'y insistait Darwin dès l'origine : c'est seulement à cette condition en effet que sa théorie apparaîtrait, comme l'écrira plus tard Stéphane Ferret, comme « la première théorie *pure* de l'évolution, c'est-à-dire la première théorie qui ne souffre pas de présupposés cosmiques et de vice de forme ontologique »¹⁶⁵.

Une reconstitution historique de la découverte de Darwin ne peut en effet faire le silence sur les quelque vingt-cinq années qui ont séparé les premiers travaux sur la théorie de la sélection naturelle et *l'Essai* de 1844 (son premier exposé complet de sa théorie de l'évolution par voie de sélection naturelle)

¹⁶⁴ *Created from Animals*, p. 43, 45.

¹⁶⁵ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 110.

de la publication de *L'Origine des espèces* en 1859 : c'est là nous dit Rachels « l'une des questions fascinantes de l'histoire de la science »¹⁶⁶. Rachels revient avec quelques détails sur les hypothèses susceptibles d'expliquer ce délai, mais il insiste tout particulièrement sur un point : au milieu du 19^e siècle, l'idée d'une transformation des espèces n'était pas totalement inconnue, toutefois les autres évolutionnistes

évoquaient des forces vitales, des esprits guides (*guiding spirits*) et le pouvoir directeur de l'esprit (*mind*), mais pour Darwin il n'y avait que des variations aléatoires et l'action de la sélection naturelle. Dans ses carnets il raillait l'idée ancienne que l'on se faisait de l'âme comme une chose immatérielle séparée du corps ; la pensée, disait-il, est une « sécrétion du cerveau ». (Oh, quel matérialiste je fais ! ajoute-t-il alors.)¹⁶⁷

En soulignant ce point, Rachels oppose nettement l'évolutionnisme de Darwin, non seulement aux théories de ses prédécesseurs comme Jean-Baptiste de Lamarck, mais encore à celui de George Jackson Mivart, de Alfred Russell Wallace ou plus tard Teilhard de Chardin et Henri Bergson – tous auteurs qui ont cherché, jusqu'au début du 20^e siècle, à développer des schémas alternatifs à la théorie darwinienne de l'évolution, mettant en cause non plus l'hypothèse transformiste mais le rôle central accordé à la sélection naturelle, sa capacité à rendre compte de toute la complexité et la diversité des formes observables dans la nature ou, plus spécifiquement, (pour Wallace ou Mivart notamment) de l'apparition de certains caractères particulièrement remarquables telles les capacités intellectuelles des êtres humains.

Il est notamment un point qui nous éclaire sur la compréhension fine qu'a Rachels de l'évolutionnisme proprement darwinien : il rend compte de la distinction chez Darwin entre, d'une part, les diverses causes du changement évolutif avancées par le naturaliste et, d'autre part, le cadre de compréhension global, matérialiste, de l'évolution des espèces en lien avec le rôle prépondérant accordé au mécanisme de la sélection naturelle. En clair, il est fait une distinction entre un caractère qui est lui-même *adaptatif* (par exemple une fourrure plus épaisse permettant au loup de mieux résister au froid) et un caractère dont la présence s'explique en ce qu'il a été *causé* par l'action de la sélection naturelle (un caractère soumis au critère du succès reproductif et transmis aux générations de loups suivantes) ; la corrélation de caractères, ou encore le fait qu'un trait ait perdu la fonction pour laquelle il a été sélectionné à l'origine et en a acquis une nouvelle (exadaptation), peuvent expliquer en effet que *ce* caractère tel qu'on l'observe aujourd'hui ait été conservé en effet par l'action de la sélection naturelle, mais non pas en vertu de son caractère adaptatif¹⁶⁸. La sélection sexuelle nous donne des exemples

¹⁶⁶ *Created from Animals*, p. 28.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 42-44.

typiques de traits, bien que sélectionnés, qui ne sont pas adaptatifs en premier lieu (tels les bois du cerf ou la queue du paon, pour prendre des exemples canoniques) ; néanmoins, écrit Rachels,

la sélection sexuelle semble ne pas se détourner entièrement de l'esprit du premier principe. La sélection naturelle fonctionne pour préserver les caractéristiques qui permettent aux organismes de survivre jusqu'au moment où ils sont capables de se reproduire ; la sélection sexuelle fonctionne pour préserver les caractéristiques qui bénéficient à l'organisme une fois ce point atteint. Les deux contribuent au même objectif : le succès différentiel dans la reproduction. Pour un esprit moins scrupuleux que Darwin, ces deux principes pourraient sembler n'être rien de plus que les différents aspects d'un seul processus global.¹⁶⁹

Rachels, comme cela doit être clair à présent, a bien vu que la compréhension de l'évolution qu'a Darwin n'est pas celle d'un sélectionnisme intransigeant (c'est-à-dire où la sélection naturelle serait la cause de tout caractère *nécessairement adaptatif*)¹⁷⁰ ; pour autant, la pensée du naturaliste lui apparaît une et cohérente, articulée autour de la théorie de la sélection naturelle jouant, en arrière-plan, un rôle toujours décisif – à ce niveau global, « la sélection naturelle (avec les lois biochimiques gouvernant toute vie organique) explique toute chose »¹⁷¹. Et telle est bien la raison pour laquelle il peut formuler l'appréciation selon laquelle le rejet de la théorie de la pangenèse a renforcé, et non pas affaibli, la pensée darwinienne : alors que Darwin était encore en recherche d'un mécanisme de l'hérédité, faute de connaître l'existence des gènes, celle-ci emportait avec elle une compréhension nettement lamarkienne de l'évolution des espèces. Ainsi, « avec cet échec, la sélection naturelle apparut comme une idée d'autant plus englobante (*all-inclusive*) et puissante »¹⁷².

C'est là toute l'importance de la seconde révolution darwinienne pour la biologie : non pas donc de la théorie transformisme ni de celle de l'ascendance commune, qui fit le succès de *L'Origine des espèces* en son temps, mais bien du mécanisme découvert par Darwin pour expliquer la transformation et l'adaptation des espèces, et dont Rachels reconnaît ici le rôle central et la signification profonde. À n'en pas douter, la compréhension des scientifiques du fonctionnement de ce mécanisme a considérablement évolué depuis le milieu du 20^e siècle, mais en ce qui concerne son propos, Rachels peut tout à fait se contenter de le présenter dans les grands traits, encore une fois, tel que Darwin l'a découvert. Ce mécanisme peut être expliqué ainsi. Le premier constat est que, à l'état naturel, sont produits plus

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁰ C'est là, nous pouvons le souligner au passage, un trait de la pensée de Darwin qui se verra une fois de plus confirmé sur le tard, notamment par Stephen Jay Gould et Richard Lewontin dans leur fameux article de 1979, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm » (*Proceedings of the Royal Society of London*, series B, vol. 205, n°1161, p. 581-598) ; les auteurs y formulent une critique du « programme adaptationniste », c'est-à-dire de la tendance des biologistes au 20^e siècle, disent-ils, à ne considérer que des hypothèses adaptatives pour expliquer les phénomènes du vivant en ignorant d'autres types de contraintes (dérive génétique, etc.) pouvant influencer sur l'évolution des espèces.

¹⁷¹ *Created from Animals*, p. 43.

¹⁷² *Ibid.*, p. 45.

d'organismes qu'il n'en peut survivre : ceux-ci sont donc en prise à une lutte pour la vie. D'autre part, les individus d'une même espèce ne sont pas tous exactement identiques : ils diffèrent légèrement de par leurs caractéristiques particulières. Les individus présentant des variations avantageuses auront ainsi de meilleures chances de survie et tendront à avoir une descendance plus nombreuse ; à cette descendance ils transmettront leurs caractères particuliers, qui seront donc davantage représentés dans la population, ce qui au fil des générations favorisera l'apparition de caractères et l'atrophie d'autres, et l'apparition, par le lent cumul de ces modifications, de variétés puis d'espèces distinctes. « J'ai donné à ce principe, en vertu duquel chaque petite variation, si elle est utile, est conservée, le nom de *sélection naturelle*, pour indiquer les rapports que celle-ci entretient avec le pouvoir de sélection de l'homme. »¹⁷³

Qu'est-ce qui rend ce principe si décisif ? La force du mécanisme de sélection naturelle est, comme on le voit, de penser séparément la variation ou la mutation (non orientée) et la sélection *a posteriori* (due à l'environnement) : sans postuler aucune capacité intrinsèque de l'organisme à gagner en complexité et en perfection en réponse aux sollicitations de son environnement (ce qui, comme le met au clair Rachels, est le propre du lamarckisme¹⁷⁴), le mécanisme de la sélection naturelle rend non nécessaire une *fin* tout en expliquant l'adaptation des organismes et rend compte de la transformation des espèces à travers le temps.

Rachels met en lien la découverte de ce mécanisme avec une modification profonde de notre compréhension globale de la vie. D'une façon qui mériterait d'être quelque peu raffinée sans doute, mais pour l'essentiel exacte, Rachels insiste dans ses travaux, avons-nous vu, sur la transition entre un cadre de pensée aristotélicien, où les phénomènes physiques et biologiques sont expliqués par recours à des valeurs, vers une représentation du monde profondément influencée par « la nouvelle biologie et sa perspective naturaliste »¹⁷⁵. Darwin joue un rôle crucial en ceci dans la mesure où, dans le nouveau cadre de pensée qui s'esquisse avec la parution de *L'Origine des espèces*, la nature apparaît désormais sans fins :

[Darwin] a démontré qu'il était possible de rendre compte des adaptations, même les plus complexes, sans postuler un travail de conception procédant d'un dessein (*conscious design*) ; il n'est besoin que de variations aléatoires et de la sélection naturelle. Les structures biologiques sont ce qu'elles sont, non pas parce que leurs parties ont été conçues en vue du tout, mais parce que les variations ont présenté un avantage dans la lutte pour la vie. L'organisme complet n'est que la somme de ces variations au fil de l'évolution. Nous pouvons parler de la « fonction » d'un organe en raison de son rôle pour la survie de l'organisme, mais cela est tout.¹⁷⁶

¹⁷³ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 110-111. (Cité dans *Created from Animals*, p. 38.)

¹⁷⁴ *Created from Animals*, p. 14-15.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

Il est question dans ce passage de « conscious design », et c'est là un autre aspect de cette question (l'intervention d'un créateur intelligent) sur lequel nous allons revenir plus loin. Le point important ici est que la fonction d'un organe est pensée indépendamment d'une fin qui lui serait donnée *a priori*¹⁷⁷. Le darwinisme constitue ainsi le dernier pas décisif d'un mouvement de restructuration de la connaissance humaine que l'on fait remonter généralement au 17^e siècle et à la figure centrale de Galilée. Sa contribution, essentielle, est d'avoir étendu le champ d'investigation et les lumières de la science au monde vivant et d'avoir fait ainsi qu'en l'espace de quelques années, plus aucun naturaliste sérieux en Occident ne soutenait les théories créationnistes et fixistes. « Après Darwin, commente Rachels, les "causes finales" aristotéliennes étaient tout aussi suspectes en biologie qu'en physique »¹⁷⁸.

La parution de *L'Origine des espèces* signe ainsi l'entrée de la biologie dans le domaine de la science, comme l'ont mis au clair des auteurs tels que David Hull ou Philip Kitcher, dans la mesure où elle marque le refus des miracles (création spéciale) comme des causes finales, et la recherche de nouveaux types de solutions pour expliquer les phénomènes biologiques¹⁷⁹. Ceci bien sûr va de pair avec une évolution globale de notre compréhension de la vie. En puisant des éléments chez Platon et Aristote, les scolastiques avaient conçu le vivant selon une échelle de perfection croissante ; cette

¹⁷⁷ Ce qui n'implique pas de refuser entièrement la notion de « fonction biologique », ainsi que le précise Rachels. Ce qui est rejeté, comme le mettent au clair Armand De Ricqlès et Jean Gayon, c'est l'idée d'une finalité transcendante ou *a priori* « plaquée d'emblée comme explication globale des structures et fonctions biologiques » (T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 5 : « Fonction » ; la citation est issue de la p. 123).

¹⁷⁸ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 305.

¹⁷⁹ La révolution opérée avec la publication de *L'Origine des espèces* tient au fait que Darwin a proposé dans son ouvrage une refonte complète, sur le terrain biologique, de la pratique scientifique (voir sur ce point P. Kitcher, « Darwin's Achievement », in *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*, Oxford University Press, 2003, p. 45-93) Selon Kitcher, en effet, la première réalisation de Darwin, et la plus significative, a été d'extraire du domaine théologique le questionnement sur l'origine des formes complexes, espèces, organes, *etc.* En refusant l'idée d'une création spéciale, ou des explications de la forme des organismes comme référant à un plan de création, Darwin fait ainsi entrer la biologie dans le champ de la science. Il suggère d'observer certains types de questions essentielles comme étant authentiquement scientifiques et établit le modèle des réponses satisfaisantes à ces questions, suivant des « schémas faisant appel à l'idée générale selon laquelle il convient de comprendre les traits actuels des organismes en proposant une histoire conforme à l'hypothèse d'une descendance avec modification » (*Ibid.*, p. 60) ; autrement dit, à un modèle d'explication par la finalité et supposant un acte de création, il substitue un modèle suivant lequel il est permis (au moins en théorie) de découvrir pour chacun de ces traits une généalogie qui rende compte de l'apparition progressive de ce trait, de sa forme spécifique et de son fonctionnement :

« [Darwin] a hérité de ses prédécesseurs et contemporains une pratique scientifique qui était justifiée du fait qu'elle émergeait rationnellement de pratiques scientifiques antérieures. Sa tâche fut de découvrir quel était le meilleur moyen de modifier cette pratique à la lumière de sa propre expérience. [...] Il construisit une argumentation pour justifier l'abandon des hypothèses créationnistes que favorisaient la plupart de ses contemporains au profit d'une nouvelle approche des phénomènes biologiques. Une fois que cette approche fut adoptée, il fournit un cadre au sein duquel les biologistes pouvaient commencer à confirmer les hypothèses concernant les détails de l'histoire de la vie, en accord avec les règles ordinaires du raisonnement inductif. On trouve au cœur de son "long argument" l'idée selon laquelle les propositions avancées par Darwin pour réformer la biologie satisfont les critères de l'investigation scientifique, quand aucune des approches rivales disponibles ne peut avoir cette prétention. » (*Ibid.*, p. 79)

conception pouvait être rendue compatible, comme le met au clair Arthur Lovejoy, avec le transformisme des espèces¹⁸⁰, mais pas avec la conception darwinienne, matérialiste, contingente, de l'évolution.

Il apparaît tout à fait clairement dans le texte de *L'Origine des espèces* que le darwinisme, comme nous le disions plus haut, s'oppose au créationnisme. Mais il faut penser qu'il existe à partir de là deux groupes d'anti-crétionnistes fort différents, à la fin du 19^e siècle, et donc deux types d'évolutionnisme. « Les déistes, comme le précise Mayr, conservaient une croyance en Dieu, mais en faisaient plutôt un lointain légiste, qui ne se mêlait pas des événements particuliers du monde, ayant déjà disposé de sa marche par ses lois. Tout ce qui advenait au cours de l'évolution résultait de ces lois. Cette vision des choses rendait l'évolution acceptable aux yeux d'un certain nombre de scientifiques chrétiens comme Charles Lyell et Asa Gray »¹⁸¹ : par là, ces auteurs s'opposent au fixisme et à un acte de création. Cependant, souligne encore Mayr, seule l'idée d'évolution comme changement ordonné d'une lignée au cours du temps, dirigé vers le but de l'adaptation parfaite, permet cette interprétation. Nonobstant sa volonté première d'expliquer les espèces comme étant le résultat de « causes secondaires », l'évolutionnisme de Darwin est, en définitive, d'un genre entièrement nouveau : avec ses éléments aléatoires, tant au niveau de la recombinaison génétique que celui de la sélection, il ne peut être orchestré par des lois absolues. Les « anti-crétionnistes agnostiques »¹⁸², ainsi que les nomment Mayr, expliquent tous les phénomènes de l'évolution sans invoquer d'agent supranaturel : un authentique matérialisme scientifique. Comme y insiste Rachels :

Il convient de souligner que, du point de vue de Darwin, la nature ne pourvoit pas en caractéristiques utiles afin que les organismes en bénéficient. Le camouflage n'est pas donné à la grouse pour lui permettre d'éviter les prédateurs. La couleur n'est pas non plus produite en réponse à la menace que représentent les faucons. Les couleurs des grous variées, d'ordinaire par d'infimes degrés, de façon aléatoire. Elles varieraient de la même façon quand bien même il n'y aurait pas de faucons. Le fait que certaines variations bénéficient à certains oiseaux, en leur conférant de meilleures chances de survie, est une simple coïncidence. Il en est de même pour les changements qui se produisent en réponse à un changement dans l'environnement. Les changements environnementaux vont, selon la théorie de la sélection naturelle, mener à des changements dans les caractéristiques des espèces. Mais ce ne sont pas eux qui causent le changement des organismes ; cela signifie seulement que différentes caractéristiques seront sélectionnées. [...] Il ne faut pas imaginer qu'il y a une « main » qui vient guider ces processus, sauf au sens le plus métaphorique. Il est utile de penser que les variations sont simplement le produit de la chance. (Darwin lui-même utilisait le terme « chance », mais ne l'aimait pas ; il soulignait le fait qu'il doit y avoir des lois inconnues de nous qui régissent la production des variations. Mais dans le présent

¹⁸⁰ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1936, chap. IX (« The Temporalizing of the Chain of Being »). Nous reviendrons plus tard sur les sources d'inspiration de la *scala naturae*.

¹⁸¹ E. Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 121. (Il faut compter le Darwin d'avant 1838 au nombre de ceux-ci, comme il apparaît à travers le témoignage que constituent ses Carnets sur la transmutation des espèces ; *ibid.*, p. 78).

¹⁸² *Ibid.*, p. 121.

contexte, c'est une notion utile, car elle met l'accent sur l'absence de pré-détermination entre les variations et les fins que certaines d'entre elles se trouvent servir.) Une fois qu'elles sont générées aléatoirement, les variations forment alors le matériau sur lequel opère la sélection naturelle.

[...]

C'est ici la grande différence entre la conception de Darwin et les théories des autres évolutionnistes avant lui qui ont échoué : Lamarck, par exemple, faisait usage encore de notions chargées de valeur lorsqu'il évoquait des forces internes orientant le changement vers une plus grande perfection, tandis que pour Darwin il n'y avait que la variation aléatoire fournissant le matériau sur lequel la sélection naturelle peut opérer. Pour Darwin, rien dans la constitution des organismes ne venait orienter son développement dans une direction particulière. Il n'y avait pas plus de formes de vie « supérieures » ou « inférieures », ni aucun « progrès » : seulement des organismes adaptés de différentes façons à différents environnements, en vertu d'un processus étranger à l'idée de conception ou d'intention.¹⁸³

C'est un point sur lequel Rachels insiste à nouveau lorsqu'il critique l'interprétation du darwinisme par Spencer dans les *Data of Ethics* :

Jamais Darwin n'aurait parlé de « dernières étapes » de l'évolution, comme s'il s'agissait là d'un processus qui s'achève dans un genre de perfection finale. Spencer semble ne pas avoir compris, ou tout au moins ne pas avoir accepté, le fait selon Darwin que les adaptations ne sont « dirigées » vers aucune fin particulière. Il n'y a pas de « plus évolué » ou de « moins évolué » dans la théorie de Darwin ; il y a seulement des chemins différents empruntés par des espèces différentes, en grande partie, mais pas entièrement, en réponse à des différences dans la pression exercée par l'environnement. La sélection naturelle est un processus qui, en principe, continue à l'infini, n'allant dans aucune direction particulière.¹⁸⁴

La compréhension de l'évolution qu'a Spencer est essentiellement lamarckienne, comme le relève Rachels¹⁸⁵. L'évolution par voie de sélection naturelle, en revanche, est un processus sans finalité, sans direction générale, ni progrès nécessaire. À cet effet, comme nous le verrons plus tard, la notion de *scala naturae* (une seule et même échelle unidimensionnelle de perfection toujours croissante), qui persistait dans la représentation de l'arbre de la vie donnée par Ernst Haeckel (le tronc principal conduisant directement à l'homme placé en son sommet), se verra abandonnée au vingtième siècle ; à la représentation verticale, on préférera – sous l'impulsion de Stephen Jay Gould en particulier – la forme d'un « buisson touffu doté d'innombrables branches »¹⁸⁶ poussant dans toutes les directions et dont les espèces à la périphérie se trouvent toutes à égale distance du centre, c'est-à-dire à égale distance (en temps géologique et en « degré » d'évolution) des toutes premières formes de la vie.

¹⁸³ *Created from Animals*, p. 115-116.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 64-65.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 65, 70.

¹⁸⁶ S.J. Gould, *La Vie est belle*, p. 34.

Outre la croyance en la création spéciale et l'argument du dessein divin avancé par la théologie naturelle, le nouveau cadre de compréhension de la vie à l'époque contemporaine, comme le résume Mayr, s'oppose donc à l'essentialisme (typologie), au physicalisme¹⁸⁷ et surtout, donc, au finalisme :

L'étude approfondie du progrès évolutif montre que ses caractéristiques ne sont pas compatibles avec ce que l'on pourrait attendre d'un processus gouverné par des causes finales. Dans l'histoire de la vie, les changements progressifs ne sont ni prédictibles ni orientés vers un but. Les progrès que l'on observe sont toujours fortuits et divers. Il n'est jamais certain qu'une adaptation nouvellement acquise soit durablement bénéfique.¹⁸⁸

C'est donc tout un nouveau réseau idée qui se construit *via* la science, et se trouve ainsi justifié, mais qui ne se résume pas à elle. Comme le note Mayr :

L'évolution variationnelle, la sélection naturelle, le jeu du hasard et de la nécessité, l'absence d'agents supranaturels dans l'évolution, la position de l'homme au sein du monde vivant, pour ne citer qu'eux, ne constituent pas seulement des théories scientifiques. Ce sont également des concepts philosophiques importants, caractéristiques des visions du monde qui les ont incorporés.¹⁸⁹

De ce qui précède, il peut donc être dégagé un certain nombre de points qui composent ensemble la nouvelle conception du monde à laquelle les travaux de Darwin ont contribué de façon majeure, mais qui s'est imposée plus tardivement depuis les années 1930 ou 1940, et qui sont donc au cœur de la compréhension que Rachels a du darwinisme :

- Le monde n'est pas le lieu d'une harmonie préétablie, réglée par des lois : il est essentiellement changeant.
- Les espèces ne sont pas fixes, elles se transforment.
- Les espèces ne sont pas le fruit d'une création séparée, mais ont une ascendance commune et se multiplient par ramifications.

¹⁸⁷ L'approche populationnelle, probabiliste, s'oppose en effet à la conception physicaliste de la science à l'époque : « L'ordre et l'harmonie de l'univers créé poussaient les physiciens à rechercher des lois, de sages règlements installés par le Créateur pour guider la course de l'univers. [...] Cependant les « lois » de Darwin n'étaient pas celles des déistes, mais soit de simples faits soit des processus réguliers. Ne se fondant plus sur des lois universelles, Darwin n'éprouvait aucune difficulté à accepter des généralisations statistiques. C'était un rejet complet du déterminisme cartésio-newtonien. » (E. Mayr, *op. cit.*, p. 70). Pour plus de détails voir D. Hull, *Darwin and His Critics*, notamment chap. 2.

¹⁸⁸ E. Mayr, *op. cit.*, p. 88. La théorie de l'ascendance commune, en introduisant des ramifications, remet en cause l'idée d'une échelle des êtres (caractère unidimensionnel), et prépare le terrain à une réfutation plus complète avec l'idée de sélection naturelle (abandon de l'idée de progrès). Il est vain en effet de parler de la production d'une « essence parfaite » une fois compris que le monde est essentiellement changeant, c'est-à-dire que rien ne garantit jamais qu'une adaptation nouvellement acquise soit durablement bénéfique. Comme l'écrit Darwin : « Dans un pays bien peuplé, la sélection naturelle agissant principalement par la concurrence des habitants ne peut déterminer leur degré de perfection, ou force dans la lutte pour la vie, que relativement aux types du pays. [...] La sélection naturelle ne produit pas nécessairement la perfection absolue, état que, autant que nous en pouvons juger, on ne peut s'attendre à trouver nulle part. » (*L'Origine des espèces*, p. 258) L'évolution darwinienne n'est pas, dans son principe, un processus de perfectionnement ; la sélection naturelle ne réalise que des « optimisations » à relativement court terme.

¹⁸⁹ E. Mayr, *op. cit.*, p. 130.

- Les organes et chacun des caractères qui constituent les êtres vivants n'ont pas été conçus en vue d'une fin ; ils sont le produit d'un processus aveugle de sélection et d'optimisation à court terme, étranger à l'idée de perfection et de progrès.

C'est au cœur de cette nouvelle compréhension globale de la vie que surgit bien sûr un autre questionnement délicat : l'application de la théorie à l'homme. Car, comme le rappelle Rachels :

Dans l'*Origine*, Darwin avait scrupuleusement évité la question de l'évolution humaine. Il se rencontrait déjà assez de résistance à l'idée qu'une quelconque espèce ait pu être transformée en une autre, et il ne tenait pas à compliquer inutilement l'affaire en évoquant la question de l'homme tant elle est affectivement chargée. Mais il n'ignora pas entièrement ce sujet. À la toute fin de l'ouvrage, il formula un bref avertissement : il prédit que, à la suite de ses investigations, « serait jetée une vive lumière sur les origines de l'homme et son histoire. » L'avertissement était à peine nécessaire. Tous ceux qui lurent l'ouvrage en tirèrent la conclusion évidente. Si les oiseaux descendent des reptiles, il est clair que les humains doivent descendre de... eh bien, des grands singes.¹⁹⁰

Certains des contemporains de Darwin convaincus par les arguments de *L'Origine* admirent l'idée selon laquelle l'homme avait évolué, tout au moins du point de vue anatomique, à partir de formes plus « primitives ». Mais le plus délicat problème était bien sûr d'en expliquer les facultés intellectuelles remarquables. Comme l'écrit Rachels :

Toujours on avait conçu l'homme comme "différent" du reste de la nature, et ce n'était pas seulement le fait des théologiens. Quasiment tous les penseurs de la tradition occidentale avaient considéré l'homme comme distinct des autres animaux, en vertu de sa rationalité, de son libre arbitre et de son sens moral. Peu de scientifiques du dix-neuvième siècle étaient prêts à abandonner cette vue élevée de l'humanité, et ils s'efforcèrent de trouver les moyens d'excepter les êtres humains des lois dont ils admettaient désormais qu'elles devaient gouverner le reste de la nature.¹⁹¹

Or, dans le cadre du darwinisme, il faudrait désormais reconnaître que « l'homme est le produit des mêmes forces qui ont forgé le reste du monde naturel »¹⁹² – et en ceci Rachels entend bien sûr, à la suite de Darwin, autant les caractéristiques physiques de l'homme *que ses pouvoirs mentaux particuliers*.

L'homme n'a pas bénéficié d'une création spéciale, mais a évolué en vertu des mêmes principes qui opèrent partout ailleurs dans le monde vivant – donc, il convient de le souligner, en vertu d'un processus étranger à l'idée de progrès : à ce titre, il ne saurait être pensé comme le produit parfait, ni le couronnement de l'évolution. Ceci est un point crucial pour la réfutation de ces idées selon lesquelles l'humain serait une grande œuvre et la vie humaine aurait une valeur particulière.

¹⁹⁰ *Created from Animals*, p. 46.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹² *Ibid.*, p. 54.

2. Quelle(s) différence(s) entre les humains et les autres animaux ?

Selon Jean-Marie Schaeffer, dans *La Fin de l'exception humaine* (2007), il n'est plus possible aujourd'hui de maintenir l'idée qu'il existe une spécificité non naturelle de l'homme, autrement dit que l'homme serait doté d'une propriété émergente ontologique « en vertu de laquelle il transcenderait à la fois la réalité des autres formes de vie et sa propre "naturalité" »¹⁹³. Voilà qui figure assez bien, dans les grandes lignes, le propos de Rachels développé dans le chapitre 4 de *Created from Animals*, « How Different are Humans from Other Animals? ». La perspective adoptée dans les deux cas – celle du naturaliste – fut inaugurée par Darwin, notamment à l'occasion de deux ouvrages publiés au début des années 1870, *La Descendance de l'homme* et *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, où il abordera la question des origines de l'homme. Cette perspective ne consiste pas à nier bien sûr les particularités de la vie sociale, culturelle ou politique de l'être humain, ni la nécessité de développer des sciences spécifiques pour l'étude de ces aspects de la vie et de la société humaines ; il s'agit en revanche de concevoir l'être humain, en particulier les pouvoirs mentaux qu'il manifeste, comme s'inscrivant dans la continuité des organismes qui sur Terre ont existé et existent encore. « J'ai l'intention de démontrer, écrit Darwin en entrée du chapitre III de *La Descendance de l'homme*, qu'il n'existe aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères les plus élevés, au point de vue des facultés intellectuelles. »¹⁹⁴

Penser l'animal de façon objective, nous rappelle notre auteur, constitue une entreprise qui s'est de tout temps heurtée à deux principaux obstacles : le risque constant de l'anthropomorphisme, mais aussi les relations d'exploitation que nous entretenons avec les animaux et l'inclination que nous pourrions avoir à vouloir légitimer ces pratiques. À cet égard, la théorie de l'évolution, si elle ne peut bien sûr prétendre en la matière apporter le dernier mot, représente une source d'information supplémentaire, et de première importance, pour penser la nature des animaux et celle de l'homme et, bien sûr, ne pas voir en ceux-ci la conclusion de deux histoires disjointes.

Il semble que, lorsqu'il est question de nos jours d'éthique animale, l'une des premières incidences de la théorie de l'évolution auxquelles on pense tiennent à sa contribution pour établir la réalité de la souffrance animale. C'est là un point suffisamment bien corroboré aujourd'hui, sur de nombreux plans (neurophysiologique, éthologique, évolutif, etc.), pour qu'il n'y ait guère à insister là-dessus – de fait, la

¹⁹³ Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

¹⁹⁴ C. Darwin, *La Descendance de l'homme*, p. 68. Cité dans *Created from Animals*, p. 57.

tendance aujourd'hui serait plutôt à rechercher les signes chez les mammifères et les oiseaux notamment, mais aussi chez d'autres espèces, d'une vie psychologique complexe, d'une authentique subjectivité. Et c'est bien là ce qui explique, comme y insiste Rachels, que l'on utilise des singes notamment comme sujets d'expérience en psychologie expérimentale ; après avoir décrit (et critiqué !) les expériences de H.F. Harlow et S.J. Suomi dans les années 60, rendues « fameuses » par Peter Singer dans l'ouvrage *Animal Liberation*, il ajoute :

L'idée même d'utiliser des animaux comme modèles psychologiques pour les humains est une conséquence du darwinisme. Avant Darwin, nul n'aurait pris au sérieux l'idée que nous puissions apprendre quelque chose sur l'esprit humain par l'étude de simples animaux. De façon semblable, l'idée que nous pourrions protester contre les mauvais traitements infligés aux animaux pour les mêmes raisons que nous protestons contre de mauvais traitements infligés aux humains est nettement post-darwinienne : cela requiert de ne plus regarder les humains et les non-humains comme étant fondamentalement différents.¹⁹⁵

Ce que nous devons retenir ici, bien sûr, c'est que le terme « darwinisme » ne recouvre pas seulement une enquête qui tienne compte des ressemblances anatomiques, physiologiques et morphologiques entre les humains et les autres animaux – elle s'étend également à l'explication des comportements et vise à éclairer l'émergence, en un nombre plus ou moins restreint ou étendu d'espèces, de capacités psychologiques et mentales développées, ainsi bien sûr que leurs manifestations tout à fait remarquables chez les êtres humains.

Quant à cette voie, le ton est donné par la controverse historique qui opposa Darwin à Alfred Russell Wallace¹⁹⁶. Ce dernier ne concevait pas que la sélection naturelle, qui avait joué son rôle dans les débuts de l'humanité et donné à l'homme sa forme, son corps, puisse rendre compte en revanche des formidables produits de notre intelligence – l'art, les mathématiques, le génie musical, *etc.*¹⁹⁷ : aux hautes facultés mentales de l'être humain, il attribuait donc une origine immatérielle.

¹⁹⁵ *Created from Animals*, p. 221. Il est fait notamment référence à l'article de Harry F. Harlow et Stephen J. Suomi, « Induced Psychopathology in Monkeys », in *Engineering and Science*, 33, 1970, p. 8-14.

¹⁹⁶ Voir *Created from Animals*, p. 58-59.

¹⁹⁷ Pour Wallace, quelque chose dans « l'univers invisible de l'Esprit » est intervenu au moins par trois fois dans l'histoire. La première fut la création de la vie à partir de la matière inorganique. La seconde, l'introduction de la conscience dans les animaux supérieurs. La troisième enfin fut la génération des facultés mentales les plus élevées chez l'homme. « La théorie darwinienne [...] nous montre comment le corps humain peut s'être développé à partir d'une forme animale inférieure par la loi de la sélection naturelle ; mais elle nous enseigne également que nous possédons des facultés intellectuelles et morales qui ne peuvent avoir été développées de cette manière, et doivent donc avoir une autre origine ; et pour cette origine nous ne pouvons trouver une cause appropriée que dans l'univers invisible de l'Esprit. » Wallace maintenait finalement que la raison d'être de l'univers était le développement de l'esprit humain (*human spirit*). Voir A.R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications* (1889), New York, Cosimo, 2007, chap. XV ; p. 478 pour le passage cité.

On remarquera au passage que cette position est assez proche de celle actuellement défendue par le Vatican, qui admet finalement la théorie de l'évolution des espèces mais pour qui l'âme (de l'homme) est expressément créée par Dieu (sur ce point voir T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 46, 2).

Darwin, quant à lui, « tenait à produire une histoire naturaliste entière et cohérente ou pas du tout »¹⁹⁸; il affirmait ainsi que ces phénomènes mentaux visiblement non adaptatifs pouvaient tout à fait se voir découvrir des origines évolutives. Bref, comme le résume Rachels,

Darwin part du principe que la rationalité (ou l'intelligence, l'usage du langage, ou n'importe quelle manifestation des pouvoirs mentaux de l'homme) est une caractéristique *ordinaire*. Ce n'est pas là quelque sorte de qualité occulte dont la présence requiert des principes d'explication extraordinaires.¹⁹⁹

Ceci, comme le suggère notre auteur, constitue davantage un présupposé de la réflexion de Darwin, lié à son matérialisme et sa conviction selon laquelle, comme nous le voyions plus haut, la pensée n'est qu'une « sécrétion du cerveau ». La seconde partie de sa stratégie argumentative est de considérer qu'il n'y a rien de spécial dans les capacités intellectuelles humaines, autrement dit que, si l'on peut rendre compte des capacités des autres animaux comme étant des produits de la sélection naturelle, il n'est aucune raison de penser qu'il en va autrement lorsqu'il s'agit de l'homme – ce qui amène à réviser en retour notre conception, souvent sous-estimée, de leurs capacités et de leur psychologie. Pour Darwin, ainsi que le rapporte Rachels, il est clair que

lorsque nous songeons aux non-humains, [...], nous sous-estimons toujours la richesse de leur vie mentale. Nous tendons à nous penser nous-mêmes comme mentalement complexes, et présumons que les « simples animaux » manquent de toute capacité intellectuelle vraiment intéressante. Mais cela est incorrect. Les non-humains font l'expérience non seulement du plaisir et de la douleur, mais aussi de la terreur, de la suspicion et de la crainte. Ils boude. Ils aiment leurs enfants. Ils peuvent se montrer aimables, jaloux, auto-complaisants et fiers. Ils éprouvent de l'émerveillement et de la curiosité. Bref, ils sont bien plus semblables à nous, mentalement et émotionnellement, que nous ne voulons l'admettre.²⁰⁰

Tel est ce qui amène Rachels à examiner une première question d'importance : « les humains sont-ils les seuls animaux rationnels ? »²⁰¹

Pour un auteur comme Descartes, la capacité langagière marque entre l'homme et les autres animaux une radicale différence de nature. La rationalité sera bien sûr envisagée, dans *Created from Animals*, selon la perspective opposée. Notre auteur y retrace brièvement les tentatives de comprendre la nature des facultés rationnelles depuis Darwin – ses observations sur les comportements sophistiqués des mammifères, comme les primates, mais aussi ses études dans *The Formation of Vegetable Mould, Through the Action of Worms* (1881) sur le comportement des vers qui, « bien qu'étant fort bas dans

¹⁹⁸ D. Hull, *Darwin and His Critics*, p. 54. Darwin écrivait en effet dans une lettre adressée à Charles Lyell, peu après la publication de *L'Origine des espèces* : « Je n'accorderais absolument aucun crédit à la théorie de la sélection naturelle si elle requérait des ajouts miraculeux à une étape quelconque du processus évolutif [...] Si j'étais convaincu qu'elle requérait de tels ajouts, je la rejetterais et la considérerais comme étant sans valeur. » (*The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, New York, D. Appleton, 1911, vol. 2, 6-7)

¹⁹⁹ *Created from Animals*, p. 58.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 57.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 132 sq.

l'échelle des êtres organisés, possèdent quelque degré d'intelligence »²⁰² – jusqu'aux tentatives de chercheurs contemporains d'enseigner un langage aux grands singes, dans les années 60 et 70 (dont il note d'ailleurs le caractère peu concluant). Le détail de ces pages importe peu dans la mesure où l'intention qui a présidé à leur écriture se peut résumer, comme on s'y attend désormais, à retrouver l'esprit de Darwin dans une conception de l'émergence progressive de ces facultés, de sorte que ce que qualifions de comportement rationnel aujourd'hui résulte de l'évolution graduelle de comportements quasi-rationnels encore présents aujourd'hui chez des organismes moins « sophistiqués ». Comme y insiste Rachels :

[Darwin] ne niait pas que les capacités intellectuelles des humains sont bien plus impressionnantes que celles de tout animal. Il reconnaissait que l'homme surpasse tous les autres animaux sur le plan de l'habileté linguistique, de la pensée et de la raison. Il soulignait seulement que les différences, aussi impressionnantes soient-elles, sont affaire non de genre, mais de degré.²⁰³

On comprendra davantage ce dont il est question par l'examen des deux objections que sont susceptibles de représenter la conception behavioriste du comportement et les comportements tropistes. L'idée d'une intelligence humaine infiniment flexible, pensée en opposition au comportement d'animaux plus simples expliqué par un conditionnement ou un tropisme²⁰⁴, serait à même d'étayer une radicale différence de nature entre l'humain et les autres animaux – mais c'est là précisément le genre d'opposition qu'une compréhension darwinienne de la vie tend à récuser :

Si on adopte ce point de vue concernant le comportement animal, et qu'en même temps on considère différemment le comportement humain, alors l'opinion de Darwin à propos des similitudes sur la psychologie des humains et des non-humains doit être rejetée. Mais une fois encore, pourquoi devrions-nous considérer les humains différemment ? Si nous sommes disposés à considérer même le comportement le plus complexe des petits et des grands singes comme étant en principe tropistique, il n'y a pas de raison de refuser de penser qu'il en soit de même pour les humains. Le comportement humain, aussi, est sous le contrôle d'un système fini – le cerveau humain – et cela signifie que le répertoire comportemental des êtres humains, si vaste soit-il, a également ses limites.²⁰⁵

La conception de l'esprit que défend le philosophe Daniel Dennett dans *Brainstorms* (1978), et qu'examine ici Rachels, est précisément celle d'une faculté rationnelle souple, mais qui se présente ultimement comme agrégat de multiples « sous-routines » rassemblées au fil de l'évolution jusqu'à ce

²⁰² C. Darwin, *The Formation of Vegetable Mould, Through the Action of Worms*, London, John Murray, 1881 (fac-similé des Presses Universitaires de Chicago, 1985), p. 98. Cité dans *Created from Animals*, p. 135.

²⁰³ *Created from Animals*, p. 57.

²⁰⁴ Terme appartenant à l'origine à la botanique puis étendu à la zoologie, le tropisme désigne un mouvement automatique de l'animal déclenché et orienté par des excitations physiques ou chimiques. Dean E. Woolridge le définit comme un comportement réflexe étendu à tout l'organisme (voir *The Machinery of the Brain*, New York, McGraw-Hill, 1963). L'exemple typique est celui de la guêpe *Sphex* examiné par Charles Darwin (*Formation of Vegetable Mould*, p. 94), discuté par Daniel Dennett dans *Brainstorms* (Montgomery, Bradford Books, 1978), et rapporté finalement par James Rachels dans *Created from Animals*, p. 145.

²⁰⁵ *Created from Animals*, p. 146.

que l'on ne puisse plus qualifier un tel comportement de « tropistique » : une complexification remarquable du comportement et des capacités d'agir, mais non pas un changement fondamental de nature. En vérité, toute créature contrôlée par un système fini (le cerveau) présente, en ce sens, un comportement tropistique. La continuité avec les animaux les plus simples est alors préservée, en dépit d'une indéniable différence de degré entre nos facultés et les leurs. L'hypothèse cartésienne d'une flexibilité infinie du comportement n'est pas nécessaire pour observer de l'intelligence, « le comportement humain peut être vu comme extrêmement flexible, mais non pas infiniment. »²⁰⁶ Associer la rationalité à une flexibilité infinie, même dans le cas de l'humain, c'est donc assurément placer la barre trop haut. Une compréhension plus modeste de ce qu'est un comportement intelligent tient à la capacité d'un organisme à s'adapter à de nouvelles circonstances. Mais, dans ce cas, de nombreux animaux peuvent être dits rationnels. La conclusion de Rachels, d'ailleurs identique pour le cas du behaviorisme, suit ainsi cette ligne : quelles que soient la validité et la fécondité d'une telle approche pour expliquer le comportement des animaux, elle ne permet pas d'attribuer au comportement humain des origines entièrement différentes (ni donc de penser que l'humain est d'une nature entièrement différente) : « le darwinisme au niveau le plus fondamental insiste seulement sur le fait que la psychologie humaine et la psychologie animale sont continues ; ce que l'on dit de l'une doit être vrai de l'autre, à l'exception seulement des différences de degré. »²⁰⁷

Les analyses de Rachels en rapport avec la seconde question d'importance examinée dans ce chapitre – « les humains sont-ils les seuls animaux moraux ? »²⁰⁸ – fonctionnent exactement sur le même schéma, et il ne sera donc pas plus utile d'en retracer ici le détail. Darwin, conformément à une opinion des plus répandues, considérait la moralité comme la plus importante différence entre les humains et les autres animaux ; il n'en cherchera pas moins à en expliquer le développement, ainsi que nous le disions plus haut, comme une faculté ordinaire. Rachels met en avant les développements dans *La Descendance de l'homme* sur l'émergence et le développement des « instincts sociaux »²⁰⁹. Encore une fois, il ne s'agit pas ici seulement d'examiner les données dont dispose le naturaliste ni les analyses qu'il propose ;

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 143.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 147 sq.

²⁰⁹ Voir C. Darwin, *La Descendance de l'homme*, chap. IV, pour ce qui concerne les instincts sociaux et le développement d'un sens moral. « C'est le sens moral qui constitue peut-être la ligne de démarcation la plus nette entre l'homme et les autres animaux, mais je n'ai rien à ajouter sur ce point, puisque j'ai essayé de prouver que les instincts sociaux, – base fondamentale de la morale humaine, – auxquels viennent s'adjoindre les facultés intellectuelles actives et les effets de l'habitude, conduisent naturellement à la règle: "Fais aux hommes ce que tu voudrais qu'ils te fissent à toi-même" ; principe sur lequel repose toute la morale. » (p. 136)

il s'agit bien davantage de préciser l'esprit d'une telle enquête : expliquer l'émergence d'un sens moral et l'exercice de la moralité du point de vue des sciences naturelles, comme Darwin en manifestait l'intention, et ne jamais voir ceux-ci que dans le prolongement de facultés et de comportements moins complexes que l'on doit s'attendre à retrouver en d'autres formes de vie.

Ainsi que le rappelle Rachels, Darwin disposait d'ailleurs, en matière de comportement animal, d'un matériau assez pauvre pour construire son propos – et bien sûr, à la différence de nous, il ignorait tout de la génétique. La pertinence de son approche ne s'en est vu pas moins confirmée par la suite, précise notre auteur, par les recherches en éthologie et en psychologie, en particulier avec les expériences sur l'altruisme des singes rhésus dans les années 60, et enfin avec les découvertes sociobiologiques sur les origines de l'altruisme (notamment les travaux de William Hamilton, et de Robert Trivers et Hope Hare, sur la sélection de la parentèle²¹⁰). Il convient de remarquer à ce sujet que, dès ses premiers écrits en rapport avec les droits des animaux, Rachels s'est montré attentif à apprécier autant les différences que les similitudes entre hommes et animaux, montrant notamment un grand intérêt pour les études sur l'altruisme des singes rhésus. Ces expériences mettent en évidence, dit-il, des capacités morales de base suffisantes pour faire tomber les guillemets du terme « altruisme » d'ordinaire prudemment conservés par les biologistes :

Ces expériences montrent selon moi que les singes rhésus ont une capacité de compassion, et par cela j'entends exactement la même vertu morale que nous admirons tant chez les humains. Bien sûr, ces animaux ne sont pas capables de former des représentations morales abstraites. Mais, même lorsqu'il s'agit des humains, se montrer compatissant n'implique pas nécessairement d'avoir formé l'idée qu'il est bon de montrer de la compassion, ou qu'il est moralement requis que nous agissions dans le sens de la compassion. Être compatissant, ce n'est rien d'autre que de désirer que les autres ne souffrent pas et d'agir suivant ce désir. Il se peut donc que les animaux ne puissent former de conceptions abstraites, mais ils présentent bien des désirs et, apparemment, au nombre des désirs que connaît le singe rhésus figure celui de ne pas causer de souffrances à un congénère. Ainsi j'en conclus qu'ils font preuve de compassion.²¹¹

Le point de vue exprimé par Rachels à l'occasion de ce premier article peut sembler alors quelque peu hâtif ou naïf. On peut concevoir que de telles considérations, et d'autres de même genre, sont vulnérables en effet à l'objection globale de l'anthropomorphisme : c'est une objection à laquelle il

²¹⁰ R. Trivers & H. Hare, « Haplodiploidy and the Evolution of the Social Insects », in *Science*, vol. 191, n°4224, 1976, p. 249-263. W.D. Hamilton, « The Genetical Evolution of Social Behaviour. I », in *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n°1, p. 1-16 et « The Genetical Evolution of Social Behaviour. II », in *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n°1, p. 17-52, juillet 1964.

²¹¹ J. Rachels, « Do Animals Have a Right to Liberty? », *op. cit.* [s. p.] ; voir aussi la note 14. Ce passage est repris dans *Created from Animals* où les expériences sont rapportées en détail, à la différence que Rachels ne parle plus de singes montrant une « capacité de compassion », mais « faisant preuve d'altruisme, au sens fort – ils sacrifieront leur propre bien pour égard pour les autres. » (p. 150) Notons que la critique de Rachels sur l'usage des guillemets autour du terme « altruisme » fait écho à la même critique lorsqu'il s'agit – dans les écrits scientifiques et la presse populaire, au moins jusque dans les années 80 où il écrit – d'évoquer la « douleur » et la souffrance » des animaux (*ibid.*, p. 131).

pourra répondre enfin dans *Created from Animals*. C'est en effet seulement à la condition de rejoindre un arrière-plan darwinien que le continuisme exprimé dans le passage ci-dessus se trouvera étayé et conforté :

Désormais [...] nous avons une théorie bien confirmée qui nous dit que les humains sont étroitement apparentés à d'autres espèces. Nous savons que nous avons évolué, au fil du temps, à partir d'ancêtres communs aux singes et aux babouins. Avec une telle théorie à disposition, il devient plus raisonnable de voir des liens entre les capacités humaines et celles des autres animaux. S'il n'est pas clair encore si un aspect particulier du comportement animal devrait être décrit comme analogue au comportement humain, le fait que tous deux ont des origines historiques communes fournit une raison supplémentaire (et, pourrait-on bien penser, une raison décisive) pour les interpréter comme étant analogues. Ceci, je crois, est extrêmement important.²¹²

Il ne s'agit pas bien sûr de nier ici que l'anthropomorphisme soit une faute grave, ni qu'elle soit courante. De l'avis de Rachels, il convient toutefois de faire montre de prudence dans les deux sens ; nous n'avons pas plus de raisons de nous méfier de notre tendance à surestimer les capacités des animaux – et à les anthropomorphiser – que de notre tendance très réelle à les sous-estimer :

Rappelez-vous les études sur l'altruisme des singes rhésus. Dans ce cas, l'attribution d'un comportement altruiste se trouvait supportée, de façon très détaillée, par les résultats expérimentaux, et c'est en faisant montre de prudence que les hypothèses alternatives furent exclues. Ainsi est-il établi que l'altruisme est vraiment là – nous ne sommes pas simplement à le « lire » dans le comportement des animaux. Visiblement la bonne manière pour éviter l'anthropomorphisme n'est pas de proscrire entièrement l'usage de descriptions psychologiques « humaines », mais de nous montrer prudents dans leur application, et de ne les utiliser que lorsque les faits le justifient.

[...] Si l'anthropomorphisme est un péché, nous devrions également nous méfier de son équivalent : les similitudes entre les autres animaux et nous-mêmes peuvent trop aisément être sous-estimées.²¹³

Et de conclure :

Lorsque le grand éthologue Konrad Lorenz fut accusé d'anthropomorphiser les animaux qu'il étudiait, il répliqua, avec à-propos : « Vous pensez que j'humanise les animaux ? [...] Croyez-moi, je ne suis pas en train d'attribuer par erreur des tendances (*propensities*) humaines aux animaux ; au contraire, je vous montre quel énorme héritage animal demeure en l'homme à ce jour. » Et ceci, bien entendu, était également l'avis de Darwin.²¹⁴

Il y aurait assurément bien des choses à ajouter encore sur l'émergence des facultés rationnelles et morales et les formes tout à fait spécifiques sous lesquelles elles se manifestent chez les êtres humains – et, bien sûr, ces aspects ne sont négligés ni dans *Created from Animals* ni dans *La Descendance de l'homme*. Mais le plus important, pour notre propos, est de savoir ce que cherche à montrer notre auteur

²¹² *Ibid.*, p. 265.

²¹³ *Ibid.*, p. 169-170. Rachels s'appuie ici notamment sur l'article de D.R. Crocker, « Anthropomorphism: Bad Practice, Honest Prejudice? » (in Georgina Ferry (ed.), *The Understanding of Animals*, Oxford, Blackwell&New Scientists, 1984). On trouvera de quoi étayer le point de vue de Rachels sur l'anthropomorphisme chez Frans de Waal par exemple (voir *Quand les singes prennent le thé*, *op. cit.*).

²¹⁴ *Created from Animals*, p. 171.

en soulignant ces éléments. En tout ceci, le point important mis en avant par Rachels est bien entendu le suivant : les facultés – rationnelles ou morales – étudiées ont nécessairement une origine naturelle, sauf à en faire les produits d'un miracle : nous devons tenir compte pleinement du fait que ce sont les produits de la sélection naturelle. Qu'est-ce à dire encore ? Chez Rachels, comme nous allons le voir, le point est que nous sommes par là renseignés, bien qu'à une échelle très générale, sur la nature de nos capacités, sur les conditions de leur émergence et sur la présence de capacités similaires chez les animaux, et que *ceci*, en retour, pourrait bien s'avérer pertinent pour la réflexion éthique. Mais force est de constater que ce n'est pas de cette façon, le plus souvent, que ce genre de propos est interprété : on entend généralement, et on redoute, des implications plus directes pour notre comportement, par exemple sous la forme d'une loi du progrès qui s'imposerait à nous comme une norme ou encore sous la forme d'un déterminisme génétique. Et de ceci il faut dire un mot au préalable.

Pour commencer, qu'en est-il de Darwin, impliqué, bien malgré lui, dans ce que d'autres ont appelé le « darwinisme social » ? Darwin entendait dans *La Descendance de l'homme* étudier nos facultés rationnelles et morales du point de vue du naturaliste. Comme le montre bien la dispute qui l'opposait à Wallace en ce qui concerne les facultés intellectuelles en général, il ne faut pas entendre cela dans le cadre d'un sélectionnisme intransigeant, c'est-à-dire chercher la fonction ou le sens de ces capacités dans ce qui fait *aujourd'hui* leur caractère adaptatif. Si on prend l'exemple plus particulier des facultés morales, Darwin était bien conscient que la seule apparition des instincts sociaux chez nos ancêtres ne suffisait pas à expliquer le phénomène de la moralité tel qu'on l'observe aujourd'hui chez l'humain ; ceux-ci, pensait-il, se sont vus étendus du fait d'être associés, chez l'homme, à des capacités mentales très développées :

Les instincts sociaux, qui ont été sans doute acquis par l'homme, comme par les animaux, pour le bien de la communauté, ont dû, dès l'abord, le porter à aider ses semblables, développer en lui quelques sentiments de sympathie [...] Puis, à mesure que les facultés intellectuelles de l'homme se sont développées ; à mesure qu'il est devenu capable de comprendre toutes les conséquences de ses actions ; qu'il a acquis assez de connaissances pour repousser des coutumes et des superstitions funestes [...] le niveau de sa moralité s'est élevé de plus en plus.²¹⁵

Ce passage ne fait que restituer le cadre de réflexion très général du naturaliste avant qu'il n'aille plus avant dans le détail. Mais le point important pour nous est ici que Darwin pensait que cette combinaison – « instincts sociaux plus intelligence »²¹⁶, comme l'écrit Rachels – était apte à expliquer le phénomène de la conscience (entendue ici comme capacité à approuver ou désapprouver sa propre attitude) et

²¹⁵ C. Darwin, *La Descendance de l'homme*, p. 134. Cité dans *Created from Animals*, p. 160 (nous reproduisons dans ce passage les coupes que James Rachels a faites lui-même.)

²¹⁶ *Created from Animals*, p. 160.

l'expérience du remords, ainsi que l'extension de nos sympathies au-delà de la tribu primitive, à des cercles toujours plus larges d'individus, y compris ceux dont on pourrait considérer qu'ils sont les moins aptes à la survie²¹⁷. Autrement dit, la conception que Darwin avait des origines de l'homme intégrait l'idée que la sélection naturelle avait par son action sélectionné des comportements, au total, non adaptatifs, qui ne justifiaient nullement de considérer comme des « vertus » la compétition effrénée, que l'on entende celle-ci dans un cadre économique, ou entre les classes sociales, les nations, les races²¹⁸. C'est bien entendu dans le prolongement d'un tel darwinisme – si tant est que d'autres conceptions, sans doute moins charitables, méritent d'être ainsi appelées – que s'inscrivent la réflexion de Rachels et la thèse de l'Individualisme Moral :

Darwin dit que, à mesure que l'homme gagna en rationalité et que ses instincts sociaux furent guidés de plus en plus par la raison, « furent développées ses sympathies, au point qu'il les a étendues aux hommes de toutes les races, aux infirmes, aux idiots et aux autres membres inutiles de la société, et enfin aux animaux eux-mêmes, – ainsi le niveau de sa moralité s'est élevé de plus en plus. » Au mieux, il s'agit là d'une version idéalisée de l'histoire. On peut douter assurément que ce genre de progrès soit rendu inévitable en raison de la nature humaine. Que cette vision doive être embrassée par une philosophie morale satisfaisante, en revanche, est l'un des thèmes principaux de mon chapitre conclusif.²¹⁹

²¹⁷ Nous avons déjà montré que la pensée de Rachels était sans rapport avec le darwinisme social. Il n'est pas inutile sans doute de souligner que Yvette Conry réalise de même ce travail pour Darwin, *via* une analyse serrée de *La Descendance de l'homme* (où les idéologues ont trouvé généralement de quoi étayer leur propos) et en comparant le discours avec les thèses exposées dans *L'Origine des espèces* : il faut, dit-elle, « distinguer Darwin de Spencer, *L'Origine des espèces* de la *Descendance de l'homme*, apercevoir que celle-ci ne dérive pas de celle-là et comprendre que si le dernier ouvrage souffre d'une idéologie européaniste – dominante à son époque et véhiculée par la France aussi en pleine colonisation – il n'y développe aucune thèse ni aucun programme eugénique ou raciste (à la manière de Galton ou de Vacher de Lapouge). » (Y. Conry, « En finir avec Darwin ? », p. 108) – de quoi prendre finalement au sérieux le naturaliste lorsqu'il insiste dans *L'Origine* sur le fait que la lutte pour la vie ne doit jamais être prise que comme une métaphore, et lorsqu'il écrit plus tard dans *La Descendance de l'homme* : « Notre instinct de sympathie nous pousse à secourir les malheureux ; la compassion est un des produits accidentels de cet instinct que nous avons acquis dans le principe, au même titre que les autres instincts sociables dont il fait partie. La sympathie, d'ailleurs, pour les causes que nous avons déjà indiquées, tend toujours à devenir plus large et plus universelle. Nous ne saurions restreindre notre sympathie, en admettant même que l'inflexible raison nous en fit une loi, sans porter préjudice à la plus noble partie de notre nature. [...] Nous devons donc subir, sans nous plaindre, les effets incontestablement mauvais qui résultent de la persistance et de la propagation des êtres débiles. » (p. 144)

²¹⁸ Patrick Tort affirme que la logique du discours scientifique, portée par le texte même de *La Descendance de l'homme*, oppose un démenti préventif aux récupérations idéologiques de la théorie darwinienne de la sélection naturelle : dans la logique même de la théorie étendue à l'évolution des sociétés humaines, le passage à la civilisation se pense sans rupture, comme la substitution progressive de comportements d'assistance envers les faibles et les défavorisés à des comportements plus primitifs qui obéissaient à une logique davantage éliminatoire – c'est ce qu'il nomme dans *La Pensée hiérarchique et l'évolution* (Paris, Aubier, 1983) l'« effet réversif ». Y. Conry souligne de même à propos de l'eugénisme : « en fait, si, se référant à Greg et à Galton, Darwin signale le contre-jeu naturel des protections sociales (qui préservent les faibles de tous acabits), il s'empresse de plaider pour la sympathie humaine, en complétant cet appel, qui ne serait encore que généreux, par la logique même de la sélection naturelle montant les instincts sociaux dont ladite compassion est le produit ; la contre-sélection devient ici le contrepoint indirect de la sélection. La solution eugéniste avorte donc de fait et de droit dans le discours darwinien. » (Y. Conry, « Le Darwinisme social existe-t-il ? », in *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987, p. 100)

²¹⁹ *Created from Animals*, p. 164. (La citation de Darwin – modifiée – est issue de *La Descendance de l'homme*, p. 134.)

Qu'en est-il, pourrait-on demander maintenant, après le siècle de Darwin, c'est-à-dire avec le développement de la génétique puis de la sociobiologie – la mise au jour de l'influence des gènes sur le comportement ? Dans le chapitre 2 de *Created from Animals*, Rachels discute les thèses de Wilson exposées dans l'ouvrage *Sociobiology: The New Synthesis* (1975), et en particulier le dernier (et très controversé) chapitre consacré au comportement humain. Comme il est alors établi, on peut tout à fait trouver un intérêt à des recherches susceptibles d'éclairer l'origine de nos comportements ; notamment, avec les travaux sur l'altruisme biologique et la théorie de la sélection de la parentèle,

il suffit d'observer que nous disposons au minimum d'un commencement de théorie biologique pour expliquer le comportement altruiste (*other-regarding*), laquelle, selon Wilson, peut avantageusement remplacer les précédentes théories, religieuses ou philosophiques, visant à expliquer le phénomène. L'homme est un être moral (altruiste), non pas parce qu'il sait intuitivement que c'est une bonne chose que d'aimer son voisin, ou parce qu'il répond à quelques nobles idéaux, mais parce que son comportement comprend des tendances que la sélection naturelle a favorisées.²²⁰

En fait, là où ces recherches présentent d'emblée une grande importance, c'est au sens où elles nous rappellent que la « lutte pour la vie » n'était sous la plume de Darwin qu'une métaphore²²¹ qui pouvait fort bien recouvrir des comportements de coopération qu'une compréhension caricaturale de la sélection naturelle avait gommés.

Maintenant, le fait que nos comportements – moraux, par exemple – ont une origine naturelle (« que la sélection naturelle a favoris[és] »), mise au jour avec la théorie de la sélection de la parentèle ou une autre que l'on jugera meilleure, ne signifie en aucun cas que nous soyons *déterminés* à suivre certains comportements. Rachels rappelle ici les critiques que Gould adressaient aux propos, sans doute imprudents, de Wilson : que la portée de nos comportements potentiels soit circonscrite par notre biologie, cela est un point assez trivial que personne ne songerait à contester – en *ce* sens notre comportement est bien sous le contrôle de nos gènes –, mais cela ne signifie pas pour autant que nous soyons contraints à adopter un comportement spécifique ; rien à ce jour ne vient corroborer l'idée, pour reprendre un exemple classique, que la domination masculine soit dans nos gènes. Supposons même, insiste Rachels, que cela soit vrai : le savoir pourrait bien avoir une importance pour la délibération morale, mais non pas de la façon que pense Wilson : « les féministes pourraient continuer d'avoir raison d'affirmer que les vies des femmes se trouvent appauvries lorsqu'elles sont maintenues dans un statut social inférieur »²²². Un tel savoir nous mènerait peut-être à mettre en place des mesures spécifiques

²²⁰ *Created from Animals*, p. 77.

²²¹ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 112.

²²² *Created from Animals*, p. 78.

pour enrayer ce comportement et en minimiser les effets préjudiciables, même s'il s'avérait impossible par ailleurs de l'éradiquer²²³.

S'il ne s'agit d'y découvrir quelque indication susceptible de servir de norme de comportement, que peut-on alors apprendre d'utile, pour la réflexion philosophique et éthique, dans le fait que nos facultés intellectuelles sont, à l'instar de nos caractéristiques physiques, des produits de l'évolution ? Nous apprenons qu'à ce titre, elles participent nécessairement d'un développement progressif, à partir de formes plus simples et dirigées éventuellement vers d'autres buts : les traits distinctifs de l'homme « ont évolué à partir de débuts non humains »²²⁴ que nous devons nous attendre à trouver chez d'autres formes de vie actuellement pour peu que nous y consacrons de l'attention. Pour cette raison, Rachels insiste :

Nier que les autres animaux sont rationnels implique de postuler une rupture brutale entre les humains et les membres des autres espèces – c'est dire que nous autres humains présenterions des caractéristiques que l'on ne peut trouver nulle part ailleurs dans la nature, pas même sous une forme atténuée. Avant Darwin, c'est une chose qu'il pouvait être raisonnable de croire. Mais à la lumière de la théorie de

²²³ *Ibid.*, p. 78. Nous avons fait usage plusieurs fois dans cette recherche du terme « sociobiologie », à la suite de James Rachels, et ceci réclame sans doute un mot d'explication maintenant que nous avons quelque peu précisé sa position.

La sociobiologie est une discipline fondée dans les années 70 (1975, si l'on reconnaît à l'ouvrage de Edward Wilson son caractère fondateur – auto-proclamé – de la discipline) qui s'intéresse aux bases génétiques de la socialité et de l'altruisme biologique. Elle sera considérée par beaucoup comme une résurrection du darwinisme social et associée à ses dérivés. À tel point que, le terme « sociobiologie », jouissant désormais d'une réputation douteuse, est utilisé aujourd'hui bien souvent pour condamner à peu de frais des propos témoignant d'une analyse superficielle de l'origine de nos comportements, au titre d'une science datée et compromise avec une idéologie douteuse. De fait, les sociobiologistes ont été contraints de revêtir aujourd'hui de nouveaux habits plus respectables (sous les traits de l'écologie comportementale et de la psychologie évolutionniste notamment).

Pourtant, comme l'écrit Jean-Paul Thomas : « Faire de la sociobiologie une pure et simple répétition du darwinisme social revient [...] à accuser Wilson et les autres contributeurs de la sociobiologie d'ignorer les avancées de la génétique depuis 40 ans, ce qui n'est assurément pas le cas. Le darwinisme social s'appuyait en effet sur une version lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis que la sociobiologie, à la suite du néo-darwinisme, écarte résolument. » (entrée « Sociobiologie » de la *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, p. 732) Contrairement à la levée de boucliers qu'a suscité la sociobiologie en France, Rachels se montre au fait des progrès que cette discipline a permis sur le terrain de la science – elle s'inscrit pleinement dans le fil du projet de Darwin visant à tenter d'expliquer l'émergence de certains aspects du comportement humain en refusant d'y voir des traits extraordinaires.

Autant que de l'importance des travaux menés notamment sur le comportement des insectes, Rachels est conscient toutefois des difficultés que soulève l'entreprise consistant, sans y mettre suffisamment de précaution, à transposer ces analyses à l'homme, comme certains sociobiologistes ont pu imprudemment le suggérer. Il n'ignore pas en revanche – une analyse partagée par J.-P. Thomas – que les défauts que présentent la pensée de Wilson tiennent moins à l'entreprise idéologique que l'on a voulu dénoncer chez lui qu'à un réel manque de rigueur sur le plan *scientifique* : « les spéculations des sociobiologistes sur la nature humaine étaient basées sur des impressions, des généralisations faciles et de vagues analogies. [...] La conclusion sur leurs déclarations doit être, au minimum : non prouvé. » (*Created from Animals*, p. 75).

Pour l'essentiel, en ce qui nous concerne, il suffit de prendre note que Rachels se montre donc en désaccord avec la proposition de Wilson de « biologiser » l'éthique, autrement dit la proposition, telle que formulée par notre auteur, d'« ajuster nos jugements éthiques afin qu'ils concordent (*fit*) avec les réalités révélées par l'analyse sociobiologique » (*ibid.*, p. 77). « La raison profonde pour s'opposer à la substitution de l'éthique par la sociobiologie tient à la conviction que l'éthique, comme les mathématiques, est (ainsi que le formule Thomas Nagel) "une investigation théorique que l'on peut aborder par des méthodes rationnelles et qui possède des critères internes de justification et de critique." [...] cela signifie que des questions particulières en éthique – savoir par exemple si une organisation sociale fondée sur la domination masculine est désirable ou non – doivent être résolues par l'application de méthodes rationnelles, et des critères de critique et de justification, qui sont internes à l'éthique elle-même. » (*ibid.*, p. 79)

²²⁴ *Ibid.*, p. 147.

l'évolution, ce serait tout à fait extravagant : nous devons nous attendre dorénavant à des continuités, non pas à des ruptures. La théorie implique que, si nous examinons la nature avec un œil objectif, nous y distinguerons un motif complexe de ressemblances autant que de différences. Tout comme nous découvrons en l'homme des traces de son passé évolutif, nous trouverons chez les autres espèces – en particulier celles qui nous sont le plus étroitement apparentées – des traces de ces caractéristiques plus ou moins développées en nous. Cela est vrai de ces caractéristiques qui font de nous des êtres « rationnels » pas moins que des autres.²²⁵

Le point important est que la vie, par-delà sa grande diversité, est une : toutes les espèces actuelles et tous les individus vivants sont les parties d'un même arbre de vie, les produits d'un unique processus. Même si l'être humain a accédé à un mode d'existence sans précédent dans l'histoire de la vie, il demeure tout entier le produit de l'évolution, avec des facultés qu'il partage nécessairement, bien qu'avec des différences de degré, avec d'autres formes de vie. Ceci, suggère Rachels, peut bien expliquer ce choix de la part de Darwin, qui pourra même aujourd'hui paraître excentrique, de consacrer trente-cinq pages de *The Formation of Vegetable Mould* à la question de l'intelligence des vers :

[Darwin] admettait que ses conclusions « frapperaient chacun par leur caractère très improbable », et le mot est faible. J'ai néanmoins souligné sa discussion sur les vers parce qu'elle illustre, de façon plus éclatante encore que toute autre, certains thèmes darwiniens récurrents. Premièrement, l'intelligence n'est pas, pour Darwin, une chose en tout ou rien, soit que l'on a pleinement, soit dont on manque entièrement. De même que les autres caractéristiques, nous pouvons nous attendre à la trouver distribuée à des degrés variés partout dans le règne animal. L'homme n'est pas l'animal rationnel ; il est simplement plus rationnel que les autres animaux, qui présentent également « une certaine mesure de raison ». Quel meilleur moyen de démontrer les continuités au sein de la nature, depuis les créatures les plus basses jusqu'aux plus élevées, qu'en trouvant une once d'intelligence jusque chez le ver de terre ?²²⁶

Il ne s'agit pas seulement de montrer que certains animaux manifestent des capacités (mentales) très semblables aux nôtres. Il s'agit de replacer cette observation dans le cadre d'une compréhension plus vaste du vivant où il est nécessaire qu'il en soit ainsi, pour toutes sortes de capacités, et montrer par là que les facultés rationnelles et morales de l'homme n'impliquent pas pour autant une rupture ontologique, une séparation radicale. Il y a bien entendu d'importantes différences, et sans nul doute matière à déployer des efforts particuliers, au sein d'études spécifiques, pour appréhender ces différences. Mais en maintenant une telle séparation, nous nous privons de la possibilité de comprendre les origines de ces capacités et, ce faisant, une part de ce qui assurément fait leur nature, leur potentiel et leurs limites.

Voilà pour le moment ce que l'on peut entendre lorsqu'il s'agit d'examiner et de contester l'idée, chez Rachels, que l'homme soit le seul animal rationnel (ou le seul animal moral). Nous aurons à y

²²⁵ *Ibid.*, p. 165-166.

²²⁶ *Ibid.*, p. 136.

revenir sans doute, car c'est là probablement l'un des points les plus délicats à appréhender dans son ouvrage. Après tout, le cadre des débats a évolué depuis Darwin : si ce dernier était confronté à l'incrédulité de nombre de ses contemporains soudain confrontés à leur cousinage simiesque, c'est à un autre genre de difficulté à notre époque que peut se heurter un tel propos. Estiva Reus remarque en effet combien peu de gens sont préparés, même aujourd'hui, à porter une oreille attentive à toutes ces preuves de la continuité entre homme et animal : « En un siècle et demi, l'accueil fait à ses thèses est passé de "L'homme descend du "singe" ? C'est inadmissible !" à "L'homme descend du "singe" ? Oui, et alors ?" »²²⁷ La lecture de *Created from Animals*, s'il n'était tenu compte que séparément des différents chapitres, pourrait bien donner lieu à une réaction très semblable. Le propos tenu pourrait être le suivant : quantité de gens ont admis à notre époque que l'homme partage de nombreux gènes avec les chimpanzés et bien d'autres espèces ; souligner que les capacités rationnelles sont le fruit de processus évolutifs peut n'apparaître plus que comme un fait relativement trivial, et cela n'ôte rien par ailleurs au caractère tout à fait remarquable des facultés humaines, quand bien même nous en reconnaissons les signes en d'autres formes de vie : nous restons profondément *différents* du reste des animaux. Sur le plan éthique, peut-être pourrions-nous en déduire, avec une argumentation adéquate, que nous avons quelque devoir de ne pas faire souffrir les animaux (puisque'ils souffrent ainsi que nous), mais cela semble loin encore d'établir le point de vue d'auteurs comme Rachels selon lequel, à *eux* qui font partie de la même sphère de moralité que *nous*, doivent s'appliquer les mêmes règles de justice.

Tenir un tel discours, c'est bien évidemment prouver que l'on aura mal compris Rachels. Le type d'argumentation qu'a choisi notre auteur, c'est-à-dire de sa volonté de replacer l'ensemble de son argumentation dans un contexte historique afin de nous exposer la transition d'une conception ancienne à une compréhension nouvelle de la vie et de l'homme, présente certes de grands avantages, mais contribue assurément à la difficulté à appréhender son propos. Si on prend l'ouvrage comme un « long argument »²²⁸, ainsi que le préconise l'auteur, il ne suffit pas en effet de s'en tenir à la lecture du chapitre V de *Created from Animals* pour comprendre ses thèses, pas plus qu'il ne suffit de tenir compte de « l'effondrement de l'ancienne conception du monde »²²⁹ où l'humain est au centre de la Création et bénéficie d'un statut moral spécial ; il faut tenir compte pleinement des détails du nouveau cadre *darwinien* que Rachels a longuement brossé – et cela, suggérons-nous, a des incidences plus subtiles

²²⁷ E. Reus, David Olivier, James Rachels et Yves Bonardel, *Espèce et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir*, Lyon Tahin-Party, 2001, p. 10 (introduction).

²²⁸ *Created from Animals*, p. 4.

²²⁹ *Ibid.*, p. 222.

pour comprendre en quoi l'homme n'a pas une nature (rationnelle) unique au sein du vivant et pourquoi un Individualisme Moral serait approprié sur le plan éthique.

Remarquons déjà que, compte tenu de la forte polarisation de ce débat, la question tourne bien évidemment autour de la spécificité de l'être humain et du caractère remarquable de ses facultés mentales. Mais pour nier cette spécificité ontologique, ce qui est montré chez Rachels, de façon bien plus générale, c'est qu'*aucun* produit de l'arbre de la vie ne saurait manifester une telle spécificité, que tout est connecté, que toutes les formes de vie considérées deux à deux manifestent *à la fois des différences et des ressemblances significatives*. Et, comme le dit Rachels – c'est un point tout à fait important –, on ne saurait opérer des distinctions sur le plan moral là où il n'y en a aucune dans les faits.

Pour appuyer ce point de vue, nous pouvons souligner déjà les indices qui apparaissent dans la citation vue plus haut :

à la lumière de la théorie de l'évolution [...], nous devons nous attendre dorénavant à des continuités, non pas à des ruptures. La théorie implique que, si nous examinons la nature avec un œil objectif, nous y distinguerons *un motif complexe de ressemblances autant que de différences*.

Avec le développement de la génétique des populations, dans les années 30, les mécanismes évolutifs furent conçus comme des flux de gènes (variation des fréquences alléliques d'une génération à l'autre) au sein d'une population. Nul doute qu'il serait excessif de voir le reflet de ces considérations très techniques dans le propos de Rachels, mais ce qui apparaît ici, suggérons-nous, est un motif simplifié, assez semblable : dans le cadre d'une compréhension darwinienne de l'origine des formes de vie, où la sélection naturelle apparaît comme la pièce maîtresse dans le processus de leur transformation, les espèces dans une certaine mesure *cèdent le pas* dans l'explication des processus évolutifs pour qu'il n'y ait plus à voir, à travers les individus et la succession des générations, que des « flux » de capacités qui se transmettent avec le bagage génétique, se développent, s'atrophient, se ramifient, se combinent, *etc.* Bien entendu, le monde tel que nous le découvrons au quotidien n'est pas celui, instable, changeant, des temps géologiques : il s'agit plutôt d'un instant dans le processus de l'évolution, à nos yeux, donc, quasiment figé. Pour un observateur non averti, le vivant apparaît alors comme une collection d'objets que l'on peut distinguer les uns des autres de façon relativement aisée, les espèces *existent* – et telle est bien l'origine de la perspective essentialiste. Les biologistes, depuis le vingtième siècle, savent désormais que ce n'est là dans une bonne mesure qu'une apparence : la vie, considérée dans son ensemble, ne s'ordonne pas en catégories bien tranchées (pas plus selon les catégories d'espèce que selon des catégories phénotypiques, telle la classe des « êtres rationnels » par exemple), mais présente plutôt un « motif complexe de similitudes et de différences » au sein duquel nous serions bien en peine de tracer des lignes nettes, des frontières qui divisent le vivant. Ce n'est pas seulement que les lignes sont floues : c'est qu'il n'y a pas véritablement de ligne à tracer, sauf bien sûr à reconnaître qu'elles

emportent toujours avec elles une mesure d'arbitraire (par exemple, à des fins de taxonomie). En conséquence, ce ne sont jamais que des *individus* dont nous pouvons et devons tenir compte dans le cadre du jugement moral, appréhendés tant au travers des capacités propres à leur espèce – susceptibles d'être partagées avec les membres des espèces cousines – que des différences *intraspécifiques*.

Il ne s'agissait pour le moment que de donner une esquisse de ce passage délicat depuis le terrain biologique au champ des questions d'éthique : ce point, que nous considérons comme la contribution essentielle de Rachels aux éthiques de l'environnement, sera l'objet du chapitre suivant. Pour le moment, nous avons mis au clair que le darwinisme de Rachels recouvre, dans les grands traits, le cadre de compréhension de la vie qui se dessine avec la Nouvelle Synthèse, les progrès de nos connaissances sur le comportement et la psychologie des animaux dans la seconde moitié du 20^e siècle ainsi que certaines découvertes de la sociobiologie, en particulier en ce qui concerne l'émergence de comportements altruistes. Mais nous allons voir que le darwinisme ne s'arrête pas là.

3. Un darwinien doit-il se montrer sceptique en matière de religion ?

Nous avons dit du point précédent qu'il était probablement le plus délicat à appréhender dans l'ouvrage de Rachels, ce qui ne signifie pas qu'il soit le plus controversé. Précisée en intitulé, la question à laquelle l'auteur entend se confronter dans le troisième chapitre de *Created from Animals* est, désormais, de savoir dans quelles proportions le darwinisme se montre compatible et incompatible avec le discours des grandes religions. Du simple fait qu'il s'autorise ce genre de questionnement (comme d'ailleurs du fait premier qu'il entend examiner dans son ouvrage les implications morales du darwinisme), Rachels s'oppose à la position de Gould et au NOMA (le principe de non-recouvrement des magistères de la science et de la religion) ; comme nous allons y insister ci-dessous, il faut entendre en effet que le darwinisme, dans la mesure où il modifie en profondeur notre compréhension du vivant et de ses origines, s'étend en fait jusqu'à mettre en cause les conceptions, ou certaines conceptions, qui attribuent au vivant et aux espèces une origine divine – en d'autres termes, que le terme recouvre également certaines implications cosmologiques qu'un darwinien consistant, nous dit l'auteur, se devrait d'adopter. Telle que le conçoit Rachels, en effet, la simple parution de *L'Origine des espèces* en son temps constitua une forme attaque de la religion chrétienne et de leur dieu qui est un dieu d'histoire : les éléments de réflexion et conclusions dont il va être question maintenant n'en représentent, finalement, qu'un développement plus systématique.

James Rachels, en tant que personne, se présente comme athée, mais sa position générale en tant que philosophe vis-à-vis de l'existence d'un être divin a connu en fait deux moments assez distincts.

Dans les premiers temps de ses recherches, Rachels s'efforce essentiellement de souligner l'indépendance de l'éthique vis-à-vis du fait religieux. En évoquant le problème fondamental de l'*Eutyphron* ; en affirmant l'incompatibilité de l'autonomie humaine avec la soumission à une autorité morale et une règle stricte, même si celle-ci est inspirée par un être digne d'adoration ; en insistant sur le fait que les Écritures sont moins des guides susceptibles d'apporter une réponse à des problèmes spécifiques qu'elles ne sont interprétées en vue de conforter une première opinion, sinon un préjugé²³⁰, Rachels affirme la neutralité des croyances vis-à-vis du processus d'élaboration d'un jugement moral.

Le croyant et le non croyant habitent donc le même univers moral : à défaut d'une meilleure voie susceptible de nous éclairer, il convient d'agir de la manière la plus rationnelle possible dans le monde qui nous est connu, libre au croyant de se convaincre ensuite que sa ligne de conduite est celle voulue par Dieu. L'éthique « terrestre » de Rachels, qui se trouve ainsi un précurseur sous la forme de l'utilitarisme classique – lequel ne s'affranchit pas de Dieu mais élabore en revanche une façon nouvelle de penser l'acte juste que devrait épouser la religion, selon Bentham, si était prise au sérieux l'idée d'un dieu bienveillant –, est d'abord une conception où le divin est entièrement éliminable de l'explication éthique. Elle est adossée à une position agnostique vis-à-vis du fait religieux lui-même :

La volonté de Dieu n'entre pas dans la détermination de ce qu'est le bien et de ce qu'est le mal ; la moralité est affaire de raison et de conscience, non de foi religieuse ; et dans tous les cas, les considérations religieuses ne fournissent pas de solutions définitives aux problèmes moraux spécifiques auxquels nous sommes confrontés. La morale et la religion sont, en un mot, deux choses différentes. Mais il conviendrait de souligner, une dernière fois, que nous avons tiré cette conclusion sans mettre en doute la validité du fait religieux.²³¹

Le fait est que la révolution scientifique a signifié, au cours des derniers siècles, le recul sensible de la place accordée aux explications religieuses pour notre compréhension du monde et l'affaiblissement corrélatif de son influence sur nos vies :

Aussi longtemps que nous n'avions pas d'autre moyen de comprendre le monde, l'emprise de la religion sur nous était vraiment forte. Maintenant, toutefois, ces fonctions explicatoires sont assumées dans une large mesure par les sciences : physique, chimie, *etc.*, expliquent la nature physique, tandis que la biologie évolutionniste et la psychologie s'associent pour nous en apprendre davantage sur nous-mêmes. Comme les hypothèses religieuses sont de moins en moins sollicitées, l'emprise des idées religieuses faiblit, et la voix des théologiens ne se fait plus entendre que le dimanche matin. Voici « l'âge séculier ». Toutefois, les gens pour la plupart n'ont pas cessé d'entretenir des croyances religieuses, et ils font appel à ces croyances en particulier lorsqu'il est affaire de morale.²³²

Dans la mesure où diminue « l'emprise du discours religieux », une place est apparue pour un point de vue différent en matière d'éthique, par exemple lorsqu'il s'agit d'euthanasie : dans *The End of Life*,

²³⁰ Voir J. Rachels, « Ethics and the Bible », in *Think*, printemps 2002, p. 93-101.

²³¹ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 52.

²³² *Id.*, *The End of Life*, p. 160.

Rachels prétend simplement substituer aux croyances morales d'inspiration religieuse, ainsi qu'à la déclinaison²³³ de leurs arguments en cet « âge séculier » qu'est notre époque, un point de vue non théologique quant à une éthique de la vie et de la mort, une éthique du bien des créatures sur Terre.

Néanmoins cette prudente position contient les éléments pour un discours plus radical. *The End of Life* est en fait le lieu d'un important diagnostic : l'arrière-plan n'est pas neutre vis-à-vis des raisons retenues pour étayer une position ; les conflits moraux en apparence insolubles naissent pour une part d'une conception du monde en toile de fond qui a considérablement évolué, et de la persistance de croyances religieuses et/ou de convictions morales en lien avec une conception pré-darwinienne du monde, de sorte que des jugements opposés peuvent être tenus en même temps en une même époque. Aussi devient-il décisif pour le philosophe d'avoir une idée plus précise de cette évolution : elle l'informerait bien entendu sur les racines des positions à tendance conservatrice, mais aussi de la conception du monde la plus récente dont un auteur scrupuleux aura sans doute à tenir compte dans sa réflexion. La conception moderne du monde dont il est ici question, fondamentalement naturaliste, résulte avant tout d'une explication globale du monde physique par les sciences, où Dieu joue un rôle de plus en plus ténu, jusqu'à ce que la théorie de la sélection naturelle, selon le mot célèbre de Marx, porte le « coup mortel pour la première fois à la téléologie dans les sciences naturelles »²³⁴.

Le philosophe se trouve ainsi avoir en main tous les éléments pour étendre l'entreprise critique au questionnement relatif aux origines de l'univers et à la possible intervention d'un être divin. Rachels assume, autrement dit, l'idée que science et religion se recouvrent sur certains points²³⁵ et qu'il est justifié, pour ceux qui se posent la question, de chercher à déterminer la position la plus rationnelle sur un tel sujet – revendication, donc, d'un athéisme rationnellement justifiable. Mais ce questionnement, posé pour lui-même dans *Problems from Philosophy*, découle avant tout d'une nécessité de l'argumentation éthique apparue avec *Created from Animals*. Le point de vue non théologique s'avère suffisant pour aborder un débat (intraspécifique) tel que celui autour de l'euthanasie, mais non pas la question (interspécifique) des droits des animaux. Une manière de préserver l'idée de la valeur spéciale de l'être humain, et donc de justifier un traitement moral privilégié, c'est en effet d'en référer non plus à

²³³ « On pourrait penser, ainsi, qu'il n'est nul besoin d'invoquer des idées religieuses pour boucler l'argument – la version séculière de la spécificité humaine est censée faire seule le travail. Toutefois, Kant voyait l'argument séculier [concernant le suicide] et le point de vue religieux comme oeuvrant main dans la main. Il est donc clair que dans l'esprit de Kant – comme de beaucoup d'autres – l'idée de l'homme comme être rationnel restait étroitement liée à l'idée de l'homme fait à l'image de Dieu. Ensemble ces conceptions supportent l'idée de l'invulnérabilité d'une vie humaine innocente. » (J. Rachels, *Created from Animals*, p. 90. Il est question ici des *Leçons d'éthique* de E. Kant.)

²³⁴ Karl Marx (Lettre à F. Lassale, 16 janvier 1861), cité par Ronald Clark dans *The Survival of Charles Darwin*, p. 212. Cité dans *Created from Animals* p. 110.

²³⁵ *Created from Animals*, p. 127.

un acte de création (hypothèse dont *L'Origine des espèces* a ruiné toute crédibilité) mais à la thèse selon laquelle l'évolution est, d'une manière ou d'une autre, conforme au plan prévu par Dieu :

Comme il fut observé souvent, la sélection naturelle pourrait bien être le moyen par lequel Dieu a choisi de créer l'homme. Si c'est le cas, on pourrait considérer l'homme encore comme le couronnement de la création béni par l'être divin.²³⁶

Cette conception, pouvant être défendue de multiples façons, a été adoptée par nombre de scientifiques et philosophes à l'instar de Asa Gray, Pierre Teilhard de Chardin ou, plus récemment, George Mavrodes dont Rachels discute les arguments. À défaut de statuer sur l'existence du divin, il devient donc nécessaire pour notre auteur de s'interroger sur la forme même de Dieu, dans un cadre de pensée darwinien, afin d'évaluer l'impact réel de l'hypothèse théiste sur le débat éthique :

L'évolution darwinienne est-elle compatible avec le *théisme*, envisagé de façon générale ? [...] Est-elle compatible avec une conception du *théisme* suffisamment riche pour supporter la « thèse de l'image de Dieu » – l'idée selon laquelle les humains ont été faits à Son image et bénéficient d'une place spéciale dans sa création ?²³⁷

L'enjeu, pour Rachels, est que deux individus également disposés à adopter le point de vue étayé par les meilleures raisons puissent se retrouver sur les grands traits d'une conception du monde et, partant, en viennent à s'accorder sur les raisons pertinentes pour juger d'un point de controverse et aboutir enfin, en principe, à un consensus moral.

Ainsi l'éthique terrestre pensée par l'auteur sera-t-elle située, à l'occasion de *Created from Animals*, dans le cadre d'un darwinisme intégrant, de façon notable, un arrière-plan cosmologique plus précis. C'est en gros le même procédé cohérentiste expliquant aux yeux de Rachels que le darwinisme ait des implications morales qui autorise ici des conclusions d'ordre métaphysique. Conformément à la structure de l'ouvrage, ce point est abordé suivant deux axes : d'une part, en examinant le parcours de Darwin, qui n'a pas manqué de passer en revue les arguments classiques, en ce qui concerne la religion et la foi ; d'autre part, en considérant plus largement le darwinisme comme étant à l'origine et au centre d'une conception renouvelée du monde et en examinant les objections susceptibles d'être opposées à cette perspective.

Charles Darwin fut élevé dès son jeune âge dans l'idée d'un dieu tout-puissant auquel il adressait ses prières ; il se souvient, étant plus jeune et envisageant une charge de pasteur anglican, avoir convenu même de la vérité de chaque mot de la Bible. Toutefois *L'Origine des espèces*, lorsqu'il publia en 1859, révèle qu'il n'adhérait plus alors qu'à une forme de déisme, comme de nombreux scientifiques de

²³⁶ *Ibid.*, p. 3.

²³⁷ *Ibid.*, p. 100.

l'époque. Et finalement, lorsqu'il rédigea son *Autobiographie*, laquelle contient l'essentiel des informations et considérations sur l'évolution de sa foi, il se déclara agnostique : « Ainsi, l'incrédulité m'envahit-elle très lentement, mais aussi très sûrement. Cette évolution fut si lente que je ne ressentis aucune angoisse, et je n'ai jamais douté, depuis, une seule seconde de l'exactitude de ma conclusion. »²³⁸

Dans la mesure où Darwin apparaîtrait, sans doute bien malgré lui, comme la clef du débat massif opposant aujourd'hui encore science et religion, ce revirement de ses convictions personnelles a été minutieusement examiné. Le choc dû à la perte de sa fille Annie, emportée par la scarlatine à l'âge de dix ans, ne suffit pas à elle seule à expliquer ce changement. L'accumulation de connaissances, assurément, participa de cette dissolution lente de la foi chez un esprit doté d'un solide sens de l'observation et d'un sens critique non moins aiguisé. C'est du moins l'interprétation privilégiée par Rachels dans *Created from Animals*, où sont repris les divers arguments examinés par Darwin lui-même et soulignée, en ceux-ci, la différence que constitue la grande connaissance du monde vivant qu'avait le naturaliste.

Ainsi le problème que constitue la présence du mal en un monde censé avoir été créé par un dieu tout-puissant et bon est-il un argument qu'il considère assez longuement. Les meilleures explications sur le sens de la souffrance dans le monde en font en effet une source de perfectionnement moral, ou encore le corrélat de notre libre arbitre et de notre capacité à agir moralement : quelle que soit la valeur supposée de ces explications, elles traitent de la souffrance à l'œuvre au sein de la vie et de l'histoire *humaines*, mais laissent entièrement de côté les millions de formes de vie sensibles qui cohabitent avec l'homme sur la Terre ou qui l'ont précédé – « Un être aussi puissant et aussi riche de connaissance qu'un Dieu capable de créer l'univers étant, pour nos esprits finis, omnipotent et omniscient, écrit le naturaliste, nous ne pouvons admettre que sa bienveillance ne soit pas sans limites, car à quoi sert la souffrance de millions d'animaux inférieurs pendant un temps infini ? »²³⁹. Le fait est, comme le remarque Rachels, que la formulation standard de ce problème, ainsi que les réponses classiques, supposent que l'homme a toujours été. Alors que l'on estimait qu'il était bien présent depuis le commencement et que le monde naturel avait toujours été, à peu de choses près, ainsi que nous le voyons aujourd'hui, ces réponses conservaient une crédibilité qu'une perspective évolutionniste vient donc affaiblir considérablement. Darwin écrit ainsi dans *L'Autobiographie* :

²³⁸ C. Darwin, *Autobiographie*, p. 83. Cité dans *Created from Animals*, p. 101.

²³⁹ C. Darwin, *Autobiographie*, p. 86, cité dans *Created from Animals*, p. 106.

Cet argument très ancien, opposant l'existence de la souffrance à celle d'une cause première intelligente, me semble fort ; alors que, comme je viens de le montrer, l'existence de la souffrance s'accorde bien avec l'idée que tous les êtres organiques se sont développés par variation et sélection naturelle.²⁴⁰

Le plaisir et la souffrance sous toutes leurs formes sont en effet, comme le remarque le naturaliste, de puissantes motivations pour inciter l'organisme à agir en vue de sa préservation et ainsi augmenter la probabilité qu'il transmette ses caractéristiques à sa descendance, sans toutefois que la nature n'ait à s'émouvoir du mal naturel ni de la souffrance, parfois excessive, éprouvée par les êtres individuels.

Si l'argument semble fort, et si la théorie de la sélection naturelle a exclu par ailleurs toute intervention de la divinité dans les processus permettant de rendre compte de la diversité des espèces, le problème de la cause première de l'univers continue toutefois de poser difficulté. Une autre source de conviction de l'existence de Dieu, écrit Darwin,

découle de la difficulté extrême, ou plutôt de l'impossibilité, de concevoir cet univers immense et merveilleux, y compris l'homme avec sa capacité de voir aussi loin dans le passé que dans l'avenir, comme le résultat d'une nécessité ou d'un hasard aveugles. Une telle réflexion me pousse à considérer une Cause première douée d'une intelligence plus ou moins semblable à celle de l'homme et m'expose à être qualifié de déiste.

Cette conclusion me paraissait solide quand j'écrivais *L'Origine des espèces* ; c'est depuis cette époque qu'au gré de bien des fluctuations elle en est venue lentement à s'effriter. Car alors le doute s'insinue : l'esprit de l'homme, dont je suis persuadé qu'il s'est développé à partir d'un esprit aussi fruste que celui de l'animal le plus inférieur, mérite-t-il confiance lorsqu'il tire des conclusions aussi lourdes de sens ? Celles-ci ne sont-elles pas plutôt le résultat d'un lien de cause à effet qui nous paraît nécessaire, mais qui dépend probablement d'une expérience héritée ? Ne sous-estimons-nous pas la probabilité que l'éducation, inculquant aux enfants la croyance en Dieu, puisse produire un effet puissant et peut-être héréditaire sur leurs cerveaux encore malléables, et que se débarrasser de la croyance en Dieu leur serait aussi difficile que, pour un singe, de se débarrasser de la peur instinctive du serpent ?

Je ne peux prétendre jeter la moindre lumière sur des problèmes aussi obscurs. Le mystère du commencement de toutes choses est insondable ; c'est pourquoi je dois me contenter de rester agnostique.²⁴¹

De prime abord, le problème de la cause première semble insoluble, mais ici encore la perspective évolutionniste fournit matière à quelques réflexions. Darwin évoque le problème de l'imprégnation culturelle, et évoque même la possibilité d'une composante héréditaire de la croyance en Dieu, ouvrant très explicitement la porte aux explications du phénomène religieux que développeront plus tard la sociobiologie puis la psychologie évolutionniste²⁴². Les origines frustes de l'intelligence donnent aussi une meilleure idée ses limites, et c'est pourquoi Darwin jugeait-il permis de « se contenter de rester agnostique ».

²⁴⁰ C. Darwin, *op. cit.*, p. 86.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 88-89.

²⁴² Voir par exemple Edward O. Wilson, *L'Humaine nature*, Paris, Stock, 1979, chap. 8.

Rachels voit ainsi Darwin davantage comme un athée, gêné certes par le problème de la cause première de l'univers, mais modérant surtout ses propos par égard pour les croyances et la sensibilité de ses proches, et rendu modéré dans sa position en outre par la pensée, tout à fait sage, que la confrontation directe sur le thème de la religion est inutile et qu'une avancée sur ce point ne peut être obtenue que par « l'illumination progressive de l'esprit humain ». Mais c'est là un point d'histoire. Le fait est que Darwin était allé dans sa libre-pensée, compte tenu d'influences multiples, aussi loin que requérait son parcours scientifique et plus personnel. Les enjeux pour notre auteur sur le terrain éthique sont en revanche assez différents, et c'est pourquoi il estime que la pensée darwinienne nous permet d'aller ici plus loin que Darwin lui-même (ou plus loin, tout au moins, qu'il n'a osé le formuler explicitement).

Si Galilée et Newton ont remplacé une théorie physique par une autre, comme le souligne David Hull, ils laissèrent en revanche intacte la conception téléologique du monde²⁴³. La révolution scientifique inspirée par Newton n'eut pas les mêmes implications profondes que la « révolution » darwinienne ; elle n'entretenait en effet aucun conflit fondamental entre science et théologie, et même requérait, ou était conçue comme requérant, l'action continue de Dieu (*the continued and continuing efforts of God*)²⁴⁴ :

Les scientifiques pouvaient s'intéresser aux mécanismes du monde matériel une fois créé, mais la création première, la vie, l'esprit et l'âme étaient le domaine du théologien. « Remonter à l'origine des choses, et spéculer sur la création, n'est pas l'affaire du philosophe naturaliste. » (Herschel, 1830) Non seulement les scientifiques apportaient-ils une grande contribution au noble édifice de la connaissance et à l'humanité en appliquant les sciences à la médecine et l'industrie, mais leurs découvertes venaient également soutenir la religion à travers la théologie naturelle. Comme le fonctionnement de la nature leur apparaissait plus clairement, ils montraient toute la mesure de la sagesse de Dieu. Dans sa jeunesse Darwin avait espéré rejoindre le grand défilé des scientifiques et des hommes de Dieu marchant bras dessus bras dessous pour produire un monde meilleur. Au lieu de quoi, il y mit brusquement un terme.²⁴⁵

L'ambition initiale de Darwin était donc d'étendre le domaine des « causes secondaires » – « les lois imposées à la matière par le Créateur »²⁴⁶, conformément au déisme adopté par de nombreux scientifiques de l'époque – hors des frontières de la physique, pour rendre compte de la formation des espèces. Au lieu de quoi il contribua massivement à l'idée d'un monde fondamentalement changeant, non harmonieux et contingent ; il défendit une théorie des espèces où celles-ci n'étaient plus conçues comme immuables et où la variété et la variabilité des individus sont de première importance ; et, au

²⁴³ D. Hull, *Darwin and His Critics*, p. 55.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

²⁴⁶ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 547.

total, il excluait définitivement Dieu de la bonne marche de la science : « Il ne semble pas, écrira-t-il finalement dans son *Autobiographie*, qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques et dans l'action de la sélection naturelle que dans la direction d'où souffle le vent. »²⁴⁷ La croyance ou non en Dieu n'entraîne pas dans le projet scientifique de Darwin.

Dans la mesure où le mécanisme de sélection naturelle rend Dieu entièrement non nécessaire à l'explication du monde vivant, ce matérialisme méthodologique donne la part belle à l'agnosticisme qu'épousera le naturaliste à la fin de sa vie. Mais il ouvre également la voie, ce faisant, à un questionnement direct sur l'existence ou sur la forme de Dieu, et c'est là la matière d'un darwinisme entendu sur un terrain plus métaphysique.

Aujourd'hui certains de ses « héritiers », qui voient en Darwin non pas seulement le père d'une théorie transformiste des espèces couronnée de succès mais l'adversaire de toute téléologie à l'œuvre, ont tout simplement reproduit le geste d'émancipation radical inscrit dans *L'Origine des espèces* : ils l'ont étendu aux origines de la vie et de l'univers entier, et en ont tiré les conclusions que la raison imposait²⁴⁸. Rachels, plus prudemment, ne cherche pas à défendre l'athéisme à proprement parler, tout au moins pas dans *Created from Animals*. Néanmoins la différence, aux yeux d'un croyant, ne serait pas bien grande sans doute ; il résume dans *Problems from Philosophy* :

L'hypothèse de la création divine était un moyen de rendre compte des merveilles de la nature. Hume critiquait cette hypothèse, mais n'avait rien de substantiel à offrir en retour. Pourquoi devrait-on abandonner une utile façon de comprendre le monde alors qu'il n'en est aucune de disponible qui soit meilleure ? Ainsi, en dépit de toutes les faiblesses logiques que pouvait présenter l'argument du dessein, l'hypothèse ne pouvait perdre de son caractère attractif avant qu'une alternative n'ait été proposée.

²⁴⁷ *Id.*, *L'Autobiographie*, p. 83.

²⁴⁸ Ainsi Michael Ruse écrit-il dans le *Cambridge Companion to Darwin* : « À la suite de Darwin lui-même, la marque distinctive du darwinisme aujourd'hui réside dans l'engagement à expliquer le *design* apparent comme le produit d'une loi naturelle opérant aveuglément. Si vous êtes un darwinien, alors par dessus tout vous croyez que l'abondance de traits dans le monde qui ont l'air d'avoir été conçus [par quelque intelligence] sont dus à la sélection naturelle. Pour certains scientifiques, cet engagement est la question ultime. Dawkins proclame (avec quelque soulagement) que le darwinisme rend enfin possible d'être un "athée intellectuellement accompli". Il avance que, bien que David Hume au 18^e siècle ait rendu l'argument [du *design*, ou du dessein] logiquement intenable, en l'absence d'une explication alternative du *design* apparent, ses contemporains n'avaient d'autre option que de continuer à accepter l'argument. Après Darwin, et la théorie de la sélection naturelle, l'argument est complètement écarté et la voie est ouverte pour accéder à la non-croyance. » (« Belief in God in a Darwinian Age », in J. Hodge & G. Radick (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 335)

Au nombre de tels darwiniens, il faut compter, outre donc le biologiste Richard Dawkins (*Pour en finir avec Dieu*), le philosophe Daniel Dennett (voir « Atheism & Evolution », in Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, chap. 8). Savoir si Rachels aurait pu figurer au nombre de ceux-ci restera une question tout à fait ouverte, même si cela n'est pas impossible, compte tenu de la place accordée au *Discours sur la religion naturelle* de Hume dans la citation qui vient, et qui est une pièce essentielle, comme il apparaît maintenant, de ce que l'on nomme aujourd'hui le « nouvel athéisme ».

Aucune autre explication n'était disponible jusqu'à ce que Charles Darwin formule la théorie de la sélection naturelle en 1859.²⁴⁹

Et plus loin, il met au net :

[la théorie de la sélection naturelle] proposait une alternative à l'hypothèse du dessein intelligent. Désormais, plutôt que de penser que chacune des merveilles de la nature a été façonnée par Dieu, il serait possible d'y voir un résultat de la sélection naturelle.²⁵⁰

La sélection naturelle est ainsi introduite comme un principe explicatif général du développement, de la diversité et de la complexité du monde vivant, tandis que le fait d'y voir une voie alternative à l'intervention divine est mis au tout premier plan. Depuis Hume et la conclusion sceptique de Philon dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, le rapport de force s'est donc inversé en défaveur de l'hypothèse théiste, le darwinisme étant la clef de ce prodigieux bouleversement :

L'histoire de la religion à l'âge des sciences est le récit d'un constant repli depuis un rôle central dans notre entreprise de compréhension du monde à une place qui se réduit à une peau de chagrin. La religion traditionnelle puisait des forces dans le fait que les explications théologiques étaient nécessaires pour donner un sens au monde. Tant que les gens n'avaient aucune autre manière d'expliquer pourquoi le monde est tel qu'il est, l'emprise des conceptions religieuses était forte ; chacun, y compris les scientifiques, avait des raisons de croire. Mais après Darwin, les conceptions téléologiques ayant été bannies de notre compréhension de la nature, le travail dévolu à la religion se voit sensiblement réduit, et Dieu apparaît de plus en plus comme une hypothèse superflue. C'est pourquoi le darwinisme, même s'il ne rend pas le théisme impossible, le rend toutefois moins attractif que jamais auparavant.²⁵¹

Nous avons dit plus haut que la théorie évolutionniste de Darwin excluait Dieu comme facteur causal au sein des explications scientifiques mais il serait plus juste de dire « qu'elle venait démontrer, et avec force, que ses jours étaient révolus déjà. »²⁵² C'est bien pourquoi la contribution de Darwin ne saurait être conçue isolément, comme un tour de force du naturaliste anglais, mais davantage comme l'aboutissement d'une tendance commencée plus tôt ; par les exemples d'Aristote, de Galilée et de Torricelli²⁵³, Rachels évoque le renversement du type d'explication attendu pour rendre compte des phénomènes physiques, auquel toutefois résista le domaine biologique jusqu'à la parution de *L'Origine des espèces* où Darwin répondit enfin efficacement à l'argument du dessein :

Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait autrefois si concluant, est tombé depuis la découverte de la loi de la sélection naturelle. Désormais, nous ne pouvons plus prétendre, par exemple, que la belle charnière d'une coquille bivalve doive avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme.²⁵⁴

²⁴⁹ J. Rachels, *Problems from Philosophy*, p. 16.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁵¹ *Created from Animals*, p. 127.

²⁵² D. Hull, *Darwin and His Critics*, p. 63.

²⁵³ *Created from Animals*, p. 112.

²⁵⁴ C. Darwin, *Autobiographie*, p. 83.

Hors d'une opposition frontale (créationnisme primitif qui nie ou cherche à mimer la science) ou larvée (*Intelligent Design*, qui vise à « plier » la science, c'est-à-dire prétend faire mieux que la science en soulignant ses lacunes), une option pour le discours religieux, empruntée depuis le 19^e siècle, consiste à composer avec l'évolutionnisme darwinien. Avec ses fausses ambitions conciliatrices, ce type de discours présente à notre époque des atours séduisants ; pourtant sa signification exacte, en termes de scientificité, de compatibilité avec l'orthodoxie darwinienne, mérite d'être plus soigneusement examinée. Il y a en fait ici deux grandes options qu'explore Rachels l'une après l'autre.

La première option consiste à affirmer qu'une explication dite « théiste », où Dieu élabore activement sa création, soit directement, soit indirectement *via* les lois de l'univers qu'il établit conformément à ses fins, n'est pas incompatible avec l'explication dite « naturaliste ». L'argument de George Mavrodes dans « Creation Science and Evolution »²⁵⁵ est ainsi, pour en formuler les grandes lignes, qu'il n'est pas possible de donner des preuves permettant de dissocier, et finalement d'écarter, une interprétation théiste du phénomène de l'évolution au profit de la seule interprétation naturaliste.

C'est là certes une hypothèse évolutionniste mais qui, quoi que l'on en dise, n'est pas compatible avec le darwinisme, ni au sens du matérialisme méthodologique adopté par les sciences, ni même au sens simplement historique. Alors que nous avons vu que le créationnisme était le premier adversaire de *L'Origine des espèces*, Darwin estimait raisonnable au contraire de ne pas attendre le même type de résultat, en termes de perfection et d'élégance, si le monde était l'œuvre d'un dieu tout-puissant ou bien s'il était le fruit d'un processus qui revient pour l'essentiel à « bricoler » à partir de ce qui existe et ne permet qu'une optimisation locale des organismes, jamais une perfection absolue (si tant est que cette idée ait un sens). Il est tout simplement faux de penser que le processus de création divin et le processus de création par voie de sélection naturelle se confondent au point de ne pouvoir être dissociés : ce dernier laisse des traces qui, si elles garantissent la testabilité de l'hypothèse évolutionniste et ainsi son caractère scientifique, peuvent tout autant être interprétées en faveur d'une thèse anti-théiste.

On peut entendre toutefois l'argument de Mavrodes, plus subtilement, comme une conception de l'évolution dirigée, où le processus d'évolution tout entier, tel qu'il s'est déroulé, a été réalisé conformément au plan divin et avec sa participation active. Le meilleur moyen pour cela est de supposer, par exemple, que les mutations qui seront conservées par la sélection naturelle dans les circonstances adéquates sont d'abord voulues et orientées par Dieu. Si cette hypothèse peut paraître difficile à réfuter, il est remarquable que Darwin s'était porté au-devant du problème à l'occasion de son ouvrage *De la variation des animaux et des plantes sous l'action de la domestication*. Retournant à

²⁵⁵ G. Mavrodes, « Creation Science and Evolution » (lettre), in *The Chronicle of Higher Education*, 7 janv. 1987, p. 43.

l'analogie première de *L'Origine des espèces*, entre sélection naturelle et sélection artificielle, il suggère l'argument suivant : puisque rien ne nous autorise à penser que les variations des animaux domestiques apparaissent au bénéfice des éleveurs (mais sont simplement sélectionnées par eux si elles surviennent et au moment où elles surviennent), rien ne nous autorise non plus à penser que les variations observées dans la nature sont orientées de manière à donner au processus de sélection naturelle en son entier une direction déterminée ;

si nous abandonnons le principe dans un cas, [...] on ne peut donner l'ombre d'une raison en faveur de l'hypothèse selon laquelle les variations de nature semblable et résultant des mêmes lois générales qui, grâce à la sélection naturelle, ont été la base fondamentale de la formation des animaux les plus parfaitement adaptés, l'homme compris, aient été dirigées d'une manière spéciale et intentionnelle. [...] Nous ne pouvons guère adopter les vues du professeur Asa Gray, lorsqu'il dit que « la variation a été dirigée suivant certaines lignes avantageuses, comme un ruisseau qui suit des lignes d'irrigation définies et utiles ». Si nous admettons que chaque variation particulière a été prédéterminée dès l'origine des temps, la plasticité de l'organisation [...] ainsi que cette puissance de reproduction surabondante qui [...] a pour conséquence la sélection naturelle [...] doivent paraître des lois superflues de la nature.²⁵⁶

Comme le souligne Rachels, enfin, il est une façon en revanche de construire l'interprétation théiste de manière à ce qu'elle soit immunisée contre toute espèce de preuve. Elle consiste à considérer que tout ce qui a été fait, et tout ce qui est à venir, a été calculé et voulu par Dieu, sans que l'on veuille ni qu'il ne nous soit possible de donner des détails sur les moyens employés par lui. « Je mentionne cette possibilité, précise-t-il, parce que je pense que, lorsque les gens soutiennent que l'évolution peut être interprétée dans une perspective théiste, ils ont le plus souvent derrière la tête une idée de ce genre. »²⁵⁷ Moins on donne de détails, moins l'hypothèse théiste est réfutable en effet, mais c'est aussi la raison pour laquelle, paradoxalement, compte tenu de l'ensemble des éléments d'observations en notre possession, il devient raisonnable pour nous de la rejeter ; l'argumentation en faveur de l'hypothèse théiste, poussée dans ses retranchements, fait de Dieu une entité entièrement éliminable et de la position athée, la seule tenable d'un point de vue rationnel.

Au regard de ces difficultés, la seconde option consiste à se défaire de l'argument de Paley et considérer que la posture théiste est indépendante de l'hypothèse du dessein intelligent. On rejoint alors le déisme de *L'Origine des espèces*, où Dieu est bien le créateur du monde par l'intermédiaire des lois qu'il a édictées, mais apparaît comme une première cause, tout à fait indifférente au devenir de sa création, laquelle ne saurait refléter un ordre et une quelconque intention de sa part. Cette position semble impossible à réfuter, mais il faut bien voir que l'être divin, qui n'a ici plus rien d'un dieu

²⁵⁶ C. Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 vols., London, John Murray, 1868), ii, p. 415. Cité dans *Created from Animals*, p. 123.

²⁵⁷ *Created from Animals*, p. 124.

personnel, a perdu toute valeur explicative quant aux origines et aux facultés du vivant, concernant la nature en général comme l'humaine nature en particulier, et nous n'avons aucune raison de croire non plus que sa création est finalisée. Au mieux, il apparaît, pour les premiers lecteurs de Darwin, comme « un dieu capricieux, cruel, arbitraire, gaspilleur, sans soin, totalement indifférent au bien-être de ses créations, davantage une réminiscence du Vieux Testament que conforme à la théologie naturelle du 19^e siècle »²⁵⁸ ; au pire, il faut considérer que « Dieu s'est retiré si loin du monde que nous connaissons qu'il est devenu, selon les mots de Freud, "rien de plus qu'une ombre sans substance" »²⁵⁹. Dans les deux cas, on peut se demander s'il est même légitime de continuer à employer pour s'y référer le nom de Dieu²⁶⁰.

Rachels conclut de tout ceci que, s'il est certes possible de résister à l'hypothèse athée, il est douteux que ce qui reste de la notion d'être divin après Darwin soit assez fort en revanche pour soutenir quelque chose comme la Thèse de l'Image de Dieu :

La thèse de l'image de Dieu ne va pas avec n'importe quelle conception théiste. Elle requiert un théisme où Dieu prend une part active à la création de l'homme et du monde à son usage. Si, en abolissant cette compréhension de la nature comme ayant été conçue dans les détails, le darwinisme contraint à se rabattre sur quelque chose comme le déisme, alors nous nous voyons privés de l'idée selon laquelle l'homme a une place spéciale dans l'ordre voulu par le divin. Même si nous pouvons toujours voir la nature comme étant en un sens la création de Dieu, ce ne sera plus là un théisme qui supporte la doctrine de la dignité humaine.²⁶¹

Encore une fois, il ne saurait être question de dire que le darwinisme *implique* que toute forme de théisme doit fausser. Néanmoins,

il peut fournir de puissantes raisons pour douter de sa vérité. Une perspective évolutionniste sape la croyance religieuse en délogeant certains des éléments qui l'étayaient auparavant. Gould dit que la science « ne recoupe pas les questions de théologie ». À l'évidence cela est faux : la science et la théologie peuvent bien avoir des centres d'intérêt différents, mais elles se recoupent.²⁶²

Contestant naguère l'idée qu'il puisse exister un être tout-puissant, parfaitement bon et sage, digne d'adoration, envers qui abdiquer toute autonomie morale, Rachels formule ici, finalement, un argument portant sur une autre prérogative essentielle du divin : son titre de créateur. L'« ordre » manifeste de l'univers résulte, au mieux, des lois qu'il a imposées à la matière, mais ce n'est certainement pas un ordre voulu et calculé, un dessein qui aurait pour nous une valeur normative, moins encore un monde où l'homme occuperait une place à part.

²⁵⁸ D. Hull, *Darwin and His Critics*, p. 62.

²⁵⁹ *Created from Animals*, p. 126.

²⁶⁰ *Ibid.* Notons que Richard Dawkins formule la même question (purement rhétorique) dans *Pour en finir avec Dieu*, p. 166.

²⁶¹ *Created from Animals*, 127-128.

²⁶² *Ibid.*, p. 127.

C. En quoi des « implications morales du darwinisme » sont-elles concevables ?

Dans l'ensemble de ce chapitre, nous avons examiné en quoi la démarche naturaliste adoptée par Rachels autorisait un rapprochement de la théorie de l'évolution et de la réflexion éthique. Aussi est-il clair à présent qu'il convient de distinguer la « conception de la nature » qui sous-tend sa réflexion de conceptions bien plus substantielles, aussi diverses que chez Thomas d'Aquin – correspondant à un plan de création et dont découlent des « lois de nature » que la raison peut découvrir ; ou, plus tard, dans l'héritage du romantisme et de la *Naturphilosophie*, où les êtres humains sont conçus seulement comme les parties du tout de la Nature, elle-même présentée comme vitale, bienveillante, digne de respect – valorisation positive que l'on retrouvera dans l'environnementalisme de Ralph Waldo Emerson et de Henry David Thoreau (intuitionnisme) ; ou encore au sein de l'évolutionnisme de Lamarck et de la pensée de Spencer. Toutes ces conceptions postulent d'une façon ou d'une autre un « ordre du monde », une perfection dans ses processus ou dans ses résultats, qu'il soit d'origine immanente ou transcendante. Le darwinisme dont il est question chez Rachels renvoie en comparaison, dans sa formulation la plus générale, à une conception anti-téléologique, davantage « mécaniste », de la nature, dans le profil des travaux de Darwin et de la biologie évolutionniste contemporaine, très différente d'un « ordre naturel » au sens où cet ordre serait porteur de valeurs et normatif.

De même il convient de distinguer *Created from Animals* de toute entreprise de type « éthique évolutionniste » : d'une part, l'évolution n'y est pas conçue comme un processus de perfectionnement et, d'autre part, les considérations relatives à la proto-moralité n'ont pas chez Rachels de signification plus grande pour l'éthique que de rendre psychologiquement concevable notre pratique de la moralité et de fonder (c'est-à-dire, en établir la pertinence) la quête de la connaissance morale, en ménageant une plus large place à l'examen des raisons de toutes sortes susceptibles de supporter un jugement.

La démarche de Rachels, pour l'essentiel, rejoint ainsi une perspective naturaliste bien plus générale marquée non par le souci de réduire une discipline à une autre (réduire l'éthique à un discours sur les faits), mais seulement par le refus de compartimenter les savoirs ; la différence cruciale est ici entre le fait d'étudier la nature pour y découvrir *une norme de conduite* et étudier la nature pour *se tenir informé* de notre compréhension la plus récente et la meilleure du monde et du vivant et en tenir compte dans toutes nos réflexions.

Dans la pensée de Rachels, le darwinisme, avons-nous vu, est toutefois quelque chose de plus que la seule hypothèse transformiste des espèces combinée à la théorie de l'ascendance commune, c'est-à-dire le seul fait que les espèces ne sont pas fixes mais descendent les unes des autres. Le terme recouvre, plus largement (à la fois par une compréhension fine de la théorie sur le terrain de la biologie, mais aussi

dans ses implications plus métaphysiques), une compréhension nouvelle de l'origine de la diversité des formes de la vie, découlant de l'importance cruciale accordée à la sélection naturelle, par Darwin comme par les biologistes du 20^e siècle ; les capacités de tous les êtres vivants, y compris l'homme, sont ainsi conçues comme les produits d'un mécanisme aveugle, procédant par optimisation locale et accumulation plutôt que par de brusques sauts, dont procèdent leur nécessaire contingence mais aussi les multiples rapports de différences et de similitudes observables au sein du vivant, c'est-à-dire l'intrication (bien qu'avec des différences de degré) de leurs capacités multiples. Le darwinisme de Rachels se présente en cela comme un arrière-plan scientifique et métaphysique cohérent qui donne ainsi le change à la conception aristotélicienne du monde physique et biologique qui a longtemps prévalu.

De ce basculement de notre conception du monde, comme le suggérait Philip Kitcher, on devrait aussi attendre des modifications sur le terrain philosophique et éthique : le darwinisme renouvelle la réflexion sur la genèse de la moralité et nourrit les questions d'épistémologie morale et métaphysiques sur le terrain métaéthique ; il alimente la réflexion en éthique appliquée en renouvelant notre compréhension du vivant, de l'homme, de l'origine de nos facultés remarquables et des capacités des autres espèces ; et, par là même, il est susceptible de contribuer à une réflexion plus théorique dans le cadre de l'éthique normative : puisque la conception traditionnelle de la morale a perdu ses étais, remarque Rachels, il est au minimum légitime de demander à ceux qui la défendent de produire de nouveaux arguments pour sa justification, sinon de la rejeter. C'est là le principe d'une argumentation qui va nous occuper dans la première partie du chapitre suivant.

Remarquons avant cela que, pour autant que sont mobilisés des éléments relatifs à la théorie de l'évolution, il reste une ultime manière de contester que le darwinisme ait réellement part à de tels travaux. Après tout, ne pourrait-on admettre le point de vue de Rachels, c'est-à-dire considérer qu'il y a des conclusions morales à tirer de ce nouveau regard sur le monde, et émettre néanmoins des réserves lorsqu'il s'agit semble-t-il de créditer Darwin de découvertes philosophiques ? Ne serait-ce pas alors un abus de parler, comme le fait Rachels, des implications morales *du darwinisme* ?

Il y a du vrai en ceci : premièrement, s'il y a une mesure selon laquelle le terme « darwinisme » chez Rachels recouvre une perspective historique, nous avons mis au clair que l'auteur n'entend pas seulement parler de Darwin (le personnage ou le savant), mais tenir compte également de la continuation de sa pensée, laquelle s'étend loin au-delà des seuls écrits scientifiques du naturaliste, et plus loin encore si on l'étend (Rachels a argumenté de façon efficace en ce sens) à des considérations cosmologiques.

Deuxièmement, il demeure que la connaissance scientifique ne peut signifier aucune implication logique sur le terrain des valeurs. Si nous avons vu comment il se peut concevoir une influence de la science sur l'éthique, il est permis encore de se demander comment nous pouvons comprendre l'usage d'un terme tel que « darwinisme » lorsqu'il est question d'examiner des implications morales. En fait, l'usage du terme « darwinisme » dans le sous-titre de *Created from Animals* s'apparente plutôt à une extension, sur le terrain de la philosophie, d'un terme appartenant en toute rigueur au vocabulaire des sciences. À la manière de Hume qui dans le *Traité de la nature humaine III* précise que l'on saurait autoriser un usage impropre du terme « raisonnable » (par exemple pour qualifier une action ou une inclination)²⁶³, on peut tolérer ici un usage impropre du terme « darwinisme », parce qu'il signifie non pas une incursion de la science sur le terrain de la philosophie, ni une absorption de celle-ci par la science, mais plutôt une connivence profonde et un échange d'information entre les deux – il désigne le seul fait d'une *contrainte additionnelle* : il signifie dans les grandes lignes que le chercheur s'est engagé à respecter rigoureusement la compatibilité et la cohérence de sa réflexion et de ses conclusions philosophiques avec les traits fondamentaux propres à la théorie de l'évolution darwinienne dont il a acquis une connaissance suffisante. Et c'est dans cette mesure, dans cette mesure seulement, qu'il devient légitime et judicieux d'envisager maintenant les implications morales du darwinisme.

²⁶³ D. Hume, *Traité de la nature humaine III*, p. 52-53.

VI. Penser avec James Rachels les implications morales du darwinisme

« La perspective que j'ai esquissée est, je crois, darwinienne. Elle n'élève pas quelque caractéristique humaine à une place suprêmement importante pour la détermination du statut moral.

Au lieu de cela, sont envisagés un motif complexe de similitudes et de différences entre les espèces (et entre les individus d'une même espèce !) et des traitements en accord avec ces similitudes et ces différences.

Notre manière de traiter les humains et les autres animaux devrait tenir compte de la trame de similitudes et de différences qui existe entre eux. Nous pouvons les traiter différemment lorsqu'il y a une différence qui le justifie, mais non pas lorsqu'une telle différence fait défaut. Selon cette conception, les règles morales ne sont pas indexées sur l'espèce – il n'y a pas un jeu de règles pour les humains, un autre pour les non-humains. »

(J. Rachels, « Do Animals Have Moral Standing? », conférence de Le Cap, 1999)

« La reconnaissance du caractère unique de l'individu et du rôle de l'individualité dans l'évolution n'est pas seulement d'une importance capitale pour la compréhension de l'histoire de la biologie, mais elle constitue aussi une des révolutions conceptuelles les plus radicales de la pensée occidentale. »

(Ernst Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 106)

Ignorer le changement impulsé par les travaux de Darwin, ce serait se mettre en porte-à-faux vis-à-vis des multiples découvertes scientifiques, notamment sur les 19^e et 20^e siècles, qui conditionnent notre compréhension du monde aujourd'hui. Mais prendre en compte ce changement, comme le montre James Rachels, c'est s'engager également à réexaminer sérieusement certaines croyances et certains principes moraux encore largement teintés de notre compréhension pré-darwinienne du monde. Une telle idée se retrouve dans la démarche des éthiques de l'environnement, tous terrains confondus, lorsqu'elles prennent comme point de départ la remise en cause de l'idée d'une exception humaine et nous incitent à reconsidérer le choix consistant à réserver le bénéfice de considérations morales directes aux seuls êtres humains. C'est là l'un des aspects essentiels par lesquels les travaux en éthique animale depuis les années 70 rendent manifeste une implication croissante de la science au sein de ce débat – entendre par là, de façon d'abord très simple, une connaissance accrue de l'origine de la diversité des espèces ainsi que des capacités cognitives, sociales, émotionnelles, sensibles, *etc.*, des animaux qui a nourri ces

travaux. Nous reconnaissons là bien sûr l'approche de notre auteur, en particulier dans *Created from Animals*, mais aussi de Singer et bien d'autres auteurs. Toutefois, si de telles considérations semblent suffisantes pour ouvrir des pistes de réflexion multiples, dignes d'être explorées, elles sont encore trop générales pour que l'on puisse y voir en toute rigueur une implication du *darwinisme*. Il nous faut donc chercher encore quelle place plus concrète tient le darwinisme dans la réflexion de Rachels, et par quels aspects originaux sa pensée se distingue de celle d'autres auteurs. Nous avons vu ce que cela signifiait dans les termes d'une compréhension renouvelée de la vie sur Terre. Nous allons en examiner maintenant, à proprement parler, les implications morales.

Celles-ci sont en lien avec l'un des principaux arguments de Rachels en faveur d'obligations morales directes envers les animaux, argument, nous l'avons vu, développé de longue date et qui accompagnera tout du long sa réflexion sur ce terrain. Sur le plan des rapports interspécifiques, la tentative de définir un ou plusieurs critères *généraux* (telle la rationalité), c'est-à-dire servant de justification pour *tout* type de traitement, est identifiée, chez notre auteur, sous le nom de « stratégie kantienne » – stratégie qui consiste à tenter de « situer toute une classe d'êtres à l'extérieur de la sphère de moralité, ou tout au moins à l'extérieur du même domaine de la moralité que nous, en se fondant sur la possession ou l'absence de quelque caractéristique très générale »¹, et que l'on peut rattacher notamment aux nombreuses tentatives, anciennes et contemporaines, de justifier le statut moral privilégié dont bénéficie l'humain, tout au moins en Occident. Or il est clair, de son point de vue, qu'une telle approche mène à négliger les intérêts réels d'individus qui, bien qu'ils ne présentent pas les caractéristiques éminentes recherchées, présentent toutefois d'autres caractéristiques pertinentes eu égard au contexte (capacité à faire l'expérience de la douleur, à entretenir des relations sociales, à nourrir des relations affectives, *etc.*). En retour, une telle approche contribue parfois, par extension – c'est-à-dire lorsque l'on double ce discours de considérations sur la « norme de l'espèce » afin de parer à l'argument des cas marginaux –, à ce que soient traités d'une manière qui peut sembler aberrante des êtres humains à qui font éventuellement défaut ces caractéristiques auxquelles on attribue pourtant un rôle central (refus d'accorder l'euthanasie à des individus en phase terminale d'un cancer, de « débrancher » les individus en état de coma irréversible², d'euthanasier un enfant anencéphalique pour récupérer ses organes et sauver ainsi des enfants en attente d'une greffe, *etc.*).

¹ *Created from Animals*, p. 179.

² James Rachels discute notamment le célèbre cas de Karen Quinlan, dans le cadre d'une réflexion sur la distinction entre les moyens ordinaires et moyens extraordinaires mobilisés pour maintenir un individu en vie (distinction dont précisément il conteste le bien-fondé). Voir *The End of Life*, chap. 6.

Dans ses premiers articles, Rachels se contente de suggérer qu'il serait bien improbable que la perspective portée par la stratégie kantienne soit celle qu'il convienne d'adopter. Concernant la pertinence des différences susceptibles de justifier un traitement distinct pour deux individus, Rachels fait en effet observer trois points : cette pertinence relève d'un processus d'évaluation rationnel ; cette pertinence dépend *toujours* du traitement envisagé ; par corollaire, aucune « grande » différence ne peut justifier toutes les différences de traitement. À chaque traitement envisageable, au contraire, correspondent un ou plusieurs critères qui distinguent les formes de vie susceptibles de subir le traitement et les autres. Que lui fasse défaut la parole, ou la raison, n'est pas une bonne justification pour battre un animal. C'est en revanche une raison suffisante pour refuser de lui financer des études à l'université ou de lui accorder le droit de vote. Rachels argumente donc en faveur d'une *multiplicité de critères* (en nombre indéfini), chacun n'étant pertinent que pour un type de traitement bien précis. La même approche mène à défendre la conception selon laquelle ce qui importe pour le jugement moral relève des caractéristiques réelles des individus impliqués (non des espèces auxquelles ils appartiennent).

Par la suite, Rachels complétera et consolidera cette perspective critique en mettant à contribution l'arrière-plan darwinien, ce dont résultera, à proprement parler, la thèse de l'Individualisme Moral telle que défendue dans *Created from Animals*. De même qu'il reliera les différents arguments conservateurs quant au débat sur l'euthanasie à un arrière-plan où est accordée une valeur suprême à la vie humaine (biologique), et ses propres conclusions à une éthique « terrestre », Rachels va ici établir un lien entre les diverses variétés du spécisme et une compréhension pré-darwinienne du vivant. À l'inverse, fait-il remarquer, le modèle de l'Individualisme Moral semble bien mieux concorder (*fit*) avec la nouvelle conception du monde qui se met en place à compter du milieu du 19^e siècle.

Il faut voir que le choix de Rachels, dans *Created from Animals*, a été de privilégier un mode d'argumentation qui consiste à restituer le contexte global des débats, afin de montrer comment l'évolution même de ce contexte – la conception du monde en arrière-plan – vient dérober à notre ancienne conception de la morale ses états. Ce faisant, Rachels met directement en pratique la démarche cohérentiste qu'il exposera dans l'article de 1993 *via* l'idée d'un « réseau de croyances ». Une part non négligeable du texte de *Created from Animals* est ainsi consacrée à exposer le contexte de la découverte de Darwin et la nature et l'ampleur des changements apportés pour notre compréhension du monde physique et biologique, de sorte que les considérations sur le terrain cosmologique puis moral s'inscrivent dans leur prolongement direct. Dans ce qui précède, nous avons cherché à restituer l'unité de cette pensée sous la compréhension du terme « darwinisme ». Le premier moment du présent chapitre sera consacré, cette fois, à dérouler les arguments plus analytiques de Rachels (section A), et ce qui

suivra, à examiner de façon plus rigoureuse les articulations entre lesdits arguments et l'arrière-plan darwinien : cela concernera, comme nous le verrons, deux points essentiels (sections B et C). Pour le premier point, la démarche adoptée par Rachels semble en particulier remettre en cause la tentative, conforme à l'approche généralement privilégiée, de rapporter l'appartenance à la communauté morale à un unique critère ou jeu de critères que remplit ou non l'individu (posséder la raison, le sens moral ou autres ; la sensibilité, mise à l'honneur par la libération animale, ne se dérobe pas à cette objection). Cette perspective globale forme, à bien y regarder, la colonne vertébrale des travaux de Rachels saisis dans leur ensemble. Pour le second point (qui est en fait comme un cas particulier du premier) : la démarche adoptée par Rachels semble remettre en cause la tentative, assez classique, de rapporter l'appartenance à la communauté morale à un unique critère ou jeu de critères que l'on rapporte non à l'individu, mais à l'espèce d'appartenance. Nous avons montré, dans notre chapitre IV, comment ces deux points trouvaient place dans la pensée de Rachels ; nous allons nous pencher à présent sur la manière dont ils vont se trouver confortés par le recours au darwinisme, dont ils formeront les véritables implications.

L'ensemble de ces réflexions devrait nous permettre en outre de compléter et de finaliser notre compréhension de ce qu'est l'Individualisme Moral et d'envisager plus largement et plus librement l'originalité de la contribution de Rachels aux éthiques de l'environnement. Par là même, nous serons en mesure d'aborder, dans toute la fin du présent chapitre (section D), un dernier aspect de nos travaux, ayant trait aux principales limites de la pensée de Rachels et à leur dépassement. Deux points seront ici examinés tour à tour.

En premier lieu, nous nous interrogerons sur les raisons qui ont conduit Rachels à limiter sa pensée au cadre strictement zoocentriste, et nous envisagerons la possibilité de déployer cette pensée sur de plus vastes territoires, comme base de réflexion pour une éthique de toutes choses. Nous considérerons toutefois que ce point, bien qu'il constitue assurément un aspect important de notre étude, dépasse le cadre fixé pour cette recherche dans la mesure où, tout à la fois, il dépasse le cadre de réflexion qui est celui de *Created from Animals* et les conclusions qui y sont présentées. Aussi, pour le présent chapitre, nous limiterons-nous à examiner ce qu'il y a de pertinent à envisager ces développements ; nous en envisagerons les aspects plus concrets (certaines difficultés saillantes et les éléments de réponse qui peuvent leur être apportés) dans un appendice joint à cette recherche, auquel nous renverrons³.

Quant au second point, dans la mesure où il porte sur une difficulté de la pensée zoocentriste elle-même, il sera donc examiné plus longuement, et de façon plus complète, dans le présent chapitre : il

³ Voir l'appendice 1.

s'agit de considérer les situations un peu particulières où la vie, en particulier la vie des humains et des animaux non humains, est en jeu. Même si l'on prend au sérieux la vie des animaux, le point de vue le plus couramment admis, que nous rappelle Rachels, est sans doute qu'il est « pire de tuer un homme que de tuer un singe, [...] pire de tuer un singe que d'écraser un insecte. »⁴ Sur ce point, Rachels a formalisé ses conclusions en ayant recours à ce que nous appellerons la *solution hiérarchique* : comme nombre d'auteurs, cette opinion lui semble assez justifiée dans la mesure où il est possible d'apprécier la valeur de la vie, grossièrement, à l'aune de ce dont la mort nous prive (c'est-à-dire les biens que contient une vie) et d'indexer cette valeur sur l'étendue des capacités psychologiques et mentales, sur la présence d'une vie biographique plus ou moins développée : ainsi, « ce que les humains présentent de capacités psychologiques en plus explique que leur vie soit davantage valorisée »⁵. Nous suggérerons que ce choix, cohérent par ailleurs avec ses précédents développements sur l'euthanasie, présente toutefois un caractère incongru au regard de sa pensée considérée de façon plus globale. Dans toute la fin de ce chapitre, nous nous focaliserons donc sur un aspect particulier de la réflexion en éthique animale : nous voudrions examiner les éléments que les différents auteurs de notre corpus ont proposés pour résoudre le problème de la mort et supporter la solution hiérarchique, ainsi que les difficultés soulevées, à différents niveaux, qui peuvent faire naître un doute quant à sa pertinence. En conséquence, il s'agira non pas de prétendre être exhaustif ni d'aller dans le détail de cette question complexe, mais de penser le problème de la mort dans la continuité de la critique de l'extensionnisme et de suggérer des pistes de solution qui échappent à cette critique. Nous visons en effet à montrer que les degrés d'importance morale qu'introduit la solution hiérarchique, indexés généralement sur la complexité mentale, doivent faire l'objet du même soupçon que nous avons à l'endroit des frontières de la considérabilité morale : ils entretiennent ou reproduisent une conception hiérarchique du vivant risquant de biaiser notre jugement – un biais en faveur de *notre* forme de vie. Nous voudrions suggérer que la pensée rachélienne, nourrie par le darwinisme, permettait d'envisager de nouvelles options moins classiques où serait valorisé à égale hauteur le bien de toute créature – c'est-à-dire, où il ne serait pas besoin, en vue de sauver nos intuitions, de réduire la part de considération que semblent en droit de réclamer les créatures non humaines.

A. Les arguments de *Created from Animals*

Les lecteurs de la première heure n'ont pas manqué de remarquer que les théories défendues dans *L'Origine des espèces* menaçaient directement la notion cruciale de « dignité humaine ». Parmi ceux qui

⁴ *Created from Animals*, p. 209.

⁵ *Ibid.*

soutenaient l'hypothèse évolutionniste, deux types d'attitudes en découlèrent. Asa Gray, par exemple, entrevoyait certains bouleversements de notre conception de la morale, notamment quant à notre attitude envers les autres formes de vie avec lesquelles, désormais, nous nous reconnaissons un lien de parenté⁶. Thomas Huxley – cherchant en cela avant tout à défendre la théorie de l'évolution contre ses détracteurs – s'employait quant à lui à rassurer ses contemporains en leur garantissant que le darwinisme ne pouvait avoir aucune implication de cet ordre, en d'autres termes, qu'il ne pouvait aller jusqu'à mettre en cause l'idée que nous nous faisons de la haute valeur de la vie humaine :

Je me suis efforcé de montrer qu'aucune ligne de démarcation anatomique plus profonde que celles qui existent entre les animaux nous succédant immédiatement dans l'échelle des êtres ne peut être tracée entre le monde animal et nous-mêmes [...]. Tout en même temps, personne n'est plus fortement convaincu que je ne le suis de l'immensité du fossé qui existe entre l'homme civilisé et les bêtes ; ou n'est plus certain que, qu'il soit ou non *issu* d'eux, il n'est assurément pas *l'un d'entre eux*. Personne n'est moins disposé à traiter avec légèreté la dignité présente, ou à désespérer de l'avenir du seul habitant de ce monde qui ait conscience d'être intelligent.⁷

L'idée de Huxley, très classique, est évidemment qu'une stricte séparation entre les faits et les valeurs nous garantit de l'influence du darwinisme sur nos préceptes moraux. C'est bien sûr contre ce dernier point de vue que Rachels déploie une série d'arguments.

1. La thèse de l'image de Dieu

Lorsqu'il est dit que la principale implication du darwinisme est de discréditer l'idée de dignité humaine, il ne faut pas entendre que, après Darwin, il n'y ait plus aucun sens à parler de dignité dans la vie d'un homme : il s'agit plutôt de mettre en cause la morale fortement teintée de *l'hubris* humaine dont a hérité l'Occident et dont, en bien des débats auxquels Rachels a participé (euthanasie, avortement, recherche fœtale, statut moral des animaux...), on retrouve l'empreinte. Réviser ce point, c'est se mettre en situation de développer un regard neuf sur l'éthique en général.

Dans cette optique, Rachels commence par distinguer trois grandes thèses⁸. En premier lieu, la thèse de l'image de Dieu : l'homme est spécial parce que lui seul a été fait à l'image de Dieu. En second, le

⁶ « Nous participons non pas seulement de la vie animale mais aussi de la vie végétale ; nous partageons avec les animaux supérieurs des instincts, des sentiments et affections communes. Il me semble qu'il y a une sorte de bassesse à vouloir ignorer ce lien. Je pense que les êtres humains seront peut-être plus humains quand ils prendront conscience que leurs compagnons qui dépendent d'eux vivent une vie dont participe la vie humaine, de sorte qu'ils ont des droits que l'homme est tenu de respecter. » Asa Gray, *Natural Science and Religion: Two Lectures Delivered to the Theological School of Yale College* (New York, Charles Scribner's Sons, 1880), cité dans *Created from Animals*, p. 86 (d'après la trad. de E. Reus, modifiée).

⁷ T.H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature* (London, Williams and Norgate, 1863), cité dans *Created from Animals*, p. 82-83.

⁸ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 308. Cette argumentation, d'abord présentée dans l'article auquel nous référons ici, est reprise et développée dans *Created from Animals*, p. 86-98.

précepte moral qui lui correspond (*matching moral idea*) : la vie humaine est sacrée, et notre morale doit avoir pour principale préoccupation de protéger et prendre soin des êtres humains ; nous pouvons user des autres créatures comme bon nous semble. En dernier lieu, la thèse de la rationalité : dans la mesure où elle prétend cerner la nature spécifique de l'homme (l'homme est spécial parce que lui seul est un être rationnel), celle-ci est proposée comme raison d'adopter le précepte moral correspondant.

La thèse de l'image de Dieu fut de toute évidence première, dans le sens fort où elle *implique* le précepte moral correspondant. Elle constitue donc, nonobstant les origines religieuses, la racine d'un spécisme brut (*unqualified speciesism*) : la seule appartenance à l'espèce justifie une différence de traitement.

Première intervention du darwinisme : la thèse de l'image de Dieu a été invalidée. Telle est la première façon de « saper » (*undermine*) une croyance, en remarquant que « R est une raison suffisante de tenir pour vrai B. Mais E est une preuve solide que R est faux. » En contexte, E est la théorie de l'évolution, R la thèse de l'image de Dieu et B le précepte moral qui lui correspond : nous avons donc à présent de bonnes raisons de douter de ce précepte.

À la suite de cela, Rachels tire deux choses au clair. D'une part, la réfutation de la thèse de l'image de Dieu ne saurait à proprement parler *invalidier* l'idée de dignité humaine ni le précepte central de la morale occidentale ; en cela, l'autonomie des principes moraux vis-à-vis des faits est scrupuleusement respectée. Toutefois, les partisans de la morale traditionnelle se voient désormais sommés de fournir de nouvelles raisons pouvant justifier d'en observer les préceptes : « Si le précepte moral doit être maintenu, quelque autre façon d'expliquer la spécificité de l'homme doit être trouvée »⁹.

Cette démarche fait donc la part belle au spécisme conditionné (*qualified speciesism*). Ceci ne semble pas, à première vue, poser problème puisque les partisans de la thèse de l'image de Dieu ont entrepris très tôt d'avancer des arguments supplémentaires. Aussi dès Thomas d'Aquin, mais plus largement depuis Kant, la spécificité morale de l'homme a-t-elle été adossée (conformément à l'esprit d'Aristote) à sa condition terrestre de seul animal rationnel :

De cette manière, la doctrine de la spécificité de l'homme se voyait sécularisée et mise sous une forme acceptable pour ceux que laisse sceptiques le récit en arrière-plan de la version religieuse de cette idée. Saint Thomas d'Aquin a résumé tout cela – la thèse de la rationalité, son rapport à la thèse de l'image de Dieu, et leur importance pour l'idée de dignité humaine – lorsqu'il écrivit que : « De tous les éléments de l'univers, les créatures intellectuelles tiennent la plus haute place, puisque ce sont elles qui se rapprochent le plus de la ressemblance divine. Par conséquent, la providence divine a voulu la nature intellectuelle pour elle-même, et toutes les autres [natures] pour celle-ci. »

L'idée d'une capacité mentale unique – une capacité chez l'humain qui ne ressemble à rien de ce qui se peut trouver dans le reste de la nature – peut par conséquent être regardée comme l'équivalent séculier de

⁹ « Why Darwin Is Important for Ethics », *loc. cit.*

l'idée selon laquelle l'homme fut créé à l'image de Dieu. Elle remplit le même rôle dans notre système de moralité, à savoir, elle vient étayer l'idée que, d'un point de vue moral, les humains présentent quelque chose de spécial.¹⁰

Toutefois Rachels fait remarquer que la conception traditionnelle, désormais privée du soutien de la thèse de l'image de Dieu, est elle aussi menacée par la « guillotine » de Hume ; il est en effet tout à fait pertinent, à présent, de s'interroger sur la nature du rapport qu'entretiennent la thèse de la rationalité et le précepte moral correspondant. Et ce lien, à l'évidence, ne peut pas être une implication logique directe.

Il existe cependant une manière très simple de concevoir ce lien. Hume avait tort de croire que sa remarque subvertirait la plupart des systèmes de moralité courants :

La morale traditionnelle n'est pas remise en cause parce qu'elle ne requiert pas de comprendre le Précepte Moral Correspondant comme déduction logique de la Thèse de la Rationalité. La relation entre eux est d'une autre sorte. Cette relation devrait être entendue de la façon suivante : elle est analogue à la relation qui existe entre n'importe quel jugement normatif et les raisons qui sont fournies pour l'étayer¹¹.

Lorsque quelqu'un avance des raisons, il ne prétend pas que les faits impliquent logiquement le jugement évaluatif, mais seulement que ces faits constituent de *bonnes raisons* pour accepter ce jugement. Toutefois, ces raisons sont éventuellement révisables : il y a une « perméabilité » du jugement vis-à-vis de faits nouveaux. C'est ici, enfin, qu'intervient de nouveau la notion de « undermine ». « Saper » une croyance p est certes quelque chose de différent de prouver que p est faux. Mais c'est également différent de simplement diminuer notre confiance en p (un simple effet psychologique). Que des faits nouveaux viennent diminuer notre confiance en telle ou telle croyance participe d'un *processus rationnel d'ajustement de la croyance aux nouvelles preuves*.¹²

Diminuer notre confiance dans le précepte moral correspondant (B) après que la thèse de l'image de Dieu a été infirmée semble donc tout à fait sensé. Mais Rachels suggère à présent une seconde possibilité : « D'un autre côté, E peut fournir des preuves que R, bien que vrai, ne vient pas étayer B de la façon que nous pensions. » Ce point touche cette fois à la façon dont nous concevons le soutien que les arguments de type « thèse de la rationalité » (R) apportent à l'idée de dignité humaine. Là aussi, le darwinisme (E) introduit des éléments qui conduisent à mettre en doute la validité de ces arguments, mais le processus est cette fois plus subtil qu'une réfutation directe de R. Pour commencer, nous apparaît plus clairement le véritable lien entre R et B :

¹⁰ *Created from Animals*, p. 88. L'auteur cite ici les *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis, 2 vols., New York, Random House, 1945), ii, p. 221 (notre traduction).

¹¹ « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 314.

¹² Cette analyse est reprise dans *Created from Animals*, p. 93-98.

Le premier fournit une raison pour accepter le second. Au sein de la morale traditionnelle, la doctrine de la dignité humaine [...] repose sur certains (prétendus) faits concernant la nature humaine ; ce sont ces faits qui (prétendument) font qu'il est raisonnable de croire en la doctrine morale. L'affirmation implicite dans la morale traditionnelle est que les humains présentent une spécificité sur le plan moral *parce qu'ils* sont de façon unique des êtres rationnels¹³.

Ensuite, ce n'est pas le terme « rationnels » qui est ici important (une impressionnante liste de critères du « propre de l'homme » a été dressée au fil du temps *via* la contribution d'auteurs d'horizons variés¹⁴), mais « de façon unique ». Il est ainsi établi que la morale traditionnelle dépend étroitement de la conception pré-éthique selon laquelle l'être humain, non pas se distingue de chaque être vivant au cas par cas, mais a une nature (classiquement, une nature rationnelle) qui le distingue *radicalement* de tout autre être vivant. Cela est manifeste dans la thèse de l'image de Dieu. Qu'ils s'en réclament ou non, les penseurs du spécisme conditionné ont, quant à eux, toujours doublé leurs arguments de l'idée selon laquelle l'homme se trouvait être l'unique créature terrestre possédant la qualité prisée. Or ce type de discours a été grandement malmené par le darwinisme.

2. Stratégie de la similitude et argument continuiste

Il reste pour Rachels à présent à dégager les éléments d'inspiration darwinienne faisant qu'un argument classique pour notre débat – telle que la thèse de la rationalité – est devenu non pertinent et impropre (non pas seulement erroné), et qu'une perspective plus appropriée, qu'il nomme « Individualisme Moral », devrait se substituer au schéma classique des éthiques anthropocentrées. Par là, deux grands types de contribution des sciences de l'évolution peuvent être distingués : l'un concerne l'ensemble des données disponibles sur le vivant qui, augmentant la compréhension des similitudes entre *eux* et *nous*, contribuent à affaiblir l'idée d'une différence radicale et donc d'un discontinuisme moral. L'autre consiste à s'aviser que le cadre darwinien de compréhension du vivant semble s'accommoder bien mal de radicales différences de traitement portées par des critères à valeur générale.

Alfred Russell Wallace, le codécouvreur de la théorie de l'évolution, ne concevait pas, nous l'avons vu, que l'homme ait pu être doté d'une âme rationnelle autrement que par l'intervention d'un être divin. Darwin estimait en revanche que *toutes* les caractéristiques humaines résultent d'un processus de

¹³ « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 315. Le passage est repris (avec des révisions mineures) dans *Created from Animals*, p. 97.

¹⁴ On trouvera une telle liste, préalable à la critique systématique de ces critères, par exemple chez Darwin dans *La Descendance de l'homme* (p. 83) ou encore, dans une attitude toujours critique à l'endroit des « signes mémoriaux et irréfutables de la différence anthropologique », chez É. de Fontenay dans *Sans offenser le genre humain* (Paris, Albin Michel, 2008), p. 48.

sélection naturelle – ce qui constitue aujourd’hui, bien sûr, le point de vue des scientifiques également. Mais le fait d’adopter une perspective évolutionniste globale peut signifier, comme nous le suggérons ci-dessus, deux choses assez différentes.

Pour commencer, des auteurs comme Singer, Cavalieri et bien d’autres (y compris Rachels) peuvent ainsi étayer leur réflexion avec les informations rassemblées par les sciences de la vie. Les arguments fonctionnel-évolutionniste ou de la proximité génétique entre deux espèces sont ici invoqués afin d’établir qu’il est tout à fait *improbable* que l’homme possède une caractéristique que l’on ne puisse retrouver, développée à quelque degré, chez ses proches cousins. Il y a donc tout lieu de croire que l’homme n’est pas l’unique animal rationnel. Autrement dit, nous serions en mesure de conclure : la thèse de la rationalité (parce qu’elle est fautive) n’est pas une bonne raison d’embrasser le précepte moral correspondant.

Ceci est un argument descriptif, au sens où sont énumérés des faits susceptibles d’invalider l’idée que l’homme soit le seul être doué de raison. Des faits du même ordre peuvent ensuite venir éclairer le choix de nouveaux critères pertinents pour le jugement moral, justifiant d’étendre le statut de patient moral à un plus grand nombre d’objets. L’ouvrage de David DeGrazia *Taking Animals Seriously*, notamment les trois chapitres consacrés au psychisme animal¹⁵, témoigne de cette approche. Lorsque les auteurs jouent ainsi la carte de la science, nous appellerons cela : stratégie de la similitude. L’idée générale est d’accumuler des données variées pour souligner la similitude entre homme et animal et la possession de caractéristiques communes, puis d’exiger que ce qui est semblable soit traité de façon semblable. C’est bien là, semble-t-il, ce qui sous-tend le recours régulier des animalistes à la formule « les animaux sont *comme nous* sous tel ou tel aspect » : c’est une quête de la ressemblance globale.

Des progrès importants ont été faits au cours du 20^e siècle sur l’étude des capacités sensibles et de la psychologie de nombreux animaux. Mais à côté de cette évolution de nos connaissances, il demeure que, bien que dénoncée de façon plus systématique depuis 40 ans, l’exploitation des animaux n’a pas cessé, bien au contraire. Les quelques avancées en termes de législation ne peuvent faire oublier que l’industrie de la viande elle-même – la première visée par le discours animaliste – n’a jamais été aussi importante. Divers éléments peuvent expliquer ce résultat décevant, comme les intérêts financiers des industriels ou encore, sur le terrain philosophique, certaines difficultés qui persistaient au sein de l’éthique animale telle l’articulation entre monde domestique et monde sauvage ; ces éléments sont significatifs sans doute, mais on peut penser qu’ils ne suffisent pas à tout expliquer. En matière de moralité, hommes et animaux demeurent sur des plans inégaux, ce qui ne semble pas seulement être un constat, mais aussi

¹⁵ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, chap. 5-7.

une difficulté en soi à laquelle la réflexion doit se confronter : faute de quoi, il pourra sembler en effet à nombre de gens que des considérations de bien-être à l'endroit des animaux sont parfaitement suffisantes, et que le contexte d'exploitation n'est pas à remettre en cause dans son principe.

Sur le plan des stratégies argumentatives, nous voulons avancer comme diagnostic – conformément à la critique de l'extensionnisme développée en première partie – que la stratégie de la similitude peut toujours être contestée. Elle ne revient jamais, en effet, qu'à identifier certaines caractéristiques que l'homme possède, et dont le philosophe conçoit à ce titre qu'elles devraient être valorisées (faire l'expérience du plaisir ou de la peine, chez Peter Singer ; être libre de réaliser son bien propre, chez Paul Taylor, *etc.*). Il ne faut pas entendre par là que le philosophe sélectionne ces caractéristiques consciemment, mais seulement qu'il lui est considérablement plus aisé de les identifier et de les considérer comme valorisables parce qu'elles font ainsi écho à son expérience *humaine* du vivre et aux modalités de son existence *en tant qu'homme* – un anthropocentrisme faible indirect. Souligner les caractéristiques qui, rapprochant l'homme et l'animal, sont censées garantir la prise en considération morale de ce dernier, ce n'est donc jamais que perpétuer, par le fait même, deux grandes idées pré-darwiniennes : le caractère éminent de l'homme, qui incarne ainsi toute caractéristique digne d'être valorisée, et même la spécificité de l'homme sur un plan ontologique (le type « homme » servant de démarcation pour distinguer entre les êtres susceptibles de bénéficier d'obligations morales et les autres).

La stratégie de la similitude est faible du fait que, même si elle a ouvert la voie à de riches réflexions sur les droits des animaux, elle prend pour adversaire, tout à fait à la base, la racine cartésienne de l'anthropocentrisme occidental : le dualisme des substances qui accrédite la domination humaine sur l'automate-animal, simple mécanisme sans valeur inhérente. Elle laisse par là même relativement intacte, puisque impensée, une conception du monde où reste une place pour l'idée de *ruptures*, de solutions de continuité, en particulier entre l'homme et toutes les autres manifestations de la vie. Ainsi un adversaire opiniâtre peut-il maintenir à bon droit l'idée que les espèces les plus proches de l'homme d'un point de vue génétique ne sont *pas assez* proches, et qu'il y a entre eux assez de distance pour conserver l'idée d'une réelle spécificité humaine. Il pourrait soutenir, comme nous le suggérons plus avant, que ce que l'homme a de singulier c'est un *degré élevé de rationalité*, qui suffit en cela à le distinguer de toute autre créature. Il pourrait en appeler au minimum à ce fait qu'il existe assurément quelque chose à quoi nous donnons le nom d'humanité et insister sur le caractère remarquable, tout aussi indéniable, de ses accomplissements en termes de connaissance, de production artistique, *etc.* – menaçant sans cesse de ramener la réflexion sur le terrain d'un anthropocentrisme fort et contraignant la libération animale à un perpétuel combat d'arrière-garde comme le montre le retour d'arguments

relativement désuets sous la plume de Tibor Machan, en 2004, dans *Putting Humans First*. Cela est d'autant plus aisé que la « réalité » de l'animal, dans son opposition à l'homme, n'a rien de conceptuelle et peut être indéfiniment repoussée¹⁶. Contester ces arguments point par point sera vain tant que les conceptions du monde où évoluent les débattants n'auront pas été clarifiées et, si possible, unifiées. Poursuivre la vieille stratégie consistant à cumuler les données biologiques sur la similitude, même avec un surcroît d'informations fiables, restera insuffisant pour entériner un élargissement de la communauté morale ou nous faire progresser sur la question de ses frontières « légitimes » tant qu'un nouveau cadre de réflexion n'aura pas été esquissé.

C'est là précisément la tâche de l'argument continuiste proposé par Rachels. Ainsi que dans *L'Origine des espèces*, la similitude des êtres vivants est certes soulignée, mais en vue cette fois de dégager des conclusions d'un ordre supérieur. Il s'agit de cerner une conception du monde où l'idée de rupture (l'idée qu'une espèce puisse être distinguée de toutes les autres en raison d'une essence radicalement différente) n'a plus guère de place. C'est ce qui rend l'approche de l'individu opiniâtre ci-dessus douteuse *dans sa forme même* :

La théorie évolutionniste donne des raisons d'être sceptiques, parce qu'elle nous rend suspicieux à l'égard de toute doctrine qui voit de larges fossés en tous genres entre les humains et toutes les autres créatures¹⁷.

Rejetant l'idée selon laquelle il existe des types biologiques (ou essences), le darwinisme a mis en lumière le caractère crucial des petites différences individuelles pour la survie et la reproduction ;

¹⁶ « La démonstration de la parenté entre l'homme et l'animal, si loin qu'elle aille et si fine qu'elle soit, ne porte pas préjudice à la légitimation de l'assujettissement de l'un par l'autre : il apparaît que c'est en repoussant toujours un peu plus loin les limites de la distinction, en la déclarant inquantifiable et inlocalisable, qu'un droit absolu sur le monde animal est maintenu. » (F. Burgat, *Animal, mon prochain*, p. 15)

La distinction chez Cora Diamond entre la différence qui se construit par-delà les différences et similitudes est assez éclairante sur ce point : « La différence est, comme je l'ai suggéré, un concept central pour la vie humaine et est davantage un objet de contemplation que d'observation (encore qu'on puisse se méprendre sur ceci ; je ne suis pas en train de suggérer que c'est une affaire d'intuition). Une source de confusion ici est que nous n'arrivons pas à distinguer "la différence entre les animaux et les gens" et "les différences entre les animaux et les gens" ; la même sorte de confusion apparaît dans les discussions sur les rapports entre hommes et femmes. Dans les deux cas on fait appel aux preuves scientifiques pour montrer que "la différence" n'est pas aussi profonde qu'on le pense ; mais tout ce que de telles preuves peuvent montrer, ou montrer directement, est que les différences sont moins aiguës qu'on ne le pense. Dans le cas de la différence entre les animaux et les gens, il est clair que nous formons l'idée de cette différence, créons le concept de la différence, en sachant parfaitement bien les similitudes absolument évidentes. » (« Eating Meat and Eating People », p. 470. Nous suivons la traduction de E. Halais, avec des modifications.)

Ce que révèle ce propos c'est, à tout le moins, que substituer aux différences des similitudes ne permet pas d'abolir la différence. Que l'on souscrive ou non à la grille d'analyse wittgensteinienne adoptée par l'auteur, il apparaît ici qu'une étape obligée de l'entreprise en éthique environnementale est d'établir une certaine unité de formes de vie conçues jusqu'alors comme essentiellement différentes, et cela ne peut être montré seulement en énumérant des similitudes sans jamais reconsidérer le cadre général (c'est-à-dire, au minimum, les théories biologiques en arrière-plan) dont dépend leur signification profonde.

¹⁷ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 320.

L'Individualisme Moral présente un parallèle frappant lorsqu'il opère ce décentrement sur le plan de l'éthique :

Avant Darwin, l'appartenance d'un organisme donné à une espèce était déterminée par la possession des qualités qui en définissaient l'essence. Pour le naturaliste pré-darwinien, les variations étaient de peu d'intérêt, sauf à titre de curiosités. [...] La biologie évolutionniste implique une perspective très différente. Darwin soutenait qu'il n'existe pas d'essences fixes ; il existe seulement une multitude d'organismes qui se ressemblent les uns les autres par certains aspects et diffèrent en d'autres. (De plus, les variations ne sont plus envisagées ici comme de simples curiosités ; au contraire, elles sont la trame même de la nature – ce sont elles qui rendent possible la sélection naturelle.) Comment ces organismes sont regroupés – en espèces, en variétés, et ainsi de suite – est plus ou moins arbitraire. [...] Ainsi la biologie darwinienne substitue les organismes individuels, avec leur profusion de similitudes et de différences, à l'ancienne idée d'espèces bien définies, tandis que l'Individualisme Moral substitue la conception selon laquelle notre traitement de ces organismes doit être sensible à ces similitudes et différences à l'ancienne conception selon laquelle ce qui importe est l'espèce auxquels ils appartiennent.¹⁸

De surcroît, la question de savoir qui, entre toutes les formes de vie, peut être objet de considérations morales, dépend étroitement dorénavant d'une toute nouvelle perspective sur la vie et les espèces :

Si Darwin a raison, il n'existe aucune différence absolue entre les humains et les membres de toutes les autres espèces – en fait, il n'existe aucune différence absolue entre les membres d'une quelconque espèce et ceux d'une autre. Plutôt que des ruptures brutales entre espèces, nous trouvons à la place une incroyable profusion de similitudes et de différences, avec les caractères propres à une espèce devenant graduellement les caractères propres à une autre sans qu'il soit possible de dire à quel endroit précis l'on passe de l'une à l'autre. Comme le dit Darwin, il n'existe que des différences de degré – un motif complexe de similitudes et de différences qui reflète une ascendance commune, ainsi que des variations aléatoires parmi les individus au sein d'une seule espèce¹⁹.

Il en résulte que la stratégie kantienne est infondée et impropre, puisque la notion de rupture ne fait pas même partie du maillage conceptuel du nouveau paradigme régissant notre compréhension du vivant. En effet, sur quoi reposera donc un traitement moral différencié si des distinctions nettes entre espèces ne peuvent être au préalable établies ? Mais ceci mérite assurément d'être plus amplement explicité.

C'est bien sûr sur ce point que la pensée proprement darwinienne revêt une bien plus grande importance. On peut dire en effet que le darwinisme, selon la compréhension qu'en a Rachels, a pour principale conséquence de dérober les éléments qui étayaient l'idée de dignité humaine ; cela est vrai, mais tout aussi significatif pour la pensée de notre auteur est ce par quoi notre ancienne compréhension de l'homme et de la vie se voit remplacée. On peut dire de la même façon que, après Darwin, et sans occulter ce qui nous distingue du reste du vivant, l'idée est maintenant que la différence entre l'homme et les autres animaux est de degré et non plus de nature. Mais, de même qu'il existe des évolutionnismes non darwiniens qui rendent compte de cette même idée, ce serait manquer considérablement de

¹⁸ *Created from Animals*, p. 195.

¹⁹ « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 321.

précision ; de fait, aux 20^e et 21^e siècles, demeure dominante cette idée selon laquelle il existe une différence globale, et significative, entre l'homme et les autres animaux (pour ne rien dire du reste de la nature) – ce qui semble au minimum aller dans le sens d'une justification de ces traitements qui tout à la fois sont appliqués aux autres espèces et proscrits lorsqu'il s'agit de les appliquer à l'homme. Aussi l'originalité du propos de Rachels se trouve-t-elle dans la compréhension plus riche et plus fine qu'il a du darwinisme, qui s'avère donc indispensable pour comprendre les origines et la force de la thèse de l'Individualisme Moral.

B. Qu'il est malavisé de tracer des lignes *a priori* de la considérabilité morale

La stratégie kantienne, à la base de l'édifice argumentatif que constitue la pensée éthique anthropocentriste, repose sur une conception de l'espèce humaine comme étant en *rupture* avec le monde vivant – autrement dit, l'idée selon laquelle il serait permis de distinguer radicalement l'homme de toute autre espèce, en raison d'une ou plusieurs caractéristiques éminentes qu'il serait seul à posséder (comme la rationalité) et qui formeraient donc, à proprement parler, partie de son essence. Cette particularité ontologique, au regard du principe de justice, justifie le choix de traiter différemment l'humain et le non-humain en un grand nombre de contextes ; elle est donc une condition pour que soient reconnus une dignité particulière et un traitement spécial aux individus qui présentent cette caractéristique, puis au groupe entier dont cette caractéristique est censée être le signe distinctif. En l'absence d'une telle différence ontologique, d'autres arguments devraient être trouvés pour justifier une différence de traitement.

Or, dans le cadre de l'évolution darwinienne, l'homme et toutes les autres formes de vie ont non seulement une ascendance commune (l'homme n'a donc pas fait l'objet d'une création spéciale), mais ils sont en outre le produit d'une transformation progressive et non dirigée – sans direction, sans fin ni progrès nécessaire. L'enjeu, en soulignant les subtilités du mécanisme de sélection naturelle, s'avère ici plus vaste que de simplement établir les ressemblances avec les formes de vie qui nous sont les plus proches. La « profusion de similitudes » et l'ascendance commune sur lesquelles insistent Rachels renvoient ici, au niveau le plus fondamental, à une conception générale du vivant qui n'accorde aucune place à la notion de rupture, c'est-à-dire sans solution de continuité – conception où les formes de vie conservent donc une unité par-delà leur indéniable diversité. Cette intrication remarquable de leurs caractéristiques, autant que les marques distinctives des espèces, est due à un processus, comme l'écrit

Darwin, autant « prodigue de variétés » qu'il est « avare d'innovations »²⁰, au rôle central d'un mécanisme qui produit de la diversité par copies (avec parfois des erreurs) des structures déjà en place, accumulation de petites innovations sur de longues périodes de temps et, ainsi, production graduelle de traits adaptatifs et de nouveauté. Daniel Dennett, dans son ouvrage *Darwin's Dangerous Idea*, est sans doute l'un des auteurs qui a su le mieux mettre en image cette caractéristique de l'évolution darwinienne et lui donner toute son importance pour la compréhension de la vie :

Voici la forme la plus générale du schéma d'explication darwinien. La tâche consistant à passer des temps antérieurs où il n'y avait aucun x à des temps ultérieurs où il y a beaucoup de x est accomplie *via* une série finie d'étapes au cours de laquelle il devient de moins en moins clair que « il n'y a toujours pas de x ici, pas vraiment », tout au long d'une série d'étapes « discutables » jusqu'à ce que finalement nous nous trouvions à ces étapes où il est vraiment tout à fait évident que « bien sûr il y a du x, beaucoup de x ». *On ne peut jamais tracer une limite.*²¹

Du fait du caractère progressif du processus d'évolution dont est issu tout organisme, en effet, tout caractère est nécessairement apparu par degrés, ayant servi tout au long de son développement, le cas échéant, différentes fins. En outre, une lignée n'évolue pas de façon autonome : les branches de l'arbre de l'évolution ne cessent de se ramifier au fil du temps, de sorte que, malgré les extinctions, les formes de vie actuelles connaissent entre elles de nombreux cousinages. Aussi, tout comme nous découvrons en l'homme des traces de son passé évolutif, nous trouvons chez les autres espèces, qui nous sont à plus ou moins de distance apparentées, des traces de ces caractéristiques plus ou moins développées en nous. De plus, les caractères que nous considérons généralement comme éminents – rationalité, autonomie, *etc.* – sont en fait des ensembles complexes recouvrant de nombreuses capacités de base (sens du futur, mémoire, reconnaissance des visages, pouvoir de décision, empathie, *etc.*) que l'on retrouve, à des degrés variables, en de multiples autres formes de vie.

Ce « motif complexe de similitudes et de différences » que nous rencontrons est donc avant tout la conséquence remarquable du processus d'évolution par variation et sélection et des relations d'apparement qui dessinent l'arbre complet de l'évolution, unissant le vivant tout entier sous une même généalogie. En tant qu'êtres de connaissance, il nous est certes nécessaire de diviser, classer, nommer le vivant selon des catégories strictes (des recherches récentes sur ce qu'il est convenu d'appeler l'essentialisme psychologique tendent à montrer que l'enfant raisonne spontanément en essentialiste²²) ; mais, alors que chez Linné cette activité avait pour but de révéler le plan du créateur,

²⁰ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 246.

²¹ D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 200. (Nous soulignons.)

²² Voir Gregg Solomon & Deborah Zaitchik, « Les enfants et la pensée animale », in *Terrain*, n°34, mars 2000.

nous comprenons aujourd'hui, avec Darwin, qu'elle introduit *nécessairement* une mesure non négligeable d'arbitraire dans nos classifications.

Ainsi aucune caractéristique jugée éminente chez une espèce, et de même aucune espèce que l'on définirait autour de telles caractéristiques, ne peut plus être pensée comme unique de par sa nature. Il s'agit certes non pas de nier que l'être humain, pour ne parler que de lui, possède certaines facultés remarquables, ni même qu'il possède certaines d'entre elles à un degré inégalé ; il s'agit de récuser l'idée selon laquelle de telles facultés, qui formeraient comme son essence, le distinguent *absolument* de *tout* le reste du monde vivant. « Une démarcation radicale entre humains et animaux, comme l'écrit Rachels, semble davantage se rapporter à une conception du monde en laquelle nous n'avons pas évolué à partir d'autres espèces mais avons été créés plus ou moins dans notre forme présente. Un tel tableau est plus propice à l'idée d'une essence humaine. »²³

Cela amène donc la conclusion que, dans un cadre darwinien, la stratégie kantienne apparaît infondée et impropre. C'est un point qu'établit également DeGrazia dans son ouvrage, de manière bien moins systématique que chez Rachels toutefois, mais qu'il a le mérite de rendre de façon plus concrète ; il prend ainsi l'agence morale pour exemple :

La nature ne dote pas les humains de toutes les caractéristiques qui ensemble constituent l'agence morale et les autres créatures aucune. Les capacités de se projeter dans le futur, d'apprendre de son expérience, de garder de multiples considérations à l'esprit, de montrer de la compassion, de prendre des décisions, et ainsi de suite, peuvent être rencontrées, au moins à un certain degré, chez de nombreux mammifères. De telles capacités sont davantage développées chez ces animaux qui présentent en général un plus haut degré de complexité. Mais c'est simplifier à l'excès de dire que seuls les humains sont des agents moraux. Bien sûr, on pourrait prendre un certain degré d'agence morale comme *seuil*, et prétendre que seuls les humains franchissent ce seuil. Mais le fait qu'une ligne de cette sorte serait quelque peu arbitraire, étant donné la thèse gradualiste, porte le doute sur toute tentative visant à faire reposer sur celle-ci d'importants enjeux. Nous devrions croire que tous ceux d'un côté de cette ligne arbitraire devraient se voir accorder une pleine (égale) considération, et bien moins de considération pour tous ceux qui se trouvent de l'autre côté. Même s'il existe différents types d'agence morale, ou encore des degrés [...], il est difficile de voir pourquoi un seul type s'avérerait à ce point crucial sur le plan moral.²⁴

L'agence morale n'est ici qu'un exemple ; l'argument peut être reconduit pour tout trait dont on prétend qu'il introduit une différence ontologique radicale, et justifie ainsi un statut moral entièrement différent. Ce que le propos de DeGrazia traduit ici de façon plus concrète, c'est ce que l'on pourrait appeler « l'épreuve de la ligne » : pour chacune de ces frontières, on peut trouver tout à fait intrigant que « tous ceux d'un côté de cette ligne arbitraire devraient se voir accorder une pleine (égale) considération, et bien moins de considération pour tous ceux qui se trouvent de l'autre côté ». C'est pourquoi DeGrazia conclut :

²³ *Created from Animals*, p. 73.

²⁴ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 70.

En vertu des faits relatifs à l'évolution, la conception inégalitariste apparaît la plus bancal. Cette position n'est pas logiquement incompatible avec l'évolution : les deux assurément ne se contredisent pas. Mais il est difficile de voir comment un statut moral unique pour les êtres humains peut s'accorder au mieux avec ces faits.²⁵

Dans la conception du monde que nous peint Rachels, ce qui est vrai ici de l'espèce humaine et de ses caractéristiques l'est également, bien entendu, de toutes les autres espèces. Dans l'ensemble, c'est toute une nouvelle vision du monde qui est adoptée ici, où l'on conçoit que

la Terre est peuplée d'individus qui se ressemblent et qui diffèrent les uns des autres d'une myriade de façons, plutôt que peuplée par des êtres de différents types.²⁶

La conséquence globale, c'est que nous devrions tout simplement cesser de faire reposer le jugement moral sur des catégories morales *a priori* articulées autour de critères généraux :

La conception la plus défendable semble être une forme d'individualisme moral selon laquelle les caractéristiques des organismes individuels, et non pas les classes auxquelles ils se trouvent assignés, sont là tout ce qui importe.²⁷

En effet,

cette façon de penser va naturellement avec une perspective évolutionniste dans la mesure où une telle perspective nie que les humains sont d'un genre différent des autres animaux ; or, on ne peut raisonnablement opérer des distinctions en matière de morale lorsqu'il n'en existe aucune dans les faits.²⁸

Si l'on accepte cette conclusion, on est amené au contraire à considérer que les caractéristiques moralement significatives, qui ne sont jamais pertinentes qu'*en contexte*, sont ainsi celles des individus singuliers impliqués dans des traitements particuliers.

Il convient d'insister sur ce point, car c'est ici ce qui fait le propre de la pensée darwinienne et, donc, la force des implications proposées par Rachels, pour peu qu'elles soient correctes. Que peut bien signifier l'idée selon laquelle on ne peut trouver dans les faits, sur le plan biologique, de quoi opérer une distinction générale entre les humains et les autres animaux (n'est-il pas manifeste qu'il doit y en avoir une) ? Dans le cadre de l'hypothèse transformiste en effet (donc, par opposition seulement au fixisme), il reste relativement aisé d'admettre que nous descendons de formes plus primitives et qu'il y a entre les humains actuels et les autres animaux une « simple » différence de degré, *mais une différence très importante*. Pour le dire autrement, c'est quelque chose dans la nature de nos différences qui a changé (différence de degré *ou bien* différence de nature), non pas tant l'amplitude de cette différence ni, tout

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶ *Created from Animals*, p. 174.

²⁷ *Ibid.*, p. 222.

²⁸ *Ibid.*, p. 174.

bien considéré, sa radicalité : dans cet ordre de pensée, nous appartenons à une lignée qui se distingue du reste du vivant ; la différence, pour l'essentiel, s'écrit toujours au singulier. Il est à craindre en effet que l'idée que l'on se fait couramment de l'évolution de l'homme à notre époque soit une conception ascendante, linéaire, à l'image de la très fameuse (quoique à présent désuète) représentation de l'évolution montrant l'homme en marche qui se redresse progressivement, acquiert la bipédie, l'usage de l'outil, *etc.* – représentation que dénoncent Stephen Jay Gould et Pascal Picq, entre autres paléontologues, du fait qu'elle entretient implicitement une conception finaliste, voire perfectionniste, de l'évolution (charge qu'emporte avec lui le terme d'« hominisation »²⁹). Ce n'est pas là qu'une représentation simpliste : c'est une représentation fautive du point de vue scientifique.

Parmi les nombreux problèmes liés à cette image, il y a le fait que l'on y représente l'évolution de notre espèce sous forme d'un développement gradué et homogène d'un « individu » (ou une suite ininterrompue d'ancêtres et de descendants) isolé et comme autonome vis-à-vis du reste du vivant. Il est bien plus juste de nos jours, insiste Gould, de représenter l'espèce humaine comme un point, parmi quantité d'autres points, à la surface d'un buisson touffu poussant dans toutes les directions ; la surface de ce buisson, tout à fait égale, est un reflet des innombrables relations de cousinages qui unissent l'ensemble des espèces actuelles, l'ascendance commune ayant fait de ces espèces ce qu'elles sont et, donc, de l'espèce humaine ce qu'elle est aujourd'hui. Et telle est bien la raison pour laquelle on ne peut pas, au sein de cette immense « mosaïque » en quatre dimensions, tracer de ligne susceptible de circonscrire avec précision une population du fait de ses caractéristiques prétendument uniques. Dans le cadre de la pensée *darwinienne*, comme y insiste Rachels, « le fait est que les êtres humains ne sont pas simplement "différents" des autres animaux. En réalité, il existe un motif complexe de similitudes et de différences. »³⁰

Le darwinisme sur le terrain biologique, par opposition à l'essentialisme, donne en effet une importance toute nouvelle au couple similitudes/différences pour la compréhension de la vie : il explique l'adaptation des espèces (et donc leur différenciation) en mettant l'accent sur les différences (qui sont le « moteur » du mécanisme de sélection naturelle) mais garantit par ailleurs que seront conservées des similitudes au sein du vivant à de nombreux niveaux (similitudes qui sont la conséquence nécessaire d'un mécanisme qui fonctionne par la reproduction et la modification graduelle des structures déjà existantes). Autrement dit, est établie la nécessité de penser les similitudes et les différences simultanément, les uns n'ayant aucun sens sans les autres et inversement. Les traits

²⁹ Voir Pascal Picq, « Les dessous de l'hominisation : les origines de l'homme entre science et quête de sens », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 48.

³⁰ *Created from Animals*, p. 194.

remarquables de l'humain, qu'il ne s'agit certes pas de nier ou de réduire, ne s'expliquent en amont *que parce qu'il y a et qu'il persiste des similitudes à tout niveau au sein du vivant* qui sont le corrélat du processus qui a permis leur émergence. Dans le cadre de la démarche de Rachels (c'est-à-dire dans la ligne d'une éthique de situation), démarche éclairée dans un second temps par le darwinisme, la tentative de rapporter la légitimité de tout traitement à une unique propriété ou un unique jeu de propriétés revient, pour notre auteur, à insister sur les différences entre l'homme et les autres formes de vie et jamais (ou bien moins) sur les similitudes. À l'opposé le darwinisme, compris cette fois comme réflexion étendue sur le terrain éthique, représente la tentative de penser ce que les formes de vie ont *à la fois* de semblable et de différent pour l'élaboration du jugement moral, sans plus considérer que nous avons affaire à des créatures qui appartiennent à des sphères de moralité distinctes.

Nous avons vu que Rachels reprend le jugement de Darwin, assez connu, selon lequel les espèces sont somme toute des classifications arbitraires. En fait, la question de l'existence des espèces, tant du point de vue historique (la conception qu'en avait Darwin) que biologique, est une affaire très délicate ; il n'est donc pas nécessaire d'aller jusqu'à mettre entièrement en cause l'idée d'espèce. Pour autant, une perspective plus cohérente avec le darwinisme serait bel et bien de considérer que, en matière d'éthique tout au moins, nous n'avons affaire qu'à des individus traversés par des « flux » de capacités multiples (mentales et autres) qui se transmettent avec le matériel génétique et se développent davantage chez certains individus, espèces ou groupes d'espèces que chez d'autres. Cette continuité remarquable au sein du vivant est un point sur lequel nous allons revenir dans les pages qui viennent en nous concentrant sur la difficulté que représente, notamment pour l'argument des cas marginaux, l'évidence de l'espèce. Pour le moment, il suffit d'observer que l'Individualisme Moral insiste seulement sur le fait que les caractéristiques présentes chez une espèce n'ont jamais une signification morale *générale*, mais sont plus ou moins pertinentes selon les traitements envisagés :

L'idée en matière de morale qui va [avec cette conception d'un motif complexe de similitudes et de différences] est que pour autant qu'un humain et le membre d'une autre espèce sont semblables, ils doivent être traités de façon semblable, tandis que dans la mesure où ils sont différents, ils doivent être traités de façon différente.

Plusieurs années après la parution de *Created from Animals*, il faut noter un article remarquable, « Drawing Lines », où l'auteur poussera plus loin sa réflexion et rendra explicites certains aspects de la question déjà sensibles dans l'ouvrage de 1990. En fait, cet article met au jour les implications métaéthiques et normatives contenues dans l'ouvrage aux dépens des esquisses en termes de conséquences pratiques, apparaissant dans les derniers chapitres, qui prennent ainsi davantage le rôle d'une mise en situation des thèses de Rachels.

La conception darwinienne sur laquelle s'appuie notre auteur permet difficilement de discerner des classes, d'établir des séparations strictes, de fixer des frontières qui partagent le vivant (sinon bien sûr, nous l'avons vu, pour des raisons d'ordre purement pratique ; il faut convenir alors de leur caractère partiellement arbitraire³¹). Or Rachels repère dans les travaux des philosophes certaines propriétés ou jeux de propriétés régulièrement mis en avant et censés distinguer *a priori* les êtres vivants susceptibles de bénéficier de considérations morales de ceux qui ne sauraient en bénéficier en aucun cas – l'essence même de la « stratégie kantienne ». Pour Rachels, de telles « superqualités » n'existent pas (et il précise que la sensibilité même ne peut être regardée comme une superqualité) :

Voilà la mauvaise façon de penser les relations entre les caractéristiques d'un individu et la manière de le traiter. À la place, nous avons un éventail de caractéristiques et un éventail de traitements, chaque caractéristique étant pertinente pour justifier certains types de traitements et non d'autres.³²

En définitive, la communauté des patients moraux, constate notre auteur, est tout sauf définie avec des frontières bien nettes ; par là Rachels s'oppose à une tendance forte de la pensée éthique occidentale, tout à fait explicite chez Kant par exemple, mais dont bon nombre d'auteurs en éthique de l'environnement semblent également avoir hérité. Rappelons l'unique réponse qu'il donne à la question « envers qui est-il approprié d'observer des considérations morales fondamentales ? » :

nous pourrions répondre : [...] envers tout individu qui présentera tout item figurant en une liste indéfiniment longue de ces caractéristiques qui constituent les raisons moralement bonnes pour lesquelles il ou elle devrait ou ne devrait pas être traité en quelque'une des diverses manières selon lesquelles sauraient être traités des individus.³³

C'est là ce que nous avons appelé d'abord la « fragmentation » du statut moral de « patient moral ». Rachels se prononce ici, ultimement, en faveur de la disparition de la notion de *moral standing*, mettant l'accent en contrepartie sur les circonstances : « il n'existe rien de tel qu'un statut moral pur et simple. Considérons plutôt qu'il est question toujours d'un statut moral eu égard à un genre particulier de traitement. »³⁴ Et donc : « cela ne ferait pas de mal, toutefois, et aiderait à clarifier les choses, de renoncer entièrement à la notion de "statut" (*standing*) et la remplacer par quelque chose de plus simple. » Plutôt que d'un statut moral unique, indépendant des circonstances, dit-il, il conviendrait plutôt d'évoquer en chaque situation trois éléments dont résulte le jugement moral correct : ce que l'on fait à l'individu, ou la manière dont on prévoit de le traiter (par exemple, dans le cadre d'un protocole expérimental) ; les raisons d'agir ou ne pas agir ainsi, qui lient l'action envisagée aux conséquences en

³¹ Voir par exemple James Rachels, « Drawing Lines », p. 45.

³² *Ibid.*, p. 40.

³³ *Ibid.*, p. 40-41.

³⁴ *Ibid.*, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci.

termes de bénéfice ou préjudice pour l'individu impliqué ; les faits pertinents à propos de cet individu permettant d'expliquer pourquoi il est susceptible d'en tirer bénéfice ou d'en subir préjudice.

Somme toute, il faut en conclure à l'impossibilité de tracer une ligne unique qui séparerait les êtres vivants ayant un statut moral de ceux n'en ayant pas. Il faut également, et surtout, renoncer à l'idée qu'il y a une manière particulière de traiter un individu auquel on reconnaît le statut de patient moral, censée le distinguer sans doute d'un individu auquel on ne reconnaîtrait pas cette dignité :

Entre autres choses, cela signifie que la question « où tracer la ligne ? » est malavisée. Comme nous l'avons noté tout au début, cette question peut être entendue de deux façons : (1) Où tracer la ligne eu égard aux types d'animaux envers qui nous aurions des devoirs ? (2) Où tracer la ligne eu égard aux devoirs que nous aurions à observer ? Mais en aucun cas il n'existe un unique emplacement pour tracer la ligne. Il y a seulement une longue série de lignes en nombre indéfini.³⁵

Une telle conception ouvre ainsi la voie à n'en pas douter à un traitement plus gradué, plus attentif à la variété des circonstances, des diverses formes de vie non humaines mais aussi des nombreux cas marginaux de l'humanité que sont les fœtus et nouveau-nés, les vieillards séniles, les « fous », les personnes avec un handicap, *etc.*

C. Les cas marginaux et la norme de l'espèce

Il reste à examiner un cas un peu particulier, à savoir la signification (ou non) de l'espèce entendue comme norme ; c'est là une objection classiquement opposée à l'argumentation antispéciste et à l'argument des cas marginaux et qui, de fait, doit faire l'objet d'un examen dans le cadre d'une réflexion menant à défendre un Individualisme Moral³⁶. On pourrait formuler ce point de la manière suivante. Si l'enjeu est bien d'être en mesure de distinguer l'humain de toutes les autres formes de vie ; si, en vertu d'un continuisme ontologique, on admet qu'il est impossible d'identifier une caractéristique ou un jeu de caractéristiques que présente chaque être humain individuel et aucun non-humain ; il reste bien que l'espèce humaine, en revanche, semble pouvoir être isolée de toute autre et se voir attribuer des

³⁵ *Ibid.*, p. 44. Il convient sans doute d'entendre la formule « drawing lines » qu'emploie Rachels dans cet article à la fois dans son sens figuré – « fixer des limites » – et dans son sens propre – tracer des lignes pour séparer, pour faire des catégories –, d'où la formulation neutre privilégiée dans notre traduction (il aurait été également possible de parler de « tracer la frontière »).

³⁶ Il s'agit pour des auteurs comme Tibor Machan ou Carl Cohen de rapporter le jugement moral correct aux capacités « normales » pour notre espèce, et de justifier et préserver ainsi le statut moral privilégié des êtres humains. Nous avons vu que ceci est à distinguer d'un débat *interne* à la pensée animaliste, à savoir d'une critique de l'individualisme moral (sans majuscule) où, sans pour autant exclure les animaux de la communauté morale, certains auteurs – telle Martha Nussbaum – réaffirment la pertinence d'un traitement distinct pour les cas marginaux de l'humanité, et ce dans la mesure où l'espèce d'appartenance est susceptible de nous informer d'une partie au moins des conditions d'épanouissement d'un individu donné. Il a été établi à la fin du chap. IV que, bien qu'il défende dans *Created from Animals* ce qu'il appelle un Individualisme Moral, la pensée de Rachels s'avère tout à fait compatible avec cette critique.

caractéristiques distinctives, par exemple en insistant sur le degré de développement inégalé des capacités mentales. En d'autres termes, il semble au minimum possible d'attacher le statut de patient moral à une espèce – notre espèce –, les caractéristiques qui lui sont essentielles conservant alors le rôle crucial pour le jugement moral qu'on leur accorde ordinairement.

Remarquons que l'investigation porte sur l'appellation « espèce humaine » au sens large, tel qu'en usage dans le langage courant. On pourrait tout aussi bien parler de « genre humain », si ce n'est qu'une caractérisation supérieure de l'humanité – par la technique, ou tout autre trait qu'on lui attribuera en propre – se ramène toujours, sur le fond, à des caractéristiques biologiques et à des capacités dont est censé disposer l'être humain. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas le contenu en lui-même (ce qui fait l'humain) mais le contour, ou plutôt la possibilité de tracer *un* contour. Autrement dit, la question qui nous intéresse n'est pas « qu'est-ce que l'espèce humaine ? » ou « qu'est-ce que le genre humain ? », mais seulement « qui est l'humain ? », au sens de « cet individu est-il un humain ? » – la caractérisation biologique n'étant qu'une possibilité pour circonscrire l'ensemble des individus humains, et sans doute pas la meilleure disponible. Notre investigation porte sur les conditions nécessaires pour circonscrire cet ensemble et sur la pertinence d'en appeler à l'espèce humaine dans les débats d'éthique.

En toute rigueur, ce qui précède doit nous avoir donné déjà les moyens de répondre à ce discours. Dans cette section, nous allons simplement revenir sur les points qui montreront que l'objection de la norme de l'espèce, en dépit de sa force intuitive, a déjà été invalidée.

1. Une objection importante à l'argument des cas marginaux

Dans le respect du principe de justice formel (traiter de manière similaire les cas similaires), on peut penser qu'un humain « standard » et un animal sont à égalité devant un traitement produisant de la souffrance, puisqu'ils présentent une capacité commune : celle de ressentir la douleur. L'argument fameux des cas marginaux est censé refléter cette idée en évacuant les aspects qui nous poussent, ordinairement, à voir entre humain et animal une différence radicale et significative sur le plan moral. Mark Rowlands, dans *Animals Like Us* (2002), le formalise ainsi :

Prémisse 1 - On propose x comme une différence moralement pertinente existant entre les humains et les animaux non humains ;

Prémisse 2 - Certains êtres humains ne possèdent pas x ;

Conclusion - Par conséquent, soit (a) ces humains n'ont pas plus de droits moraux que les animaux, ou (b) l'affirmation selon laquelle x est une différence moralement pertinente doit être abandonnée.³⁷

³⁷ Mark Rowlands, *Animals Like Us*, Verso, 2002, p. 44-45.

Comme le remarque Rowlands, l'argument est d'une grande force puisqu'il fonctionne avec toute propriété X, quelle que soit sa nature, tant qu'il reste vrai que quelques humains ne la possèdent pas. En revanche il ne fonctionne pas pour une certaine propriété, à savoir X = « être humain ». (On peut voir X = « être humain » comme une sorte de critère à valeur générale d'un genre un peu particulier et qui a le mérite, à ce qu'il semble, de résister bien mieux aux attaques des antispécistes, puisque c'est une propriété indéniablement partagée par tous les humains). Bien sûr, on ne saurait guère bâtir autour de cette propriété un peu spéciale, dans un premier temps, qu'une éthique purement anthropocentriste, par exemple dans le profil de la position *sui generis* suggérée par DeGrazia. On peut en revanche songer à coupler ceci avec un critère relatif à l'intellect pour aboutir à une version plus solide de « spécisme conditionné » ; c'est en fait la posture classique examinée et critiquée dans *Created from Animals*, que l'on peut résumer en deux points :

1) le fait d'avoir un statut moral peut et doit être rattaché à des critères intellectuels (sur le modèle kantien) qui sont l'apanage de l'humanité ;

2) le jugement porte sur l'espèce ou le genre, non sur l'individu particulier.

Cette position manifeste par excellence un « discontinuisme moral » : il est tenu que des différences ontologiques substantielles permettent de partager les êtres vivants bénéficiant du principe de justice (ou bénéficiant au minimum d'une priorité) et ceux à qui doit être refusé cet avantage. Elle comprend une objection significative à l'argument des cas marginaux : le fait que le cas marginal, pour autant qu'il est marginal, reste néanmoins un être humain.

Remarquons que la source de cette objection réside, encore une fois, dans le principe selon lequel il convient de traiter de façon similaire les membres d'une espèce qui se ressemblent par leur essence commune bien plus qu'ils ne présentent de différences, différences qui sont donc regardées comme des *accidents* : les écarts sont considérés à proprement parler comme étant « en marge » du cas normal et, en conséquence, ne sont pas considérés comme significatifs pour élaborer un jugement.

La première façon de comprendre ce point est de l'interpréter comme ayant trait à une faculté potentielle que l'individu a perdue, ou pas encore acquise, ou qu'il n'est pas en mesure d'acquérir ; quoi qu'il en soit, il est mis en avant que l'individu marginal présente un potentiel que n'a pas, en revanche, l'animal auquel on le compare. Comme l'écrit par exemple Luc Ferry :

Les grands singes ne pourront jamais être plus, et encore s'exprime-t-on là par simple analogie, que des « citoyens passifs » à la différence des enfants qui ne le resteront pas, des handicapés mentaux qui pourraient ou auraient pu ne pas l'être, et des vieillards séniles qui ne l'ont pas toujours été.³⁸

³⁸ L. Ferry, « Des "Droits de l'Homme" pour les grands singes ?... », p. 167.

Selon les auteurs, le couple marginalité/normalité ici mobilisé est interprété comme « déviance statistique » opposée à une « incapacité constitutive » (Holmes Rolston, Paul Gimeno³⁹) ; un écart au cas général ou typique (Tibor Machan⁴⁰) ; un écart aux propriétés qu'une créature présente de par sa nature (Roderick Long⁴¹) ou son genre (*kind*, chez Carl Cohen⁴²). Nous interrogerons un peu plus loin le sens de ces diverses assertions qui ne sont pas toutes équivalentes. Remarquons seulement, pour le moment, que l'argument du potentiel rencontre en fait deux contre-objections assez solides :

- a. S'il ne s'agit que de valoriser un potentiel alors, dans un cadre évolutionniste, les espèces non humaines (tout au moins, celles qui nous sont le plus proches) pourraient elles aussi être dites potentiellement dotées de cette faculté.
- b. Ce qui suit en outre d'une qualification potentielle, est un droit potentiel, non un droit en acte. Autrement dit, être potentiellement qualifié pour un droit ne donne pas ce droit.⁴³

Pas plus que sur les objections classiques à l'argument des cas marginaux nous ne nous attarderons sur ces deux points. Il suffit de s'aviser que, dans le cadre darwinien qui nous intéresse, ces objections (tel l'argument du potentiel)⁴⁴ puis ces contre-objections (les points a et b ci-dessus) trouvent systématiquement des réponses somme toute assez crédibles. Contre b en effet (nous verrons plus loin ce qu'il en est du premier point), on peut prendre le problème par l'inverse et souligner moins le potentiel que le caractère *dysfonctionnel* des cas marginaux. On introduit alors l'idée forte – au moins intuitivement – selon laquelle il serait injuste de traiter de tels cas marginaux en tirant parti de leur faiblesse, et qu'il faudrait bien plutôt les considérer comme les individus pleinement développés qu'ils seraient devenus nonobstant leur handicap. C'est sous cette forme, qui nous paraît forte, que nous voudrions examiner avec plus de minutie l'objection proposée ; nous la désignerons comme l'Objection

³⁹ Voir P. Gimeno, « Éthique environnementale, valeur, anthropocentrisme et démocratie », p. 237.

⁴⁰ T. Machan, *Putting Humans First*, p. 16.

⁴¹ « S'il est inscrit dans la *nature* d'une créature d'être un agent moral, lorsque cette qualité fait défaut à la créature cela a alors du sens de parler de la faire représenter par un agent, autrement non. » (Roderick Long, « Why Fur Is Not Murder », archives de janvier 2003, < <http://praxeology.net/unblog01-03.htm> >)

⁴² Carl Cohen soutient ainsi un anthropocentrisme faible (il nie que les animaux aient des droits à l'instar des êtres humains, mais non pas qu'ils puissent être l'objet de considérations morales directes) ; voir « The Case for the Use of Animals in Biomedical Research », in *The New England Journal of Medicine*, vol. 315, n°14, 1986, p. 865–870.

⁴³ On trouve ces deux objections (nous en reprenons certains des termes) dans l'article de Enrique Utria : « Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? L'éthique animale », in *Côté-philos : le journal de l'enseignement de la philosophie*, n°13, juin 2009, p. 14.

⁴⁴ La question des cas marginaux est examinée de manière plus systématique par Daniel Dombrowski dans *Babies and Beast* (University of Illinois Press, 1997) ou, en France, par Jean-Luc Guichet (« Questions contemporaines d'anthropologie et d'éthique animale : l'argument antispéciste des cas marginaux », in R. Bkouche, N. El-Haggar, *À propos de la science*, tome 2 : science et société, Harmattan, 2011). Les objections classiques à cet argument ont trait à la différence entre êtres de nature et êtres de liberté ; aux capacités potentielles et à l'espèce d'appartenance ; à l'appartenance sociale et à la forme corporelle (J.-L. Guichet) ; au risque de s'engager sur une pente glissante. Nous nous limiterons quant à nous à évaluer la portée de certains de ces arguments dans le cadre darwinien.

Principale à l'Argument des Cas marginaux (OPAC). « "Nous ne devrions pas traiter plus mal une personne simplement en raison de son infortune" pourrions-nous dire à propos de quelqu'un qui a subi un dommage cérébral. Mais cette idée ne résistera pas à un examen attentif »⁴⁵, écrit Rachels.

En insistant sur l'importance des caractéristiques réelles que présente un individu (comme sa sensibilité), les antispécistes ont souligné les faiblesses de la posture classique et la crédibilité d'une solution alternative, mais ont-ils vraiment invalidé cette objection ? Il ne semble pas. La réponse que donne Rachels lui-même n'est que partiellement satisfaisante et montre bien que, autour de ce débat, nous sommes en fait en présence, à défaut d'aller au fond des choses, de deux positions inconciliables. Elle consiste à souligner ceci : le fait de traiter les individus selon leur genre revient à traiter un individu en fonction de caractéristiques que détiennent *d'autres* individus ; mais s'il existait un chimpanzé capable de parler et comprendre ce que nous disons, suggère-t-il, devrions-nous le priver d'une inscription à l'université sous prétexte que ces capacités ne correspondent pas aux caractéristiques générales de son espèce ? Le raisonnement fait sens. Remarquons toutefois qu'un spéciste peut entièrement assumer le fait que la manière de traiter l'individu soit fonction de caractéristiques que détiennent d'autres individus : c'est là l'essence même de sa position. Heureusement, la pensée rachélienne recèle des ressources supplémentaires. Sa réponse n'apparaît complète et donc solide, en fait, que si l'on a connaissance des ressorts de sa pensée globale (notamment l'accent mis sur les circonstances et le jugement au cas par cas), mais aussi du cadre darwinien qui vient l'étayer.

Si l'existence d'un « propre de l'homme » fait couler beaucoup d'encre, la réalité de « l'espèce humaine » – ou ce que cela signifie d'appartenir à « l'espèce humaine » – est un point qui n'est jamais questionné. Or, la force de l'OPAC réside dans la crédibilité que nous accordons spontanément à la notion d'espèce, qui en est un ingrédient indispensable : il nous faut donc l'examiner. Que peut bien signifier l'idée selon laquelle l'individu devrait potentiellement, ou en général, ou statistiquement, ou naturellement, en vertu toujours de son genre ou de son espèce, être plutôt comme ceci ou comme cela ? Est-ce une distinction solide, à la hauteur du rôle qu'on se propose de lui faire jouer sur le terrain éthique ? La thèse principale de *Created from Animals*, c'est que le darwinisme vient saper les fondements de la morale occidentale traditionnelle. Est-ce que cette remise en cause des fondements concerne aussi la notion d'espèce si cruciale ?

Si de nos jours l'espèce semble pour beaucoup avoir une réalité plus concrète que la race, qui a pu jouer jadis un rôle similaire du point de vue de la justification de nos pratiques vis-à-vis de certains de nos congénères, nous devons prendre acte néanmoins que le darwinisme a sérieusement transformé les

⁴⁵ *Created from Animals*, p. 187.

conceptions des scientifiques sur ce sujet. Dans *Created from Animals*, Rachels cite ce passage bien connu de l'œuvre de Darwin :

On comprendra [...] que, selon moi, on a, dans un but de commodité, appliqué arbitrairement le terme *espèce* à certains individus qui se ressemblent de très près, et que ce terme ne diffère pas essentiellement du terme *variété*, donné à des formes moins distinctes et plus variables. Il faut ajouter, d'ailleurs, que le terme *variété*, comparativement à de simples différences individuelles, est aussi appliqué arbitrairement, dans un but de commodité.⁴⁶

Voilà qui a sans nul doute une grande importance pour appréhender l'Individualisme Moral de Rachels, mais dans quelle mesure exactement, c'est là un point qui demande à être précisé. Il n'est pas certain que notre auteur ait été au fait de l'actualité du débat sur cette question et, pour tout dire, rien n'est moins sûr qu'il eût été nécessaire qu'il le soit.

Il faut prendre garde, en effet, que ce serait une bien mauvaise façon d'aborder la question de l'articulation entre l'argument des cas marginaux et le darwinisme que de chercher à résoudre le problème comme s'il s'agissait d'une importation directe de la biologie (ou de l'histoire de la biologie). En ce qui concerne l'histoire de la biologie, la réponse est simple : peu nous importe, en dernière analyse, ce que pensait Darwin de la réalité des espèces⁴⁷. Outre que ce qu'il en pensait réellement fait l'objet de controverses, il est clair que ce qui nous intéresserait, le cas échéant, serait de connaître non pas la solution de Darwin à ce problème, mais plutôt la position la plus récente des biologistes sur ce point. Mais procéder ainsi ne serait, finalement, guère plus avisé. Comme le note Philippe Descamps dans *Le Sacre de l'espèce humaine* (2009)⁴⁸, la notion d'espèce depuis Darwin reste « au sein même de sa discipline d'origine l'objet de multiples controverses qui n'ont rien de marginal mais se situent au contraire au cœur même de la compréhension du vivant. »⁴⁹ S'il s'agit de recourir à la biologie pour comprendre ce que peut bien recouvrir la « norme de l'espèce », il faut s'attendre, au mieux, à une importante déconvenue, au pire, à bâtir sa réflexion sous une compréhension unique de l'espèce et à s'exposer, ainsi, aux objections de tous ceux – nombreux – qui n'y souscrivent pas.

⁴⁶ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 100. Cité dans *Created from Animals*, p. 195.

⁴⁷ On consultera sur ce point l'article de Marc Ereshefsky, « Mystery of Mysteries: Darwin and the Species Problem » (*Cladistics*, vol. 27, n°1, p. 67-69, 2011) et l'ouvrage David N. Stamos, *Darwin and the Nature of Species*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 2006.

⁴⁸ Philippe Descamps, *Le Sacre de l'espèce humaine*, Paris, PUF, 2009. Dans le droit français, les lois de bioéthique de 1994 et de 2004 visent à protéger « l'intégrité de l'espèce humaine » (p. 15). Mais l'interprétation qu'il convient de donner à cette irruption de la notion d'espèce « à une place importante dans l'architecture juridique » (p. 22) suscite aujourd'hui, selon l'auteur, la profonde perplexité des juristes, le législateur en effet n'ayant « pas pris la peine de préciser ce qu'il entendait par la locution "espèce humaine", pas plus qu'il ne s'est attaché à donner un sens univoque et clair à l'utilisation, dans ce contexte, du mot "intégrité". » (p. 21) L'ouvrage est une investigation sur le sens de ces notions cruciales et, conséquemment, sur le sens précis de ces lois et leurs implications.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

On peut remarquer ensuite, en ce qui concerne plus particulièrement le propos de Rachels, que procéder ainsi reviendrait à souscrire à un nominalisme ontologique dont l'individualisme moral serait *déduit* – mouvement qui serait exposé aussitôt à l'objection de la dichotomie entre le domaine des faits et celui des valeurs. Mais nous connaissons fort bien par ailleurs les éléments qui chez lui justifient l'adoption d'une perspective individualiste en éthique : il est donc inutile pour notre auteur de s'appuyer sur la thèse nominaliste en biologie (pour ne rien dire de l'erreur grossière que cela impliquerait). Il convient plutôt de prendre acte que, indépendamment de la réalité biologique de l'espèce comme catégorie taxonomique, l'espèce est et reste une notion structurante de nos discours et qui s'appuie – mais dans une mesure qui reste à déterminer – sur des éléments d'observation indéniables. La question est donc (pour en rester pour le moment à une formulation la plus générale possible) de savoir si, derrière son caractère spontané, son évidence, l'espèce est une notion suffisamment solide pour justifier – et en quels termes ? – le choix d'une ligne de conduite globale en matière de moralité : c'est une question qui n'est pas scientifique mais déjà *éthique* ou *pré-éthique*. La position de Rachels est évidemment que, après Darwin, il ne saurait en être question : c'est ce point que nous voulons expliciter et approfondir.

Sarah Samadi dans *Les Mondes darwiniens* identifie comme étant à la source d'une grande partie du débat moderne sur la définition de l'espèce « le conflit apparent entre cette perception instantanée de la diversité profondément discontinue [qui marque la compréhension pré-darwinienne de l'espèce] et la continuité soutenue à la fois par des données temporelles et par le cadre de lecture explicatif fourni par la théorie de Darwin »⁵⁰. Nous allons montrer que ce conflit d'échelles (temporelles) est à la source de difficultés sur le terrain éthique autant que scientifique et sous-tend notre croyance, à tort, en la validité de l'OPAC. Nous allons montrer, en d'autres termes, que c'est à condition de tenir compte pleinement de l'arrière-plan darwinien que l'argument crucial des cas marginaux revêt enfin un caractère décisif, permettant de conférer l'avantage au continuisme moral.

2. L'espèce et le mythe de l'espèce

Si l'on s'avisait de rechercher la variété des définitions de l'espèce élaborées par des biologistes, on en trouverait aisément plusieurs dizaines, toutes différentes et irréductibles les unes aux autres. L'« espèce » est une notion hautement polysémique. Pour Philippe Lherminier dans *Le Mythe de l'espèce* (2009), les difficultés que rencontrent les scientifiques sur ce terrain viennent de ce qu'une

⁵⁰ Sarah Samadi & Anouk Barberousse, « Espèce », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 7, p. 159.

espèce n'est pas une chose de la nature, mais plutôt un rapport impliquant ces trois relations fondamentales : ressemblance, descendance, fécondité. Aucune de ces relations prises isolément, dit-il, ne permet de *définir* ce qu'est l'espèce. La proportion de ces relations varie d'une espèce à l'autre, ainsi qu'au cours de l'évolution d'une même espèce ; ainsi, affirme-t-il,

l'espèce n'est pas un état mais une étape. L'espèce nouvelle émerge d'un processus toujours changeant de relations qui surviennent, qui se gagnent ou qui se perdent, de manière inattendue et souvent incohérente. Les obstacles qui s'interposent entre populations sont chacun partiels, soumis à des aléas, évoluent et se modifient à des vitesses différentes, souvent restent incomplets et en désaccord entre eux.⁵¹

Aussi convient-il de distinguer soigneusement ce qui est de l'ordre de l'observation du réel, et ce qui est de l'ordre de la reconstruction sous forme de catégories taxonomiques :

Nos observations montrent que certains êtres vivants se ressemblent, qu'on appelle classes, que certains descendent les uns des autres, qu'on appelle lignées, et que certains s'accouplent, qu'on appelle des populations interfécondes. Lorsqu'on entreprend d'unifier ces trois concepts, classes, lignées, populations, pour n'en former plus qu'un seul encore plus enveloppant, l'espèce, on cède à une sorte de besoin ou de confort de notre pensée, plutôt qu'on ne s'en tient à la stricte rigueur de la description.⁵²

C'est pourquoi « l'appartenance à une espèce exprime moins un savoir de la nature que notre propre satisfaction devant une attente profonde d'identité sécurisante. »⁵³

Le mérite de l'ouvrage de Lherminier, indépendamment des positions de l'auteur sur la question de la réalité de l'espèce (les espèces ne sont pas une chose définissable, mais un rapport toujours mouvant), est de montrer qu'il y a d'une part l'espèce avérée, relevant d'éléments d'observations indéniables, et d'autre part l'espèce comme notion venant structurer un grand nombre de nos discours. Il n'y a pas l'espèce *ou bien* l'individu : il y a l'espèce et il y a le mythe que l'on convoque pour les besoins de l'argumentation. Le propos touche ici à la notion d'espèce telle qu'elle est mobilisée dans le discours pseudo-scientifique, voire purement scientifique, par exemple dans les débats publics, comme lorsqu'il s'agit d'évoquer les problèmes de greffes et d'hybridation ou les débordements supposés de la génétique. L'espèce, nous dit l'auteur, n'est pas une illusion, mais son mythe enveloppe des illusions :

« Le monde vivant est organisé à son niveau le plus élevé en espèces », la formule est tantôt une idée directrice qui nous invite à réfléchir, à chercher, mesurer, vérifier et comparer, et tantôt une croyance mythique en la perfection miraculeuse de l'espèce, donnée toute faite, expliquant tout.⁵⁴

Le mythe de l'espèce réside, en premier lieu, dans « l'exagération de ses propriétés naturelles et objectives »⁵⁵ qui elles-mêmes s'expliquent, comme tout mythe, par d'autres mythes en arrière-plan, métaphysique renvoyant à la Création ou à l'ordre de la nature, à l'idée d'un ordre dans le vivant.

⁵¹ Philippe Lherminier, *Le Mythe de l'espèce*, p. 54.

⁵² *Ibid.*, p. 139.

⁵³ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 68.

Le mythe amplifie : il « exagère les caractères de l'espèce, il croit absolu ce qui est approché et variable. »⁵⁶ Ainsi,

Les propriétés biologiques réelles de l'espèce sont caricaturées. Il se produit ce qu'on appelle une typologie, c'est-à-dire que ce qui est observé le plus communément passe à l'absolu et au nécessaire et devient une loi rigoureuse. [...] La typologie charge et fixe. [...] En réalité ignorer la variation est l'évolution est un blasphème majeur pour tout naturaliste qui se respecte. [...] plutôt que : l'espèce n'a pas telle ou telle propriété, il faut dire : des relations compliquées et changeantes sont le plus souvent ordonnées en espèces.

Après la caricature de propriétés réelles, le second degré dans l'échelle du mythe est l'attribution de propriétés et de fonctions fausses à prétentions explicatives. Et finalement,

le mythe en vient à attribuer une vertu causale à l'espèce. Il n'est plus utile à chercher dans les gènes une justification biologique : les aptitudes, organes et fonctions désormais s'expliquent par l'espèce elle-même. [...] Par une sorte d'inversion du raisonnement l'espèce n'est plus ce qu'il faut expliquer mais ce qui explique. L'espèce est la cause qui stérilise les hybrides, élimine les greffes, refoule les parasites, ordonne la biodiversité, garantit les aptitudes, façonne les organes, régule les fonctions. Bref, tout s'explique par l'espèce. Mais qui explique l'espèce ?⁵⁷

Cette dernière question mérite d'être posée. D'une certaine façon, l'espèce n'a peut-être pas, à ce qu'il semble, besoin d'être expliquée. Car, comme le remarque l'auteur, « en général l'isolement [d'une espèce] est assez réussi, et comme nous y sommes habitués il nous semble aller de soi que les espèces sont closes, presque hermétiques »⁵⁸. De surcroît, on peut penser que l'homme – qui est au centre de notre attention pour les questions d'éthique – est ce que l'on appelle une « bonne espèce » :

les ressemblances sont suffisantes pour que l'on impute facilement la plupart des spécimens à leur espèce, les différences avec les proches espèces assez tranchées pour que les confusions soient rares, les lignées et les conjoints échangent d'abord entre voisins puis de proche en proche et avec le temps, entre toutes les populations, en somme les relations sont bien appliquées et en équilibre entre elles. [...] l'homme est une bonne espèce, qui ne se ressemble, ni ne se mélange ni ne s'interféconde avec aucune autre.⁵⁹

Notons que la difficulté que l'on a eue par le passé à distinguer de l'humain certains grands singes, comme l'orang-outang⁶⁰, pourrait aller à l'encontre de cette idée. Or, si nous n'étions pas une « bonne espèce », nous pouvons voir maintenant que les difficultés que recèle l'OPAC nous apparaîtraient bien plus vite ! Comment en effet saurait-on circonscrire avec précision l'ensemble des membres de notre

⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 70, ainsi que la citation qui suit immédiatement celle-ci.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁰ *Pongo pygmaeus*, que les Malais, cela vaut la peine de le noter, ont baptisé « orang-outan » ce qui signifie « homme de la forêt ». Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Jean-Jacques Rousseau, où il se demande si ces êtres « ne seraient point en effet de véritables hommes sauvages » (Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 177, note 1), fait écho à cette étymologie. (Notons toutefois que le terme semble regrouper au 18^e siècle l'ensemble des singes anthropoïdes, incluant donc l'orang, le chimpanzé et le gorille.)

espèce (et donc distinguer les « marginaux » qu'il conviendrait toutefois de traiter au même titre que les « normaux » de notre espèce – c'est-à-dire au titre de facultés intellectuelles qu'ils n'ont pas mais que soi-disant ils auraient pu avoir –, et puis les autres⁶¹), au sein d'une population marquée par des relations de ressemblance et de fécondité plus incertaines ?

Néanmoins, le fait demeure que l'humain est une « bonne espèce ». À présent que nous avons classé les grands singes comme espèces distinctes, et en tenant compte du fait que les formes intermédiaires entre eux et nous ont disparu, il n'y a plus guère de place pour l'hésitation. Comment alors ne pas songer qu'il serait absurde de suggérer que cet être humain, que nous reconnaissons sans ambiguïté pour humain, puisse être autre chose qu'un être humain, c'est-à-dire puisse ne pas présenter les caractéristiques qui sont normales pour les êtres humains (qu'il aura, sinon en acte, comme potentialités liées à sa nature) ? Voici la source intuitive de l'objection opposée aux antispécistes.

Toutefois nous ne sommes plus aussi démunis qu'auparavant pour comprendre les ressorts et les confusions que peut dissimuler semblable objection. Lorsqu'en effet on identifie un individu comme étant humain, par exemple un individu avec un handicap, on reconnaît en fait qu'il remplit les relations qui permettent de le rattacher sans se tromper à notre taxon, c'est-à-dire à cet ensemble d'organismes vivants composé uniquement d'êtres humains ; cela est assez aisé car l'espèce humaine est « une espèce sur laquelle personne n'hésite. On reconnaît à coup sûr un homme fût-il le plus handicapé, on n'a aucun doute sur l'ascendance ni sur la fécondation, aucun passage, aucune confusion, ne sont possibles avec une autre espèce »⁶² – ce qui n'en fait pas pour autant un membre de « l'espèce humaine » dans son acception mythique. Qu'apprend-on en effet sur cet individu, lorsque nous l'identifions comme humain, sur ce qu'il *devrait* être, sur ce à quoi il *devrait* ressembler ? Force est de constater que nous n'en savons, ici, pas beaucoup plus. Comme il apparaît, tout dépend de ce que l'on entend par « devrait », terme qui renvoie en fait à différentes conceptions du couple de notions marginalité/normalité sur lequel nous devons, finalement, porter notre attention.

⁶¹ Ces « autres » pourraient être les Tropis que découvrent les anthropologues dans la fiction de Vercors *Les Animaux dénaturés* (Paris, A. Michel, 1994), à savoir une forme de vie intermédiaire entre l'homme et les grands singes. Se pose alors la question délicate de leur statut juridique et moral, puisqu'il est manifeste qu'ils ne sont pas si dissemblables de nous et que par ailleurs nos deux « espèces » s'avèrent interfécondes...

⁶² P. Lherminier, *op. cit.*, p. 159.

3. Qu'est-ce que la marginalité ? Qu'est-ce que la norme ?

On peut distinguer plusieurs types de cas marginaux de l'humanité ; plutôt qu'au fœtus, au jeune enfant ou encore au vieillard sénile, on se consacrera ici de préférence au problème du handicap, dans la mesure où il touche à la nature intime des individus et ôte toute signification à l'œuvre du temps.

On peut penser ensuite à plusieurs axes pour expliquer la marginalité vis-à-vis de la normalité⁶³ : comme une « déviance » statistique par rapport à un groupe référent ; par référence à un fonctionnement relativement harmonieux de l'organisme ; ou par rapport à une conception de la forme « idéale » de l'espèce. Nous allons passer en revue ces différentes conceptions et chercher à déterminer si l'une d'elles permet effectivement de construire et de tenir l'OPAC.

a. Norme statistique, norme faisant référence à une essence : difficultés rencontrées dans un cadre darwinien

Au sein de la réflexion en éthique environnementale, la norme statistique semble dans bien des cas, pour les auteurs rendus mal à l'aise par l'argument des cas marginaux, le recours le plus direct et le plus explicite ; c'est le cas par exemple chez Paul Gimeno. Elle renvoie à des considérations d'ordre purement factuel et quantifiables (anatomiques, génétiques, comportementales, *etc.*) dont elle est une donnée numérique. Aussi rien ne semble moins concluant que d'en appeler à cette norme pour prescrire et justifier une position spéciste, et ce pour au moins deux raisons.

Tout d'abord, la norme statistique, constatative (le *normal*, comme lorsqu'il est question de normales saisonnières) diffère de la norme directement prescriptive (le *normatif*) qui s'adresse à l'agent humain. Il y a quantité d'écarts statistiques dont on voit bien le caractère absurde qu'il y aurait à les ériger comme norme pour le choix d'une ligne de conduite : sinon pourquoi les fabricants de vêtements feraient-ils des tailles plutôt que de proposer une coupe unique fixée d'après la moyenne d'une population donnée ? On ne sort par non plus en imperméable et bottes de pluie parce que cette époque de l'année est réputée pluvieuse quand il fait, bien qu'exceptionnellement, grand beau et 20°C dehors.

Il faut s'aviser, ensuite, que les individus diffèrent des statistiques par un nombre indéfini d'aspects visibles ou invisibles (considération en elle-même très darwinienne), et tous ces aspects n'ont pas

⁶³ Voir David Wasserman, Adrienne Asch, Jeffrey Blustein et Daniel Putnam, « Disability: Definitions, Models, Experience », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'automne 2013, < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/disability/> > : « Le classement d'une différence physique ou mentale comme déficience peut être opéré sur la base de considérations statistiques, d'après une moyenne établie en fonction de groupes de référence ; biologiques, d'après une théorie des conditions physiques et mentales favorables aux activités humaines (*human functioning*) ; ou normatives, d'après une conception de l'épanouissement propre aux êtres humains (*human flourishing*). » (Part 1 : Definitions of Disability)

vocation à les rendre « marginaux ». En d'autres termes, la différence statistique ne permet apparemment de penser le handicap que si elle est jointe à des considérations préalables sur la forme idéale de l'individu ou des aspects de sa physiologie ou de son comportement jugés dysfonctionnels, ce qui nous emmène, en définitive, à deux nouvelles conceptions de la norme davantage inspirées.

La première, la façon la plus spontanée sans doute de penser le handicap, est d'y voir une déviance par rapport à un plan de développement prédéfini ou une forme finale – un genre naturel, un type, une essence. C'est semble-t-il ce à quoi s'apparente la position de Carl Cohen, Roderick Long ou encore Luc Ferry : « la question porte sur le genre », écrit Cohen⁶⁴. Dans ce type de discours, en effet, le cas marginal ne figure pas seulement (pour reprendre les propos de Lherminier) un nœud de relations – je suis le « fils de... » et « je ressemble à... » et « suis fécond avec... ». On le rapporte à un ensemble d'individus – l'humanité – ni du fait de ses seules propriétés individuelles réelles, ni même de son ADN (possiblement « déficient », comme dans le cas d'une maladie génétique), mais du fait des caractéristiques globales de son espèce, fixées indépendamment de lui⁶⁵, et qu'il est donc susceptible de ne pas toutes présenter.

Dans ce cadre d'inspiration aristotélicienne, un individu donné appartient à une espèce ou à une autre, il n'y a pas d'ambiguïté possible : le monde vivant en son entier se découpe et s'ordonne selon des essences discrètes dont les individus ne sont que des actualisations plus ou moins conformes. L'espèce en tant qu'*essence* revêt alors un caractère suffisamment substantiel permettant de donner, en retour, un sens à la marginalité conçue comme un *accident*. Une solution en termes téléologiques semble d'ailleurs être la meilleure manière – sinon la seule ? – de donner un sens satisfaisant à l'argument du potentiel (que signifie sinon le potentiel lorsque le bagage génétique même est « défectueux » ?). On voit alors en quoi une objection que peuvent opposer à cet argument les antispécistes (objection selon laquelle les espèces de grands singes, tout au moins, pourraient elles aussi être dites potentiellement dotées des éminentes facultés recherchées) est sans grande importance pour le spéciste : son cadre de pensée n'est pas darwinien. Mais c'est bien là, finalement, ce que nous devrions lui reprocher et examiner plus attentivement.

Il devient clair en effet – et c'est le point important – que la notion d'espèce mobilisée dans l'OPAC est ici intimement liée à notre compréhension générale de l'origine des espèces, c'est-à-dire aux théories chargées d'expliquer tout à la fois la diversité des formes de vie et les ressemblances qui existent entre

⁶⁴ C. Cohen, « The Case for the Use of Animals in Biomedical Research », p. 866. Scott D. Wilson critique cette position dans son article intitulé – à juste titre donc – « The Species-Norm Account of Moral Status » (*Between the Species*, vol. 13, n°5, 2005) Voir aussi *Created from Animals*, p. 186-187.

⁶⁵ Pour filer l'analogie avec le cadre statistique, il serait alors un point aberrant que l'on exclurait en amont de la détermination statistique de la norme, en vertu de considérations téléologiques.

elles. Puisque la pensée évolutionniste darwinienne s'est imposée sur ce terrain au 20^e siècle au titre de notre meilleure science, c'est donc une réflexion qui désormais, dans son ensemble, doit être (re)située dans une échelle de temps géologique et tenir compte notamment d'un processus évolutif marqué par le continuisme et l'absence de finalité comme de progrès.

D'une conception linnéenne de la taxonomie (ensemble discret d'espèces présentant des similitudes qui seraient le reflet d'un plan d'organisation ou de création) nous passons à une représentation où l'arbre de la vie figure une généalogie, à une compréhension du vivant, conçue dans le cadre de la pensée populationnelle, où les espèces se transforment de façon graduelle. Du point de vue diachronique, le passage d'une espèce à une autre est continu au sens où il ne se produit pas de saut, c'est-à-dire, comme l'écrit Patrick Tort, « aucun arrêt, aucune rupture, aucune révision brusque de son plan d'organisation, aucune stase absolue ni aucune révolution soudaine, aucune innovation radicale »⁶⁶ ; il est diffus dans le temps (il n'est pas possible de dater avec précision la spéciation, et ce n'est que rétrospectivement que nous pouvons distinguer une espèce d'une autre⁶⁷) et dans la population (ce n'est pas un individu qui se transforme, ni une suite d'ancêtres et de descendants, mais un *pool* de gènes, une population). Le fait que les espèces évoluent ainsi de manière progressive, écrit Elliott Sober,

implique que les frontières entre espèces sont vagues. Pour l'essentialiste, il existe des caractéristiques que les membres d'une espèce donnée, et seulement eux, possèdent. Mais cette conception n'est plus tenable aujourd'hui ; c'est chose tout aussi peu plausible que de demander à ce qu'un nombre précis de dollars marque la différence entre riches et pauvres. C'est le problème Sorite. Depuis la Grèce ancienne, nous savons que le fait d'être un tas de pierre, être chauve, être riche sont des concepts aux prises avec des problèmes de limites (*line-drawing problems*).⁶⁸

Il y a ici un changement radical dans la façon d'appréhender la diversité du vivant que présente le monde actuel – notre monde. La réalité avérée des espèces, leur différence visible, leur isolement (plus ou moins apparent, plus ou moins véritable), provient non pas de leur rattachement à des essences distinctes mais davantage de l'extinction des formes intermédiaires qui rattachent, par une généalogie continue, des espèces actuelles aujourd'hui bien distinctes. Comme le souligne Lherminier, ce qui isole aujourd'hui une espèce d'une autre ce n'est pas un « quelque chose » de substantiel que nous sommes susceptibles de chercher et d'identifier, c'est « rien » : « un divorce, une rupture des relations »⁶⁹.

La signification profonde du continuisme apparaît alors si l'on « ressuscite » en pensée les formes de vie intermédiaires qui ont disparu. Comme le rappelle le biologiste Richard Dawkins,

⁶⁶ P. Tort, entrée « Gradualisme » du *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*.

⁶⁷ Voir sur ce point D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 96

⁶⁸ E. Sober, « Evolution, Population Thinking, Essentialism », p. 206.

⁶⁹ P. Lherminier, *Le Mythe de l'espèce*, p. 46.

un point de vue évolutionniste sur la vie implique qu'il y a eu des intermédiaires, même si – ce qui est fort commode vu notre rituel consistant à donner un nom à toutes choses – ceux-ci sont généralement éteints. Généralement, mais pas toujours. [...] Le cas le plus connu [de cercle d'espèces (*ring species*)] est celui du goéland argenté et du goéland brun moins répandu.⁷⁰

Que se passe-t-il lorsque l'on ressuscite ces formes intermédiaires ? Dawkins en donne une image saisissante dans sa contribution au *Great Ape Project*, « Gaps in the Mind », lorsqu'il propose d'imaginer que tous les ancêtres de l'homme et du chimpanzé, depuis leur ancêtre commun, se donnent la main pour former une chaîne sur le continent africain (formant en fait comme les dents d'une fourche) ; ainsi,

vous êtes face à votre cousine chimpanzé, et reliée à elle par une chaîne ininterrompue de mères tenant la main de leurs filles. Si vous remontiez cette ligne comme pour une inspection générale – passant devant *Homo erectus*, *Homo habilis*, et peut-être *Australopithecus afarensis* – jusqu'à l'ancêtre commun puis redescendiez de l'autre côté, depuis cet ancêtre jusqu'aux chimpanzés actuels (les intermédiaires du côté chimpanzé n'ont pas de nom puisqu'il se trouve qu'aucun fossile n'a été découvert jusqu'ici), vous ne trouveriez nulle part une brusque discontinuité. Les filles ressembleraient aux mères autant (ou aussi peu) qu'elles se sont toujours ressemblé.⁷¹

C'est en ce sens que tracer des frontières strictes entre humains et autres grands singes présenterait, dans ce cadre, autant d'arbitraire que, par exemple, de tracer des lignes entre les diverses couleurs de l'arc-en-ciel (avec un jeu fini de crayons de couleur, comme le veut la représentation enfantine et naïve), en prétendant, par exemple, que tout ce qui est au-dessus d'une certaine ligne est rouge et tout ce qui est en dessous est jaune : nous avons une explication physique qui nous confirme l'existence d'un dégradé, d'une transition nécessairement continue du jaune au rouge, même si nos yeux en raison de la distance, ainsi que notre culture, nous présentent les choses autrement. D'où la difficulté à décider si tel ou tel de nos ancêtres éloignés était ou non déjà un homme : le problème est de décider relativement arbitrairement de critères de classification. Cela est vrai pour les grands singes, mais aussi en fait pour toutes les formes de vie, si distantes soient-elles, car « toute paire d'espèces apparentées est potentiellement un cercle d'espèces. »⁷² De ce point de vue, nous rappelle Dawkins, « c'est nous qui choisissons de répartir les animaux en espèces discontinues ».

Une seconde caractéristique importante de l'évolution par voie de sélection naturelle est qu'elle retient des traits, et finalement produit des espèces, par variation et sélection, c'est-à-dire par un mécanisme aveugle, indépendamment de toute finalité et d'idée de perfectionnement autre que local.

⁷⁰ Richard Dawkins, « Gaps in the Mind », in P. Cavalieri & P. Singer (eds.), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York, St. Martin's Griffin, 1993. [s. p.]

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci.

D'emblée il paraît délicat, dans ce cadre, de donner sens à l'opposition entre la forme finale idéale de l'espèce d'une part, et d'autre part les différences individuelles conçues comme des accidents, alors même que ces différences seront (c'est le propre de la pensée darwinienne) à la source de l'adaptation, de la transformation des espèces et de l'apparition d'espèces nouvelles. On voit mal comment ceci pourrait donner matière à penser l'état de marginalité d'un porteur de handicap, puisque le caractère adaptatif d'un trait, tout comme l'apparition d'une nouvelle espèce, ne sera révélé qu'*a posteriori*.

On peut examiner ainsi, dans ce cadre, si l'analogie de la chaise proposée par Tibor Machan dans *Putting Humans First* conserve son caractère d'évidence. Nous laisserons ici de côté le détail des considérations pour lesquelles l'auteur estime que les humains exclusivement, seuls capables d'un agir moral et dont il estime qu'ils sont « au sommet de la hiérarchie naturelle », doivent bénéficier de droits moraux⁷³. Ce qui nous intéresse ici tient à la manière dont est réglée la difficulté classique que rencontrent inévitablement de telles thèses : le statut des cas marginaux. C'est à ce propos que Machan fait remarquer la chose suivante :

Les chaises cassées, bien qu'elles ne servent plus à s'asseoir, n'en restent pas moins des chaises : ce ne sont ni des singes ni des palmiers. Les classifications ne sont pas rigides : elles reposent sur des considérations raisonnables. Alors que l'agence morale fait défaut à certaines personnes, pour un laps de temps plus ou moins long – disons, quand elles sont endormies ou dans le coma – les humains en général possèdent cette capacité, mais non pas les non-humains. Aussi y a-t-il du sens à penser qu'elles ont des droits de sorte que leur capacité soit respectée et puisse être protégée. On ne peut en dire autant des autres animaux.⁷⁴

L'argument proposé ici est relativement simple : Machan fait du cas général la norme pour l'élaboration du jugement moral correct. « Le fait qu'il existe des cas-limites occasionnels, écrit-il, est tout simplement sans pertinence pour le cas *normal* »⁷⁵. Sur le plan descriptif, l'auteur distingue ici le cas dit « normal » et les écarts à la normalité. Le cas normal est le cas général ou typique sur lequel reposent nos classifications (par exemple, la classe des êtres humains). De façon caractéristique, l'auteur se doit donc d'insister sur le fait que, même dans un contexte évolutionniste, il est possible de distinguer l'espèce humaine de toute autre espèce en vertu de l'isolement reproductif et de ses capacités spécifiques⁷⁶. En outre, on ne saurait confondre un membre de l'espèce humaine, quel qu'il soit, avec un membre d'une autre espèce (de la même façon que l'on ne saurait confondre une chaise avec un autre objet) : il existe donc des cas exceptionnels, notamment ceux à qui font défaut les capacités qui distinguent notre espèce, mais néanmoins parfaitement reconnaissables en tant qu'humains. Or, dans la

⁷³ T. Machan, *Putting Humans First*, p. 10, 12. La citation est issue de la p. 38.

⁷⁴ *Ibid.* [s. p.]

⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 52.

mesure où il y a du sens à accorder des droits aux humains « normaux » en considération de leurs capacités rationnelles, ces mêmes droits peuvent également être reconnus aux humains chez qui ces capacités ne sont pas ou plus manifestées : puisque l'on ne saurait priver un humain de ses droits lors de ses phases de sommeil, le fait qu'un individu présente un caractère « défectueux », physique ou même mental, provisoire (coma) ou permanent (maladie génétique), ne devrait pas plus entrer en ligne de compte. De même qu'une chaise cassée reste une chaise, par analogie un humain « marginal » reste un humain et devrait donc être traité comme tout autre humain. Somme toute, l'agence morale, et la reconnaissance de droits qui lui est corrélative, sont conçus ici comme indissociables du genre humain tout entier. Dans le cas des animaux, en revanche, l'agence morale leur est étrangère par nature : il n'y a donc jamais aucun sens, nous dit l'auteur, à leur accorder de tels droits.

Dans un tel cadre de pensée, où par hypothèse l'attribution de droits est étroitement associée aux facultés morales, il semble donc possible, comme l'auteur en forme le projet, de ne reconnaître des droits qu'au seul genre humain, sans affaiblir le statut des cas « marginaux », et de justifier par ailleurs quantité de nos usages actuels des animaux. Il faut considérer pourtant que l'argument proposé par Machan pour régler le problème des cas marginaux est assez faible⁷⁷. En tenant simplement compte du cadre évolutionniste, il est clair en effet qu'il y a ici une différence cruciale entre les deux termes de l'analogie proposée. Un artefact comme une chaise a été conçu par nous en vue d'une fin et se révèle donc approprié ou inapproprié à l'aune de cette fin : c'est en vertu de cela que l'on dira d'une chaise qu'elle est cassée, dans la mesure où elle ne remplit plus sa fonction ; pour autant, une chaise cassée restera toujours une chaise, c'est-à-dire que l'on reconnaîtra toujours, en cette chaise que l'on a trouvée dans le débarras, la fonction première qui était la sienne. Il en va toutefois bien autrement à l'échelle de l'évolution et pour ce qui concerne ses produits.

Dans le cadre de l'évolution darwinienne, le propre d'un caractère est de devenir *autre* : la nature reprend sans cesse ses productions pour de nouveaux usages. L'exemple canonique de ce phénomène d'« exadaptation », que rappelle d'ailleurs Rachels dans *Created from Animals*⁷⁸, est l'apparition de la plume, sur laquelle les premiers éléments de réponse furent fournis en 1861 par la découverte des fossiles d'archéoptéryx. La plume faisait à l'origine, semble-t-il, partie d'un mécanisme de conservation

⁷⁷ Pour une recension critique de l'ouvrage de Machan, voir D. Graham & N. Nobis, « Putting Humans First? », in *The Journal of Ayn Rand Studies*, vol. 8, n°1, 2006, p. 85-104. Nous ne nous intéressons ici, pour notre part, qu'à la validité de l'argument dans le cadre évolutionniste.

⁷⁸ *Created from Animals*, p. 42-43, 45-46. Le squelette fut vendu au British Museum à Londres, où le zoologue Richard Owen le décrivit en 1863. En 1866, dans sa quatrième édition de *L'Origine des espèces*, Darwin signala l'existence de cet intermédiaire comme un « étrange oiseau dont la longue queue, semblable à celle d'un lézard, porte une paire de plumes à chaque articulation et dont les ailes sont pourvues de deux griffes libres [...] » (Nous citons ici la traduction de A. Berra de l'édition du bicentenaire dans *L'Origine des espèces* (Paris, Honoré Champion, 2009), chap. X, p. 671).

de la température corporelle (fonction qu'elle remplit aujourd'hui encore, par exemple, chez les manchots), avant de devenir un organe permettant le vol plané ; seul le travail d'investigation des paléontologues a permis de découvrir cette fonction initiale de la plume primitive (dont on pensait à l'origine, comme l'écrit Rachels, qu'elle fut développée à partir d'écailles⁷⁹), alors que pour chacun aujourd'hui elle est spontanément associée à la capacité de vol de la plupart des oiseaux. Ainsi le changement évolutif peut-il amener la modification de la fonction d'un caractère, mais il peut aller aussi jusqu'à modifier la tendance globale d'un trait à promouvoir ou bien entraver le développement de l'individu et la perpétuation de l'espèce (en termes simples, sa qualité d'atout ou bien de handicap). Il faut se rappeler en effet que le caractère adaptatif d'un trait dépend étroitement du milieu. Ainsi, le changement peut-il concerner même des traits qui sembleront parfaitement non adaptatifs à l'origine, telle une « anomalie » génétique. Un exemple bien connu concerne les individus porteurs du trait drépanocytaire (délétère lorsque l'individu est homozygote), qui présentent des globules rouges en forme de faucille. Cette particularité confère aux individus une résistance au parasite du paludisme, le *Plasmodium falciparum*, qui infecte les globules rouges (la diffusion de l'allèle de la drépanocytose est donc favorisée dans plusieurs régions du globe, comme certaines parties de l'Afrique). Si les conditions étaient réunies pour que se produise une épidémie de paludisme à l'échelle mondiale, le trait drépanocytaire deviendrait en fait une caractéristique humaine, présent chez la grande majorité des survivants, et l'absence de ce trait serait, pour les enfants à naître, un signe funeste.

Somme toute, *lorsqu'il s'agit de produits manufacturés* comme des chaises, il est possible en effet de distinguer parmi l'ensemble des chaises, défini en vertu de la fin qui leur est dévolue, des chaises normales et des chaises cassées : c'est en vertu de cette fin que nous pouvons dire que cette chaise *aurait dû* avoir quatre pieds, même si l'un d'eux est brisé, ou qu'une cale devrait être ajoutée à l'un des pieds, si elle est bancale. Mais *dans le cadre plus vaste de l'évolution darwinienne*, la notion de type comme l'idée de finalité ont disparu, et les différences individuelles sont à la source de la transformation progressive des espèces ; il n'est donc pas possible à cette échelle de donner sens au caractère « marginal » d'un être vivant qui porte une différence, puisque rien ne vient plus corroborer l'idée selon laquelle il *aurait dû* posséder certaines capacités eu égard à son espèce d'appartenance. L'exemple du trait drépanocytaire est là pour nous montrer en outre que, de principe, ni la fonction ni même la « tendance » d'un trait – atout ou entrave – ne sont données par avance dans le cadre de l'évolution : le

⁷⁹ En fait ce premier modèle semble remis en cause par des découvertes fossiles plus récentes. Sur ce point voir Cyril Langlois, « Les productions tégumentaires dures des Vertébrés : écailles, plumes, poils » [en ligne], dernière consultation : janvier 2014, < <http://www.snv.jussieu.fr/vie/dossiers/ecailles/ecailles.htm> >.

caractère de handicap qu'un trait donné est susceptible de représenter pour l'individu ne saurait donc être établi dans ce cadre global de compréhension de la vie.

Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'y a aucun sens à parler de handicap : cela signifie que la compréhension générale de ce qu'est le handicap vis-à-vis de la « normalité » de l'espèce doit passer par d'autres voies (nous y venons plus bas). De même, comme il en sera question dans la suite, l'idée cruciale chez Machan selon laquelle il y a un cas « normal » vis-à-vis duquel certains cas présentent un caractère d'exception n'est peut-être pas entièrement dénuée de pertinence (et c'est bien ce qui lui confère son caractère intuitif). Il faut toutefois s'apercevoir que cette idée fait appel à une tout autre échelle de temps que l'évolution : l'échelle d'observation du monde actuel, celle du collectionneur qui répertorie et décrit les espèces vivantes. Selon cette échelle, on peut bel et bien distinguer au sein de la population humaine un cas général ; celui-ci ne permet pas en revanche de donner sens à l'idée selon laquelle l'individu qui s'en écarte *devrait* présenter telle ou telle capacité largement répandue et ainsi devrait être traité en fonction de cette norme plutôt que de ses capacités réelles – simplement, on fait le *constat* qu'il représente un écart statistique au regard de la population totale.

Que suit-il de tout cela ? Richard Dawkins conclut dans les dernières lignes de « Gaps in the Mind » que « dans la mesure où il est affaire de moralité, le fait que les intermédiaires sont morts devrait être tenu pour secondaire. [...] Si ce n'est ce hasard, nos lois et nos mœurs seraient très différentes. »⁸⁰ Cela ne signifie pas, contrairement aux apparences, que nous avons là l'affirmation d'un point de vue nominaliste dont découlerait une position éthique ; la citation de Dawkins figure assez bien, en fait, que nous nous trouvons là au moment d'un choix, entre deux points de vue différents sur le monde, renvoyant à deux échelles de temps, de perception, bien différentes : la première où d'un point de vue synchronique les espèces issues de l'évolution apparaissent comme des produits distincts et où l'espèce humaine semble bien isolée ; la seconde où d'un point de vue diachronique *et* synchronique elles apparaissent, dans le fil d'un processus de transformation continu et aveugle, comme les éléments d'un gigantesque nuancier aux multiples dimensions. Privilégier l'un ou l'autre de ces points de vue est un positionnement *éthique*, un choix qui doit être étayé par une compréhension plus aiguë de ce que recouvre et autorise l'idée d'espèce en chaque cas au regard de considérations d'ordre éthique et pratique intégrant au premier rang, bien entendu, l'éminent problème des cas marginaux.

Suivant le premier point de vue, on peut ainsi poser (à l'encontre de Dawkins) que le fait que l'homme se trouve relié aux autres grands singes par de nombreux intermédiaires aujourd'hui disparus

⁸⁰ R. Dawkins, « Gaps in the Mind », *op. cit.* [s. p.]

est sans importance : ce qui compte est précisément que ces intermédiaires aient disparu. Ainsi l'espèce humaine peut-elle en effet être discernée des autres (comme taxon) : une importante condition de possibilité pour l'élaboration et la défense d'une théorie spéciste assumée est donc satisfaite. Mais il ne suffit pas simplement de conclure, à partir de cette appréhension précise de l'espèce, qu'une position spéciste soit défendable au sens où toute position spéciste serait défendable. Par exemple, une théorie restreignant l'attribution de droits aux seuls membres de la société humaine (susceptible d'être étendue, dans un second temps, aux formes de vie suffisamment proches de nous) serait envisageable de ce point de vue⁸¹. Simplement, les difficultés surviennent si l'on désire (et on le devrait sans doute) étayer cette position par autre chose qu'un anthropocentrisme de principe ; si l'on tient à défendre, donc, un spécisme conditionné mis en lien avec certaines propriétés des êtres humains et l'OPAC, dans ce cas nous retrouvons là une articulation classique de l'éthique anthropocentriste, mais aussi les difficultés que rencontre une telle position vis-à-vis du cadre darwinien :

La continuité progressive qui est un trait incontournable de l'évolution biologique nous dit qu'il doit se trouver un certain intermédiaire suffisamment près de la « frontière » pour estomper ce principe moral [consistant à conférer aux humains un statut spécial et unique du fait qu'ils sont humains] et détruire son caractère absolu. Disons qu'il n'y a pas de frontières naturelles dans l'évolution.⁸²

Nous comprenons mieux alors le propos de Rachels dans *Created from Animals*, qui écrit contre cette conception classique de l'anthropocentrisme : ce qui a disparu, ce n'est pas l'idée d'espèce humaine (ni d'espèce en général, d'ailleurs), c'est l'idée de solutions de continuité au sein de l'arbre du vivant. Rappelons ce passage clef de *Created from Animals* :

Plutôt que des ruptures brutales entre espèces, nous trouvons à la place une profusion plutôt déconcertante de similitudes et de différences, les caractères propres à une espèce devenant graduellement les caractères propres à une autre sans qu'il soit possible de dire à quel moment précis l'on passe de l'une à l'autre. Comme le dit Darwin, il n'existe que des différences de degré – un motif complexe de similitudes et de différences qui reflète une ascendance commune, ainsi que des variations aléatoires parmi les individus au sein d'une seule espèce.

⁸¹ On en trouvera un exemple chez la juriste Marie-Angèle Hermitte, dans sa critique des positions de Paola Cavalieri : « Les Droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! » (*Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 169-174). Son point de vue s'apparente à une conception « sui generis » puisqu'il ne réclame pas d'identifier un propre de l'homme, qui justifierait en retour un statut privilégié, mais seulement une démarcation claire entre l'homme et les autres espèces. « Si les espèces ne sont pas fixes, elles n'en restent pas moins séparées par la barrière d'espèce : quelle que soit la proximité génomique entre l'homme et les grands singes, la reproduction est impossible, les espèces ne sont pas interfécondes. La "petite" différence génétique qui subsiste entre les singes et nous produit donc au moins un effet majeur qui n'est pas évoqué, moins encore discuté. » (p. 170) Pour Hermitte, l'espèce humaine a donc une réalité génétique, que traduit l'impossibilité des croisements avec d'autres espèces, sur laquelle se fonde le Droit. C'est bien une position de principe, puisqu'il est pleinement admis par ailleurs que c'est là un fait contingent si, aujourd'hui, il n'existe aucune espèce interféconde avec les humains : il aurait pu en être tout autrement (une hypothèse que Vercors a mise en fiction dans *Les Animaux dénaturés*).

⁸² R. Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, p. 314.

Nous voyons désormais que ce passage, tout comme la proposition de Dawkins vue plus haut, décrit non pas le monde tel qu'il est (suivant l'hypothèse nominaliste) mais davantage une position *éthique* : il introduit une représentation du monde qui soit appropriée pour le jugement moral dans un cadre darwinien, en réponse plus spécifiquement à la tendance des philosophes à considérer – en négligeant un tel cadre – qu'il est possible d'isoler certains critères moralement significatifs à portée générale et, en outre, à faire entrer bien souvent la notion d'espèce au sein de cette logique. L'auteur de *Created from Animals* montre qu'il n'y a pas, dans le cadre darwinien de compréhension du vivant, de discontinuité ontologique qui puisse étayer un tel discontinuisme moral. Comment défendre en effet l'idée d'un propre, d'une essence humaine qui distinguerait l'homme de toute autre espèce, dans un paysage marqué par le continuisme et l'absence de finalité ? Comment défendre ensuite l'idée d'une différence radicale de traitement en l'absence d'une différence ontologique radicale ? De proche en proche en remontant l'arbre de l'évolution, dans le flot immense des individus toujours semblables et toujours différents, nous sommes amenés à reconnaître que le *différent* est chaque fois issu du *même* – toute ligne stricte que nous traçons pour diviser est arbitraire, séparant des formes de vie toujours très voisines en dépit de leurs différences. Et de cette façon, nous sommes conduits à admettre qu'il y a entre les espèces actuelles relativement bien distinctes, et en dépit des « trous » laissés par les extinctions, du *même*, et au sein de ces espèces, c'est-à-dire entre les individus de même espèce, du *différent*. C'est une réalité d'ordre ontologique qui s'accorde bien mal avec un discontinuisme moral et s'accommode bien davantage de son contraire : un Individualisme Moral.

La position exprimée dans *Created from Animals* revient donc à nier l'idée d'espèce entendue comme critère général et pertinent pour la production du jugement moral correct. Toutefois l'Individualisme Moral (ainsi baptisé par Rachels pour s'opposer à la « norme spécifique » telle que l'entendent des auteurs comme Tibor Machan) n'empêche absolument pas en revanche de tenir compte des intérêts des individus qui ont une composante relative à l'espèce (*species dependent*) ou même relationnelle. En fait, il serait ici judicieux, comme nous allons en avoir l'occasion maintenant, de clarifier davantage ce que l'on entend par « norme de l'espèce ».

b. Norme faisant référence à une harmonie fonctionnelle : l'importance des capacités réelles des individus et deux « normes de l'espèce »

Le handicap aujourd'hui serait donc bien mieux compris sur un plan biologique, c'est-à-dire en contraste avec un état où l'on observe le rapport harmonieux des facultés développées au fil de l'évolution par une espèce et dont résulte le bon fonctionnement de l'organisme individuel ; cela comprend, dans le cas d'espèces sociales, les rapports que l'individu entretient avec la communauté

composée essentiellement (mais pas nécessairement ni exclusivement) de ses congénères. C'est d'ailleurs la conception que reprend Martha Nussbaum dans *Frontiers of Justice* dans le cadre de son approche par les capacités. Si elle peut être localement contestable (que dire par exemple d'espèces où un comportement « naturel » met en danger la vie de l'individu ?), cette hypothèse semble présenter tout au moins une pertinence globale au sens où elle rend compte, au minimum, de la capacité des individus à mener une vie de manière relativement autonome et à atteindre un degré de maturité suffisant pour se reproduire voire, dans la majorité des cas, poursuivre sa vie au-delà de l'étape de la reproduction⁸³. Elle rend compte en outre de façon satisfaisante, sinon supérieure, de la vulnérabilité des « cas marginaux », ainsi, le cas échéant, que de leur état de souffrance.

En revanche, cette approche participe d'une logique qui semble aller tout à fait à l'opposé de l'OPAC. Comme il apparaît chez Nussbaum, en effet, elle tend à justifier plutôt un traitement approprié pour chaque individu suivant ses facultés *réelles*. Les considérations liées à la « norme de l'espèce » dans *Frontiers of Justice* ne traduisent pas, contrairement aux apparences, une préférence spéciste : elles s'expliquent en réalité par l'attention portée au bien-être de *l'individu*, lié en fait tant à ses caractéristiques individuelles que spécifiques ; par le souci de replacer l'individu au sein de la communauté de ses congénères ; ainsi que par une volonté politique de prévenir les dérives relativement à la manière dont sont traités les individus « en marge ». Autrement dit, nous l'avons vu, son point de vue s'apparente plutôt à une posture individualiste avisée des besoins et des conditions d'épanouissement de chaque forme de vie, et se trouve ainsi assez proche des positions de Rachels lorsqu'il est question de prendre en considération la variété des intérêts des êtres sensibles.

Nous pouvons voir désormais ce qu'il y a d'incorrect dans le propos de Roderick Long qui, comme pour l'analogie de la chaise de Machan, semblait porter au premier abord une grande force intuitive ; il écrit en effet dans « Why Fur Is Not Murder » :

Il y a une différence entre une créature dont les capacités rationnelles ont été altérées ou sont non fonctionnelles et une créature qui, de par sa nature, n'en fut pas dotée dès l'origine. (De manière analogue, pensez à la différence entre un estropié et une truite vis-à-vis du fait qu'ils sont tous deux incapables de marcher.)⁸⁴

Est-ce que l'analogie convoquée permet de valider la position suggérée en première phrase, selon laquelle une différence de nature est ce qui sous-tend et valide une différence de traitement ? En fait, la conception de la norme comme une harmonie fonctionnelle s'avère parfaitement satisfaisante lorsqu'il

⁸³ Ce n'est pas le cas du mâle de la mante religieuse – dévoré très souvent par la femelle – ou du saumon (certaines espèces meurent impitoyablement après le frai), par exemple. Mais beaucoup d'espèces ne connaissent pas ce destin qui, aux yeux d'un mammifère tel que l'être humain, peut présenter un accent assez tragique.

⁸⁴ R. Long, « Why Fur Is not Murder » (*op. cit.*).

s'agit de comprendre pourquoi il serait absurde de greffer des jambes à une truite : la différence de traitement suggérée par Long ne relève donc pas d'une question de « nature ». Cette différence est expliquée ici non en termes *a priori* (conformité au type de l'espèce) mais en termes *a posteriori* (caractère fonctionnel de l'organisme individuel adapté, selon son espèce, à évoluer dans un environnement particulier). Plutôt que la justification d'un discontinuisme, nous trouvons donc confortée une perspective qui va davantage dans le sens d'un continuisme moral : nous pouvons en effet trouver un sens et donner une justification pertinente au fait d'œuvrer en faveur des handicapés moteurs *et* de s'abstenir de changer les truites en d'étranges sirènes ; la capacité à ressentir la douleur, en revanche, demeure un terrain d'égalité entre un homme et tout autre être sensible.

Cette compréhension de la « norme de l'espèce » comme faisant référence à une harmonie fonctionnelle, si elle se nourrit de généralités sur la forme d'une espèce (l'homme a cinq sens, deux jambes pour marcher, deux mains utiles, entretient des relations sociales, s'occupe de sa progéniture, *etc.*), revient à indiquer la voie générale en vue de l'épanouissement de l'individu, et donc les moyens de l'entraver, en nous renseignant sur une part non négligeable de ses besoins physiologiques et psychologiques : ce sont des besoins qu'il est utile de connaître en effet en vue de déterminer la meilleure manière de le traiter (ce dont s'enquière les directeurs de zoo pour assurer, autant que possible, le bien-être de leurs animaux : on ne construit pas le même enclos pour un lion ou une girafe). L'espèce se présente ici comme un faisceau de caractères que *tend* à posséder l'individu. L'éventuelle absence ou altération de ces caractères n'est plus conçue comme un accident vis-à-vis d'un plan de construction déterminé et immuable, une norme fixe de l'espèce ; ils ne sont ni nécessaires ni suffisants pour la définition de son identité spécifique ou de sa supposée nature ; on observe simplement que ce sont des traits réguliers – physiques ou comportementaux – de son espèce, que l'individu particulier présente ou (en raison du parcours qui a forgé sa personnalité unique, d'accidents, ou encore de particularités génétiques, voire d'anomalies, et de malformations) qu'il ne présente pas⁸⁵. C'est bien ainsi que l'espèce d'appartenance constitue un *repère*, pour reprendre un terme de Martha Nussbaum, nous instruisant d'une part non négligeable des conditions de son épanouissement.

Ceci n'est pas autre chose que d'admettre l'importance du bien-être de *l'individu* vis-à-vis duquel l'espèce d'appartenance n'a qu'une valeur informative, descriptive, en tant qu'elle constitue une norme au sens cette fois d'une règle statistique (les caractéristiques de l'espèce seront aussi, selon une forte

⁸⁵ Édouard Machery (« À propos de la notion de nature humaine », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes Darwiniens*, chap. 38) défend sur ces bases une conception simplement nomologique de la nature humaine, qu'il distingue de la conception essentialiste, permanente, définissant l'identité *spécifique* des individus (p. 858) et, de ce fait, ayant valeur normative. En contraste, donc, il faut noter que selon la conception nomologique « ne pas avoir les propriétés qui font partie de la nature humaine n'est ni un défaut ni un vice ». (p. 855)

probabilité, celles de l'individu). Prenons l'exemple des relations particulières qui unissent parent et enfant, et dont Rachels, tout autant que Nussbaum, fait grand cas : le besoin d'entretenir de tels rapports peut être parfaitement bien compris comme une caractéristique significative propre à l'individu, même si, par ailleurs, l'investissement parental est un trait que l'on peut imputer à l'espèce tout entière (c'est même l'une des caractéristiques distinctives des mammifères en général, au moins en ce qui concerne l'investissement parental de la femelle).

En fait, dans ce contexte, « l'espèce » est une « banque de données », une image *a posteriori* de l'espèce qui nous renseigne sur les caractéristiques de l'individu qui en est membre ; autrement dit, l'espèce est un critère *de second rang*, dont la pertinence apparaît une fois qu'il a été établi que le bien-être de l'individu devait être pris en compte par un agent moral et que se pose la question « comment ? ».

Notons encore que cette conception laisse du champ pour penser une variété d'individus qui, bien que fonctionnels, manifestent un écart à la norme sur le plan physiologique ou comportemental, mais que l'on ne saurait qualifier pour autant de marginaux. Une telle perspective, pour reprendre l'exemple ci-dessus, rend bien mieux compte des aspirations de ces quelques individus qui, contrairement à la majorité de leurs congénères, ne *souhaitent pas* créer ni entretenir semblables relations (penser par exemple à un chimpanzé qui refuse de s'accoupler⁸⁶, ou à un couple humain fécond qui ne veut pas avoir d'enfants), et sur un plan moral ne conduit pas à les condamner pour leur choix. Ce qui nous intéresse dans cette approche, en effet, ce sont les capacités et les préférences réelles des individus, et il est possible qu'elles soient différentes des caractéristiques et des préférences les plus répandues dans l'espèce. C'est en cela que nous avons davantage affaire à une pensée individualiste.

En cela elle donne le change à la préférence spéciste où il n'est pas possible de savoir comment il convient de traiter l'individu avant de connaître son espèce d'appartenance. La « norme de l'espèce » comme critère *de premier rang* a vocation à définir une identité – c'est-à-dire de cerner les frontières de l'espèce humaine – préalablement à la détermination d'une ligne de conduite, pour décider du traitement d'un individu en vertu, d'ailleurs, de capacités qu'il ne présente pas nécessairement. Ainsi ne pouvez-vous savoir si l'acte d'euthanasie est permis avant de déterminer si vous vous apprêtez à piquer un chien ou un cheval gravement blessé ou bien un homme. Pour un critère de premier rang, l'enjeu tient à l'existence d'une différence ontologique susceptible de justifier de façon globale un traitement différent

⁸⁶ C'est l'interprétation que donne Frans de Waal du comportement de Puist, une femelle appartenant à la colonie de chimpanzés du zoo de Arnhem, en Hollande, où il réalisa quantités d'observations qui fournirent le matériau pour l'écriture de *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* en 1982 (*La Politique du chimpanzé*, Paris, O. Jacob, 1995) et bien d'autres de ses ouvrages ultérieurs.

dans un grand nombre de circonstances, c'est-à-dire à la possibilité de réserver un registre de traitements particulier à une certaine catégorie d'êtres vivants. Cette conception nous informe des types de traitement qu'il est permis d'appliquer selon la catégorie à laquelle les individus appartiennent « par nature ». Par là, « l'espèce » présente une valeur indéniablement *prescriptive*, c'est-à-dire qu'elle constitue véritablement une norme sur le plan éthique que l'on peut enfreindre par un comportement inapproprié.

4. Comment un être humain pourrait-il être traité comme autre chose qu'un être humain ?

Lorsque la dignité est attachée à quelque éminente caractéristique qui fonde le statut moral privilégié des êtres humains, l'objection principale à l'argument des cas marginaux fait sens ; elle autorise ainsi l'élaboration d'une éthique anthropocentriste au minimum cohérente et, à ce titre, défendable sur le terrain philosophique. Pour en autoriser le remplacement par une conception que l'on jugera meilleure, on ne peut donc se contenter de montrer que les animaux souffrent. Insister sur leur vulnérabilité, il est vrai, suffira pour que quelques personnes en conçoivent des obligations morales directes – mais n'y a-t-il pas toujours eu de ces gens attentifs à la détresse des autres créatures ? Toutefois cela semble encore profondément insuffisant pour conclure à la supériorité d'un point de vue éthique sur un autre et produire un consensus. Il faut tenir compte, en effet, du fait que la cause des éthiques de l'environnement tout entière se heurte par ailleurs aux témoignages quotidiens (relatifs à son mode de vie, aux facultés dont il fait quotidiennement usage, aux diverses productions et réalisations humaines...) alimentant en chacun de nous le sentiment de la profonde spécificité de l'homme.

Or, si loin que l'on pousse la recherche de ressemblances entre un *eux* et un *nous* pour soutenir l'effort d'une éthique non anthropocentriste, il sera fait le jeu de cette première perspective qui reste rattachée à une conception du monde où se conçoivent des différences radicales sur le plan ontologique, et donc en termes de dignité, entre certains genres de vie. C'est donc toute éthique autorisant des différences globales de traitement qui se voit par là même reconduite dans son principe (et bien qu'une telle approche soit susceptible de se traduire également par une extension des obligations à une plus grande variété de nos semblables). Il convient donc de porter la réflexion à un niveau plus fondamental et de montrer que la tentation toujours renouvelée d'accorder une place et une valeur spéciales à la vie humaine est sous-tendue par une conception du monde en arrière-plan qui a considérablement évolué ; montrer que ce monde où se conçoivent des différences radicales entre les formes de vie n'existe plus et

ne peut plus servir à étayer, en conséquence, aucune « doctrine qui voit de larges fossés en tous genres entre les humains et toutes les autres créatures »⁸⁷. C'est à cette condition seulement que l'argument crucial des cas marginaux, qui « exclut tout abîme moral entre animaux humains et non humains »⁸⁸, prendra toute sa force. Cela passe donc, en outre, par un examen plus attentif de cette notion d'espèce (d'« espèce humaine », en particulier) qui structure notre conception ordinaire du monde et s'invite, avec tout ce qu'elle présente d'ambiguïté, dans les débats d'éthique.

C'est la transmission de l'ADN qui fait que les enfants ressemblent à leurs parents, et certainement pas, pour reprendre le propos de Philippe Lherminier, l'espèce. Tout dépend donc d'un phénomène statistique, source de la variation et recombinaison génétique, et même moteur de la transformation des espèces sur le long terme. Aussi « l'espèce », dans son acception courante, recouvre-t-elle une idée qui nous permet certes de nous reconnaître d'humain à humain, c'est-à-dire comme faisant partie chacun du réseau des relations de ressemblance, descendance et fécondité que nous appelons « humanité » ; en revanche, elle ne *garantit* pas (par opposition à une probabilité, même forte) la reconduction de caractères physiques ou mentaux, au sens où leur absence s'apparenterait à une anomalie vis-à-vis d'une essence fixe – anomalie qui justifierait, pour reprendre les termes de Jeff McMahan, l'attribution d'un statut moral à titre honorifique⁸⁹. Autrement dit, il y a un sens à dire que, du point de vue statistique, de la généralité, tel individu devrait présenter tels traits, mais c'est un « devrait » que l'on confond à tort avec un « devrait » prescriptif. Cela suggère que la force que nous prêtons à l'OPAC ne repose jamais que sur une confusion.

« Comment un être humain pourrait-il être traité comme autre chose qu'un être humain ? » est une question rhétorique implicite qui est au centre des débats d'éthique et donne une apparence de crédibilité à une telle objection. Elle est au cœur de l'incompréhension entre spécistes et antisécistes, comme il apparaît, ainsi que nous le voyions plus haut, lorsque Tibor Machan suggère qu'une chaise, même cassée, reste une chaise. Mais si ce qui précède est exact, une telle proposition ne présente que les apparences de l'évidence et s'apparente davantage à un sophisme : la première occurrence du terme « humain » dans la phrase renvoie à cet individu que j'ai facilement identifié parce que l'homme est une « bonne espèce » et que cet individu vérifie *a priori* les trois relations fondamentales (ressemblance, descendance, fécondité) ; cette aisance, interprétée comme évidence de la réalité de l'espèce⁹⁰, permet

⁸⁷ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », p. 320.

⁸⁸ R. Ogien, *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, p. 153.

⁸⁹ Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, 2002, p. 216.

⁹⁰ Il y a en fait tout un ensemble de considérations supplémentaires qui viennent conforter notre croyance spontanée en la réalité de l'espèce. C'est en premier lieu en raison d'une illusion numérique qui, du fait qu'un caractère marqué dans une population donnée (par ex. la couleur blanche de la peau) est dominant, tend en contrepartie à faire apparaître le caractère

de conforter la seconde occurrence, mais qui elle doit être entendue cette fois au sens fort, celui du mythe – essence, unique dans le règne du vivant et séparée de toute autre, à valeur causale ou explicative (sur le plan scientifique ou pseudo-scientifique) et normative (sur le plan éthique) ; l’amalgame permet de justifier la différence de traitement en mettant sur le devant de la scène les propriétés générales de l’homme, exacerbées, fixées dans le temps et rendues nécessaires pour tout être issu de parents humains, fut-il totalement privé dès la naissance – c’est-à-dire, du fait de ses gènes – de l’une de ces capacités auxquels on attache classiquement le statut moral.

Il semble, tout bien considéré, que l’argument antispéciste des cas marginaux reste seul en piste, et que la perspective d’un continuisme moral s’en voit d’autant confortée.

D. L’Individualisme Moral et les limites d’une pensée zoocentriste

Enfin, il y a la question sempiternelle : « Mais où fixez-vous la limite ? Faut-il donc éviter de tuer les blattes ? » Il n’y a pas une unique ligne à tracer, à moins que nous ne souhaitions être arbitraires.

(James Rachels, « Do Animals Have Moral Standing? », conférence de Le Cap, 1999)

Dans le courant des 19^e et 20^e siècles, les sciences naturelles ont été sollicitées nombre de fois sur le terrain des valeurs et, il faut bien le dire, de façon parfois peu rigoureuse et potentiellement dangereuse. Pourtant de tels errements, et le développement des idéologies dans leur prolongement, étaient en un

minoritaire comme une anomalie tout aussi marquée – l’évidence d’une majorité de « cas standards » est ainsi ce qui fait apparaître les cas « non standards » comme étant simplement « en marge » d’une normalité visible et, nous semble-t-il, parfaitement tangible ; c’est en raison du filtrage des naissances, qui ne laisse apparaître qu’une petite quantité de « cas marginaux » et dissimule à notre regard quantités de variations impliquant des embryons non viables ; en raison aussi de notre ignorance des nombreuses anomalies génétiques et autres écarts à la norme que dissimulent, chez tout individu venu à la vie, la peau et l’apparence normale de sa morphologie générale ; c’est en raison surtout de la lenteur des changements évolutifs, qui dérobe à notre perception directe la capacité de transformation des espèces et ne nous permet d’appréhender celle-ci que par l’intermédiaire de théories scientifiques contre-intuitives et ardues (quelle direction prendrait notre pensée si nous étions au contraire habitués, le temps d’une vie, à voir les espèces changer autour de nous ?) ; c’est en raison encore, surtout, de l’absence manifeste de formes intermédiaires qui nous relieraient au chimpanzé et autres grands singes ; c’est en raison de notre éloignement physique à la nature et de l’omniprésence de la civilisation qui fonctionnent comme des signes affirmant une différence marquée entre l’humain et le reste du vivant, reproduite dans l’opposition nature/culture. Il faut compter également la tendance, sur le plan plus culturel, à concevoir l’évolution comme une marche vers le progrès et la perfection dont l’humain et la civilisation seraient l’aboutissement, renvoyant les formes de vie « plus primitives » au rang de brouillons, et les cas « marginaux » au statut de simples curiosités, de faux-pas, au regard d’un plan prédéfini.

Pour toutes ces raisons, « l’espèce » nous semble une catégorie décrivant adéquatement le réel, et l’homme, en particulier, se découvre en tant qu’espèce comme un empire au sein de l’empire du vivant. Nous pouvons donner une extension précise à notre espèce en identifiant l’humanité au réseau des individus unis les uns aux autres suivant les trois relations fondamentales, mais par là même nous sommes susceptible de confondre cette compréhension de l’espèce avec un sens plus fort, celui du mythe, lorsque nous manipulons des arguments philosophiques.

sens prévisibles. Que tout l'édifice de nos connaissances se trouvât ébranlé par la publication de *L'Origine des espèces* sans que rien ne change de nos idéaux ni de nos mœurs, ou tout au moins de nos discours à visée normative, voilà qui aurait été bien plus improbable. Mais si des révolutions d'une si grande ampleur ouvrent assurément la voie à des erreurs et à des excès, cela ne doit pas, pour autant, nous mener à nier par la suite la réalité ni l'importance de changements qui semblent devoir s'opérer.

Nous consacrerons la fin de ce chapitre à apprécier l'étendue, selon nous, de ces changements. Nous reviendrons d'abord de façon plus synthétique sur les apports de *Created from Animals*, puis nous examinerons les limites de la pensée de Rachels et la possibilité d'un dépassement. Le premier point que nous aborderons alors aura trait à l'élargissement de la communauté morale au-delà de l'animalité sensible : il s'inscrit donc dans la ligne de la réflexion menée dans la première partie de notre recherche. En revanche, comme nous avons eu l'occasion de le préciser déjà, le second point que nous examinerons, et sur lequel nous nous attarderons le plus longuement dans ce chapitre, porte sur la possibilité de se livrer à des comparaisons interspécifiques de la valeur de la vie ; dans la mesure où les développements qui s'ensuivront pourront sembler quelque peu différents de notre propos jusqu'ici, nous voulons donner au préalable un mot d'explication.

Nous pouvons introduire ce point de réflexion, dans les grands traits, de la façon suivante. Nonobstant les réticences que rencontre une perspective si radicale, il n'y a pas d'obstacle insurmontable au développement d'un point de vue égalitariste sur le terrain zoocentriste tel que Regan en ouvrit la perspective. Il faut entendre par là qu'il n'y a pas de difficulté fondamentale à concevoir une telle perspective, dans la mesure précisément où elle participe pleinement de la logique de frontières : on ne fait là qu'étendre la classe des titulaires de droits forts en défendant simplement de plus larges critères d'attribution. Cette manière de procéder permet de proposer une solution raisonnable à nombre de conflits d'intérêts potentiels entre les membres de la communauté ainsi élargie et, au minimum, nous assure que sera reconduite sans difficulté la prohibition du meurtre au sein des sociétés humaines. La difficulté plus particulière et l'originalité de notre propos est que, précisément, notre réflexion est bâtie sur une critique des frontières. C'est cette critique qui, comme nous allons le voir bientôt, nous conduira à défendre la pertinence d'un point de vue au minimum biocentriste, en refusant de faire de la sensibilité un critère à portée générale en matière de considérabilité morale. Or, si un cadre biocentriste permet de donner sens au respect de la vie sous ses diverses manifestations, il ne permet pas *a priori*, en cas de conflit d'intérêts, de justifier la priorité des êtres doués de conscience sur les êtres qui en sont privés. De plus, nous donnerons des raisons de penser que la solution qui se présente spontanément à l'esprit – consistant à attribuer, selon diverses modalités, une plus haute valeur à la vie consciente – reproduit les traits et les difficultés de la démarche extensionniste. Notre problème général, somme toute, sera donc

de réexaminer la place de la conscience dans le cadre d'une réflexion sur la valeur de la vie lorsque l'on se place dans une perspective globalement biocentriste et égalitariste. Une difficulté corrélative est de parvenir à renouveler et justifier, en un tel cadre, la prohibition du meurtre au sein des sociétés humaines.

Ce n'est pas un hasard si la mort et l'acte léthal sont de nouveau objet, ces dernières années, de l'attention plus particulière des philosophes. En lien avec le progrès technologique, le développement notamment des controverses publiques autour de l'avortement et de l'euthanasie, l'évolution des législations dans ces domaines ainsi que l'intérêt croissant des philosophes pour ces questions de bioéthique depuis les années 70 expliquent pour une bonne part ce regain d'intérêt – et bien sûr, le développement de la réflexion sur les droits des animaux également, comme nous allons le voir. Le développement de ces divers débats sur le terrain de l'éthique appliquée a rouvert la voie à un questionnement philosophique plus général : examiner ce qui fait le caractère exceptionnel des cas où il peut nous sembler que donner la mort est chose permise est en effet un bon moyen de penser l'interdit général qui marque, d'ordinaire, l'acte de tuer. La réflexion philosophique sur cette question a ainsi donné lieu aux publications relativement récentes des ouvrages de Jeff McMahan (*The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, 2002) et de Steven Luper (*The Philosophy of Death*, 2009).

L'ouvrage de Luper se présente dans une bonne mesure comme une discussion de points très techniques autour du problème que pose la mort conçue comme annihilation du soi⁹¹. Plusieurs difficultés philosophiques surgissent notamment dans le prolongement de la position défendue à l'origine par Épicure dans la *Lettre à Ménécée*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il n'y a pas à craindre la mort car « [elle] n'est rien pour nous »⁹². Luper va s'employer à examiner et surmonter ces obstacles que sont la difficulté à définir le moment où le sujet subit un tort du fait de son décès ou encore « l'argument de la symétrie » de Lucrèce⁹³ ; l'enjeu est de valider la conviction première selon laquelle la mort est bel et bien un mal pour celui qui meurt (non pas seulement pour ses proches qui lui survivent). McMahan, en se focalisant dans son ouvrage sur les « problèmes en marge de la vie », s'avère donc plus proche de notre propos. Tout comme Luper, il cherche à éclairer la thèse selon

⁹¹ Steven Luper, *The Philosophy of Death*, Cambridge University Press, 2009, p. 3. Cette réflexion générale est davantage l'objet de la première partie de l'ouvrage. Dans la seconde partie, l'auteur porte son attention plus particulièrement, et successivement, sur la signification morale de l'acte léthal (Pourquoi est-ce un mal ordinairement que de tuer ?), sur la question du suicide et de l'euthanasie, puis la question de l'avortement (trois derniers chapitres).

⁹² Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, p. 98.

⁹³ L'argument de la symétrie est suggéré dans l'ouvrage *De la nature* (Paris, Flammarion, 1997 ; voir III, 832-842 et 972-975) ; il consiste à nous faire remarquer que l'état de non-existence qui précéda à notre naissance ne fut pas un mal pour nous ; dans la mesure où la non-existence posthume lui est sensiblement identique, nous n'aurions pas davantage de raison d'y voir un mal et de penser que nous subissons un tort en mourant.

laquelle la mort serait un mal du seul fait qu'elle met un terme à l'existence, et ce en la confrontant à une variété de difficultés sur le plan théorique et de cas concrets (réels ou fictifs) *a priori* problématiques. La réflexion de l'auteur tourne pour beaucoup autour des modalités de comparaison du tort subi pour différentes vies ou différents genres de vie⁹⁴ ; il cherche ainsi à établir, pour une variété de cas (les embryons, les fœtus et les nouveau-nés, les déments, les individus en état de coma irréversible, *etc.*, ainsi que les animaux), pour qui, pourquoi et à quelle hauteur la mort est réellement susceptible de léser quelqu'un.

La démarche adoptée par McMahan comprend de constants va-et-vient entre points de théorie et examen de cas fictifs, et de fréquents recours au raisonnement contrefactuel. Elle accorde également une place significative aux intuitions, considérées comme des « points de départ pour l'enquête qu'il ne faut pas écarter à la légère. [Le] but [de l'ouvrage] est en partie de découvrir les valeurs et les hypothèses qui sous-tendent les distinctions intuitives que nous opérons entre différentes circonstances où la mort survient »⁹⁵. C'est là ce qui nous distinguera de son propos : dans la perspective d'une philosophie « subversive », comme nous y incite Rachels, notre objectif est bien de *réexaminer* certaines de ces intuitions, ou tout au moins un certain type de solution favorisé par les auteurs en éthique animale allant dans le sens de ces intuitions, et ce dans le cadre d'une démarche naturaliste. Cette importante différence d'ordre méthodologique est en fait le reflet d'une divergence plus profonde. Il serait à n'en pas douter enrichissant de confronter ultérieurement les éléments de notre réflexion à venir à certains des développements de McMahan et même de Luper⁹⁶, mais il doit donc être clair que, pour l'instant, notre cadre de réflexion s'avère plus étroit et notre objectif, très différent ; nous pouvons en cerner les contours comme suit.

Le point le plus significatif est sans doute que nous ne voulons pas aborder le problème de la mort de façon générale mais, dans le cadre de cette recherche, évaluer les auteurs *de notre corpus* vis-à-vis des solutions qu'ils proposent à ce problème. En outre, Luper et McMahan visent à examiner la position, développée par Rachels dans *The End of Life*, selon laquelle la mort est un mal avant tout du fait du dommage subi par la victime – alors que pour nous, ce point fera partie de notre matériau de départ : ce que nous voulons examiner tient à un autre aspect de la position de Rachels, à savoir le fait de penser un

⁹⁴ Cet aspect de la réflexion de McMahan concerne plus particulièrement les chapitres 2 et 3 de *The Ethics of Killing*, au centre de son propos. Le chapitre 1, « Identity », est consacré à éclairer au préalable les conditions de début et de fin de l'existence. Les chapitres 4 et 5 se focalisent sur les débats relatifs, respectivement, à l'avortement et à l'euthanasie.

⁹⁵ J. McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 104.

⁹⁶ En particulier le chapitre 3 de *The Ethics of Killing*, où l'auteur défend la thèse classique selon lequel il est plus grave de prendre la vie d'une personne que d'un autre animal (voir 1.2 « The Killing of Animals » ; noter que McMahan n'entend pas ici nécessairement que seuls les êtres humains peuvent avoir le statut de personnes), et *The Philosophy of Death*, le chapitre 7, pareillement intitulé.

dommage à la mesure de la perte subie. Compte tenu de la teneur de la critique principale développée à l'occasion de cette recherche, il serait de surcroît inapproprié de présenter notre réflexion comme portant sur les « marges de la vie » : au contraire, il sera utile de considérer que notre questionnement concerne des humains ou animaux adultes, en pleine possession des facultés propres à leur espèce et ayant encore devant eux la perspective d'une vie longue et satisfaisante pour leur espèce. Comme il est possible au minimum d'imaginer des situations où se présentent entre eux d'importants conflits d'intérêts, susceptibles de justifier une forme de priorité des uns sur les autres, nous voulons déterminer s'il est bien judicieux de résoudre ces dilemmes en recourant à des comparaisons interspécifiques de la valeur de la vie. Pour être plus précis, nous voulons examiner ce que peut bien signifier cette idée selon laquelle ce serait en général « plus grave de tuer un homme que tout autre animal », et si les éléments d'explication font bien appel à une différence en valeur qui soit en rapport avec les caractéristiques intrinsèques des individus impliqués. Comme dans l'ensemble de cette recherche, nous visons en fait à mesurer ici la cohérence des solutions proposées par nos auteurs avec le cadre darwinien de compréhension de la vie en arrière-plan de leurs travaux. Dans le point qui précède, nous aurons soutenu que ce cadre fournit des raisons pour étendre notre attention morale au-delà du seul cercle de la vie sensible ; nous voulons établir qu'il contribue à discréditer tout autant l'idée d'une hiérarchie de la valeur de la vie.

Notre réflexion, pour le présent chapitre, touche donc de près le propos de l'éthique animale. Fondamentalement, la raison pour laquelle le problème de la mort apparaît sur ce terrain de réflexion particulier est évidemment qu'il y a très souvent un usage meurtrier de l'animal. Depuis les premiers temps de cette réflexion, se pose donc la question du tort susceptible d'être infligé aux animaux dont on prend les vies pour une variété d'usages. À cet égard, trois types de positions sont défendus. Premièrement, à l'instar de Bentham ou encore de Singer lorsqu'il est question des animaux « sensibles seulement », on peut considérer, dans une perspective globalement utilitariste, que les intérêts des animaux se résument à la non-souffrance et qu'il est impossible de les léser simplement en prenant leur vie. Deuxièmement, on peut estimer que les animaux ou certains animaux ont un intérêt à la continuation de leur vie, ou encore qu'une certaine valeur doit être attachée à la réalisation de leur bien, *et tout à la fois* que différents genres de vie peuvent être comparés et hiérarchisés : c'est là comme nous le verrons la position de Singer, mais aussi de Regan, DeGrazia, Rachels ou Nussbaum (et, sur le terrain biocentriste, de Attfield). Enfin, il est possible de souscrire à une perspective égalitariste stricte où non seulement on reconnaît aux animaux, ou à certains animaux, une considérabilité morale, mais également une égale valeur à la réalisation de leur bien (en insistant notamment sur la signification morale du *télos*, par exemple chez Rollin, et sur le terrain biocentriste, chez Taylor).

La mort administrée de façon désinvolte et quotidienne aux animaux d'élevage au regard de la haute protection dont bénéficie la vie humaine, ainsi que le constant accroissement de nos connaissances sur leurs capacités psychologiques et mentales, semblent avoir amené un durcissement des conclusions relatives à ce point de débat. C'est du moins ce que suggèrent l'évolution des thèses de Singer dans les trois éditions de *Practical Ethics*, les publications d'auteurs comme Dunayer et Francione et l'évolution des positions de Regan dans ses écrits plus récents, ou encore la parution de *Zoopolis*. Toutefois, si ces développements vont aujourd'hui davantage dans le sens de reconnaître aux créatures qui satisfont certains critères de *seuil* un statut moral fort, égal à celui de l'homme, cela ne signifie pas *stricto sensu* que l'on se soit accordé sur la thèse selon laquelle nous pouvons attribuer à l'homme et aux autres animaux une valeur égale à la réalisation de leur bien – dans une certaine mesure, en effet, il s'agit là de deux problèmes indépendants. En outre, ces avantages sont limités ici à une petite classe de privilégiés : à nombre d'animaux et autres formes de vie, trop peu « sophistiqués » pour remplir ces critères, on accordera une valeur minimale (ou même aucune valeur) à leur vie et à la réalisation de leur bien. Néanmoins ces éléments définissent de façon importante le cadre au sein duquel doit être abordée, à l'heure actuelle, la question de la valeur de la vie – à savoir que l'on reconnaît, à peu près dans les mêmes termes, que des milliers de gestes (relatifs à la mobilité, à l'usage des divers sens, à la satisfaction de notre curiosité et à l'exercice d'une variété de capacités mentales développées, aux rapports sociaux et à la sexualité, *etc.*) qui font partie intégrante du bien des êtres humains ont également une signification pour un nombre toujours plus large d'animaux auxquels on accorde désormais, non plus seulement un intérêt à la non-souffrance, mais une subjectivité et une vie biographique, et des intérêts en termes, non plus seulement de bien-être, mais de satisfaction de leurs préférences. Le débat, qui est donc loin d'être réglé, n'en est rendu que plus pressant.

D'autant qu'il fut développé en lien avec le questionnement sur l'avortement ou l'euthanasie, ce débat a été structuré dans son ensemble autour d'une thèse globalement utilitariste : la mort est conçue comme un mal en raison d'abord de ce dont elle prive le disparu. Ainsi est-il relativement aisé, dans le prolongement de cette perspective, d'indexer la valeur de la vie sur la complexité mentale et donc de justifier des priorités entre les existants. Incidemment, il apparaît que la vie des êtres humains jouit ici de la plus forte protection. Sur ce point, comme y ont insisté bien des auteurs, la perspective hiérarchique semble venir corroborer nos intuitions, mais cet axe de réflexion n'est pas non plus sans rencontrer d'obstacle. En fait, sous un regard plus général, l'éthique animale apparaît ici comme étant traversée par une tension persistante entre un souci moral authentique pour les intérêts (et la vie) des animaux non humains et l'idée que nous nous faisons par ailleurs de la haute valeur de la vie humaine. C'est au regard de l'éminente difficulté que représente cette tension au sein de la réflexion

philosophique que DeGrazia a forgé l'expression « life move », afin de désigner les considérations relatives à des comparaisons interspécifiques de la valeur de la vie dans un cadre de réflexion par ailleurs globalement égalitariste. C'est cette tension au sein de l'éthique animale qui sera *notre* problème.

Dans la discussion qui couvrira toute la fin de ce chapitre, nous embrasserons donc un point de vue où les intérêts des animaux sont pris très au sérieux et où la mort de l'animal n'est envisageable qu'en situation de choix forcé (ce sera notre base de réflexion). Nous voulons interroger la thèse défendue dans ce cadre par une variété de nos auteurs selon laquelle la fin de l'existence peut représenter un plus grand mal pour certains genres de vie que pour d'autres. Plus précisément, nous voulons montrer que cette solution hiérarchique, qui d'ailleurs ne va pas sans difficultés, s'expose à la même critique que nous adressions alors à nombre de ces auteurs quand il n'était question que de considérabilité morale : la critique de l'extensionnisme. La position de Rachels elle-même apparaît ici relativement bancal ; nous entendons suggérer que notre auteur, de par la richesse de sa pensée saisie dans son ensemble, avait à sa disposition les ressources pour envisager d'autres options, sans doute moins immédiatement accessibles, mais plus cohérentes avec le darwinisme qui nourrit sa réflexion ainsi qu'avec d'autres aspects importants de ses travaux.

Il nous faudra alors donner au moins les grands traits d'une approche alternative de type égalitariste, par ailleurs compatible avec une perspective globalement biocentriste. Notre démarche s'inscrit ici dans le cadre général de l'éthique environnementale et peut ainsi tirer profit de la critique de l'extensionnisme : tout comme l'accent mis sur les capacités mentales dans le cadre de la perspective sensibiliste conduit à négliger les intérêts des plantes à croître et se développer, nous nous devons de prendre au sérieux l'hypothèse selon laquelle l'importance accordée à ces mêmes capacités est surévaluée lorsqu'il s'agit d'élaborer une théorie de la valeur de la vie. Ceci doit être compris comme une raison de privilégier et d'explorer d'autres options, probablement moins intuitives. La piste de réflexion que nous suivrons sera donc la suivante : s'il semble difficile de s'en tenir à la thèse défendue par Épicure et nier que la mort implique une perte, on peut contester en revanche que l'on soit en mesure de donner une bonne estimation de la perte subie, de procéder à de fines comparaisons et d'établir, sur ces bases, un ordre de priorité entre les existants. Telle que nous la comprenons, en effet, adopter la perspective hiérarchique revient à affirmer que l'on peut, en vertu de certains calculs, justifier *de façon générale* le jugement selon lequel « une vie humaine vaut plus qu'une vie animale ». Nous considérerons en outre que quelque chose d'aussi significatif que le sacrifice d'une vie animale à notre

profit⁹⁷ réclame de faire la preuve, au minimum, d'une différence de valeur substantielle. Nous soutiendrons alors que l'entreprise visant à définir une méthode de calcul fiable permettant d'établir cette différence rencontre d'insurmontables obstacles.

En contrepartie, nous voudrions éprouver la solidité et explorer la fécondité d'une solution de type égalitariste, à commencer par interroger et mettre en cause son caractère prétendument contre-intuitif. Nous pourrions nous appuyer en cela sur une compréhension darwinienne de la vie où la diversité du vivant, non plus appréhendée sous la forme d'un arrangement hiérarchique vertical (sur le modèle classique d'une échelle de complexité, de perfection et de valeur croissantes), reflète autant de capacités spécifiques acquises et conservées par les lignées constituant les innombrables branches de l'arbre de l'évolution, prenant la forme d'un buisson. Ce point de vue permet notamment de demeurer attentif à ce que les formes de vie ont de spécifique, aux différences essentielles relatives au bien poursuivi par les individus participant d'un genre de vie donné (la vie consciente en est un exemple, assurément), sans mettre aucun au centre et sans en reléguer d'autres (telle la vie végétale) en périphérie de notre attention morale.

Dans ce cadre, le bien relatif à un genre de vie est tenu pour incomparable au bien relatif à un autre genre de vie ; il est donc concevable d'affirmer que le bien de toute vie se vaut. La perspective éthique que nous pouvons adopter *a priori* prescrit ainsi d'accorder le bénéfice d'une égalité de considération à l'endroit de tout animal (et même, de toute vie organique en général), y compris lorsque la vie est en jeu. Et – c'est là le point décisif – *nous n'avons pas de raison de nous écarter de cette perspective*. En bien des circonstances, en effet, la variété même des propriétés des existants suffit à justifier des différences de traitement en cas de conflit d'intérêts : nous pourrions donc récuser l'opinion de Attfield selon laquelle un biocentrisme égalitariste implique des conclusions absurdes. Par ailleurs, il est possible de rendre compte également de la priorité accordée à la protection des vies humaines ; cela se fera certes non plus en considérant la valeur suprême du bien attaché à une vie humaine (et, corrélativement, la valeur moindre attachée au bien de toute autre créature), mais en tenant compte d'une variété de considérations supplémentaires : la douleur ressentie par les proches des disparus, la nécessité de préserver la stabilité de notre société, *etc.*, sont autant d'éléments qui pourraient être invoqués – dans certaines circonstances bien particulières toutefois – pour justifier cette fois des différences de traitement globales entre les humains et le reste des animaux. (Notons que nous pouvons fort bien

⁹⁷ Rappelons qu'il ne s'agit pas ici de discuter du statut des cas marginaux, ni d'ailleurs de justifier une priorité générale des intérêts relatifs à une vie humaine sur les intérêts des animaux, mais d'examiner des situations bien particulières comme celle du « radeau de survie » (*lifeboat case*).

proposer des raisons pour étendre le cercle de cette protection spéciale à davantage de nos semblables encore, comme les grands singes, les mammifères, *etc.*, comme nous y invitent certains auteurs.)

Le fait que la solution hiérarchique présente sans doute le caractère le plus directement intuitif explique le temps assez long que nous consacrerons à tous ces points : nous nous verrons dans l'obligation de proposer des solutions nouvelles et, plutôt que de chercher à prouver leur validité (ce qui serait un autre débat), donner suffisamment de détails toutefois pour établir leur plausibilité et leur intérêt (ce qui inclura de les mettre à l'épreuve en abordant, par exemple, la question du végétarisme). Malheureusement, ce sera là un assez mauvais reflet de leur place et de leur importance dans le cadre global de notre recherche ; il nous faudra rappeler que ces développements ne constituent pas pour autant le cœur de notre propos. Ce que nous cherchons à défendre avant tout, c'est la plausibilité, la pertinence, la cohérence et la force d'une pensée qui mène à son terme le projet initial de l'éthique environnementale : parvenir à une éthique débarrassée de l'anthropocentrisme, y compris sous ses formes les plus subtiles. Ces derniers développements nous auront permis de rapprocher la solution hiérarchique de la logique de frontières ; nous aurons établi ainsi qu'elle est susceptible de déformer nos vues en reproduisant ou entretenant une conception hiérarchique fort ancienne du vivant. Nous aurons montré de façon très générale qu'il est possible de substituer à ces vues une conception de l'éthique où l'on demeure pleinement attentif à la diversité des formes de vie autant qu'à la variété des circonstances, et qui ne laisse jamais celles-ci escamotées par un critère à portée générale auquel serait subsumé le jugement moral ; pour cette raison, dans la conception que nous défendons, l'homme ne saurait plus apparaître comme le modèle unique de ce qui serait digne de respect sur le plan moral. Il se distingue, non plus par une valeur spéciale attachée à son humanité même, non plus que par le caractère éminent que l'on reconnaît à ses capacités mentales, mais par les propriétés et capacités qui lui sont propres, de même que les autres espèces tirent avantage de capacités qui leur sont propres. Selon cette conception, l'homme se présente pleinement, selon la formule de Aldo Leopold désormais célèbre, comme un « compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution »⁹⁸, ayant une responsabilité à l'endroit des autres créatures en tant qu'il est capable d'un agir moral ; il lui incombe ainsi de préserver les conditions de leur développement et leur épanouissement, sans pour autant se refuser le droit de rechercher, au même titre que les autres espèces, les conditions de sa sécurité et de son propre bien-être en tirant parti des atouts qui sont les siens.

⁹⁸ A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 145.

Pour aller dans le sens des vues exposées ci-dessus, et montrer en quoi elles s'inscrivent dans la continuité des travaux de notre auteur, nous commencerons donc par revenir de façon plus synthétique sur la contribution de Rachels dans *Created from Animals*.

1. Les acquis de *Created from Animals*

En ancrant sa réflexion dans le darwinisme, il apparaît que Rachels ne vise pas à faire de la nature, d'une partie de la nature ou des processus à l'œuvre dans la nature (comme l'évolution) un modèle pour la vie morale, ni même à s'inspirer des hypothèses sur l'émergence de nos facultés morales pour penser l'éthique. Les réflexions rassemblées par l'auteur dans *Created from Animals* participent d'une perspective naturaliste à un niveau plus général, insistant au premier chef sur la multiplicité des sources et la recherche de cohérence globale entre les divers domaines de production de savoir. Ainsi sont concevables des changements relatifs à notre conception du monde et de son origine, si amples et si profonds qu'ils viendront imposer leur marque, influencer, des champs de la réflexion auxquels ils sont par ailleurs étrangers. Et dans ce cadre, exemple par excellence, la théorie darwinienne de l'évolution, tant est vaste son impact sur notre connaissance du monde vivant en général et de l'homme en particulier, devient source d'un naturalisme fort, un « darwinisme ». En cela, elle représente une contrainte additionnelle forte que le philosophe se doit de comprendre et d'intégrer à sa réflexion, du fait non pas d'hypothèses scientifiques de détail, toujours sujettes à révision, mais plutôt des grands traits qui la distinguent radicalement de la conception pré-darwinienne du monde ayant longtemps prévalu.

Le principe d'égalité aristotélicien (ou principe de justice) est et demeure l'une des principales articulations de la pensée de Rachels. Les changements que préconise l'auteur sont induits par l'observation que la conception du monde en arrière-plan de nos connaissances a considérablement évolué et qu'il est temps à ce titre de réexaminer nos principes moraux et nos croyances morales. Ainsi le progrès que constitue la pensée rachélienne tient-il, pour ainsi dire, au raffinement, à la lumière des nouvelles connaissances, des partitions fondamentales qui déterminent l'application du principe d'égalité. Le darwinisme, qui amène donc un nouveau regard sur le vivant, pour avoir un rôle décisif n'en joue pas moins un rôle passif : il n'implique rien en lui-même, il nourrit la réflexion.

C'est ce qu'entend Rachels par l'idée de « concordance » (*fit*). Dans *Created from Animals* le principe d'égalité conserve un rôle central, bien qu'il soit un principe purement formel ; en tant que tel, comme le précise Michael Bradie dans sa recension de l'ouvrage,

il implique que les cas semblables doivent être traités de façon semblable mais ne précise pas ce qui constitue une ressemblance pertinente. Afin d'appliquer le principe, il nous faut recourir à des modèles théoriques qui délimitent les partitions appropriées.⁹⁹

Pour Bradie, le principe d'égalité joue ici un rôle de médiation (*mediates the fit*) entre différents « modèles théoriques » sur le monde vivant et la condition de l'homme et les idées morales qui leur correspondent (*matching moral ideas*). Les morales traditionnelles, supportées par la Thèse de l'Image de Dieu ou la Thèse de la Rationalité, « entreprennent de délimiter des partitions moralement pertinentes articulées autour de caractères génériques qui ignorent les différences entre individus. »¹⁰⁰ L'utilitarisme se rapporte d'ailleurs à ce premier modèle puisque « bien que la communauté morale coupe à travers les espèces, elle divise les individus en deux classes : ceux qui appartiennent à la communauté morale, c'est-à-dire ceux qui ont la capacité de souffrir, et ceux qui n'en sont pas. L'utilitarisme ne regarde pas au détail des situations. »¹⁰¹ L'auteur de *Created from Animals*, ajoute encore Bradie, oppose donc ce premier modèle à l'Individualisme Moral :

Dans le cadre des éthiques traditionnelles, les principes substantiels distinguent des classes particulières d'individus comme moralement pertinentes – par exemple tous les êtres humains ou tous les êtres souffrants. Dans le cas de l'Individualisme Moral, toutefois, la perspective évolutionniste ne précise pas quelles devraient être les classes moralement pertinentes mais seulement qu'elles devraient être déterminées sur la base du cas par cas.¹⁰²

Ainsi ce qu'il y a de remarquable dans *Created from Animals* ne tient-il pas seulement au fait que Rachels insiste sur la variété et le caractère significatif tant des circonstances que des caractéristiques de chaque individu pour le jugement moral, ce pour quoi il avait déployé déjà d'intéressants arguments. Cela tient également, et surtout, au fait que ces aspects cruciaux de sa réflexion sont maintenant articulés et défendus au titre d'« implications morales du darwinisme », selon les modalités que nous avons vues : le point de vue défendu n'en est rendu que plus solide car, désormais, toute tentative de dépassement de sa pensée doit en principe constituer en même temps une solution plus complète, plus précise et plus cohérente avec cette conception du monde au sein de laquelle la morale est désormais pensée.

Sans doute le point sur lequel l'influence du darwinisme se fait davantage sentir, et où sa contribution joue un rôle décisif pour l'antispécisme, tient-il au fait qu'il crée un cadre très défavorable pour la défense d'une position strictement anthropocentriste. Un spécisme conditionné, lié étroitement à un critère tel que la rationalité – autrement dit, bâti sur le schéma de la « stratégie kantienne » –, n'a de sens

⁹⁹ Michael Bradie, « Darwin and the Animals », in *Biology and Philosophy*, vol. 12, n°1, 1997, p. 84. Les passages plus particulièrement concernés dans *Created from Animals* sont p. 194-197 (« The Connection Between Darwinism and Moral Individualism »).

¹⁰⁰ M. Bradie, *loc. cit.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 85. (Nous ajoutons les majuscules, conformément à la convention que nous avons adoptée.)

en effet que dans le cadre d'une conception du monde qui laisse place à l'idée de rupture ontologique. En un tel paysage, la rationalité ou l'autonomie (ou tout autre critère ou jeu de critères) se présente alors comme une explication de la spécificité du genre humain : cette différence radicale constitue le support indispensable pour que l'idée de prêter à l'homme un statut moral privilégié, qui vienne concrètement exclure de l'observation du principe de justice (ou en affaiblir les prétentions) tout ce qui n'est pas humain, ait un sens. En d'autres termes, un tel critère fait la part du « nous » et du « eux » ; il répond à la question : « pourquoi, en matière de moralité, les mêmes règles qui déterminent comment *nous* devrions être traités n'ont-elles pas à être appliquées pour déterminer comment *eux* devraient être traités ? »¹⁰³ Qu'en est-il maintenant dans un paysage darwinien ? En un tel contexte, arguer de la rationalité ou de l'autonomie pour justifier une différence de traitement ne devient plus qu'une simple tentative de répondre à la contrainte *effective* du principe de justice, dans un cadre où ce principe s'exerce quoi qu'il en soit, pour tous et à la même hauteur (on ne peut pas mettre de frontière *a priori* à l'observation de ce principe ; si en effet il fallait au sein du vivant donner une limite précise à la variété des membres envers qui il convient de l'observer, autrement dit s'il fallait donner une extension précise à l'ensemble des patients moraux, nous ne saurions pas où fixer une telle frontière sans arbitraire et sans exclure des cas pertinents ; en particulier, si l'on circonscrit l'observation de ce principe aux seuls membres du genre humain, on se heurte à la difficulté centrale que représentent les cas marginaux de l'humanité). En outre, ainsi que le faisait remarquer Rachels dès les premiers moments de sa réflexion, c'est là une proposition de justification tout sauf convaincante : il nous apparaît clairement que, là où un traitement implique de la souffrance, c'est la capacité de ressentir cette souffrance qui fera la différence pertinente, pas la rationalité.

Le second point vis-à-vis duquel le darwinisme apporte une importante contribution, comme l'a indiqué Bradie de façon très claire, est qu'il crée en contrepartie un cadre très favorable, en réponse à la stratégie kantienne et à l'erreur formelle qu'elle représente, au développement de la thèse de l'Individualisme Moral. Ce qui, tout bien pris en compte, est ici remis en cause dans notre compréhension la plus intime de l'éthique, c'est en effet l'idée qu'il faille justifier l'attribution d'un statut moral par une dignité particulière – par la possession d'une ou plusieurs propriétés éminentes, des « superqualités » qui constituent ainsi le critère de partage entre une classe d'êtres privilégiés (les « personnes humaines », les « sujets-d'une-vie », *etc.*), bénéficiaires d'obligations morales, et les autres, les « choses », ne jouissant au mieux que du bénéfice d'obligations morales indirectes et, pour le reste, mises à totale disposition des premiers. Il ne s'agit plus que de découvrir ce qu'il y a de significatif dans

¹⁰³ J. Rachels, « Darwin, Species, and Morality », p. 19.

les propriétés que rassemble chaque individu considéré séparément, au regard d'un traitement particulier qu'on se propose de lui appliquer, et d'accorder ainsi à chacun une place dans le monde moral : il faut traiter de façon similaire les cas similaires dans un monde où, pour autant qu'il s'agisse d'éthique, on ne trouve au-dessus de l'individu aucune catégorie pertinente. Parties du même ordre naturel, les êtres humains et tous les autres animaux sont désormais inclus dans une même sphère de moralité où les mêmes règles (le principe de justice) peuvent être appliquées aux uns comme aux autres sans discrimination et les situations, comparées ; « il n'y a pas un jeu de règles pour les humains, un autre pour les non humains. »¹⁰⁴ De ceci procède, ultimement, la suggestion de renoncer entièrement à la notion de « statut moral ».

En bref, Rachels prescrit une réorientation de l'attention morale qui, désormais, sera tournée non plus vers l'essence ou l'espèce d'appartenance, mais vers l'individu, ou plutôt, vers ses caractéristiques et ses capacités multiples. C'est une perspective encore différente d'un pluralisme moral tel que défendu par Mary Anne Warren. L'Individualisme Moral insiste, en somme, sur la variété des caractéristiques moralement pertinentes pour la prise en considération morale – en nombre indéfini – en relation avec la diversité des traitements auxquels des individus sont susceptibles d'être soumis : la bonne manière de les traiter s'établit au cas par cas. Comme le dit encore Bradie :

La critique que Rachels adresse aux morales traditionnelles consiste en deux points qui sont liés. Premièrement, il rejette le postulat selon lequel, pour la plupart des morales traditionnelles, le fait d'être humain présente en soi quelque chose de spécial. En second, il insiste sur le point que quels que soient les caractères qui s'avèrent moralement pertinents, ils sont déterminés par la situation et ne sont pas universels. Il n'y a pas une unique partition de la pertinence morale (*moral relevance*).¹⁰⁵

En d'autres termes, il n'est pas de réponse générale à la question : « comment doit-on traiter les êtres dignes de considération morale ? » Il n'y a pas même de réponse générale à la simple question « comment doit-on traiter les chimpanzés ? » : il y a seulement, nous dit Rachels, « les diverses façons de les traiter et les diverses considérations qui comptent en faveur de ces traitements ou contre eux »¹⁰⁶. Et donc, « cela signifie que si nous voulons sérieusement savoir comment l'on peut traiter les chimpanzés, nous aurons à considérer une longue liste de traitements et de caractéristiques en rapport. »

¹⁰⁴ *Id.*, « Do Animals Have Moral Standing? », *op. cit.* [s. p.]

¹⁰⁵ M. Bradie, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁶ J. Rachels, « Drawing Lines », p. 44, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci.

2. Du zoocentrisme vers une « éthique de toutes choses »

La question, écrit Rachels, est la suivante : « quelle sorte de conception morale est cohérente avec une compréhension darwinienne de la nature et de la place de l'homme au sein de celle-ci ? »¹⁰⁷ Et l'auteur de répondre par la thèse de l'Individualisme Moral, laquelle étend nos obligations morales à l'ensemble des animaux sensibles. Mais, comme le fait remarquer Bradie, doit-on penser pour autant que l'Individualisme Moral soit la conception, en matière d'éthique, la plus appropriée au regard d'un paysage darwinien ? Une option que suggère Bradie est la suivante :

On pourrait fort bien défendre l'idée que pour le darwinisme et la perspective évolutionniste l'individu en tant que tel ne compte pas, mais seulement la succession des générations au sein de la dynamique évolutive. [...] Selon cette interprétation, le darwinisme, assez paradoxalement, n'a aucun égard pour les individus en tant qu'individus.¹⁰⁸

Le point de vue proposé est schématique, pour ne pas dire caricatural ; dans la dynamique du vivant, l'espèce et l'individu ont chacun leur place, chacun joue un rôle à sa mesure, quelque modeste qu'il soit, au regard de l'ensemble : il n'y a pas matière à les opposer l'un à l'autre. Ce que veut surtout montrer Bradie, c'est que « même si nous adhérons à une perspective évolutionniste, il nous faut produire des interprétations exégétiques afin d'en tirer des conclusions morales intéressantes. » Il suggère ainsi que l'on peut bâtir, conformément au cadre darwinien, un point de vue où la survie de l'espèce prend le pas sur le destin de l'individu, où « les individus ne comptent qu'au titre de réservoirs temporaires du potentiel génétique. » Le peut-on réellement ?

Le présent chapitre, en quelque sorte, a consisté jusqu'à présent à pousser aussi loin que possible le travail d'exégèse afin d'évaluer la solidité de la solution rachélienne. À l'objection de Bradie, nous pouvons maintenant proposer la réponse suivante : nous voudrions montrer que la pensée de Rachels peut en effet être dépassée, mais cela ne signifie pas (si c'est là ce qu'il entend, il ne le précise pas) que toutes sortes de perspectives puissent être défendues dès lors que l'on tient compte d'un cadre évolutionniste. Il faut en fait prendre en compte tout ce autour de quoi Rachels a construit sa pensée avant l'écriture de *Created from Animals*, auquel le darwinisme ne se substitue pas mais qu'il vient au contraire souligner et enrichir. En d'autres termes, nous voudrions suggérer à présent que la démarche philosophique de Rachels et l'arrière-plan darwinien donnaient à notre auteur le matériau pour une pensée plus originale, qui ne soit pas cantonnée étroitement à une perspective zoocentriste au format, somme toute, assez classique.

¹⁰⁷ *Created from Animals*, p. 98.

¹⁰⁸ M. Bradie, *op. cit.*, p. 86, ainsi que pour les deux citations qui suivent immédiatement celle-ci.

Si, comme l'écrit Rachels en effet, « l'Individualisme Moral [...] n'est rien de plus que l'application cohérente du principe d'égalité aux décisions portant sur ce que nous devons faire, à la lumière de ce que le darwinisme nous a appris sur notre nature et sur notre lien avec les autres créatures qui peuplent la Terre »¹⁰⁹, alors il nous est permis (et même, il est nécessaire) d'envisager dans cette recherche un prolongement de sa pensée ; cela réclame bien sûr de rester dans le cadre de la démarche qu'il a initiée sur le terrain de l'éthique environnementale, mais – pour peu que nous soyons en mesure de produire des raisons supplémentaires d'aller en ce sens – en réexaminant certains éléments tels qu'ils sont traités à l'intérieur de ce cadre ou encore en en apportant de nouveaux. Nous pouvons envisager, par exemple, que les intérêts ne s'arrêtent pas à la sensibilité des animaux : en nous engageant sur le terrain biocentriste, nous allons certes au-delà de la production concrète de notre auteur, c'est-à-dire des analyses exposées dans ses textes, mais nous restons en revanche tout à fait fidèles à sa pensée tant que nous suivons scrupuleusement deux idées simples : 1) considérer que le vivant est *un* par-delà sa diversité (c'est l'enseignement général du darwinisme) ; 2) traiter différemment ce qui est différent, et de façon similaire ce qui est similaire (principe de justice appliqué au cas par cas : c'est le propre de la démarche de Rachels).

Dans les derniers moments de notre réflexion, nous nous confronterons au problème de la mort et aux difficultés que pose la solution hiérarchique apportée à ce problème ; dans la mesure où il a traité la cohérence interne de sa réflexion, ce point doit en effet être considéré comme une critique directe de la pensée de Rachels. Notre questionnement préalable, dont il s'agit de toucher un mot ici, a traité quant à lui au dépassement du cadre strictement zoocentriste vers la prise en considération morale d'une plus grande variété d'objets. Il s'agit donc, comme nous disions, d'un *prolongement* de la pensée de notre auteur et, par là, nous sortons du cadre de notre recherche : aussi est-ce en appendice que nous donnerons davantage d'éléments sur ce point. Ces deux problèmes peuvent se voir liés toutefois si l'on considère que la position zoocentriste de Rachels, assez intrigante, découle non pas de considérations conceptuelles (les intérêts étant définis, chez Singer ou Feinberg par exemple, relativement au bien-être d'un être nécessairement conscient de ce qui lui arrive), mais plutôt de sa théorie de la valeur de la vie : ainsi la valeur minimale d'une « vie tout juste douée de sensation »¹¹⁰, pour reprendre les termes de Martha Nussbaum, ne fait pas du sort de celle-ci une priorité pour la réflexion éthique. Aussi voulons-nous dans ce chapitre final envisager ces deux points successivement, et dans le fil de ce que nous avons écrit concernant les acquis de *Created from Animals*, comme partie d'une même réflexion globale visant

¹⁰⁹ *Created from Animals*, p. 197.

¹¹⁰ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 386.

au dépassement de la pensée de Rachels vers quelque chose de plus vaste, mais toujours en cohérence avec la démarche qu'il a initiée.

a. Au-delà de la sensibilité

Rachels ne fait pas des sciences évolutionnistes un modèle pour la vie morale. Dans sa pensée, le darwinisme vient nourrir une réflexion déjà fort étoffée, une éthique du bien-être terrestre qui s'attache à la signification des actes en termes de conséquences pour le bien des individus ; souligner que les espèces ont une dynamique propre ne suffit donc pas pour en faire des « patients moraux ». En fait, le point crucial, plus haut mis en valeur par Michael Bradie, est que l'idée que Rachels se fait de la considérabilité morale, en dépit de son travail de « fragmentation » de la notion de *moral standing*, reste intimement liée aux intérêts et, donc, à l'individualité. On comprendra ainsi que Rachels insiste relativement peu sur la dimension « écologique » du darwinisme¹¹¹, c'est-à-dire le réseau d'interdépendances des formes de vie entre elles et des interactions avec les éléments abiotiques de leur milieu. Cette tendance est à mettre en lien bien sûr avec une réflexion éthique qui accorde une grande importance à la sensibilité (même si *a posteriori* et tout en demeurant attentif à la diversité des formes animales et de leur bien) et préoccupée essentiellement du sort des animaux hors du cadre de la nature sauvage : animaux domestiques, animaux de laboratoire...

Nous touchons là indéniablement à une limite de la pensée de notre auteur, ou disons plutôt à un prérequis de sa pensée qui n'est guère justifié : le fait que Rachels n'accorde une considérabilité morale qu'à des êtres suffisamment sophistiqués – disons, des êtres sensibles, pour simplifier. L'opposition radicale entre sensibilisme et téléocentrisme est reconduite, tout simplement à défaut d'être interrogée.

Or on pourrait songer de prime abord que l'Individualisme Moral, appuyé sur la critique de l'hédonisme qui tend à découpler le tort subi du ressenti subjectif ou encore de la capacité de l'éprouver, pourrait nous mener sans grande difficulté à accorder une considérabilité morale par exemple aux plantes – et, de fait, Rachels (nous le verrons plus bas) aura un mot bref en ce sens. Par là, il serait envisageable qu'il en soit de même des espèces. Il faut s'empresse d'ajouter toutefois que la question

¹¹¹ L'idée de Darwin comme précurseur de l'écologie, en vogue dans les années 60, fut dénoncée plus tard par des auteurs comme Pascal Acot : « si, sur le plan de la théorie scientifique, l'exploration du continent darwinien passe par celle du continent écologique, on est contraint de constater que, sur le plan historique, les deux domaines sont étrangers l'un à l'autre » (P. Acot, « Darwin et l'écologie », in *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 36, n°1, 1983, p. 46). Un certain degré d'intrication entre le darwinisme et la pensée écologique n'en est pas moins confirmé : il ne relève pas de l'histoire des sciences mais réfère plutôt à une conscience aiguë des interactions multiples qui forment la trame du monde biotique, un fait mis en valeur par Darwin dans *L'Origine des espèces*. Un exemple canonique est celui du trèfle rouge mis en rapport avec la présence de chats domestiques dans le voisinage (voir au chap. II note 167 et *Created from Animals*, p. 38). S'il n'est donc le père de l'écologie, Darwin peut en être reconnu comme le parrain.

des espèces ne peut pas être pensée dans les mêmes termes que la prise en considération morale des individus. Si l'individualité des plantes est déjà source de problèmes, il semble que l'on puisse au moins les concevoir comme des « centres vitaux téléologiques » ; une espèce en revanche ne présente pas, même par analogie, une telle unité organique : elle est dispersée dans l'espace et, du point de vue évolutif, dans le temps. Néanmoins, son sort en tant qu'espèce peut être pris en compte, le cas échéant, dans une perspective plus large, c'est-à-dire à l'échelle des écosystèmes. La question est bien sûr de savoir s'il convient de suivre cette piste de réflexion.

Dans les grandes lignes, l'alternative que nous avons dégagée tout au long de cette recherche est la suivante : ou bien privilégier une attitude prudente, voire frileuse, et s'en tenir à un anthropocentrisme de principe ou, tout au mieux, à une forme de pathocentrisme ; ou bien oser un pas après ce « Rubicon » qu'est la vie consciente et se diriger ainsi, par abolition des frontières successives, vers une pensée plus vaste, davantage réceptive au discours tenu par les auteurs plus radicaux de l'éthique environnementale. *A priori*, Rachels n'a pas tranché explicitement cette question, pourtant cruciale. Reste ainsi la question de savoir si le darwinisme, auquel Rachels a désormais donné voie au chapitre à travers son œuvre, change quelque chose en cette affaire. Nous voudrions suggérer que c'est bien le cas.

On ne saurait s'attendre, bien entendu, à une preuve que le darwinisme *implique* l'adoption d'une stricte position sensibiliste *ou bien* téléocentriste, *etc.* Aucune conception du monde n'a ce pouvoir, ce qui nous autorise à tout le moins à considérer à titre d'hypothèse de départ qu'aucune de ces options ne présente en elle-même, vis-à-vis des autres, une insuffisance ou un déficit de crédibilité ; nous entendons ainsi les prendre toutes au sérieux. C'est à partir de ce point, et en appréciant le risque du préjugé compris dans nos intuitions (qui, elles, ne sont pas neutres : elles faiblissent rapidement à mesure que l'on gagne les cercles les plus éloignés de l'humain), que nous suggérons que le darwinisme amène des éléments supplémentaires permettant, tout bien considéré, un choix final, davantage objectif, autour de la question de la considérabilité morale. Nous voudrions explorer en outre une option conciliant l'idéal individualiste-impartialiste de la pensée pathocentriste avec le point de vue plus global, non discriminant (c'est-à-dire, sans frontières), d'un biocentrisme élargi : ce qu'il est permis d'appeler sans doute, à la suite de Robert Elliott, une « éthique de toutes choses ».

Dans la première partie de cette recherche, nous avons formalisé l'entreprise d'éthique environnementale en faisant appel à la notion de frontière et l'avons problématisée autour de la démarche extensionniste. La difficulté essentielle, disions-nous, est de recourir à une stratégie de la similitude : l'extension de la communauté morale, en dépit des intentions affichées par des auteurs de bonne foi, sanctionne le fait d'avoir admis que ces individus nouvellement intégrés dans le cercle sont,

par certains aspects, *comme nous* – les obligations de l'agent moral s'adressent donc moins à l'individu lui-même que, en toute dernière instance, à un *analogón* de l'homme. Il s'agissait de mettre au jour que ces auteurs, en dépit d'efforts considérables entrepris pour dépasser l'anthropocentrisme, reviennent toujours à ce motif classique d'un critère à valeur générale à la source du statut moral et, par là même, ruinent l'essentiel de leur argumentation.

L'originalité et la fécondité de la pensée rachélienne tiennent avant tout au fait de disqualifier cette « stratégie de la similitude » qui présente de graves limites : dissoudre la notion de statut moral, c'est abandonner le projet de résumer la considérabilité morale à un critère ou jeu de critères à valeur générale, et donc préserver le caractère unique des formes de vie dans leur rapport à une variété de situations. C'est donc réaliser réellement le projet de l'éthique environnementale dans le dépassement de l'anthropocentrisme. Mais il faut voir que la solution réside ici non pas seulement dans la dissolution de la notion de statut moral, mais aussi dans le fait que cette dissolution s'opère en cohérence avec tout un arrière-plan darwinien. Selon un arrière-plan *pré-darwinien*, on peut reconnaître en effet quantité de rapports de ressemblance entre les formes de vie sans jamais valider l'idée d'une ontologie commune (ce qui rend au minimum intelligible, sinon défendable, de rapporter le jugement moral à des catégories d'êtres vivants). Un contexte darwinien en revanche, dont a été bannie l'idée de rupture ontologique, où l'on reconnaît donc le caractère relativement arbitraire de nos catégories, réintroduit le sens tant de la diversité que de l'unicité fondamentales du vivant – de tout le vivant. Par conséquent, de même que DeGrazia soulignait la difficulté, étant donné la thèse gradualiste, à considérer l'agence morale comme une ligne stricte séparant les individus auxquels on reconnaît un statut moral de ceux auxquels on le refuse, de même on peut considérer la difficulté qu'il y a à proposer comme frontière (même une frontière établie *a posteriori*) la sensibilité.

Un point que Rachels n'a guère souligné, en effet, c'est que la forme spécifique du bien de chacun des êtres vivants actuels résulte des obstacles multiples qu'ont rencontrés et surmontés leurs innombrables ancêtres sur le chemin de l'évolution. Maintes lignées se sont développées, épanouies puis éteintes, quelques-unes seulement sont parvenues jusqu'à nos jours – aucune ne s'est trouvée dotée des mécanismes proprioceptifs, auxquels il nous semble aujourd'hui que nous devrions prêter une attention si particulière, sans avoir effectué au préalable un long parcours semé de difficultés à résoudre. Voilà qui contribue assurément à étayer une conception de l'épanouissement des organismes vivants qui, ne se résumant pas à la sensibilité, regroupe une multiplicité d'aspects, pertinents ou non au regard des circonstances. Sauf que la sensibilité apparaît alors comme une propriété supplémentaire, qui ne prend pleinement sens qu'au regard des capacités motrices et des fonctions et des besoins propres à l'organisme animal. C'est là, bien évidemment, un point plus proche du biocentrisme, que les auteurs

comme Taylor n'ont d'ailleurs pas manqué d'exploiter à titre d'argument : il faut reconnaître que les organismes végétaux, s'ils ne peuvent faire l'expérience de la souffrance, présentent assurément nombre de fonctions et besoins similaires à l'organisme animal, liés à l'entretien et au développement du métabolisme.

Dans le profil d'une explication de l'émergence de l'intelligence telle qu'on la trouve chez Dennett dans *Brainstorms*, on pourra également compléter les analyses de Rachels sur les lointaines origines de nos facultés rationnelles, exposées dans le chapitre 4 de *Created from Animals*, par des études sur le comportement des plantes. Les plantes sont pour beaucoup d'entre nous – et cela inclut le philosophe, comme le prouvent les propos de Peter Singer, Thomas Droulez et bien d'autres – l'image même de l'être vivant passif, que l'on peut résumer sans perte aux lois physico-chimiques qui le gouvernent. Or on trouve chez celles-ci, en réalité, une variété de capacités présentes à un état « primitif » et qui seront développées davantage en d'autres formes de vie : leurs facultés motrices auxquelles s'intéressait déjà Darwin dans *Les Mouvements et les habitudes des plantes grimpantes* (1877), dont les écrits trouvent un prolongement inattendu avec les études récentes sur les palmiers des Andes (arbre qui, en laissant périr d'anciennes racines et en en développant de nouvelles, se déplace ainsi vers la lumière, en une entreprise qui s'étend sur plusieurs mois) ; leur capacité à détecter les agressions et à produire des signaux chimiques adaptés pour communiquer avec leurs congénères, mais aussi, pour se défendre¹¹² ; leur capacité à analyser la qualité de l'environnement et à se développer en conséquence (étude du lierre terrestre et de la cuscute, une plante parasite), que le biologiste Anthony Trewavas interprète comme capacités de calcul et de décision¹¹³.

En évoquant ces études, il ne s'agit pas ici de renvoyer à la croyance mystique et anthropomorphique en une sensibilité et/ou une conscience chez les végétaux. Même si sur un terrain plus sérieux, il ne s'agit pas non plus de mettre en place les termes d'une comparaison autour des mécanismes de mobilité, des capacités de communication ou de résolution de problèmes davantage développés (au sens où ils sont considérablement plus souples et plus efficaces) chez les animaux et à la mesure desquelles les végétaux paraîtront inévitablement « inférieurs ». Tout au contraire : en premier lieu, il s'agit ici de redonner le sens de l'unité du vivant et ainsi, appréhendée de façon très large, se donner le moyen de

¹¹² Les haricots de Lima, par exemple, laissent échapper des signaux chimiques volatils qui sont reçus par les plantes voisines de la même espèce dans le cas d'une invasion de *Tetranychidae* (acariens parasites des végétaux) ; un tel « message » permet aux destinataires de se préparer en activant des gènes de défense qui les rendent moins vulnérables aux attaques ainsi que d'attirer une autre espèce d'acariens, prédateurs des premiers. (Voir sur ce point Marcel Dicke & Herman Dijkman, « Induced Defence in Detached Uninfested Plant Leaves: Effects on Behaviour of Herbivores and their Predators », in *Oecologia*, vol. 91, n°4, p. 554-560.)

¹¹³ Anthony J. Trewavas, « Aspects of Plant Intelligence », in *Annals of Botany*, 92, 2003, p. 1-20.

reconnaître une même visée chez les plantes et les animaux dans la recherche de la satisfaction des besoins et de l'épanouissement. Et la comparaison, s'il en est une, s'arrêtera là. Le second enjeu est à l'inverse, comme nous y invite le botaniste français Francis Hallé dans l'*Éloge de la plante* (2004), d'appréhender la plante dans son altérité : en exergue d'une biologie dominée par le modèle « zoocentrique », il s'agit d'aiguiser notre capacité à voir les plantes comme des formes de vie originales, ayant développé leurs propres stratégies, qui ne souffrent pas d'incomplétude vis-à-vis des êtres vivants mobiles et dotés d'un système nerveux central, et qui présentent elles aussi des domaines d'excellence. Au vu de tout ceci, devrions-nous croire encore, pour reprendre les mots de DeGrazia, que « tout individu d'un côté de cette ligne arbitraire recevra pleine (égale) considération, tandis que tout individu de l'autre côté en recevra bien moins ? »¹¹⁴ Il devient de plus en plus difficile de comprendre que la sensibilité (ou tout autre critère généralisant) marque une différence si radicale, en matière de morale, dans notre façon de traiter la variété des choses vivantes.

b. Inverser le raisonnement autour de la considérabilité morale

Si la pensée populationnelle, constitutive du darwinisme, donne à Rachels une base pour développer la thèse de l'Individualisme Moral, il faut remarquer que, si cela était fait au seul titre d'une analogie de structure, son argument serait assez faible. Le cadre darwinien, comme nous l'avons montré, fournit matière bien entendu à un argument plus solide : celui qui établit l'incompatibilité d'une pensée par catégories, d'une pensée où il est fait recours à la « stratégie kantienne », avec une compréhension du monde vivant profondément continuiste. On tend volontiers à considérer en effet que l'éthique a besoin, pour bien fonctionner, de s'articuler autour de différences ontologiques claires. En témoigne d'ailleurs ce commentaire éclairant de Joëlle Proust à propos de l'argument évolutionniste-continuiste :

S'il a le mérite de rompre avec une conception anthropocentriste ignorante de l'histoire naturelle, ce type d'argument est notoirement difficile à manier, du fait que, une fois la continuité dans la nature reconnue, on perd le moyen d'y instaurer la coupure que requiert le statut d'être moral. Si l'on fait de la parenté phylogénétique une garantie de ressemblance, toutes les espèces méritent *de proche en proche* d'être considérées comme des patients moraux, fourmis et paramécies comprises.¹¹⁵

La position de Proust est intéressante, pour deux raisons. D'abord parce que l'auteur, qui d'ordinaire défend l'importance de la perspective continuiste pour le philosophe naturaliste¹¹⁶, estime apparemment nécessaire d'en modérer l'influence sur le terrain éthique au motif que « le statut d'être moral » requiert « une coupure » : cette assertion, qui n'est pas étayée par ailleurs, est prise sans doute au titre

¹¹⁴ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 70.

¹¹⁵ J. Proust, « La Cognition animale et l'éthique », p. 176. (Nous soulignons.)

¹¹⁶ *Id.*, « L'Animal humain ? Les raisons d'être continuiste », in *Cahiers Philosophiques*, n°100, 2004, p. 9-25.

d'évidence. Ceci, ensuite, précisément parce que Proust est consciente, davantage peut-être que bien des auteurs, que l'argument continuiste revient à s'engager sur une pente susceptible de nous mener fort loin : en effet, la continuité n'est pas envisagée ici comme gage de ressemblances « locales » (typiquement, entre les hommes et les grands singes : la critique est ici adressée à Cavalieri) mais, plus largement, dans sa signification au regard de l'unité fondamentale du vivant saisi dans son ensemble. Autrement dit, un homme ressemble (par certains aspects) à un singe, qui ressemble (par certains aspects) à un mammifère tel qu'un chat et ainsi de suite de proche en proche, jusqu'à ce qu'il soit question des fourmis et des paramécies, organismes infimes et grouillants, archétypes d'une vie animale à peine consciente, à peine individuée. Un auteur tel que Rachels, *nonobstant* l'importance reconnue *a posteriori* à la sensibilité, pourrait ainsi être fondé à dire qu'il y a des considérations qui sont valables pour les hommes, pas pour les chimpanzés ; d'autres pour les hommes et pour les chimpanzés, pas pour les chats ; et d'autres encore valables pour les chimpanzés et les chats, non les hommes ; et ainsi de suite, jusqu'aux fourmis et aux paramécies, c'est-à-dire, de façon générale, aux organismes vivants simplement sensitifs.

Proust estime donc, non sans bonnes raisons, qu'il y a un risque à manier ce type d'argument. Mais ce risque n'est évalué comme tel que si l'on écarte par avance l'option qui consiste à regarder toute coupure comme une anomalie. On peut donc envisager à partir de là deux grandes approches : ou bien préserver la logique de critères, ou bien abolir toute frontière. Ou bien entretenir l'idée qu'il existe des lignes (plus ou moins nettes) qui divisent le vivant et sont susceptibles de jouer un rôle central sur le plan de la considérabilité morale ; ou bien au contraire souscrire sans plus de réserve à la perspective continuiste (ce qui, on le voit bien, ne signifie pas *de facto* souscrire à un point de vue holistique). Le simple fait qu'il y a eu une évolution des espèces – hypothèse transformiste et ascendance commune – n'écarte *a priori* aucune de ces deux options. Bien des philosophes, nous l'avons vu, privilégient l'approche discontinuiste, selon une démarche visant à établir la réalité *factuelle* d'une coupure pour y adosser ensuite le statut d'être moral. La question est de savoir s'il s'agit de l'approche qui convient pour ce champ de réflexion.

(Notons au passage que la question de l'avortement, et de même la question de la mort, ne se posent pas en définitive en des termes très différents : la vie d'une personne, encadrée par la naissance et la mort, ne peut être comprise dans un cadre darwinien que comme un ensemble de processus qui progressivement se mettent en place ou se défont¹¹⁷ ; si l'on peut ainsi s'accorder sur la nécessité

¹¹⁷ « À quel "moment" une vie humaine commence-t-elle ou finit-elle ? », demande Daniel Dennett. « La perspective darwinienne nous permet de voir avec une clarté incontestable pourquoi il n'y a aucun espoir de découvrir une marque

pratique de définir une limite au-delà de laquelle il ne sera plus permis de procéder à un avortement ou à l'euthanasie d'un individu, une telle limite en revanche ne peut être fixée de façon exacte en renvoyant à une réalité factuelle relative, par exemple, à un certain degré de développement du fœtus – il n'existe aucune coupure permettant d'établir une fois pour toutes qu'une personne naît ou disparaît, même si l'on peut décider de bornes plus ou moins arbitraires marquant le début et la fin de sa vie biographique).

Or, la pensée darwinienne implique un développement nécessairement progressif, complexe, intriqué, de chacune des caractéristiques du vivant. Dans le cadre d'une telle pensée, nous devrions donc abandonner l'idée que se côtoient, par exemple, un monde de vie intelligente et un monde strictement privé d'intelligence (et ainsi de suite pour chaque trait considéré comme éminent) ; il faut nous montrer préparés au contraire, comme nous l'avons vu avec Rachels, à découvrir dans la nature, outre l'intelligence humaine, des marques d'une intelligence moins développée, des vestiges de cette intelligence en devenir... – autrement dit, pour reprendre les tournures de Daniel Dennett, de la quasi-intelligence, de la pas-encore-intelligence, *etc.* :

Il était une fois un univers où il n'y avait pas d'esprit, pas de signification, pas d'erreur, pas de fonction, pas de raisons, et pas de vie. Désormais toutes ces choses merveilleuses existent. Il doit être possible de raconter comment elles sont venues à l'existence, et cette histoire doit passer, par de subtils ajouts, depuis des éléments qui manquent manifestement de ces propriétés merveilleuses à des éléments qui manifestement en sont dotés. Il devra y avoir des isthmes constitués d'intermédiaires douteux, problématiques ou simplement tout à fait inclassables. Toutes ces propriétés merveilleuses doivent être venues à l'existence graduellement, par des étapes qui sont à peine discernables *même rétrospectivement*.¹¹⁸

Il en va, finalement, des catégories familières à la pensée éthique – « règne » animal, animalité sensible, communauté des esprits, *etc.* – comme des espèces : nous pouvons dégager de telles catégories, et ainsi tenter de faire porter le sens de nos obligations morales sur cet unique aspect, parce que les intermédiaires ont dans certains cas disparu, ce qui explique notamment le relatif isolement de l'espèce humaine ; mais aussi parce que nous négligeons ou minimisons les indices résiduels (comme les signes tenus d'une « proto-intelligence » chez un organisme aussi « simple » que le ver de terre) qui marquent, dans la nature actuelle, une continuité historique des produits de l'évolution, y compris les caractères les

révélatrice, un saut dans les processus vitaux, qui "compte". Nous avons besoin de fixer des limites (*draw lines*) ; nous avons besoin en nombre de circonstances importantes de définitions de la vie et de la mort à des fins morales. Les couches de dogmes chatoyants qui s'édifient en forteresses autour de ces tentatives fondamentalement arbitraires nous sont familières, et ont sans cesse besoin d'être révisées. Nous devrions renoncer à cette idée fantaisiste qui voudrait que la science ou la religion puisse découvrir quelque fait bien caché nous disant exactement où tracer ces lignes. Il n'y a pas de manière "naturelle" de marquer la naissance d'une "âme" humaine, pas plus qu'il n'y a de manière naturelle de marquer la naissance d'une espèce. » (*Darwin's Dangerous Idea*, p. 513) On rapprochera ce propos des analyses de James Rachels quant au statut des fœtus dans « An Overview of the Scientist's Responsibilities. Comments by an Ethicist » (*op. cit.*) ainsi que de ses réflexions dans « When Does a Person Die? » (*op. cit.*).

¹¹⁸ D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 200.

plus sophistiqués ; ou encore, tout simplement, parce que nous forçons le vivant dans ces catégories qui reflètent mal son unité fondamentale. Ainsi ce qui sépare les règnes, dont la réalité est évidente à nos yeux ; pourtant, comme le souligne Dennett, si l'on remonte assez loin dans le temps,

l'embranchement majeur que nous pourrions rétrospectivement sacrer comme la séparation des plantes et des animaux commença par la ségrégation de deux *pools* génétiques aussi peu déchiffrables et remarquables à l'époque que n'importe quelle autre dérive temporaire des membres d'une population unique.¹¹⁹

Il n'est d'ailleurs pas inutile de préciser, comme Stephen Jay Gould s'en rendit compte, que, pour un regard un tant soit peu averti, cette *indistinction* des temps primitifs persiste et s'étend en fait juste sous nos yeux :

Des plantes et des animaux. Cette distinction est à la base de notre représentation de la diversité de la vie. Pourtant, ce n'est là encore qu'un préjugé engendré par notre statut d'animal terrestre et notre grande taille. Il est vrai qu'on peut distinguer ainsi les organismes macroscopiques qui nous entourent, si l'on accepte de considérer les champignons comme des plantes, du fait qu'ils prennent racine et bien qu'ils soient totalement dépourvus de photosynthèse. Mais, si nous étions des créatures minuscules, flottant au milieu du plancton des océans, nous ne pourrions pas faire une telle distinction. Au niveau unicellulaire, l'ambiguïté est partout : « animaux » mobiles pourvus de chloroplastes ; cellules simples, comme les bactéries, sans liens bien définis avec l'un ou l'autre groupe.¹²⁰

Finalement, et de façon bien plus générale, si toutes les formes de vie qui ont jamais vécu sur Terre venaient subitement à ressusciter, comme l'imagine Darwin, « il serait sans doute impossible de trouver des définitions de nature à distinguer chaque groupe, puisque toutes viendraient à se mélanger, du fait qu'une forme n'est séparée de celle qui la précède et celle qui la suit dans le cours de l'évolution que par des différences aussi ténues que celles qui distinguent les plus subtiles variétés [...]. »¹²¹

Ce qui se dégage de ces éléments, c'est que la perception continue et la perception discontinue de la diversité du vivant ont, en fait, *toutes les deux* une réalité, bien qu'elles ne fassent pas appel aux mêmes faits, en particulier, à la même temporalité : l'une est une vision synchronique et discontinue créée par les « trous » laissés par l'extinction de groupes entiers d'espèces, qui a de tout temps donné préséance à la pensée essentialiste ; l'autre est une vision évolutive, diachronique et profondément continue où chaque branche de l'arbre de la vie est reliée aux autres et où il ne se conçoit entre les formes de vie aucune différence ontologique radicale. La question de première importance devient donc : laquelle de ces vues privilégier pour notre propos ?

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹²⁰ S.J. Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, p. 101.

¹²¹ C. Darwin (*L'Origine des espèces*, chap. XIII) cité par D. Dennett dans *Darwin's Dangerous Idea*, p. 85. (Notre traduction.)

Richard Dawkins, par exemple, ne pense pas que cela soit seulement affaire de choix. Pour Dawkins, tracer des frontières strictes entre humains et autres grands singes est une démarche arbitraire, car les contingences de l'évolution qui ont créé une différence visible entre eux et nous ne sont pas une base pertinente pour déterminer qui peut avoir des droits. Mais l'auteur se montre également fort conscient des limites, dans cette perspective, de l'entreprise du Projet Grands Singes :

Il faut reconnaître que la proposition défendue dans cet ouvrage d'intégrer les grands singes dans le cercle heureux du privilège humain est en plein accord avec la tradition discontinuiste. Bien que le fossé ait été déplacé, la question fondamentale demeure « de quel côté du fossé ? »¹²²

Il devient alors loisible, sinon approprié, d'envisager un point de vue global en matière d'éthique suivant lequel des questions du type « de quel côté du fossé ? » ne se poseraient plus, puisque nous ne creuserions plus aucun fossé. On peut considérer bien sûr, comme le suggère Dawkins dans les dernières lignes de « Gaps in the Mind », qu'une perspective qui accorde une pleine attention à la continuité du vivant est chose prématurée au regard de la prépondérance de la pensée discontinue – justifiant sans doute de porter ses efforts sur les grands singes pour créer un précédent (ce qui semble être la démarche de Paola Cavalieri). Mais, précisément, ce genre de considérations ne saurait être conçu comme un obstacle à une réflexion purement théorique, comme ici, sur la considérabilité morale. On peut donc songer à étendre la solution de Dawkins, comme il nous y invite, et s'interroger ici sur ce qui constitue un frein au développement d'un point de vue moral davantage cohérent avec la continuité du vivant.

La conception darwinienne du monde vivant n'est pas austèrement matérialiste, au sens où seule la matière aurait une réalité (il est dit simplement que tout est issu, en dernière instance, de la matière). C'est au contraire une vision dynamique de la nature qui se crée, qui crée du sens, qui crée des buts. Cette conception de l'évolution laisse donc une place pour comprendre comme des sources de valeur négative (*disvalue*) toutes sortes d'entraves au bon développement des organismes animaux et végétaux chacun cherchant à croître et se perpétuer suivant sa nature – ce qui est la position de Holmes Rolston. La question néanmoins demeure : est-il possible, sinon pertinent, de transposer une telle perspective sur le plan éthique, c'est-à-dire d'en venir à considérer comme un tort l'acte d'un agent qui ferait entrave au développement d'organismes même dépourvus de conscience ?

On pourrait bien sûr considérer que, du point de vue éthique, cette « lutte pour la vie » au principe de l'évolution est assimilable à une série d'obstacles purement physiques et que l'adaptation des organismes constitue à cela une réponse purement mécanique. Pendant des milliards d'années, selon

¹²² R. Dawkins, « Gaps in the Mind », *op. cit.* [s. p.]

cette vue, il ne se présente rien de significatif sur le plan moral au sein de la nature, celle-ci est aussi vide d'une conscience morale que de la cause disons « matérielle » du préjudice – nous entendons par là désigner la condition de pertinence morale, faisant, en d'autres termes, que l'ensemble des patients moraux ne soit pas un ensemble vide –, jusqu'à ce qu'émerge de façon relativement brusque, avec l'apparition de telle ou telle caractéristique « éminente » comme la sensibilité ou la raison, ce qui donne sens à l'agir moral. Mais on voit aussi plus clairement que, suivant cette hypothèse interprétative, les critères successifs de la considérabilité morale se concentrent tous autour de la forme de l'homme. Car c'est bien le modèle extensionniste que nous retrouvons ici : sous un regard d'ensemble, la reconnaissance d'une considérabilité morale à un plus grand nombre d'objets naturels selon le procédé extensionniste, partant (certes, assez naturellement) de l'homme comme archétype de l'être à qui l'on reconnaît des droits, se traduit en effet par la déclinaison d'une série de critères qui ne sont jamais que le reflet d'un mode particulier d'existence parmi d'autres : une vie mentale riche et diversifiée, échafaudée sur une forme de vie sensible, ayant conscience d'elle-même et de son monde et, au niveau le plus fondamental, unifiée et organisée, dont *Homo sapiens* constitue l'unique modèle cumulant tous ces aspects – il est le cœur, la source des « cercles concentriques ». Envisagés dans leur succession, ces critères figurent donc une image caractéristique de la conception pré-darwinienne du monde vivant, où les formes de vie sont réparties sur une unique échelle de complexité croissante dont l'homme constitue l'apex, leur valeur et leur statut moral de base étant pensés en proportion de ce qu'elles partagent avec lui.

Autrement dit, on prend pour modèle de la valeur l'un des plus récents produits de l'évolution, à savoir l'humain, et son mode spécifique d'accès au monde – cela est particulièrement éclatant dans le cas du sensibilisme. Mais ne serait-ce pas là le signe clair d'un préjugé supplémentaire ? Cette façon de présenter les choses devrait, au minimum, éveiller notre méfiance, et nous ne devrions pas trop nous hâter d'écarter ce soupçon.

D'une certaine façon, comme nous l'avons vu avec Rachels, Darwin introduit dans la compréhension du monde vivant une remarquable inversion de raisonnement. Selon la conception aristotélicienne, le monde physique est pensé sur le modèle du biologique : « si les structures biologiques manifestent une fin, [...] alors les structures physiques également »¹²³ ; après Darwin, ce sera tout à fait l'inverse, l'explication mécaniste des phénomènes physiques se voyant étendue aux merveilles de complexité que recèle le monde vivant :

¹²³ *Created from Animals*, p. 112.

Pour être proprement compris, le rejet par Darwin de l'hypothèse du dessein doit être appréhendé dans le contexte plus large de son rejet global de la téléologie au sein de la nature [...] La solution classique était d'admettre la relation entre fonction [des organes] et intention (*conscious intention*), et d'affirmer que les structures biologiques présentent une fonction précisément parce qu'elles ont été conçues, par Dieu, lequel avait leurs fonctions à l'esprit alors qu'il les créait. Pour les biologistes pré-darwiniens, c'était tout à fait raisonnable. Après tout, l'hypothèse de la création divine était déjà partie intégrante de leur vue d'ensemble. Il était nécessaire, pensaient-ils, de rendre compte de la beauté et de la complexité des adaptations du monde biologique. Puisqu'on convenait déjà de l'activité créatrice divine, pourquoi ne pas en profiter et faire de celle-ci le fondement des explications téléologiques également ? [...] C'était là une solution commode et satisfaisante du problème. Mais après Darwin, cette solution n'était plus disponible. Il a démontré qu'il était possible de rendre compte des adaptations, même les plus complexes, sans postuler un travail de conception procédant d'un dessein (*conscious design*) ; il n'est besoin que de variations aléatoires et de la sélection naturelle.

Pour le dire de façon très générale, avant Darwin, l'esprit et l'intelligence sont au principe de notre explication du monde physique et, surtout, biologique. Le mécanisme de sélection naturelle découvert par Darwin et exposé dans *L'Origine des espèces* propose un cadre général d'explication permettant de rendre compte des mêmes phénomènes « par le bas », par un mécanisme qui ne présuppose plus aucune intelligence : l'indépendance de la variation (aléatoire) et de la sélection au sein du mécanisme de sélection naturelle permet de rendre compte de l'adaptation des êtres vivants à leur milieu et de la fonction des organes dans l'économie générale de l'organisme sans supposer aucune intention créatrice ni aucune fin *a priori*. C'est là, dira un auteur comme Daniel Dennett, « l'étrange inversion de raisonnement »¹²⁴ suggérée par le naturaliste anglais, selon laquelle « le Dessein peut émerger de l'Ordre simple *via* un processus algorithmique qui n'a pas recours à un Esprit pré-existant »¹²⁵. Ne semble-t-elle pas suggérer que nous cessions de même, en matière d'éthique, de placer l'esprit humain ou la vie humaine comme modèle de ce qui a de la valeur et une importance sur le terrain moral ? Encore une fois, il ne s'agit pas d'y voir une nécessité logique, ni de prendre les sciences pour modèle, mais de rechercher la conception qui, comme le dit Rachels, s'accorde le mieux (*fit*) avec le nouvel arrière-plan darwinien.

S'il est vrai que la forme de l'homme tend à accaparer la réflexion autour de la considérabilité morale, quel serait alors le point de vue qui résiste à cette influence ? Un tel point de vue combinerait, en accord avec la compréhension darwinienne du vivant, le sens d'une unité fondamentale de la vie et

¹²⁴ L'auteur reprend ici les termes de l'un des premiers critiques de la théorie de la sélection naturelle, Robert Beverley MacKenzie. Voir D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 65, 73.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 83. Nous traduisons le terme *design* par « dessein » ou, ailleurs, par « travail de conception » (il serait plus clair sans doute de traduire par « adaptation », mais ce serait en revanche quelque peu réducteur : tous les traits des organismes vivants ne sont pas adaptatifs). Il s'agit en effet pour un auteur comme Dennett de prendre le contrepied de l'argument du dessein de Paley (au sens de dessein divin) ; la thèse défendue dans *Darwin's Dangerous Idea* est que l'évolution est, à proprement parler, le lieu d'un travail de conception, mais sur un mode alternatif à celui qui nous est le plus familier (conception intelligente suivant une fin fixée par avance) : la production de formes nouvelles et adaptées y est le résultat d'un mécanisme itératif et sans intelligence de variation-et-sélection.

tout en même temps de l'hétérogénéité des produits de l'évolution. Joëlle Proust, par exemple, lorsqu'elle disqualifie dans le cadre de sa critique de Paola Cavalieri la signification morale du critère de la ressemblance, insiste, à raison semble-t-il, sur cette hétérogénéité :

la tentation permanente consiste à identifier les comportements des primates aux comportements similaires chez l'homme, en suivant en cela le schéma assimilateur propre à la psychologie ordinaire de l'espèce humaine. Mais en anthropomorphisant la description de ces comportements, on en manque la spécificité cognitive et l'on méconnaît la variété des processus qui les sous-tendent dans le monde animal.¹²⁶

Ce qui est relativement curieux, comme nous l'avons souligné, c'est que l'auteur juge nécessaire, en revanche, d'en faire *tout en même temps* la frontière de la prise en considération morale :

On peut, à cet égard, s'interroger sur le choix même des capacités retenues dans la sélection des espèces concernées par l'évaluation morale. [...] Pourquoi le sens de soi-même, lié à l'organisation sociale et aux différenciations qui y sont liées, devrait-il être tenu comme plus significatif que la capacité de se représenter l'environnement, d'apprendre à y repérer ce qui est utile ou nuisible ? Enfin, la résolution de problèmes est, en un sens, une aptitude présente dans l'ensemble du monde animal, même si les moyens mis en œuvre vont des dispositifs fixes et génétiquement transmis à des moyens flexibles et susceptibles d'être individuellement appris. Nous voyons ici une nouvelle résurgence du problème de la pente glissante. Sommes-nous condamnés à y succomber ?

Le seul moyen de résister à cet argument, dans le cadre de la stratégie de la valeur intrinsèque adoptée par Paola Cavalieri, consisterait à justifier le point de vue comparatif non pas sur la base de ressemblances intuitives, mais sur la base de la compréhension fonctionnelle de ce qu'est un esprit. Avoir un esprit suppose la capacité de former des représentations portant sur le monde, c'est-à-dire d'avoir accès à l'information présente dans l'environnement en y distinguant des objets et événements, de la mémoriser et de la réutiliser. Un tel dispositif permet à l'individu qui en est pourvu de devenir l'agent de ses actions, de garder la trace de ses expériences successives et de répondre à des situations nouvelles sur la base de ses connaissances accumulées. Pourquoi, objectera-t-on ici, ce critère serait-il plus moralement fondé que les conditions évoquées par l'auteur ? Parce que c'est dans la mesure où un animal est capable de former des représentations que l'homme fait partie de son monde au même titre où l'animal fait partie du monde de l'homme. Peu importe ici que les représentations formées par les animaux des diverses espèces soient hétérogènes, diverses, sélectives. Peu importe que l'animal n'ait pas accès aux concepts dont dispose l'homme (et réciproquement). Il suffit que les conditions de la réciprocité cognitive soient présentes, au sens minimal où l'homme et les autres animaux partagent un monde où agir sur la base de l'expérience propre, entendons une expérience distinctive, irréductible, construite sous la pression de besoins spécifiques. Cette capacité représentationnelle « transphylétique » justifie que l'on parle de communauté des esprits : en font partie l'ensemble des animaux capables de former une représentation stable de leur univers et d'utiliser leurs capacités mémorielles pour agir d'une manière flexible et rationnelle.¹²⁷

Pourquoi le bien et la prise en considération de ce bien par un agent moral devraient-ils être attachés à la capacité de l'animal à former des représentations, de sorte que « l'homme fait partie de son monde au même titre où l'animal fait partie du monde de l'homme » – de telle manière, en quelque sorte, que le regard de l'homme et celui de l'animal se croisent sur un terrain commun ? Pourquoi faire de la « réciprocité cognitive » une condition nécessaire, de manière à resserrer la communauté morale autour

¹²⁶ J. Proust, « La Cognition animale et l'éthique », p. 180.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 182.

de la communauté des esprits ? On ne saurait trop insister sur la nécessité de ne pas réserver l'attention morale aux seuls hominidés, du fait de la seule ressemblance par homologie – mais pourquoi ensuite réintroduire l'idée que l'homme, dès lors que l'organisme considéré n'est plus assez sophistiqué pour se voir reconnaître un esprit (et sans aucun égard ici pour les capacités de résolution de problèmes originales chez les plantes), ne saurait par ses actes lui causer un tort authentique ? Ne suffit-il pas *pour nous* que l'organisme fasse partie de notre monde, de nous instruire de ses besoins et des conditions de son épanouissement et de nous sensibiliser ainsi aux torts que nous pouvons lui causer par notre comportement, indépendamment de la conscience que lui-même peut en avoir ?

On peut alors envisager de répéter sur le terrain éthique cette inversion de raisonnement qui se produit avec Darwin autour du biologique, autrement dit, refuser à la conscience et à l'intelligence le rôle central qu'on leur accorde ordinairement sur ce terrain. Une fois établie la pertinence sur le terrain zoocentriste de porter attention à la profonde *diversité* des formes de vie, au caractère unique de chacune, peut-on empêcher en effet ce point de vue d'être étendu au-delà ? Peut-on encore considérer comme absurde de penser le bien propre d'une forme de vie animale « inférieure » ou d'un végétal ? – c'est une difficulté, nous l'avons vu plus haut, qui apparaît déjà avec le thème néo-aristotélicien présent chez Rollin ou Nussbaum (sinon Rachels), et qu'il est fort difficile de prévenir. Et peut-on écarter à partir de là une vision encore plus globale, telle que proposée par Rolston, où la vie s'entend non pas seulement comme un ensemble de processus *à l'intérieur* des organismes, mais comprend également les processus *à l'extérieur* dont les organismes sont les produits ? Si l'on se trouve incapable de produire un consensus autour d'une nouvelle extension de frontières qui comble notre soif de justice, comme l'a noté Tristan Garcia, c'est parce qu'on ne sait, une fois engagé dans cette entreprise, où les arrêter. Les partisans d'une éthique animale, à défaut d'assumer complètement le fond continuiste qui est pourtant un important élément de leur démarche, cherchent à résoudre le problème (et ainsi sans doute estiment-ils préserver la crédibilité de leur propos) en proposant des frontières nettes, intuitives, apaisantes pour notre « sensibilité occidentale », mais ces frontières sont toujours insatisfaisantes, parce que toujours au moins partiellement arbitraires : elles ne tiennent pas compte de la continuité manifeste du vivant. Par là, il faut entendre le fait que toutes les formes de vie sont les parties d'un unique arbre de vie, c'est-à-dire que toutes sont reliées de proche en proche par une chaîne (plus ou moins longue) d'ancêtres et de descendants. Mais, au niveau le plus fondamental, la véritable origine de l'unicité (et de la continuité, puisque cela va de pair) du vivant réside dans le processus évolutif dont cet arbre, avec l'ensemble de

ses ramifications, est le produit : cette commune origine¹²⁸ garantit que les structures et les facultés que partagent les formes de vie, en même temps que les différences qu'elles présentent, sont toutes les résultats d'une même « lutte pour la vie », d'une confrontation de la vie aux multiples contraintes que représente le monde et qui, par là même, se diversifie. Considérer les choses ainsi donne le sens, comme nous le disions plus haut, de l'unicité du vivant – de tout le vivant – à travers une même visée à la satisfaction des besoins et la recherche d'un épanouissement, à travers la découverte et la résolution de problèmes. On pourrait choisir de mettre des guillemets à tous ces termes (« visée », « satisfaction », *etc.*) pour peu qu'il soit question d'êtres simplement sensitifs, tant qu'il ne s'agit pas de nier par là qu'ils puissent avoir des intérêts authentiques. Le fait d'« avoir un esprit » est certes un élément décisif pour apprécier la *nature* et la *variété* des intérêts d'un être vivant et des conditions de son épanouissement, mais ce n'est par ailleurs que la concrétisation d'une stratégie particulière adoptée par certains organismes pour vivre et se perpétuer ; cela ne saurait exclure que les formes de vie qui ont privilégié¹²⁹ d'autres stratégies aient elles aussi des intérêts, bien que sans doute plus frustes et moins variés.

Une difficulté importante relative à la solution de la frontière tient à ceci que le fait de n'assumer que partiellement la perspective continuiste revient finalement à ne pas l'assumer du tout, sans quoi l'ensemble de l'édifice est miné. La continuité des processus évolutifs est en effet garante de la solidité de la perspective darwinienne dans son ensemble ; comme y insistait Darwin lui-même, il faudrait n'accorder « aucun crédit à la théorie de la sélection naturelle si elle requérait des ajouts miraculeux à une étape quelconque du processus évolutif. »¹³⁰ À défaut d'ajout miraculeux, il faut donc penser l'émergence « par le bas » de toute espèce et de toute caractéristique, refuser l'idée de rupture au sein de l'arbre de la vie, et tenir compte pleinement dans nos réflexions de l'unité du monde vivant. Ce que les critiques de l'éthique animale redoutaient et présentaient comme argument *ad absurdum* semble maintenant devoir être adopté au titre de la cohérence ; si vous affirmez la considérabilité morale des animaux, alors vous ne devez pas – vous ne pouvez pas – vous arrêter en si bon chemin, il faut aller de proche en proche, pour reprendre les mots de Tristan Garcia, jusqu'« au bout du bout, dans le tout »¹³¹.

¹²⁸ Il ne s'agit pas d'une communauté d'origine en termes de lieu (la biosphère terrestre), mais bien en termes de processus, comme lorsque Richard Dawkins avance la thèse selon laquelle toute forme de vie possible dans l'univers (s'il en est ailleurs que sur Terre) serait nécessairement un objet darwinien, c'est-à-dire le fruit d'un processus de sélection naturelle. (Voir sur ce point R. Dawkins, « Universal Darwinism », in D.S. Bendall (ed.), *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge University Press, 1983.)

¹²⁹ Sans guillemets, cette fois : à l'époque lointaine où ces diverses stratégies se mettaient en place, on ne pouvait à l'évidence supposer que les organismes dont les mammifères et les hommes seront un jour les lointains descendants avaient conscience des stratégies évolutives qu'ils adoptaient (et dont découlent nos actuelles facultés), du moins pas plus que les plantes actuelles n'ont conscience des méthodes de résolution de problèmes qu'elles déploient.

¹³⁰ *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, vol. 2, 6-7.

¹³¹ T. Garcia, *Nous, animaux et humains*, p. 151.

Il est vrai que, dans le cadre d'une perspective si étendue, la variété des êtres susceptibles de bénéficier de notre attention morale excède la capacité de l'homme à se représenter imaginativement le tort que chacun peut subir – mais cela doit-il être conçu comme une limite de la réflexion théorique ? Richard Hare et Peter Singer souscrivent à ce point de vue. À l'opposé, Holmes Rolston critique le caractère spontané d'une telle pensée, où c'est d'abord le corps du « sujet » qui donne sens à l'idée de ce qu'est un préjudice en matière de morale pour ensuite étendre cette compréhension à de nouveaux objets. Or, nous avons connaissance dorénavant d'un cadre bien plus étendu dans le temps et l'espace pour songer qu'en effet la conception sensibliste, si intimement liée à notre psychologie, n'est probablement qu'un échantillon, et pas forcément le plus représentatif, d'une réalité plus vaste.

En un monde où l'homme était conçu comme le couronnement de la création, il était somme toute raisonnable de penser qu'il soit amené à connaître, du fait de ses capacités, de son mode d'existence, toutes les choses susceptibles d'être poursuivies dans une vie et, partant, tous les maux susceptibles d'être éprouvés par un être vivant, à tout le moins les aspects les plus importants (sans quoi notre attention morale aurait dû aller en priorité aux parties de la création qui font l'expérience de ces bonnes choses). En un monde au contraire où il est, comme le reste du vivant, le produit contingent de l'évolution, il faut reconnaître alors que la capacité de faire l'expérience du plaisir et de la douleur, par exemple, conserve certes une importance cruciale sur le plan moral, mais *seulement pour nous* – pour être plus juste, il conviendrait de dire évidemment : *seulement pour les êtres sensibles*. Un auteur extensionniste comme Singer, précisément, montre par sa démarche qu'il a pris acte, en parallèle de l'avancement de nos connaissances sur le vivant, de cette évolution conséquente de notre conception du monde en arrière-plan ; il a vu que cela révélait une nouvelle forme de discrimination à l'encontre des animaux, puisque leurs intérêts n'étaient pas pris en compte dans le jugement moral : il a donc argumenté dans le sens d'une extension de nos obligations à l'ensemble des êtres sensibles. Toutefois il a aussi *absolutisé* cette position en formant, sur ces bases, une nouvelle frontière, ou plutôt, il n'a fait que repousser les anciennes frontières.

Pour continuer sur cet exemple, il semble qu'une position à partir de laquelle entamer une réflexion en éthique environnementale, qui présenterait l'avantage d'écarter tout biais connu de nous, soit donc de considérer que la capacité de souffrir n'a qu'une importance relative (au sens où elle est centrale pour le seul genre de vie sensible). Plusieurs considérations viennent étayer cette hypothèse de départ. D'une part, il est clair que la position sensibliste est directement en lien avec notre forme de vie, pour ne pas dire qu'elle est directement inspirée de notre humaine façon de vivre. Dans le même ordre d'idées, il faut souligner que la moralité, au titre de produit « ordinaire » de l'évolution, s'est constituée progressivement au sein d'un groupe humain et en résonance avec un corps et une sensibilité d'être

humain ; il est ainsi compréhensible que nous soyons menés d'abord à centrer la communauté morale autour de caractéristiques qui nous sont les plus intelligibles humainement (la capacité d'éprouver la sensation de la faim, par exemple, plutôt que la dépendance des plantes à la lumière du soleil pour la photosynthèse). Singer s'est servi d'un argument semblable pour justifier l'extension de l'éthique au-delà du cercle de l'humanité, mais nous pouvons aller plus loin par ce même raisonnement : nous avons là un argument supplémentaire en faveur du *dépassement* de ce produit historique et contingent qu'est la morale anthroponormée, à tout le moins un argument pour nous inciter à prolonger la réflexion au-delà des frontières étroites de la sensibilité. D'autre part, en effet, nous pouvons considérer (si nous tenons compte de l'ensemble de notre réflexion, depuis le début de cette recherche jusqu'ici) que les considérations conceptuelles sur ce qu'est un intérêt, susceptibles de lier la possession d'intérêts à la sensibilité, ne sont pas décisives : elles ne font que postuler ce qui est en jeu dans la question de la considérabilité morale et, à ce titre, elles représentent un élément central assurant la cohérence (et la fécondité) d'une réflexion globale mais ne peuvent être considérées en elles-mêmes comme des éléments de preuve. Enfin, nous ne pouvons nous prévaloir, en définitive, d'aucune position de surplomb ni ne pouvons renvoyer à aucune autre autorité pour valider l'idée que les biens et les maux relatifs à *notre* mode d'existence sont les seuls qui comptent ou ceux qui ont priorité en matière d'éthique.

Il convient donc au minimum de ne pas se replier par avance sur une position pathocentrée (ou biocentrée, *etc.*) et de s'ouvrir à de plus larges perspectives. Nous devrions notamment examiner si l'on peut donner un sens à la souffrance dans un cadre plus vaste, et si ce sens ne serait pas, contrairement à toute attente, positif. C'est ce que fait un auteur comme Holmes Rolston. Une éthique environnementale véritablement cohérente avec l'arrière-plan qui la nourrit – et « subversive », pour reprendre le terme de Rachels – devrait sans doute pouvoir rendre compte de ce fait que la souffrance trouve un sens positif dans un cadre écologique et évolutif (comme corrélat de la prédation, *etc.*), tout en étant par ailleurs en mesure d'articuler cela avec le point de vue plus particulier de l'individu sensible qui est, bien sûr, fondé à fuir les sources de souffrance.

À un niveau plus général, si nous refusons donc de donner autorité à la forme de l'homme pour décider de ce qui a une pertinence morale, est-il possible d'identifier les grandes lignes d'une démarche globale pour justifier une extension plus définitive de la communauté morale ? Il semble que nous devrions nous efforcer alors – suivant en cela le naturalisme de Rachels – de maximiser la cohérence de notre conception de l'éthique avec les données dont nous disposons sur le monde, sur le vivant, sur l'homme. Or, dans ce cadre, la dynamique du cercle en expansion, en lien avec la perspective continuiste qui sous-tend notre compréhension de la vie, favorise l'extension de notre souci moral à des

cercles toujours plus larges : nous devrions donc nous garder de restreindre notre regard, en matière de morale, à une portion étroite du paysage du vivant. Mais cela réclame de prêter attention à plusieurs points. Nous devons ainsi veiller au fait que, en matière de considérabilité morale, un plus large point de vue (par exemple le biocentrisme) est susceptible d'apporter des modifications substantielles au cadre normatif pensé en accord avec le point de vue plus étroit adopté en première posture (par exemple le pathocentrisme). Nous devons examiner ensuite si ce plus large point de vue *rend compte* du point de vue plus étroit, et cela s'entend selon deux volets : d'abord, au niveau normatif, au sens où il doit intégrer (et non pas éliminer) les critères pertinents identifiés précédemment, par exemple en tenant compte dans le cadre biocentriste du caractère significatif pour l'individu de la souffrance et autres spécificités de la vie animale ; ensuite, au niveau méthodologique, au sens où il doit également être pensé en cohérence avec une explication satisfaisante de ce pourquoi nous tendons à fixer des frontières et à toujours restreindre, par l'intuition ou le raisonnement, le cercle de la communauté morale à un plus petit nombre d'individu. S'il respecte ces conditions, le point de vue le plus large devrait présenter sur les autres, semble-t-il, un net avantage en termes de puissance explicative et de cohérence : nous avons alors de bonnes raisons de reporter sur lui notre préférence.

Nous voulons avancer qu'une éthique de toutes choses, précisément, satisfait chacune de ces conditions. En effet, si elle introduit notamment des contraintes d'ordre écologique pour traiter d'une variété de nouveaux objets – comme les organismes non sensibles – ainsi que des interactions multiples dans le monde sauvage, elle n'en préserve pas moins la « visibilité morale » des individus et de leurs intérêts que l'on ne saurait effacer au profit d'une approche purement holistique ; enfin, du point de vue méthodologique, nous avons mis au jour une tendance en éthique à privilégier la ressemblance (tendance à toujours resserrer la communauté morale autour des caractéristiques qui nous sont les plus intelligibles humainement) contre laquelle précisément une éthique de toutes choses se construit, en refusant que soit posée – et c'est là sans doute sa qualité principale – aucune frontière *a priori* de la considérabilité morale. Dans une perspective très générale, James Rachels soutient que notre nouvelle conception du monde, évolutive, continuiste, a-téléologique, réclame de repenser en profondeur nos croyances morales. Nous devrions nous montrer préparés à aller jusqu'au bout de cette logique et, à défaut de trouver aucune raison sérieuse s'y opposant, accomplir sur le plan éthique cette même « étrange inversion de raisonnement » qu'a connu le terrain biologique : par transitions successives, il semble que nous soyons menés ainsi, à compter du premier pas effectué par la libération animale, à envisager le bien-fondé d'une éthique qui va au-delà du sensibilisme. Plutôt que de chercher quelle « tranche » du vivant mérite le respect, notre émerveillement ira à l'univers qui se crée et notre attention morale sera adressée sans discrimination à chacun de ses produits.

Est-ce là seulement une perspective crédible ? Somme toute, le seul obstacle réel en est le caractère peu intuitif. Certes elle implique des changements profonds, mais non pas tant de nos modes de vie que de notre façon de penser le vivant non humain et notre rapport intime avec lui ; cela réclame de repenser notre manière d'envisager la survie, le développement et le bien de l'être humain non plus contre lui (l'homme en prise au monde sauvage), ni même avec lui (l'homme confronté à la nature fragile – notre époque), mais comme partie intégrante du monde vivant (ce qui ne veut pas dire bien sûr nier la civilisation, mais penser l'émergence de la civilisation dans un cadre naturaliste). Il n'y a pas de plus grande difficulté que celle-là. Toutefois ce serait bien sûr faire pétition de principe que de refuser ce point de vue sous prétexte qu'il bouleverse nos habitudes de pensée et notre confort matériel. De surcroît, d'autres peuples vivent et ont vécu avec un tel paysage moral (ou ce qui en tient lieu), et seraient eux bien décontenancés par le rapport à la nature, qui nous est à nous si familier, manifesté dans le fonctionnement de la civilisation occidentale (voici qui justifie l'intérêt de Callicott, dans *Earth's Insight*, par exemple pour les témoignages liés au mode de vie et de perception de la nature chez les Indiens d'Amérique du Nord.) L'écart conséquent entre notre rapport actuel à la nature et les implications profondes d'une éthique de toutes choses ne saurait donc valoir comme une objection. Nous pouvons aujourd'hui revenir sur cet écart et nous efforcer de le réduire, à présent tout au moins que la vulnérabilité de la nature qui nous entoure nous est connue, mais aussi dans la mesure où l'humanité, pour parler de façon générale, a acquis l'autonomie nécessaire pour agir de manière éthique dans son rapport au monde non humain *également* (au sens où, comme nous le rappelle Aldo Leopold, une éthique est aussi, écologiquement parlant, « une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence »¹³²).

c. La pensée rachélienne est-elle compatible avec une éthique de toutes choses ?

Le darwinisme conforte la critique de l'extensionnisme et jette ainsi le soupçon sur toute frontière, y compris, et surtout, la frontière de la sensibilité. Sous un regard darwinien, il serait en effet étrange que la cause « matérielle » de ce qui constitue un préjudice apparaisse brusquement – en d'autres termes, que ce vers quoi se tourne la pensée ait acquis subitement un « quelque chose » (un *télos*, la sensibilité, un esprit, la raison, *etc.*) qui soudainement rend certains objets dignes de considérations morales, de sorte que le monde se partage dorénavant en ce qui n'a aucun bien susceptible de donner directement un sens à l'agir moral et ce qui, au contraire, se voit brusquement chargé de sens et mériterait sans doute de se voir attribuer des droits (la classe des patients moraux, par exemple restreinte aux êtres sensibles). On

¹³² A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 256.

peut penser au contraire que ce qui fait la qualité de patient moral est apparu de la même façon que la nature sans l'aide d'aucune intelligence a produit du sens, des buts, de l'intelligence ou, finalement, des êtres capables d'un *agir* moral : c'est-à-dire progressivement, en ramifiant, en cumulant, en complexifiant les choses. De la même façon que l'émergence de l'intelligence a réclamé une série d'innovations comportementales qui n'étaient pas encore de l'intelligence (l'intelligence telle qu'elle se manifeste à un degré élevé chez l'homme), il n'y a pas *une* propriété qui, brusquement, donne sens à l'agir moral (du point de vue de la patience morale), mais plutôt, des caractéristiques de plus en plus nombreuses, et des circonstances de plus en plus variées, de plus en plus complexes, qui viennent solliciter l'attention d'un être capable d'agir moralement.

Notons que nous retrouvons là la solution théorique suggérée par Rachels lorsqu'il propose de dissoudre entièrement la notion de « statut moral » et ne plus regarder qu'aux circonstances, au traitement envisagé et aux caractéristiques des individus impliqués – à ceci près que, pour notre auteur, la matière et la matière vivante non consciente sont moralement insignifiantes. Mais il convient de ne pas s'arrêter à cela. Il faut pour commencer reconnaître que l'idée d'aller au-delà de la sensibilité en matière de considérabilité morale n'était pas entièrement étrangère à Rachels. Dans une conférence prononcée à Le Cap en 1999, il introduit ainsi son propos :

Certains environmentalistes ont soutenu que les arbres devraient se voir reconnaître un statut moral. Ce n'est pas aussi absurde qu'il semble à l'entendre. Cela signifie juste que le bien-être des arbres (et autres éléments de l'écosystème) devrait être pris en compte lorsque nous décidons quoi faire et quelle politique adopter – et cela, indépendamment de la question de savoir si cela vient servir ou desservir les êtres humains : nous devrions nous préoccuper de protéger les arbres pour eux-mêmes.¹³³

Rachels ne continue pas la discussion sur ce thème pour en venir aussitôt, dans la suite du texte, au point qui l'intéresse : le sort des animaux. Cette suggestion « environmentaliste », unique dans son œuvre, ne sera donc nulle part développée. Le propos de Rachels, c'est le sort des animaux domestiques, les sources diverses de la souffrance qu'ils sont capables d'éprouver et les obligations morales que nous sommes susceptibles d'avoir envers eux. Mais si l'on prend en compte par ailleurs le refus explicite et ferme de l'auteur de circonscrire le statut moral en traçant une ligne quelconque, on peut comprendre ici qu'il considère, à l'instar de Nussbaum, qu'il y a seulement une bien plus grande *urgence* à penser les obligations morales que nous avons à l'endroit des êtres vivants sensibles ; cela n'empêche pas, comme il est manifeste dans la citation ci-dessus, qu'il puisse y avoir des circonstances où le bien des arbres et d'autres composantes des écosystèmes est susceptible d'être pris en compte. C'est sans doute en ce sens

¹³³ J. Rachels, « Do Animals Have Moral Standing? », *op. cit.* [s. p.]

qu'il nous faut comprendre l'idée selon laquelle la sensibilité ne serait chez Rachels qu'une frontière *a posteriori*, et même, comme nous le voyons ici, une frontière qui ne serait pas stricte.

À nos yeux, ce premier point ainsi, et surtout, que les traits plus généraux de la pensée de Rachels (du fait notamment qu'il insiste sur la variété des circonstances et ne distingue aucune classe d'êtres *a priori*), nourrie par une représentation globale de la nature, une et diversifiée ; ces deux points, disons-nous, suggèrent de reprendre la démarche de Rachels là où il l'a laissée et d'appréhender plus largement l'ensemble du vivant comme faisant partie d'une même sphère de moralité – à savoir, plus concrètement, envisager la stricte application du principe de justice en cohérence avec l'arrière-plan darwinien et en considérant simplement, pour commencer, que les organismes non sensibles ont également des intérêts susceptibles d'être pris en compte dans le jugement moral. Il ne s'agit jamais que de poursuivre la réflexion dans le sens du développement d'une éthique de toutes choses, conçue comme un passage à la limite d'une position individualiste-impartialiste qui viendrait en quelque sorte « embrasser », par abolition des frontières successives, un point de vue écologique plus vaste.

Nous venons donc de montrer en quoi l'idée d'une éthique de toutes choses s'inscrit en fait dans la continuité de la démarche de Rachels, du point de vue de la structure de la réflexion. Toutefois ce n'est pas tout : il convient également de remarquer que ces développements restent cohérents avec sa pensée dans la mesure où ils n'ont pas nécessairement à en remettre en cause les conclusions concernant le sort des animaux domestiques. L'enjeu est seulement de penser *de surcroît* le sort des êtres vivants non sensibles.

Là où nous nous écarterons des analyses de notre auteur, c'est bien sûr dans la mesure où le fait d'étendre la prise en considération morale à des objets nouveaux – les plantes, les écosystèmes... – implique des développements spécifiques, adaptés à ces objets. Puisque c'est là un point qui dépasse le zoocentrisme de Rachels, nous développerons, mais seulement dans un appendice, les aspects relatifs à la faisabilité théorique d'une éthique de toutes choses : nous y examinerons les difficultés principales, comme le statut des artefacts ou encore certaines difficultés spécifiques à toute éthique englobante du respect de la vie, tels les inévitables conflits d'intérêts entre les vivants. Notre objectif en effet n'est pas de développer une telle éthique, ni même d'examiner ces problèmes (qui peuvent s'avérer fort techniques) dans le détail, mais seulement de montrer que cette idée n'est pas, comme le dit Rachels, « aussi absurde qu'il semble à l'entendre » et par là même supporter, favoriser une inversion du mode de raisonnement classique autour de la considérabilité morale : nous voulons établir que le point de vue qui exclut et/ou hiérarchise des catégories du vivant se présente comme la survivance d'un mode de pensée (l'esprit de frontières) qui n'est plus en accord avec la compréhension que nous en avons aujourd'hui et conduit ainsi à minimiser, pour de larges portions du monde vivant, l'attention morale que nous

devrions témoigner au non-humain. Une pensée pleinement attentive à la variété du vivant, montrerons-nous, ne trouve rien d'absurde dans l'idée de respecter chaque vie pour ce qu'elle est et de lui accorder une pleine attention morale.

S'il est un point sur lequel le dépassement de la perspective strictement sensibiliste se heurte aux travaux de notre auteur, ce n'est donc pas vis-à-vis des traits généraux de sa pensée, mais plutôt eu égard aux solutions développées dans un premier temps par Rachels pour résoudre le problème de l'euthanasie ; celles-ci s'appuient en effet sur la distinction cruciale entre vie biologique et vie biographique, laquelle accorde donc un caractère particulièrement significatif à la complexité mentale : on peut voir en cela un premier axe de réflexion sur lequel Rachels s'est engagé et qui a détourné son attention des autres pistes de solution que l'arrière-plan darwinien permettait d'explorer. Pour cette raison, on est autorisé à penser que l'enfermement de la réflexion dans le cadre étroit de la pensée zoocentriste ne découle pas de considérations conceptuelles mais résulte plutôt, comme nous l'avons dit, de l'idée que la valeur des organismes faiblement conscients ou tout à fait non conscients est minime et peut ainsi être ignorée. Il nous reste donc à examiner si la pensée de Rachels, en cohérence avec l'arrière-plan darwinien, peut se montrer globalement compatible avec autre chose qu'une conception hiérarchique de la valeur de la vie.

3. Qui sauveriez-vous ? ou La vie comme enjeu

À l'écart de la nature universelle, et vivant d'un artifice compliqué, l'homme dans la civilisation étudie les créatures à travers le prisme de sa connaissance et voit ainsi une plume agrandie et toute l'image déformée. Nous les traitons avec condescendance pour leur incomplétude, pour leur tragique destin d'avoir pris forme tellement loin en dessous de nous. Et en ceci nous nous trompons, et nous nous trompons grandement. Car l'homme n'est pas la mesure de l'animal. Dans un monde plus vieux et plus complet que le nôtre, ils évoluent finis et complets, dotés d'extensions des sens que nous avons perdues ou jamais atteintes, vivant par des voix que nous n'entendons jamais. Ils ne sont pas nos frères de lait ; ils ne sont pas nos subordonnés ; ils sont d'autres nations, prises avec nous dans le filet de la vie et du temps, compagnons de la splendeur et de la fatigue de la Terre.

Henri Beston, *Une maison au bout du monde*, tr. M. Faguer et G. Klenowski modifiée par H.-S. Afeissa, Paris, Stock, 1953, p. 35-36.

En considérant que la vie d'un homme a plus de valeur que la vie d'un singe, et la vie d'un singe plus que celle d'un insecte, il faut convenir que l'opinion de Rachels rejoint celle de la majorité. Toutefois il nous faut envisager, et considérer avec attention, l'idée qu'en introduisant des différences dans la valeur de la vie des existants, la pensée de notre auteur souffre peut-être ici d'un défaut de cohérence

important. Elle semble en particulier entrer en conflit avec l'arrière-plan darwinien dont elle a obtenu auparavant un important soutien ; une éthique de toutes choses, telle que nous l'avons brossée jusqu'ici, paraît en effet difficilement compatible avec une perspective inégalitariste. Il semble que le défaut remonte, une fois de plus, à une mauvaise appréciation de la variété des circonstances où la vie et la mort sont en jeu. Le problème se pose, d'ailleurs, tant dans le cadre zoocentriste que biocentriste – point dont nous devons tenir compte tout au long de notre réflexion.

Quand Stéphane Ferret écrit, exprimant sans aucun doute l'opinion générale, qu'« il semble absurde ou étrange de considérer qu'une salade verte a la même valeur qu'un chat »¹³⁴, il faut convenir néanmoins que la proposition, tout au moins formulée en ces termes, ne présente pas le degré d'évidence qu'on peut lui prêter assez spontanément. Assurément, il n'est pas question ici d'évoquer une valeur de marché, mais quelque chose qui se rapporte au bien même de l'entité considérée. Est-ce qu'on entend qu'il sera justifié de consacrer des ressources à acheter des croquettes et de la litière pour l'un et pas pour l'autre ? *A priori*, ce n'est pas ça : le bien de chacun suffit à nous informer rapidement de la pertinence qu'il y a ici à observer une différence de traitement ; il serait absurde de donner de la litière à la salade et d'arroser le chat, et ce n'est pas là une question relative à leur valeur respective. Nier ici une égalité de la valeur de la vie recouvre en fait deux grands types d'idées. On entend en premier que la vie du chat prime, au moins *a priori* sinon de manière systématique, sur la « vie » de la salade, de sorte que l'on sera moins souvent fondé à consommer du chat que de la salade, et moins souvent de l'homme que du chat (une variante : il serait inapproprié de tuer le chat sous prétexte que cela pourrait faire un bon engrais et stimuler en contrepartie la pousse de dix salades¹³⁵). On entend, en second, qu'il est plus grave de ne pas approvisionner le chat en croquettes que d'oublier d'arroser la salade, c'est-à-dire que le chat vivant et la salade vivante n'ont pas à obtenir de notre part une même « quantité de considération », quoi que cela veuille dire.

Néanmoins, tout n'est pas clair encore. Il reste permis de se demander en effet : en vertu de quelles considérations le constat selon lequel il serait « plus grave » de ne pas nourrir le chat que d'arroser la salade se traduit-il en « le chat a plus de valeur » ? Ce passage de l'un à l'autre, pour peu qu'il soit légitime, demande explication. D'ailleurs, la même question se pose, intacte, lorsque nous abordons le problème de la mort, autrement dit lorsque la vie est un enjeu direct : en quoi le fait que la vie du chat

¹³⁴ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 185.

¹³⁵ Ce n'est pas là une plaisanterie de notre part, des exemples de ce genre existent (nous les avons seulement adaptés pour correspondre au thème du chat imposé par Ferret). Sur ces quelques « implications inacceptables » de la posture égalitariste examinées par Attfield dans l'article « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », nous reviendrons par la suite plus longuement (voir l'appendice 1 joint à cette recherche).

prime généralement sur la vie de la salade justifie-t-il de dire que « la salade a moins de valeur que le chat » ?

En fait, on introduit aussi implicitement, par de telles propositions, l'idée que le problème de la mort est un cas spécifique, qui réclame des considérations d'un autre ordre que celles du type « des croquettes pour le chat ». C'est ce qu'entend DeGrazia lorsqu'il nous soumet le problème des *life moves* : un *life move*, rappelons-le, renvoie à un grand type de solutions proposées à la difficulté centrale qu'il y a à concilier le principe d'égalité de considération – et l'idée qu'au moins certains animaux non humains subiraient un tort en mourant – avec l'intuition forte selon laquelle certaines vies valent plus que d'autres. Au principe d'un *life move*, on entend que la consommation de croquettes, les jeux, les siestes et d'autres plaisirs, sont autant d'expériences positives subsumées à la vie du chat comme condition de leur exercice – c'est pourquoi DeGrazia entend que la vie présente ici, indépendamment de sa valeur intrinsèque éventuelle, une importante valeur *instrumentale* et que, par là, le critère « être en vie » permet de situer le chat vis-à-vis d'autres existants, comme les humains et les grenouilles, sur une *unique* échelle de valeur.

Pour Rachels ou Singer, il ne s'agit pas là d'une hiérarchisation de la valeur *per se* des individus, mais de différences de traitement justifiées par des différences pertinentes. C'est en outre une approche subjectiviste, qui se rapporte donc à la richesse d'un vécu : on considère, comme le résume Valéry Giroux, que « la vie des êtres les plus mentalement sophistiqués a plus à offrir à ces êtres eux-mêmes, que celle des êtres les moins mentalement sophistiqués. »¹³⁶ En d'autres termes – termes davantage empruntés à Singer – il se peut concevoir une préférence objective (ou, au moins, intersubjective) pour certains genres de vie plutôt que d'autres : les genres de vie sont comparables, il est pertinent de les comparer et, finalement, de les hiérarchiser. D'autres auteurs comme Ferret ou Attfield se rangent volontiers à des idées de cet ordre mais présentent les choses plus explicitement dans les termes d'une différence en valeur intrinsèque des formes de vie¹³⁷. L'ensemble de ces auteurs, enfin, s'oppose à la

¹³⁶ Valéry Giroux, « Des droits fondamentaux et légaux pour tous les êtres sensibles », in *Klesis-Revue philosophique en ligne*, n°16, 2010, p. 165.

¹³⁷ Pour une analyse plus détaillée des diverses tentatives de justifier les *life moves*, voir D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously* (*op. cit.*). L'auteur reconnaît lui-même que, du strict point de vue théorique, les *life moves* permettraient de concevoir un statut moral inégal entre les formes de vie appartenant à divers niveaux de complexité ; c'est là une formalisation qu'il refuse seulement par crainte qu'une telle idée, par ailleurs subtile, soit interprétée ensuite en termes de priorité absolue des uns sur les autres :

« Cette façon de parler est si propice à être mal comprise et mal utilisée qu'il vaudrait peut-être mieux la laisser tomber. Si nous retenons le principe d'une égalité de considération, les différences intéressantes sur le plan moral qui résultent de considérations sur la valeur prudentielle sont *bien* moins vastes qu'on ne le pensait traditionnellement, en particulier si nous optons pour une approche subjective [du problème des *life moves*]. J'ai trouvé que nombre de gens sont enclins à comprendre un statut moral inégal comme décrivant des différences radicales dans la quantité de considération due à différents êtres. Même si on peut les convaincre qu'une telle façon de parler n'est indiquée que dans le cadre d'une égalité de considération, il

position égalitariste : celle-ci soutient que les différents genres de vie sont fondamentalement hétérogènes et, en outre, que la valeur que la vie peut avoir pour les différents individus est toujours estimée d'un point de vue subjectif, ainsi est-elle essentiellement incomparable. Le bien d'un organisme donné n'a pas une valeur différente du bien d'un autre organisme, et la réalisation de son bien présente une valeur égale à la réalisation du bien de toute autre vie. Une égalité de considération s'entend alors, dans les grands traits, comme nécessité de respecter les efforts que produit cette vie en vue d'atteindre son bien propre, quelle que soit cette vie et que ces efforts soient ou non déployés consciemment. Dans un cadre égalitariste, en effet, toute vie se vaut, ce qui menait Albert Schweitzer à écrire que l'éthique consiste donc en ceci : « me faire éprouver par moi-même la nécessité d'apporter le même respect de la vie à tout le vouloir-vivre qui m'entoure autant qu'au mien. »¹³⁸

Les problèmes semble-t-il les plus délicats relatifs à la mort et à la destruction des formes de vie sont souvent abordés par des dilemmes moraux de type « qui sauveriez-vous ? »¹³⁹, situations de choix forcé où sont mis en balance la mort ou la destruction de vies de différents genres, l'agent étant en mesure de n'en sauver qu'une. Ce problème est peut-être plus aigu en éthique animale, où il revient à « peser » la vie des humains, des animaux mentalement sophistiqués et des animaux « sensibles seulement », mais il peut être étendu, au-delà, à la confrontation entre les intérêts de formes de vie « supérieures » et les formes de vie privées d'une vie mentale (nous réservons l'examen plus précis de ce dernier point pour l'appendice). Pour cette variété de problèmes, nous chercherons à montrer qu'il n'y a pas d'incohérence à concevoir, d'une part, un *égal* dommage dans la destruction de tout être vivant (une égalité de la « valeur » de leur vie ou de la valeur attachée à la réalisation de leur bien), et donc une obligation morale équivalente de les respecter ; d'autre part, une *priorité pratique* dans la manière de les traiter. Nous voulons établir en contrepartie que la solution hiérarchique représente une manœuvre classique, au mieux superflue, sinon source de biais, reconduisant une conception profondément erronée du monde vivant et de la valeur des êtres qui le peuplent.

a. La solution hiérarchique indexée sur la complexité mentale

Si la critique développée dans cette recherche – la critique de l'extensionnisme – a quelque crédibilité, il faudrait donc convenir que notre mode de reconnaissance de ce qu'est un préjudice, en tant qu'humains, est tout entier articulé autour de la conscience ; que le dommage soit subi par nous ou par

semble qu'ils seront tentés de généraliser à l'excès et de penser la priorité absolue, disons, des intérêts liés à la vie humaine sur ceux de la vie animale. » (p. 257)

¹³⁸ A. Schweitzer, *La Civilisation et l'éthique* (2^e partie, chap. V).

¹³⁹ Voir D. DeGrazia, *op. cit.*, p. 251 sq.

un autre, c'est par la voie de la conscience que nous nous formons l'image du préjudice subi et concevons des obligations morales à proportion. Pour cette raison sans doute, il nous est donc bien plus aisé de penser le préjudice que représente la mort sur le modèle des dommages dont nous faisons l'expérience de notre vivant. Or, d'un point de vue biocentriste, on pourrait estimer au contraire que l'absence de conscience est le cas général et la vie consciente le cas particulier, et envisager d'aborder sous ce nouvel angle le problème de la mort : la mort comme extinction définitive de la conscience et comme disparition de la vie biographique ne serait qu'un cas particulier de la fin d'un organisme vivant. Toutefois il ne s'agira pas ici, comme nous le verrons, de critiquer la position anti-hédoniste et de rejoindre la position d'Épicure dans la *Lettre à Ménécée*. Nous chercherons plutôt à montrer que l'on ne peut s'appuyer sur la critique de l'hédonisme (autrement dit, s'appuyer sur une conception des choses objectivement bonnes que contient une vie) pour justifier, ainsi que le fait notre auteur, une conception hiérarchique de la valeur de la vie¹⁴⁰.

Il faut compter en effet que, si l'absence de conscience est l'état naturel des plantes, elle est seulement l'état « initial » (d'avant la naissance) et l'état « final » (après décès) d'animaux tels que nous. Nombre d'auteurs ont ainsi privilégié une piste de réflexion où toutes sortes de dommages, celui qui donne à la mort son coût et même celui dont on conçoit qu'il s'étend après la mort (dommage *post-mortem*, comme le cas de dernières volontés non respectées), sont plus généralement pensés et évalués par nous sur le même mode suivant lequel nous évaluons l'impact d'une expérience donnée pour un individu vivant – la réalisation ou l'échec d'un projet, ou bien la satisfaction ou la frustration de désirs « orientés vers le futur qui subsistent au-delà des périodes de sommeil ou d'inconscience temporaire »¹⁴¹. Appelons cela, la « solution classique ». Elle rassemble deux grands points : d'une part, il est considéré, comme nous l'avons dit, que l'extinction de la conscience (du fait du décès de la personne) ne change pas de façon significative la manière d'appréhender le préjudice subi ; d'autre part, et dans le fil du premier point, le principe de cette solution réside en l'idée que le disparu se voit pénalisé par la privation des choses positives dont il aurait fait l'expérience si la mort n'était survenue.

¹⁴⁰ Même si elle peut être appuyée par des considérations raisonnables, la position anti-hédoniste de Rachels paraît parfois excessive ; c'est le cas lorsqu'il prend l'exemple d'un athlète qui se casse le bras : « c'est pour lui une mauvaise chose non pas seulement parce que cela va le préoccuper et le tracasser – au contraire, même s'il prenait l'incident tout à fait de bonne humeur, le fait qu'une partie de sa vie ait été bouleversée d'une façon qu'il n'aura pas souhaitée constituera toujours un malheur pour lui. » (*The End of Life*, p. 48) Il semble qu'il y ait ici un peu de place pour ne serait-ce qu'affaiblir les objections adressées à l'hédonisme subjectif, en insistant sur le fait que la manière d'appréhender les maux atténue ou renforce considérablement le mal subi, c'est-à-dire participe pleinement, non pas du fait qu'il y ait un mal, mais de l'amplitude de ce mal. (Voir aussi dans ce même chapitre la note 194 sur le « Texas burn case ».)

¹⁴¹ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 127.

Or, compte tenu de notre tendance à sélectionner et valoriser dans le monde les traits qui participent de l'humain pris comme archétype, il convient au minimum d'insister pour que soit posée la question : est-il bien vrai que la vie mentale joue un rôle si décisif pour évaluer la valeur de la vie ? Autrement dit, le problème de la mort doit-il être traité à l'identique d'autres *life moves*, sur le même plan par exemple que la privation de liberté¹⁴², ou bien en diffère-t-il par quelque aspect essentiel ? On accorde généralement une grande attention à la complexité mentale pour résoudre ce problème. La vie et la complexité mentales induisent sur le plan moral, cela est indubitable, une plus grande variété de réponses appropriées à une plus grande variété de circonstances. Il est clair en outre que, pour les êtres vivants qui en sont dotés, la vie mentale doit entrer, à un moment ou à un autre, dans l'explication de ce *pourquoi* la mort est un mal. Mais ce qui doit nous préoccuper c'est, plus précisément, l'idée courante selon laquelle cela devrait justifier une priorité entre individus appartenant à des espèces différentes (comme dans le cas du radeau de survie tel que traité par Regan : il ne s'agit pas nécessairement d'affirmer une priorité en toutes circonstances) voire une différence en valeur intrinsèque, autrement dit, une théorie différentielle de la valeur de la vie indexée sur la complexité mentale.

En premier lieu, la pertinence de la solution classique doit donc être interrogée au titre de la cohérence générale, sur le plan théorique, avec l'argumentation antispéciste et l'idéal d'impartialité qui portait ce mouvement. Pour des auteurs comme Bernard Rollin ou Gary Francione, en effet, réserver aux existants un traitement en fonction de leur complexité rétablit une conception hiérarchique de la vie qui entre en contradiction avec l'idéal impartialiste qui caractérisait le premier élan de l'éthique animale :

Bien décidé à récuser la corrélation traditionnellement établie entre les caractéristiques cognitives et le statut moral, Bentham s'est en fait contenté de la réintroduire sous une autre forme.¹⁴³

C'est également le point de vue de Taylor, bien entendu, étendu au champ biocentriste :

Appréhender la place des êtres humains au sein du monde naturel depuis la perspective biocentriste, c'est rejeter l'idée d'une supériorité humaine sur les autres choses vivantes. Il n'est plus permis de penser que les humains poursuivent un ordre d'existence plus élevé en comparaison de formes de vie soi-disant « inférieures ». La perspective biocentriste exclut une conception hiérarchique du vivant au sein de la nature. Accepter ce point de vue et appréhender le monde vivant selon ses modalités nous engage à respecter le principe d'impartialité entre les espèces. Nul biais en faveur de certaines et au détriment des autres n'est acceptable. L'impartialité s'applique à l'espèce humaine tout autant qu'aux espèces non humaines.¹⁴⁴

¹⁴² Rappelons-nous que l'expression « life move » chez DeGrazia englobe plusieurs biens qui ont une importante valeur instrumentale, pas seulement la vie, mais aussi notamment la liberté. La liberté, comme la vie, est en effet une importante condition de possibilité de la réalisation d'expériences plaisantes, de projets personnels, *etc.* La différence est bien sûr qu'un individu privé de sa liberté est vivant et demeure conscient de ce dont il se voit privé.

¹⁴³ G. Francione, « Prendre la sensibilité au sérieux », p. 193.

¹⁴⁴ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 45. Taylor considère que (1) l'appartenance des êtres organiques à une même communauté de vie, (2) l'interdépendance révélée par les sciences de l'écologie, (3) la conception des êtres vivants comme

En second lieu, il faut tenir compte du fait que le cadre darwinien, en arrière-plan des réflexions sur la considérabilité morale, s'inscrit *a priori* à l'encontre de l'idée d'une différence en valeur intrinsèque des organismes vivants. Il convient donc de retenir, parmi les critères de validité, la cohérence des solutions retenues vis-à-vis de cet arrière-plan.

Enfin, un examen de la solution classique est requis au titre de ses implications pratiques, dans la mesure où une théorie différentielle de la valeur de la vie soulève corrélativement le problème de la valeur des êtres « sensibles seulement » et, *a fortiori*, tend à considérablement minimiser la valeur des organismes vivants par nature non conscients. Ce dernier point ne saurait être un argument recevable contre la solution classique si nous n'avions convenu au préalable de la pertinence d'accorder aux êtres non conscients une considérabilité morale. Auquel cas, de même que toute théorie qui ne serait pas en mesure d'en rendre compte présenterait un important défaut, on peut voir une incongruité dans le fait d'accorder une considération morale à certaines entités, tels les végétaux, puis à leur attribuer une valeur – ou importance morale – infime. C'est explicitement le cas chez Attfield :

Sur le plan pratique, bien sûr, les raisons ne manquent pas pour négliger, dans la plupart des circonstances, de prendre en compte les intérêts des arbres. Des intérêts humains et/ou animaux sont presque toujours en jeu, et on peut négliger l'impact sur la simple végétation lorsque ces intérêts sont mis en péril. Le bien des arbres pourrait contrebalancer quelques-uns de nos caprices, mais il ne saurait l'emporter sur nos intérêts, hormis les cas où nos intérêts dépendent précisément de celui-ci. Mais on ne saurait sur ces considérations écarter toute pertinence morale des arbres en eux-mêmes. Dans une faible mesure, ils ont des intérêts qui reflètent les nôtres ; à un degré fort éloigné, ils sont nos parents. Or des intérêts, semble-t-il, constituent des raisons de les prendre en considération ; et il y a toujours la possibilité résiduelle que leurs intérêts soient d'une plus grande importance que tout autre en jeu.¹⁴⁵

Et plus loin :

Les fondements de [leurs droits], la valeur intrinsèque que l'on peut accorder aux arbres, seraient si minces en comparaison de ce qui fonde les autres droits qu'ils se verraient évincés la plupart du temps, jusqu'à tomber quasiment dans l'oubli.¹⁴⁶

Un tel procédé permet au minimum d'exclure tout acte de destruction gratuit d'une vie végétale¹⁴⁷. Toutefois on se doute bien, même en ceci, que ce qui constitue ou non un « acte de destruction gratuit » est en fait matière à délibération : cueillir des fleurs pour les offrir en bouquet à la dame de ses pensées, par exemple, est-ce un acte de destruction gratuit ? Or, si l'on en vient, en multipliant de telles questions, à distinguer une variété de circonstances où la destruction serait permise et une variété de

centres vitaux téléologiques mènent à rejeter l'idée d'une supériorité intrinsèque de l'être humain, ou de toute vue hiérarchique de la nature. Voir *Respect for Nature*, p. 45, 113, 129-130, 154 ; voir aussi l'analyse et les arguments de l'auteur sur ce point p. 135-138 ainsi que p. 148-154 pour l'examen et le rejet des arguments de Louis Lombardi issus de l'article « Inherent Worth, Respect, and Rights » (*Environmental Ethics*, vol. 5, n°3, 1983, p. 257-270).

¹⁴⁵ R. Attfield, « The Good of Trees », p. 111.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁷ *Id.*, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 177.

circonstances où elle ne le serait pas, on est en droit de se demander le rôle que joue ici la notion de « valeur », autrement dit sa valeur ajoutée à la réflexion théorique.

Dans les grandes lignes, la valeur (directement proportionnée à la complexité mentale) semble remplir au moins deux rôles importants. On peut penser ainsi, en premier lieu, qu'elle est un moyen efficace de s'adresser au lecteur, afin de lui montrer qu'une éthique de la nature, quelle qu'elle soit, n'est pas incompatible avec nos intuitions spontanées qui accordent des priorités aux existants. L'échelle de valeur est un modèle simple, culturellement bien établi et éloquent, où le lecteur, comme d'ailleurs l'auteur, peut trouver une base de réflexion qui lui semblera solide et à partir de laquelle opérer, le cas échéant, des raffinements selon le degré d'importance des intérêts en jeu (vitaux, sérieux, triviaux...).

Même si l'on en restait là, on pourrait s'inquiéter, du strict point de vue philosophique, que ce modèle soit reproduit sans être interrogé, sans questionner ses origines. Il resterait en outre le risque, comme vu plus haut, qu'une importante différence en valeur amène la substitution d'un statut moral en droit par une absence de statut en fait. Mais il y a ici davantage : en second lieu, la différence de valeur intrinsèque porte ou traduit l'idée, étayée par un cadre théorique plus ou moins explicite et plus ou moins strict, qu'aucune quantité d'une vie « inférieure » ne peut valoir la vie d'un être « supérieur » (un aspect qui apparaît nettement chez Regan, avec le cas du radeau de survie, ou chez Attfield¹⁴⁸) ; autrement dit, elle distingue des catégories d'existants dont les valeurs intrinsèques sont incommensurables, ou encore dont les intérêts vitaux ne peuvent être comparés. Elle vient ainsi justifier ce qui, du point de vue égalitariste, passerait pour des écarts à la stricte application du principe de justice : c'est le propre d'un *life move*¹⁴⁹. Cela revient donc, plus concrètement, à enlever une part substantielle de ce qui fait la « considérabilité morale » d'individus comme les animaux « sensibles seulement », et dans le cas des plantes, c'est là leur enlever presque tout. La pertinence de la solution hiérarchique est donc bien un point qui concerne pleinement, même si plus indirectement, la question de la considérabilité morale qui est au centre de notre recherche.

¹⁴⁸ « [Les plantes et les bactéries] pourraient avoir un statut moral et néanmoins obtenir une importance morale quasi-infime, de sorte que même de vastes regroupements de celles-ci ne sauraient contrebalancer l'importance des êtres sensibles en cas de conflit. Il se pourrait que leur importance morale ne fasse une différence que lorsque toutes les autres revendications et considérations sont égales (ou inexistantes). » (R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 154)

« Ce ne serait pas une injustice de jeter un million de chiens par-dessus bord afin de sauver les quatre humains survivants, pourvu que le cas du radeau de survie soit identique sous tout autre rapport. » (T. Regan, « The Dog in the Lifeboat: An Exchange », *op. cit.*)

¹⁴⁹ « Je conclus qu'en raison du bien que les créatures concernées ont à gagner ou à perdre, les vies au sein desquelles certaines capacités sont réalisées sont plus précieuses que celles où elles ne le sont pas ou ne peuvent l'être, et que le principe de l'égalité des intérêts doit être interprété en fonction. Donc lorsque la réalisation de ces capacités est en jeu, les intérêts sérieux et fondamentaux des êtres qui en sont dotés prennent le pas sur les intérêts sérieux et fondamentaux de ceux à qui elles font défaut. » (R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 176) Voir aussi P. Singer, *Practical Ethics*, p. 275.

Nous avons déjà suggéré en effet le caractère problématique de ces hiérarchisations, chez certains auteurs, qui sont comme des « frontières internes » à la communauté morale au sens où, si elles n'en figurent le cordon maximal, elles établissent des registres de traitement appropriés à des catégories d'existants *au sein* de la communauté morale. Le problème réside moins dans la priorité pratique (de ce point de vue, Ferret a raison : « il ne viendrait probablement à l'esprit de personne de sensé de jeter par-dessus bord un enfant plutôt qu'un rhododendron »¹⁵⁰) que dans la formalisation même : en fin de compte, les critères intellectuels sont conçus ici, une fois de plus, comme des critères à portée générale. Lier la valeur de la vie à la complexité mentale, ce serait donc succomber à une forme persistante et plus insidieuse du « procédé kantien ». On répond alors à une représentation extrêmement schématique et simplifiée des problèmes qui se posent, comme se demander, *en dehors de tout contexte*, si la mort d'un être humain peut être mise en balance avec la destruction d'un organisme vivant plus simple, ou de plusieurs, voire si elle ne peut contribuer en contrepartie à l'épanouissement de millions de ces organismes vivants que sont les agents de décomposition (cet exemple a été suggéré par Attfield). On met en compétition *la mort* et *la vie* d'organismes divers, en soustrayant de l'équation tout ce qui les rend si différents les uns des autres : nul mérite ainsi que les intuitions excluent l'idée d'une égalité de la valeur de leur bien. Il ne faut pas être leurré pourtant par le singulier « *la mort* » : comme dans le cas de deux autres exemples proposés par Attfield (le partage de l'eau, d'un lieu de vie¹⁵¹), le problème de la mort recouvre en fait de nombreuses circonstances où les vies d'organismes vivants sont en jeu.

Or, si l'on raffine les conclusions pour éviter cette difficulté en tâchant de préciser les diverses circonstances sous lesquelles, pour le dire rapidement, les intérêts d'un individu « moindre » peuvent passer avant les intérêts d'un individu « supérieur », on ne voit plus bien en quoi la complexité mentale, entendue comme critère général, serait un indicateur fiable, ni même nécessaire, de la manière de traiter les individus. Il semblerait que l'on tende plutôt vers une conception globale où tous les individus impliqués se voient reconnaître une valeur identique et bénéficient d'une égalité de considération

¹⁵⁰ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 45.

¹⁵¹ Ce sont là trois courtes expériences de pensée proposées par Attfield, sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Dans « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », l'auteur critique l'égalitarisme de Taylor en proposant en effet trois situations où il aurait, semble-t-il, des « implications inacceptables » (voir p. 54-55) : 1) alors que la ressource se fait rare, et que la petite quantité d'eau qui est disponible peut être proposée soit à un homme soit à une plante, il n'y aurait ainsi pas d'obligation plus forte de donner cette eau à l'un plutôt qu'à l'autre ; 2) si deux ensembles de créatures de taille inégale se disputent un micro-habitat dont dépend leur survie, du seul fait du nombre le plus grand groupe devrait donc obtenir la priorité, et ceci même si le groupe le plus petit est composé d'êtres humains ou d'autres créatures manifestant une conscience de soi ; 3) le meurtre d'un seul homme pourrait soudain être envisagé du point de vue de sa contribution au développement de millions d'agents de décomposition. Une théorie morale présentant des implications aussi contre-intuitives, conclut Attfield, devrait être rejetée. Si l'on tient à sauver nos intuitions quant à ces trois situations, il nous faut admettre au contraire le caractère inacceptable de la thèse selon laquelle la réalisation du bien d'une créature donnée présente une valeur intrinsèque égale à la réalisation du bien de toute autre créature. (Nous revenons sur cet argument dans l'appendice 1 joint à cette recherche.)

fondamentale complétée ensuite par les considérations pertinentes relatives aux circonstances – conformément au principe de justice.

À l'encontre de ce point de vue, un auteur comme Stéphane Ferret estime que « l'identité de la balance n'implique pas l'identité des poids et des mesures »¹⁵² : il considère qu'il est donc possible et expédient d'observer, au sein de l'éthique de la nature qu'il construit, des différences de valeurs entre diverses « catégories d'existants ». Est-ce donc suffisant de rejeter la conception de l'homme comme être d'anti-nature pour penser une telle éthique ? C'est, dans les grandes lignes, ce que nombre d'extensionnistes ont pensé également. Ce qu'a écrit Jeangène-Vilmer en employant l'image fameuse de l'échelle est, en définitive, sensiblement identique à ce qu'exprime la métaphore de la balance ci-dessus :

L'illusion que l'homme n'est pas un animal nous permet de mettre dans le même sac les animaux les plus divers et les plus éloignés les uns des autres [...]. Biologiquement, il n'y a entre ces trois êtres [l'homme, le chimpanzé, l'éponge] qu'une différence de degré. Ils sont sur le même continuum du vivant, sur la même échelle, à des barreaux différents. Et, bien entendu, il y a beaucoup moins de degrés entre l'homme et le chimpanzé qu'entre le chimpanzé et l'éponge.¹⁵³

On retrouve d'ailleurs sans peine l'image de l'échelle lorsque Rachels s'interroge sur la pertinence de reconnaître un droit de vivre à certains animaux :

Lorsque nous considérons les mammifères qui nous sont les plus familiers, il est raisonnable de croire qu'ils ont bien des vies au sens biographique. Ils ont des émotions, des inquiétudes, un système social et tout le reste [...]. Ensuite, plus nous descendons dans l'ancienne échelle phylogénétique, moins nous avons des raisons de croire qu'il y a là quelque chose qui ressemble à une vie. Lorsque nous arrivons aux insectes, ou aux crevettes, il est assez net qu'à ces animaux font défaut les capacités mentales nécessaires pour avoir une vie [biographique], bien qu'assurément ils sont en vie (*alive*). Pour la plupart d'entre nous, nous avons déjà une idée intuitive de l'importance de ces gradations – nous pensons que tuer un humain est pire que de tuer un singe, mais également que tuer un singe est une affaire plus grave sur le plan moral que d'écraser une mouche. Et lorsqu'on en vient aux plantes, qui sont vivantes mais à qui la notion de vie biographique ne peut aucunement être appliquée, nos scrupules quant au fait de tuer disparaissent définitivement. Si ma suggestion concernant le droit de vivre (*right to life*) est correcte, ces sentiments ont une base rationnelle : *dans la mesure où nous avons des raisons de considérer que d'autres créatures ont une vie, ainsi que nous, nous avons des raisons de leur reconnaître un droit de vivre, si nous-mêmes en bénéficions.*¹⁵⁴

Toute la question est précisément de déterminer si la conception hiérarchique que véhicule l'image de l'échelle ne serait pas ici, pour parler comme Ferret, une relique de la « métaphysique H » (qui place l'homme au centre) qui viendrait ainsi corrompre l'ensemble de la réflexion. Plus modestement, l'objectif dans ce qui suit sera pour nous de situer rapidement les failles et les zones d'ombre d'une

¹⁵² S. Ferret, *op. cit.*, p. 297.

¹⁵³ J.-B. Jeangène-Vilmer, *Éthique animale*, p. 12.

¹⁵⁴ J. Rachels, « The Moral Argument for Vegetarianism », in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 105-106 (nous soulignons) ; le passage est repris dans *Created from Animals* p. 208-209.

conception hiérarchique de la valeur de la vie axée sur l'importance de la vie mentale, afin de ménager une place et d'établir la crédibilité d'une solution fondamentalement égalitariste (dans un cadre biocentriste). Il s'agira de montrer pour l'essentiel que c'est la manière dont les auteurs interprètent généralement la thèse égalitariste qui implique son caractère absurde, et qu'une telle conception n'est pas incompatible avec une priorité *pratique* que l'on confond le plus souvent avec une différence en valeur intrinsèque.

b. Les errements de la solution hiérarchique

On pourrait aborder le problème de la valeur de la vie en commençant par exposer un point de vue darwinien. Rien ne nous dit bien sûr qu'un tel point de vue doive avoir le dernier mot en matière d'éthique mais, compte tenu de l'objet des éthiques de l'environnement, cela semble au minimum un bon endroit pour commencer une investigation avec un regard neuf.

Parmi ses principaux chevaux de bataille, le paléontologue Stephen Jay Gould s'est attaché à dénoncer les iconographies courantes que sont l'échelle de l'évolution (avec l'image fameuse de la file de nos ancêtres qui, marchant dans la même direction, inexorablement se redressent) et le cône de diversité croissante (modèle d'arbre de l'évolution où l'on place en bas un tronc avec les formes les plus anciennes, mais aussi les moins variées et, au fur et à mesure que l'arbre s'élève, créant de plus en plus de branches, on passe progressivement de formes « simples » à des formes « complexes »), perpétuant dans un contexte évolutionniste l'idée fautive d'une « marche vers le progrès ». Ou plutôt, il a dénoncé la manière dont on interprète traditionnellement ces iconographies, comme manière de classer les organismes sur une échelle de valeur, un « mouvement du simple vers le complexe, ou du primitif vers le perfectionné »¹⁵⁵ ; la diversité du vivant, montre-t-il, ne peut être rassemblée en une unique échelle de complexité croissante :

Nos discours classiques au sujet des animaux sont calqués sur cette iconographie [le cône de diversité croissante]. La Nature tend fondamentalement à la diversité. Nous vivons entourés de branches contemporaines de l'évolution de la vie. Dans un monde darwinien, toutes les branches ont droit à un statut égal, car elles sont toutes des survivantes, rescapées d'un jeu particulièrement rude. Pourquoi, cependant, choisissons-nous, en général, de les classer selon un ordre de valeur implicite (en fonction de leur complexité présumée ou de leur proximité par rapport à l'espèce humaine) ?¹⁵⁶

Comme y insiste Gould, filant ici un thème très darwinien, il n'y a pas de sens à parler de « moins évolué » ou « plus évolué », tant il est vrai que toutes les espèces parvenues jusqu'à nos jours ont « réussi », c'est-à-dire que leur lignée a prouvé qu'elle avait, dans les diverses circonstances

¹⁵⁵ S.J. Gould, *La Vie est belle*, p. 43.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 43-44. Voir aussi chez le même auteur *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, p. 49-53.

rencontrées, les qualités nécessaires pour survivre et se perpétuer. De même les idées de « plus parfait » ou de « moins parfait » : la valeur d'un trait est liée à sa contribution à la survie, au développement et à la reproduction de l'organisme dans un contexte de concurrence ; les caractéristiques des organismes n'ont de valeur autre que locale, ce qui signifie que les mêmes propriétés, selon les contextes, s'avéreront avantageuses ou désavantageuses¹⁵⁷. Les espèces exogènes sont en cela un cas d'école, évoqué par Darwin dans *L'Origine des espèces* :

La sélection naturelle tend seulement à rendre chaque être organisé aussi parfait, ou un peu plus parfait, que les autres habitants du même pays avec lesquels il se trouve en concurrence. C'est là, sans contredit, le comble de la perfection qui peut se produire à l'état de nature. Les productions indigènes de la Nouvelle-Zélande, par exemple, sont parfaites si on les compare les unes aux autres, mais elles cèdent aujourd'hui le terrain et disparaissent rapidement devant les légions envahissantes de plantes et d'animaux importés d'Europe. La sélection naturelle ne produit pas la perfection absolue.¹⁵⁸

Frans de Waal résume tout ceci lorsqu'il écrit :

la biologie [a] démontré que l'idée même de progression linéaire des formes vivantes est fausse. Chaque organisme trouve sa place sur l'arbre phylogénétique sans être au-dessus, ou en dessous, de tel ou tel autre. Les biologistes distinguent les organismes qui réussissent ou disparaissent, qui sont spécialisés ou généralistes, qui se multiplient rapidement ou non. Mais jamais ils n'en considèrent un comme modèle que les autres chercheraient à imiter, ou qui soit intrinsèquement supérieur.¹⁵⁹

Si telle est la conception dispensée à la base par les sciences biologiques, alors il conviendrait, au minimum, que l'on s'avise d'expliquer ce que peut signifier sur un autre terrain, c'est-à-dire dans le cadre de l'éthique, l'idée que tel être vivant a une plus grande valeur (intrinsèque) qu'un autre. À défaut d'une solution pleinement satisfaisante, nous pourrions admettre que l'image de l'échelle trahit un biais et considérer enfin la pertinence d'une posture fondamentalement égalitariste.

¹⁵⁷ On pourrait songer que la rationalité humaine précisément, tant elle se montre flexible, échappe à une telle contingence. Ce point peut être contesté, en premier lieu parce que nous ne pouvons plus ignorer les failles persistantes de nos raisonnements, individuels ou collectifs (voir par exemple l'ouvrage de Christian Morel, *Les Décisions absurdes. Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2002).

D'autre part, et dans le fil de cette première idée, on pourrait penser qu'il ne s'est pas rencontré jusqu'à présent de contexte où la raison a été mise en défaut de façon flagrante – ce qui permettait sans doute à Jean Rostand d'écrire en 1940 dans *L'Homme* (Paris, Gallimard, 1962) qu'il n'y avait aucune raison de penser que l'humanité mette fin à son existence et que le « suicide cosmique » n'est qu'un mythe de philosophe (p. 170), puis de s'inquiéter de la guerre froide et de la menace atomique dans un contexte de « dilemme du prisonnier » (*Ibid.*, ajout d'une note datée de 1950). Dans ce cas, la crise écologique à venir est susceptible d'en fournir une preuve massive (voir par exemple S. Ferret, « Les décisions catastrophiques, l'exemple paradigmatique de l'île de Pâques et le syndrome du Shadok » dans *Deepwater Horizon*, p. 261 et notamment p. 268-269. Sur les liens entre péril atomique et péril environnemental, voir H.-S. Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, *op. cit.*). Si l'humanité vient à subir un sévère revers de fortune du fait de son manque de prévoyance ; si nombre d'organismes considérés jusqu'ici, en dehors du contexte de la biologie, comme « primitifs » et dont la vie nous apparaît inférieure, nous survivent, parce qu'ils seront plus adaptés aux nouvelles conditions de vie sur Terre ; alors la conception du caractère *absolument supérieur* de la rationalité et de l'espèce humaines, en ces conditions, sera plus que jamais difficile à soutenir.

¹⁵⁸ C. Darwin, *L'Origine des espèces*, p. 254.

¹⁵⁹ F. de Waal, *Quand les singes prennent le thé*, p. 76.

Cette dernière perspective participe étroitement de la perspective biocentriste qui, selon Taylor, soutient une attitude de respect envers tout ce qui vit. Certains auteurs d'éthique animale, nous l'avons rappelé déjà, ont tiré eux aussi des arguments de l'arrière-plan évolutionniste pour soutenir, par exemple, un droit à la vie égal pour tous les êtres sensibles (les animalistes qui, à l'instar de Gary Francione, défendent un sentientisme radical, ou encore Rollin qui défend un égalitarisme non abolitionniste) : dans ce contexte, en effet, la sensibilité a une signification plus large que le seul plaisir ou la douleur ressentis, puisqu'elle est un moyen au service de cette fin qu'est l'organisme vivant. À partir de là, des arguments supplémentaires doivent donc être produits pour justifier, sur le terrain éthique, d'observer une hiérarchie, une priorité entre les existants. À cela, Rachels répond :

La complexité importe parce que, lorsqu'un être mentalement complexe vient à mourir, il y a bien davantage à dire sur les raisons pour lesquelles sa mort était une mauvaise chose. [...] Ainsi, si nous avons à choisir entre la mort d'un humain et la mort d'un chien, nous avons des raisons de choisir et favoriser la vie de l'humain.¹⁶⁰

C'est pourquoi, ajoute notre auteur, la vie humaine peut être regardée comme étant en général de plus grande valeur que la vie non humaine. Un tel passage est représentatif d'une variété de théories de la valeur accordant une place importante à la complexité mentale, soit qu'elle justifie un système de priorités au sein du vivant sensible seulement, soit que ce système soit étendu de manière à rendre compte également de la considérabilité morale du vivant non sensible en lui accordant, toutefois, le plus petit degré d'importance.

L'une des premières solutions, proposée par Singer, consistait à distinguer, nous l'avons vu, deux catégories d'individus sensibles et deux encadrements théoriques appropriés – soit, comme le résume J.-Y. Goffi, « utilitarisme hédoniste et conception générale pour les non-personnes, utilitarisme de la préférence et conception limitée à l'existence préalable pour les personnes. »¹⁶¹ Lorsqu'il s'agit de personnes, suggère en effet Singer, il convient de prendre en considération la préférence que les individus ont de continuer à vivre (*an interest in continued life*), dont dépendent tous les autres intérêts contenus dans une vie :

Pour des êtres conscients d'eux-mêmes, le fait de désirer continuer à vivre implique que la mort est une perte pour laquelle la naissance d'un autre être n'est pas une compensation suffisante.¹⁶²

Toutefois H.L.A. Hart a porté un rude coup à cette solution en avançant que, contrairement à ce qui est affirmé, les préférences sont bel et bien substituables¹⁶³ ; Singer fut alors contraint de penser le

¹⁶⁰ J. Rachels, *The End of Life*, p. 57.

¹⁶¹ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 174. Notons au passage que cette distinction tire profit de la notion de vie biographique explicitement reprise à James Rachels (voir P. Singer, *Practical Ethics*, p. 126).

¹⁶² P. Singer, *Practical Ethics*, p. 126.

problème de la valeur de la vie à nouveaux frais dans les éditions ultérieures de *Practical Ethics*. Pour demeurer plus proche de notre critique, nous pourrions demander, quant à nous, si c'est en effet pour la personne décédée que la satisfaction de sa préférence importe ou bien s'il s'agit davantage d'accorder le système aux intuitions des vivants. Articuler le système autour de la satisfaction des préférences, comme le remarque J.-Y. Goffi, ne va pas en fait sans amener certaines difficultés, car on a alors

très largement abandonné la condition requise d'expérience (*experience requirement*) qui s'attache à la définition de l'utilité en termes d'états mentaux. À première vue, il n'y a pas là que des inconvénients. On peut très bien admettre que quelqu'un soit lésé parce que ne se réalise pas tel ou tel état du monde, même si cela lui reste à jamais caché [...]. Mais cette définition objective de la préférence entraîne des conséquences relativement contre-intuitives. Léonard de Vinci avait un désir rationnel et informé que les hommes parviennent à construire des machines volantes ; dirions-nous que sa préférence fut satisfaite lorsque C. Ader réalisa (en 1890) le premier bond en avion ? De façon générale, on voit mal en quoi ce qui permet à quelqu'un de satisfaire sa préférence sans que celui-ci le sache jamais peut être considéré comme une chose bonne.¹⁶⁴

Quitte à abandonner la condition requise d'expérience, il devient alors possible autrement de quantifier le préjudice subi en termes d'opportunités de satisfaction. Regan, nous l'avons vu, a ainsi recours en situation de choix forcé aux « maux par privation » pour trancher entre le sacrifice d'un chien et celui d'un homme : s'il vaut mieux se débarrasser du chien en priorité, c'est en raison du fait que ce qu'il perd en mourant est moins riche, en quantité et/ou en qualité, que ce que perdrait un être humain. Il semble qu'une perte en opportunités d'expériences plaisantes soit à tout le moins une idée plus tangible, plus crédible, que la non-satisfaction d'une préférence.

Outre que cette solution nécessite de comparer et sommer des expériences très hétérogènes, point qui peut être source d'une importante objection, il reste toutefois que les maux par privation restent en eux-mêmes une chose bien étrange. Il faut admettre en effet que si la conscience joue un rôle significatif vis-à-vis du jugement moral, c'est dans la mesure où elle est, au premier plan, la condition nécessaire de multiples expériences, positives ou négatives, au sein d'une vie. C'est le point de départ même d'une extension du point de vue utilitariste au bien-être des animaux chez Bentham : la valeur négative

¹⁶³ Voir la recension de *Practical Ethics* par H.L.A. Hart : « Death and Utility », in *The New York Review of Books*, 15 mai 1980. L'objection, comme le formule J.-Y. Goffi, est que « même pour l'utilitarisme de la préférence, les individus sont de simples réceptacles. Seulement ce sont des réceptacles pour les préférences ; ce qui a une valeur intrinsèque, c'est qu'une préférence soit satisfaite, le porteur de cette préférence n'a qu'une valeur dérivée. » (*Le Philosophe et ses animaux*, p. 176)

Singer répond à ce point dans « Animal Liberation or Animal Rights? » (1987), arguant notamment que « ce que l'utilitariste de la préférence cherche à maximiser, ce n'est pas une expérience de satisfaction, mais la survenue de ce qui est préféré, que cela produise ou non de la "satisfaction" chez l'individu qui manifeste une préférence en ce sens. C'est pourquoi il n'est pas justifié de tuer un individu qui manifeste une préférence à la poursuite de son existence au motif que l'on a mis au monde un nouvel individu manifestant la même préférence. » (P. Singer, « Libération animale ou droits des animaux ? », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale*, p. 150) L'idée sera développée dans l'article « Life's Uncertain Voyage » (P. Pettit, R. Sylvan (eds.), *Mind, Morality and Metaphysics: Essays in Honour of J.J.C. Smart*, Blackwell, Oxford, 1987, p. 154-172).

¹⁶⁴ J.-Y. Goffi, *op. cit.*, p. 125.

attribuée à l'expérience de la douleur *éprouvée* par les animaux sensibles fait que les intérêts de ceux-ci doivent être inclus dans le calcul d'utilité. Mais la mort est précisément extinction de la conscience, « absence de sensation » : comment peut-on alors léser en quelque manière que ce soit une personne décédée ? Il ne suffit pas de dire que l'on abandonne ici la « condition requise d'expérience » ; encore faut-il conférer à cette idée un minimum de crédibilité.

Joël Feinberg, par exemple, s'est employé à apporter une réponse à ce genre de problème : il suggère ainsi de considérer que les dommages infligés (et nos obligations corrélatives) concernent non la personne en propre mais ses intérêts eux-mêmes, lesquels persistent au-delà de la mort du corps et de l'extinction de la conscience¹⁶⁵. Mais si l'idée de maux par privation se présente ainsi sous un jour plus intelligible, a-t-elle réellement gagné en crédibilité ? Difficile, en fait, de ne pas soupçonner une solution *ad hoc* destinée avant tout à sauver un certain nombre de nos intuitions sur le sujet. Pour étayer cette idée selon laquelle une personne « peut connaître un malheur même après qu'elle soit morte », Rachels considère plus simplement que

les bornes temporelles d'une vie [biographique] (*life*) n'ont pas à être identiques aux bornes temporelles liées au fait d'être en vie (*being alive*) – on peut rester en vie (*alive*) longtemps après que sa vie (*life*) est parvenue à son terme.¹⁶⁶

Le fait que l'état de vivant puisse excéder la vie biographique (mettons, par exemple, que l'individu se trouve plongé dans un coma irréversible) fournit la base d'un argument en faveur de l'euthanasie. Inversement, une promesse exigée et le respect de cette promesse sont des éléments faisant partie de la vie biographique, laquelle excède en cela le temps de vie purement biologique de l'individu. Comme y insiste notre auteur, si l'on en vient à ne pas tenir la promesse, « cet homme ne saura pas que nous avons fait fi de ses souhaits, mais cela n'a pas d'importance ; car même s'il savait, le tort commis en cela ne dépendrait pas du fait qu'il en conçoive du mécontentement. » Rachels conçoit en effet les bonnes (et les mauvaises) choses de la vie comme intrinsèquement, absolument bonnes (ou mauvaises), indépendamment du sujet et de la perception qu'il en a ; dans ce cadre, le préjudice que représente la privation de ces bonnes choses du fait d'un décès apparaît avec plus d'évidence. Toutefois cette solution, qui peut paraître enfin solide, présente également des difficultés. Celles-ci concernent non pas seulement la hiérarchisation des diverses formes de vie, mais également, ce qui paraîtra tout de suite plus problématique, une hiérarchisation de la valeur de la vie des êtres humains entre eux ; aussi allons-

¹⁶⁵ Joël Feinberg suggère ici « de considérer tout dommage comme étant infligé aux intérêts eux-mêmes, et lorsqu'on parle des torts infligés aux hommes ou aux femmes, d'interpréter de telles paroles comme une référence elliptique commode aux intérêts qui furent contrariés ou repoussés. » (J. Feinberg, « Harm and Self-Interest » (1977), in *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, p. 61)

¹⁶⁶ J. Rachels, *The End of Life*, p. 55, ainsi que pour la citation qui suit immédiatement celle-ci.

nous maintenant développer la réflexion, tout d'abord, autour de la question de l'âge du décès et de l'idée de mort « prématurée », puis autour du problème que posent, une fois de plus, certains cas marginaux de l'humanité.

Une première source de différences concernant la valeur de la vie des êtres humains porte en effet sur une réalité aussi triviale que le grand âge. Le procédé qui consiste à recourir aux maux par privation, comme chez Regan, semble en effet fonctionner si l'on substitue au chien une personne suffisamment âgée, fut-elle en bonne santé et emplie de l'envie de vivre. Feinberg remarque ainsi que l'on déplorera la mort d'une personne âgée *au nom de ses proches qui perdent un être cher* bien différemment de la vie d'un jeune homme en pleine santé *dont on déplorera la mort pour lui-même*, comme une tragédie¹⁶⁷. Il considère, comme bien des auteurs, que ce jugement populaire accrédite ses positions. Le minimum que l'on puisse dire, c'est que cette conclusion ne va pas de soi.

Nous devrions, pour commencer, nous montrer méfiants vis-à-vis de ce genre d'intuitions qui, nécessairement, diffèrent d'un continent à l'autre. Nous pouvons témoigner ici quelque sympathie aux cultures qui considèrent encore que les aînés, du fait de leur grande expérience, ont une très grande valeur. Il n'est donc pas évident que la vie d'un homme jeune ait plus de valeur que celle d'un homme âgé, en particulier si ce dernier jouit d'une solide santé, présente encore quelques ambitions et nourrit de nouveaux projets. Nous devons considérer en fait que ce genre d'argument que convoque Feinberg n'est valide qu'en des cas extrêmes, lorsqu'il est question d'individus agonisant ou de gens bien trop âgés pour nourrir encore des perspectives ou des attentes. Mais assurément, c'est là le fardeau d'une vie touchant la fin, non pas celui de l'âge. Il semble au minimum crédible de penser que, du point de vue d'une personne âgée en bonne santé (autant que du point de vue du chien dont il était question plus haut, s'il lui était permis de l'exprimer), il n'est pas acquis du tout que sa vie vaille moins que celle d'un autre. On pourrait certes louer son sacrifice consenti dans des circonstances extrêmes, tel le cas du radeau de survie, mais non pas lui reprocher d'être égoïste et, moins encore, de se montrer injuste si elle refusait de se jeter à l'eau.

Pour résoudre cette difficulté, on pourra penser que ce qui sous-tend le genre de jugement intuitif formulé par Feinberg est une conception du caractère prématuré (*untimely*) de la mort ; ainsi, même si la mort d'une personne âgée est assurément un mal (qu'elle puisse « ne pas être ardemment désirée »

¹⁶⁷ « Pour le nonagénaire à la retraite, la mort peut bien ne pas être ardemment désirée, mais pour autant elle ne sera pas une tragédie. Ceux qui pleurent sa mort ne penseront pas qu'ils sont là en train de pleurer *pour lui*, mais plutôt pour ceux qui lui étaient chers ou ceux qu'il avait à sa charge, s'il en était, ou simplement en vertu de la capacité de tout *memento mori* à susciter la tristesse. À l'inverse, lorsque meurt une personne jeune et vigoureuse, nous pensons qu'elle est la première à avoir subi une *perte*. » (J. Feinberg, *loc. cit.*)

comme dirait Feinberg), elle ne sera pas vécue sur le mode tragique avec lequel on apprendra la mort d'un homme jeune. La solution de Singer élaborée dans un second temps – la métaphore du périple plein d'aléas¹⁶⁸, c'est-à-dire d'une vie dont les différentes époques ne se comprennent et ne s'évaluent qu'au regard des préparatifs et choix antérieurs – était cette idée, puisque l'accident apparaissait alors comme une anomalie au regard d'un parcours de vie plus vaste et manifestant une cohérence dans son ensemble. Une mort prématurée, comme le résume J.-Y. Goffi,

laisse un intérêt significatif non réalisé. Il est pire de devoir renoncer à atteindre la destination de son voyage après avoir consenti toutes sortes d'efforts et être presque arrivé. Il est plus acceptable de disparaître après avoir voyagé autant, et de façon aussi heureuse qu'on peut espérer, étant donné la fragilité des choses humaines.¹⁶⁹

Singer pense que la métaphore du périple plein d'aléas explique pourquoi l'argument du remplacement n'est pas recevable à propos des personnes, dans la mesure où il introduit une asymétrie entre les personnes qui commencent à peine le voyage, ceux qui sont à la moitié de leur périple et ceux qui s'approchent de la fin : ainsi la venue au monde d'une personne qui aura également des préférences et qui cherchera également à les réaliser ne compensera pas la disparition prématurée de la première. Nous avons vu toutefois que le fait de penser les préférences sur un mode objectif pouvait amener par

¹⁶⁸ Voir P. Singer *Practical Ethics* (2nd ed.), p. 129-130 et l'article « Life's Uncertain Voyage » (*op. cit.*). Dans la troisième édition de *Practical Ethics*, parue en 2011, Singer abandonne cette métaphore et adopte dorénavant le point de vue selon lequel les préférences sont conçues en termes de débit (*debit view of preferences* ; voir p. 114), la satisfaction de cette préférence venant solder le débit. L'idée est que chaque préférence, avant d'être satisfaite, est par définition non satisfaite : cela explique donc qu'une personne ne puisse être vue comme « remplaçable » par un nouvel individu puisque, si elle vient à mourir, les préférences *de la première personne* resteront à jamais insatisfaites (elles resteront à jamais dans la colonne « débit » du « grand livre de compte » où ses préférences étaient scrupuleusement notées).

Mais ceci est également à l'origine d'une évolution intéressante – bien que proposée de façon fort circonspecte – de l'axiologie de Singer (voir, sur ce point, la préface à la 3^e édition, p. xiii). Le nouveau modèle proposé présente en effet un important défaut : si les préférences sont conçues comme des débits, il s'ensuit que même le plus heureux des mondes présente un manque constitutif de valeur intrinsèque – le « livre de compte moral » est toujours débiteur. Autrement dit, la conclusion logique serait d'en venir à éradiquer, bien que de façon progressive et indolore, toute vie susceptible de nourrir des désirs et des préférences (p. 114-115). Dans les 1^{ère} et 2^{de} édition de *Practical Ethics*, seule la satisfaction des préférences a une valeur intrinsèque ; dans la 3^e édition, l'auteur suppose en outre, pour pallier cette difficulté, l'existence d'une valeur « impersonnelle » (p. 119), c'est-à-dire une valeur qui n'est pas liée aux préférences des êtres mais est bonne en elle-même : « il y a de la valeur dans certains genres de vie » (p. 116), suggère-t-il, au sens où « un univers peuplé par des gens (*Peopled Universe*) vaut mieux qu'un univers privé de vie sensible (*Nonsentient Universe*) », tout au moins dans la mesure où ces gens sont globalement heureux (p. 117). Dans le même genre d'idée, poursuit Singer, on pourrait soutenir « une théorie pluraliste de la valeur et considérer que l'amour, l'amitié, le savoir, l'appréciation de la beauté, tout autant que le plaisir ou le bonheur, sont tous de valeur », c'est-à-dire qu'ils ont de la valeur en eux-mêmes, non pas seulement en tant qu'ils sont un moyen pour la satisfaction de préférences (p. 117). On note au passage que cette conception reconduit – mais cette fois de façon directe, intuitive et « autoritaire », c'est-à-dire sans passer par l'analyse conceptuelle de ce qu'est un intérêt – la valeur supérieure de la vie sensible sur la vie non sensible, de même qu'elle reconduit la possibilité de comparer et hiérarchiser les formes de vie et, ainsi, de leur attribuer une valeur différente en fonction de l'étendue des capacités mentales dont elles jouissent.

Pour Enrique Utria, cette évolution du discours représente un « pas tout à fait inattendu vers un utilitarisme idéal », plus proche de G.E. Moore, où ce qui est bon l'est absolument, indépendamment de la présence ou non d'un spectateur (E. Utria, « Utilitarisme : agrandir les cages ou libérer les animaux », *Archai*, n°11, 2013, p. 138). On notera par ailleurs que cette évolution sur le plan axiologique va dans le sens d'un conséquentialisme multi-critère à la façon de James Rachels.

¹⁶⁹ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 181.

ailleurs des implications assez contre-intuitives. On fera bien de revenir alors à Rachels chez qui les divers éléments d'une vie conçus comme intrinsèquement positifs trouvent place, dans le même ordre d'idées, dans le cadre d'une conception de la forme générale de nos vies, de l'interconnexion des différentes époques d'une même vie, l'impossibilité de comprendre complètement l'une d'elles sans appréhender les relations à ce qui se situe avant ou après, la manière dont elles font sens tout ensemble ; vis-à-vis de ce schéma général et attendu, certains types d'incidents apparaissent comme autant d'« accidents de parcours », événements intrinsèquement mauvais, au premier rang desquels, bien entendu, la mort – voici de quoi donner légitimité au sentiment qu'une vie peut être tronquée et demeurer incomplète :

La mort est un mal pour la personne qui vient à mourir parce qu'elle la prive de nouvelles possibilités ; parce qu'elle ôte toute chance de développer des capacités et des talents ; parce qu'elle frustre les désirs, les espoirs et les aspirations ; et parce qu'elle laisse derrière elle des tronçons de vies inutiles et des vies entières ainsi incomplètes.¹⁷⁰

Rachels compare ainsi, pour donner un exemple concret, la vie du philosophe Bertrand Russell au cas de Franck Ramsey, mort à 36 ans :

La mort de Ramsey fut une tragédie à plus d'un titre. Il y a premièrement un sentiment d'*inachèvement*. C'est comme si son histoire n'avait été racontée qu'à moitié : nous avons le commencement, et des indications concernant le milieu, mais aucune idée de ce que pourrait être la fin. Deuxièmement, le sentiment de futilité en lien avec le fait que la vie de Ramsey jusqu'à cet instant avait été pour lui comme une sorte d'*entraînement* en vue de quelque chose qui désormais ne peut avoir lieu. Il a reçu une éducation, étudié la philosophie et les bases des mathématiques ; préparé alors à entreprendre un travail fondamental en ces disciplines, il mourut avant de pouvoir s'y consacrer. Et troisièmement, il y a le sentiment d'une promesse non tenue : Ramsey *aurait pu* accomplir de grandes choses, mais la mort l'en a empêché. Rien de tout cela ne peut être dit de Russell, dont la vie fut complète ; pour cette raison, elle ne revêt pas le même accent tragique.¹⁷¹

Il semble que nous avons ici un ensemble satisfaisant de raisons pour lesquelles nous pouvons considérer une mort comme prématurée et ainsi, en retour, justifier la différence de perception entre le décès d'une personne âgée et d'une personne jeune ; tout ceci accrédite la conception générale, en amont, selon laquelle la complexité mentale, et donc la richesse de la vie biographique, fait une différence lorsqu'il s'agit d'évaluer la valeur de la vie. De fait, il est difficile de démontrer la fausseté de cette idée, chez Rachels, qu'une vie interrompue par la mort reste finalement inachevée, incomplète : une telle démonstration n'est susceptible bien entendu d'aucune preuve logique. Le mieux, si l'on s'engage dans une perspective critique, est de s'aviser que ce modèle convoque une vision idéale, purifiée et en fait parfaitement virtuelle d'une vie « entière » (c'est-à-dire non tronquée) et « valant

¹⁷⁰ J. Rachels, *The End of Life*, p. 59.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

d'être vécue », en en ôtant les maux qui sont autant d'entraves. Rachels, ci-dessus, ne dit pas autre chose : nous n'avons « aucune idée de ce que pourrait être la fin » de cette histoire qui raconte la vie de Franck Ramsey mais nous n'en déplorons pas moins les « grandes choses » qu'il aurait pu accomplir. Voici qui est la source d'un vrai problème.

Les accidents, en effet, comme toutes sortes de bonnes et de mauvaises choses, font partie de la vie ; les escamoter du calcul sous prétexte que ce ne sont que des écarts par rapport à un parcours idéal entièrement construit semble un procédé assez fallacieux. Sans commencer par convoquer des cas extrêmes, comme un accident mortel ou entraînant un grave handicap, il est possible de donner des exemples de choses qui, bien qu'« intrinsèquement mauvaises » assurément, contribuent à l'identité de l'individu et à la suite de son parcours dans une mesure si importante qu'il lui serait délicat de souhaiter, avec le recul, qu'elles ne lui soient jamais arrivées. Le départ d'un être aimé après plusieurs années de vie commune est un bon exemple : peut-être cela a-t-il conduit cet individu à entreprendre un tour du monde ou à se lancer pleinement dans une carrière musicale (couronnée de succès), ce qui a modifié en profondeur son identité et l'a mené longtemps après à un nouvel épanouissement, de sorte qu'il n'y aurait pour lui aujourd'hui aucun sens à regretter ce départ. Mis à part son engagement initial envers une axiologie objectiviste, réponse au premier problème de l'euthanasie, il est étonnant que Rachels n'ait pas insisté sur le fait que les écueils d'une vie, tout autant que le mérite et démérite des individus, contribuent à forger l'identité d'une personne ainsi que sa capacité à poursuivre son parcours et à faire de nouveaux choix.

Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de nier que ces choses soient des maux ni qu'ils faillent les fuir autant qu'il est possible (*a fortiori*, la mort) ; il s'agit de les replacer au sein d'un cadre plus vaste, comme les composants ordinaires – même si les plus graves sont statistiquement plus rares, et heureusement, que d'autres faits – d'une vie authentique dans sa continuité, à l'instar du sauvage de *Brave New World* qui réclame le droit d'être malheureux (et qui, soit dit en passant, choisit tout à la fin de l'histoire de se pendre). En d'autres termes, la difficulté vient de ce que Rachels évalue le préjudice que représente la mort par rapport à une vie idéalisée, dont Rachels lui-même devrait reconnaître qu'elle n'a rien d'une vie authentique, puisque les valeurs mises en avant que sont l'amour, l'amitié, les accomplissements personnels, *etc.* n'existent pas en tant que faits bruts. D'une part, ce qui est valorisable et valorisé, ce n'est pas l'amour, c'est l'amour triomphant ; ce ne sont pas les réalisations personnelles, mais les victoires, *etc.* L'amour, l'amitié, éléments auxquels Rachels accorde une valeur absolument positive, n'ont de sens et de valeur que parce qu'ils comprennent, en même temps, des conditions d'échec : défection, trahison, refus, *etc.* D'autre part, si l'on tient que l'amour récompensé, par exemple, est une chose positive, il ne suffit pas de remarquer que le disparu est privé de l'amour, car

l'amour lorsqu'il s'incarne est toujours l'amour de quelqu'un ; songez que vous auriez pu vous éprendre d'un ingénieur toujours absent, d'une canaille qui passera de longues années en prison, de quelqu'un emporté et parfois violent (de même pour l'amitié, *etc.*).

Bref, une vie n'est pas seulement une juxtaposition de bonnes et de mauvaises choses : le bon et le mauvais y sont intimement entrelacés – voici qui constitue sans doute un point de départ plus objectif pour aborder notre problème. Et donc, cela change-t-il quelque chose à la réflexion ? Le fait est que si l'on réintroduit comme il se doit les échecs, les accidents et les à-côtés négatifs dans le cours naturel des choses, on s'expose à la probabilité de suivre des parcours de vie dont il n'est pas garanti que la valeur globale en soit hautement positive. Mais le point le plus important est sans doute que l'on est amené également à envisager un point de vue alternatif, très différent, sur la mort : la mort envisagée non plus comme une anomalie mais du « point de vue de l'univers », pour qui il n'y avait d'autre fin prévue que celle qui, précisément, est survenue (il n'y a donc aucun sens, du point de vue de l'univers, à parler d'une perte évaluée par rapport à un futur virtuellement construit). Pour voir comment cela peut avoir une pertinence ici, ce qu'il nous faut examiner maintenant plus en détail, c'est la notion de « mort prématurée » qui est au centre de l'idée selon laquelle une vie interrompue par la mort peut demeurer « incomplète ».

Force est de constater en effet qu'il est une conception mythique (au sens de Lherminier) de la « mort naturelle », que l'on ne parvient pas, malgré son caractère d'évidence, à articuler proprement avec l'idée d'une mort précipitée, imposée de l'extérieure. Comme cet internaute qui demande assez naïvement : « Au niveau biologique, la mort de vieillesse est provoquée par quoi, malgré un organisme qui fonctionne parfaitement bien ? » Si la mort survient, c'est certainement que l'organisme ne fonctionne pas « parfaitement bien ». (Peut-être soupçonne-t-il une sorte d'horloge génétique, un vieillissement programmé, voire une fonction adaptative qui permet ainsi aux générations de se succéder : la mort naturelle, dans son acception mythique, devient une cause en soi).

S'il est vrai que « mort naturelle » peut s'opposer à « mort violente », notamment lorsqu'il y a intervention d'un tiers, de là on en vient à croire aisément qu'elle s'oppose tout autant à « mort prématurée », puisqu'il est en revanche indéniable qu'une mort violente aura précipité notre fin. La « mort naturelle » se construit ainsi par soustraction de toutes les influences extérieures, aisément identifiables lorsqu'il s'agit de mort violente (meurtre, pur accident, erreur humaine, ou même suicide) ou bien d'euthanasie, mais plus difficiles à isoler lorsque le décès est dû à un concours de circonstances (c'est le cas de la canicule de 2003 en France, qui a entraîné le décès de nombreuses personnes âgées) ou se trouve intimement lié à un choix de vie et à des pratiques de longue date (alcoolisme et autres

excès alimentaires, tabagisme, pratique d'un sport extrême, *etc.*). Comment alors saurait-on s'il s'agit bien ici de mort « prématurée », si les statistiques ne venaient nous donner une échelle pour apprécier l'âge « approprié » pour mourir ? Indépendamment de concours de circonstances aux conséquences funestes, il faut comprendre ici que la prise de risque est en fait au cœur du vivant – ce que reflète le choix de millions d'individus de pratiquer des activités potentiellement dangereuses, de préférence à une vie monotone, ou encore de consommer au quotidien certaines substances plus ou moins toxiques (et plus ou moins illicites), plutôt que de s'en priver et de vivre ainsi le plus longtemps possible¹⁷². Si un disciple de Rabelais, célébrant régulièrement les mystères de la dive bouteille, vient à succomber, saurait-on même qualifier une telle mort de « prématurée » ? Quel sens y a-t-il alors à calculer si les petits plaisirs arrachés à mille verres de vin valent les joies et les projets perdus du fait de la mort que ces mêmes verres de vin ont précipitée ? La vie intègre le risque, c'est-à-dire ses peines autant que ses joies, et si on la purge de ces aspects essentiels, ce que l'on obtient risque bien de ne plus être une vie.

Ainsi, de même qu'il n'y a pas de mort de vieillesse (c'est toujours le cœur qui finit par « lâcher », ou quelque autre organe), il n'y a pas de mort plus « prématurée » qu'une autre : une telle distinction est fondée certes sur des considérations purement statistiques, mais qui ne sauraient avoir la valeur quasi-normative qu'on leur prête ici. Elle n'est ainsi valable que pour une culture et un code de valeurs donné : les hommes d'un peuple guerrier, tels les spartiates, n'attendaient rien moins que mourir paisiblement dans leur lit plutôt que sur le champ de bataille, pour Sparte ; ils n'accueillaient certes pas la mort comme un plaisir, mais plaçaient au-dessus de ce mal des croyances et des valeurs supérieures qui dictaient leurs actes.

Aristodème et Pantitès, les deux seuls guerriers revenus à Sparte après la bataille des Thermopyles, furent accablés par leurs concitoyens, au point que Pantitès se pendit. Aristodème, surnommé « le poltron », tenta de se racheter à la bataille de Platée en s'y distinguant par sa valeur au combat. Selon Hérodote, on lui refusa néanmoins les honneurs sous le motif qu'il avait voulu ici mourir afin d'effacer la honte dont il s'était couvert et, ce faisant, « avait quitté son rang comme un furieux »¹⁷³ pour charger seul les Perses et mis ainsi en danger la formation. Que cela tienne davantage du mythe spartiate que de la réalité de l'époque, peu importe : cela nous renseigne assez sur ce que, dans le système de valeurs dont nous instruisent les témoignages, on estimait être une mort digne¹⁷⁴. Que reprocha-t-on, finalement,

¹⁷² Un point que nous rappelle Dominique Lestel dans son *Apologie du carnivore* (Paris, Fayard, 2011), p. 76.

¹⁷³ Hérodote, *Histoires IX. Calliope*, 71 (texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand : Paris, Les Belles Lettres, 1954), p. 59.

¹⁷⁴ Voir par exemple les apophthegmes des femmes lacédémoniennes recueillis par Plutarque. Ainsi prête-t-on ces paroles à Gyrtias (240f) : « Dès qu'il allait à la guerre, ne fallait-il pas qu'il y mourût ou qu'il tuât les ennemis ? Il m'est bien plus doux d'apprendre que sa mort a été digne de lui, de sa patrie et de ses ancêtres, que de lui voir traîner longtemps une vie honteuse ». (*Œuvres morales de Plutarque*, tome IV, texte établi par Dominique Ricard, Paris, Lefèvre, 1844)

à Aristodème ? De n'être pas mort au bon endroit, au bon moment. Quel sens donner ici à une mort « prématurée », puisque cette mort avancée était précisément celle que l'on attendait de lui et dont on attendait qu'il l'espère lui-même ?

Toutefois voici longtemps, semble-t-il, qu'à l'idéal guerrier succéda, avec la civilisation moderne, l'idéal d'une mort douce dans la vieillesse – on parle alors volontiers d'une vie qui « s'éteint doucement », conception qui s'oppose radicalement à la mort brusque, violente et glorieuse du guerrier. Pensons à la différence d'appréciation visible autour de ce que l'on peut traduire indifféremment par « belle mort ». *Kalos thanatos* dans l'Antiquité¹⁷⁵, que l'on pourrait sans doute choisir aussi de traduire par « mourir en beauté », signifie la mort glorieuse (*eukleês thanatos*) au combat, qui fauche le héros dans la fleur de l'âge : la mort d'Achille à qui fut donné le « choix », prévenu de ce qui l'attendait sous les remparts de Troie, en est l'archétype. La belle mort désigne à l'époque contemporaine une mort naturelle, mort de vieillesse et sans souffrance¹⁷⁶, un sens qui est bien sûr privilégié dans le contexte d'une réflexion autour de la fin de vie, des soins palliatifs ainsi, évidemment, que la controverse autour de l'euthanasie (terme qui est lui-même issu du grec et peut être traduit par « bonne mort » ou « belle mort ») ; le sens se voit enrichi pour évoquer une mort idéale, souvent associée à une mort digne, en tout point opposable à la mort homérique : une mort parée des divers attributs relatifs au bien-être humain « terrestre » (par opposition notamment à la gloire immortelle du guerrier) : contrôlée, sans souffrance, paisible, en sécurité, entourée d'amis et d'affection, survenant après un temps de vie significatif, *etc.*¹⁷⁷

De nos jours en France, l'imaginaire collectif entretient donc l'idée d'une mort douce dans la vieillesse, après avoir vécu aussi bien et aussi longtemps que possible, cette mort dont Montaigne disait pourtant que c'était « rêverie [...] de se proposer ce but à notre durée »¹⁷⁸. L'espérance de vie à la naissance est autour de 84 ans pour les femmes, 78 ans pour les hommes environ. Mais ce ne sont là que

On pourra aussi s'intéresser aux croyances des anciens peuples du nord (bien que, si l'on se réfère au spécialiste des civilisations scandinaves Régis Boyer, on touche ici davantage à un aspect du mythe viking) : « Dans les croyances des anciens Scandinaves, il était convenable et honorable de mourir les armes à la main. Le mort était alors ramassé sur le champ de bataille par l'une des valkyries (filles d'Odin) qui l'emmenait sur son fringant coursier à la Valhöll (Walhalla), le paradis des guerriers [...]. Mourir de vieillesse était déshonorant et on s'en allait inmanquablement sous terre, au domaine sombre (Niflheimr : « monde des brumes ») de la déesse Hel [...]. » (Patrick Guelpa, « Dire le vieillir/les mots du vieillir en islandais », in A. Montandon (dir.), *Les Mots du Vieillir*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2004, p. 116)

¹⁷⁵ Voir J.-P. Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », in J.-P. Vernant & G. Gnoli (dir.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 45-76.

¹⁷⁶ Voir l'entrée « Mort (1) » dans le *Dictionnaire des expressions et locutions* de Alain Rey et Sophie Chantreau, 2003, p. 611. « La Belle mort, précise-t-on, s'oppose à la male mort, la mort violente. Belle est à comprendre au sens de "au moment où il convient". »

¹⁷⁷ Voir par exemple le dossier sur les soins palliatifs dans *L'Avant-Garde. Le journal des soins infirmiers du CHUM*, vol. 6, n°1, 2005, < http://www.chumontreal.qc.ca/sites/default/files//documents/A_propos/PDF/09_ag_vol6_no1.pdf >.

¹⁷⁸ Montaigne, *Les Essais*, livre I, LVII, p. 559.

des chiffres : ils n'ont aucune autre réalité que statistique. Nulle femme n'est fondée à se plaindre de n'avoir atteint les quatre-vingt-quatre ans, dans la mesure où, précisément, cette statistique intègre dans son calcul la variété des causes de décès possibles à chaque âge. En d'autres termes, il a fallu que bien des femmes meurent « précocement » pour que ce chiffre sorte de nos calculs : qui pourrait clamer à l'injustice de n'avoir pas vécu plus longtemps que celles-ci ? La mort de vieillesse, disait Montaigne, « nous l'appelons seule naturelle, comme si c'estoit contre nature de voir un homme se rompre le col d'une cheute, s'estoufer d'un naufrage, se laisser surprendre à la peste ou à une pleuresie, et comme si nostre condition ordinaire ne nous presentoit à tous ces inconvénients »¹⁷⁹ ; mais c'est bien le contraire qui est vrai : les accidents font assurément partie de la vie, autant que les verres de vin, et seul le fourmillement de la civilisation moderne parvient à dissimuler le nombre des décès, pour des causes de toutes sortes (accidents domestiques, accidents de circulation, *etc.*), qui surviennent partout au quotidien. Bien sûr, nous sommes parfaitement en droit d'*espérer*, conformément à notre système de valeurs et à notre époque, dans notre civilisation, vivre le temps de vie dont nous créditent les calculs et même au-delà, puis mourir dans un lit ; nous sommes tout autant fondés à prendre toutes les précautions jugées nécessaires pour voir satisfaite cette espérance ; il reste en revanche que personne aujourd'hui, qui se cognerait la tête après avoir buté sur une pierre, n'est en droit de se plaindre de l'injustice que représente cette mort « importune ».

Nous vivons certes au sein d'une civilisation qui a développé des trésors de science et d'ingéniosité pour faire en sorte que les accidents graves et létaux – y compris les meurtres, maladies, *etc.* – ne soient justement que cela, des accidents. Il n'est donc peut-être plus aussi vrai de dire, comme au siècle de Montaigne, que « mourir de vieillesse, c'est une mort rare, singulière et extraordinaire, et d'autant moins naturelle que les autres. »¹⁸⁰ Néanmoins le rôle crucial de la civilisation en cette affaire est sur le plan éthique entièrement négligé, pour ne plus laisser que l'idée d'une vie « normalement » longue que viendraient entacher des épisodes funestes, comme si nous portions en nous le principe (et donc la valeur) de cette longue vie, comme si tous, ou quasiment tous, nous méritions cette longue vie, et que tout ce qui s'y oppose était de l'ordre de l'anomalie. Pourtant, si nous admettons l'influence majeure de la civilisation sur quelque chose d'aussi intime que l'allongement et l'amélioration de nos conditions de vie, nous devons reconnaître dans le même temps que ce *contre* quoi elle agit, ce sont des facteurs qui participent *tout aussi intimement* de la durée et de la qualité de nos vies, même si dans le sens cette fois d'un affaiblissement et d'une perte. Prenons un exemple : tout comme les soins médicaux sont un

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.559-560.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 560.

moyen de prolonger la vie dans de bonnes conditions et dont on peut dire à bon droit qu'ils font partie de la vie, la maladie en tant que principe délétère, à laquelle répond notre civilisation par le développement des connaissances, des techniques et de l'administration de tels soins, en est partie tout autant. Il n'y a pas de sens à convenir que toute forme de soin participe de la vie « normale » tout en soutenant que la maladie fait en revanche partie des accidents – si l'un répond à l'autre, c'est bien parce qu'ils sont sur le même plan, bien que pointant en des directions opposées. C'est pourtant une telle asymétrie qu'entraîne toute conception, comme chez Rachels, de ce que devrait être une vie « complète ». L'idée d'une mort prématurée, par opposition à une vie complète et une mort « naturelle », participe de cette même asymétrie.

Si la mort qui se profile est ou bien pertinente (salutaire, bienvenue, *etc.*) ou bien prématurée, c'est du seul point de vue des *vivants* : du point de vue de l'entourage, qui regrette le départ d'un être cher, ou au contraire se réjouit d'un héritage ; du point de vue de l'individu lui-même qui, voyant la mort proche, vient à regretter ce futur qu'il imagine empli d'aspirations réalisées, de projets, *etc.* C'est vis-à-vis de ce futur *imaginé* que la mort paraît venir trop tôt (ou à point nommé, pour qui connaît une vie de grandes souffrances), en faisant naître quantité de regrets. Mais c'est le regret entièrement déraisonnable de celui qui souhaite la continuation de sa vie sans toutefois écarter aucun des choix qui l'ont mené à cette minute fatidique – de même qu'un amateur de vin n'en déplorera pas moins la cirrhose à laquelle il succombe – et qui croit en outre savoir ce qui l'attend de bon dans le futur.

Maintenant, on peut aussi envisager d'employer le terme « prématuré » en un sens plus objectif et plus efficace, plus proche de son étymologie¹⁸¹, comme une interruption des processus avant qu'ils ne soient entièrement réalisés, ce qui est le cas ici où il est question de déplorer une vie incomplète. Or, du point de vue de l'univers, qui a assisté à chacun des grands et des petits choix qui ont mené à cette fin, la mort ne survient ni trop tôt ni trop tard : elle survient exactement à l'heure où elle devait survenir, comme la résultante de tout ce qui s'est déroulé avant cet instant, et elle ne laisse après le trépas qu'un grand point d'interrogation. On ne peut dire de la mort qu'elle est prématurée en ce sens-là. Le cours qu'a suivi cette vie qui se termine a été entièrement réalisé, dans la longue série des causes qui ont entraîné son début et sa fin.

Nous sommes donc désormais en présence de deux approches, deux façons d'appréhender la mort qui survient précocement, dont il faut convenir qu'aucune n'a une réalité plus grande qu'une autre. Ce qu'il faut voir, c'est bien sûr ce qui en est fait en matière d'éthique et si cela est bien pertinent pour le

¹⁸¹ Sur le lat. *praematurus* « précoce, hâtif », comp. de *prae* « avant » et de *maturus* (mûr) : qui se produit avant le temps normal, mais on peut aussi penser de manière plus précise par symétrie à un « accouchement prématuré », qui se produit avant terme, avant que tous les processus requis ne se soient déroulés.

problème considéré. Or, en ce qui concerne l'élaboration d'une théorie de la valeur de la vie, nous montrerons que ce qu'il convient de respecter, c'est bien, contre toute attente, le second point de vue : celui de l'univers.

On peut considérer en effet, contrairement à un important présupposé de la solution classique, que la mort s'avère être un événement un peu particulier de la vie de l'individu (au-delà, bien sûr, du fait trivial que son existence est terminée). Tous les autres moments de sa vie, par ses choix d'action ou d'inaction, ont contribué à réduire le champ des possibles tout autant qu'à générer devant lui de nouvelles options. La mort ouvre sur un champ de possibles qui croît de façon exponentielle. L'idée d'une « mort prématurée », c'est celle d'un événement funeste qui laisse toutefois subsister le futur à l'état de pointillés (ainsi qu'apparaît un projet de route sur une carte) : l'idée d'une vie tronquée, incomplète, y trouve son origine. C'est sur une telle conception que s'appuie Rachels pour s'attribuer d'autorité le droit de donner une seconde partie à l'histoire interrompue de Franck Ramsey et donner ainsi un sens plus tragique à sa mort qu'à celle d'un chien. Quant à nous, la thèse que nous défendrons (nous la développerons davantage dans les prochaines sections) sera la suivante : ce faisceau de possibles qui rayonnent à compter du décès de l'individu, nous ne disposons d'aucune carte précise pour nous y orienter ; nul n'a le moyen de le débrouiller ni d'en extraire une estimation qui soit tout à la fois raisonnable et précise. La mort peut bien être *ressentie* comme prématurée, mais la seconde partie de l'histoire de Ramsey sera comme un roman inachevé : à défaut d'instructions laissées par l'auteur, nul n'en saura jamais les rebondissements par lesquels auraient pu passer les héros, ni le véritable dénouement – heureux ou malheureux ? –, ni même le nombre de chapitres qu'il aurait fallu pour y parvenir. C'est en ce sens que le temps de vie dont soi-disant la mort nous prive en survenant, de ce « je ne sçay quel cours, qu'ils nomment naturel, [qui] promet quelques années au-delà »¹⁸², grand ou petit, n'est jamais que purement virtuel, tout autant que ce qu'il devait prétendument contenir¹⁸³ ; et c'est bien

¹⁸² Montaigne, *op. cit.*, p. 559.

¹⁸³ La difficulté touche aussi le débat concernant le statut moral du fœtus. Chez James Rachels, nous l'avons vu, le fœtus se voit accorder un certain statut en tant que « personne en devenir », mais il ne bénéficie pas encore de la protection directe de droits puisqu'il ne présente aucune des caractéristiques psychologiques permettant de lui reconnaître des intérêts propres (« An Overview of the Scientist's Responsibilities. Comments by an Ethicist », *op. cit.*). Ne pourrait-on dire pourtant que les éléments d'une vie ayant valeur absolue sont significatifs aussi pour les êtres potentiels comme les fœtus, « un être qui n'est pas encore une personne mais qui a la possibilité, lorsque les choses suivent leur cours normal, de se développer en une personne » (*Ibid.*, p. 730) ? Ceci, reconnaît Rachels, devrait constituer le fond de toute bonne approche anti-avortement, et telle est la raison pour laquelle il considère que le fœtus, s'il n'est une personne à part entière, n'est pas non plus une simple chose. Ne devrait-on pas s'attendre en effet à ce que l'actuel fœtus soit un jour un adulte qui présente des désirs et réalise des expériences plaisantes ? Cette remarque, au demeurant classique, mènerait donc à penser que l'avortement prive un être potentiel de ces opportunités. Toutefois, pour Rachels, il faut d'abord qu'il y ait une vie pour donner « chair » à des désirs et des opportunités de satisfaction, et pour qu'il y ait donc la possibilité d'une perte : on ne peut donc en faire un argument contre l'avortement. On pourrait reformuler ainsi l'objection : s'il est absurde de tenir compte de l'avenir du fœtus et d'en faire un argument contre l'avortement, c'est bien parce, s'il a devant lui une vie, cette vie n'est jamais que purement

ce qui fait d'elle le « grand égalisateur », pour reprendre les mots de Dale Jamieson : « Noir ou blanc, homme ou femme, riche ou pauvre, humain ou animal, la mort nous réduit tous à rien »¹⁸⁴ : dès l'instant du décès, tout se vaut, ou plutôt tout est néant, car si nous ou nos proches avons des certitudes sur ce que nous étions, nous n'en avons pas la moindre sur ce qu'il aurait pu nous arriver et sur ce que nous aurions pu devenir *après*. Et dans ces conditions d'incertitude épistémique extrême, nous ferions bien, pour notre questionnement, de recourir à la seule base solide à notre disposition pour élaborer un jugement : le point de vue de l'univers, où une vie qui se termine est le signe que celle-ci a intégralement réalisé son parcours.

Laissons maintenant de côté la question de l'âge et des difficultés liées à l'idée de mort prématurée pour examiner d'autres problèmes en rapport avec les positions de Rachels. On peut remarquer, en effet, que sa conception des choses tendra à nous faire attribuer aux êtres humains différentes valeurs en fonction de leur « normalité »¹⁸⁵. Commençons par examiner ce qu'il écrit dans *The End of Life* :

Par une vie « subnormale », j'entends une vie dont les divers éléments de valeur ont été ôtés. Considérez une vie où il n'y a aucune possibilité de satisfaire ses désirs et ses aspirations ; ou une vie où l'amitié est impossible ; ou une vie emplies seulement de douleur, où la possibilité d'avoir du plaisir a été supprimée. Une telle vie n'aura pas la valeur qu'elle aurait pu avoir autrement. Ce jugement n'est pas une tentative d'imposer une perspective « extérieure » à la situation de la personne. L'idée est que c'est pour le sujet même de cette vie qu'une telle « vie » n'aura pas autant de valeur.¹⁸⁶

Il est clair que Rachels entend parler ici de cas extrêmes (le propos tenu concerne des individus pour qui l'on pourrait trouver de bonnes raisons, s'il en est, de pratiquer l'euthanasie), et c'est bien la raison pour laquelle il peut être justifié à qualifier ces vies de « subnormales ». Le problème, en revanche, est

statistique, parfaitement virtuelle. On s'avisera enfin que le fait qu'un individu pleinement constitué et déjà né connaisse une mort prématurée ne change strictement rien à l'affaire : l'avenir que l'on imaginait pour lui est tout aussi virtuel.

¹⁸⁴ Dale Jamieson, « Two Problems with Regan's Theory of Rights », communication présentée à l'occasion du rassemblement de l'American Philosophical Association: Pacific Division, printemps 1985.

¹⁸⁵ C'est un point que l'on trouvera d'abord chez Peter Singer. L'auteur, alors qu'il commente brièvement ce célèbre passage de *L'Utilitarisme* où John Stuart Mill hiérarchise la vie de Socrate, de l'imbécile et du pourceau, (p. 37), n'hésite pas à suggérer que la vie d'un être humain présentant d'importants troubles mentaux aura moins de valeur que celle d'un être humain « normal » (*Practical Ethics*, p. 108). Il semble en outre qu'il n'entende pas évoquer seulement des désordres sévères entraînant de grandes souffrances, mais aussi simplement une capacité intellectuelle limitée, corrélée à la capacité d'épanouissement : « L'argument de Mill pour préférer la vie humaine à celle d'un animal (qui serait au goût de bien des auteurs modernes) trouve son parallèle exact dans son argument pour préférer la vie d'un être humain intelligent à celle d'un idiot. Vu le contexte et la manière dont on usait ordinairement du terme "imbécile" (*fool*) à son époque, il semble probable qu'il entende évoquer ainsi ce que nous désignons aujourd'hui comme une personne avec un handicap mental. Cette nouvelle conclusion mettra assurément mal à l'aise certains lecteurs modernes. Mais, comme le suggère l'argument de Mill, il n'est pas facile d'endosser la préférence pour la vie d'un humain sur celle d'un non-humain sans, en même temps, endosser la préférence pour la vie d'un être humain normal sur celle d'un humain ayant le même niveau intellectuel que le non-humain. » Si, comme le remarque David DeGrazia, « Singer est davantage conscient que le choix en question est hypothétique, requérant l'imagination et non pas simplement la comparaison de certaines expériences que nous aurions déjà eues » (*Taking Animals Seriously*, p. 242), il n'en épouse pas moins la thèse selon laquelle certaines vies valent mieux que d'autres.

¹⁸⁶ J. Rachels, *The End of Life*, p. 65.

que l'on voit bien à travers ce passage que certaines *autres* vies, pour des individus qui ne présentent pas toutes les facultés requises pour jouir pleinement de chacun de ces aspects d'une vie jugés intrinsèquement bons – la capacité, par exemple, de nourrir et réaliser toutes sortes de projets ambitieux – se verront attribuer sans doute une valeur, certes non pas nulle, mais toutefois moindre qu'une vie normale. Cela ne signifie pas nécessairement que ces individus compteront moins que d'autres personnes, puisque nous pouvons trouver néanmoins des raisons valables de leur apporter toute l'assistance possible, sous la meilleure forme possible, pour favoriser leur épanouissement. La question de la valeur relative de ces vies au regard de la « normalité » ne s'en pose pas moins, et celle-ci pourrait bien être résolue par une différence de valeur ; telle est bien la manière dont nous pouvons interpréter ces lignes :

La vie d'une personne est de valeur dans la mesure où elle contient les éléments que j'ai mentionnés, et d'autres semblables. Lorsqu'ils en sont ôtés, sans être remplacés par quoi que ce soit d'une égale valeur, il suit que la valeur de la vie doit être diminuée.¹⁸⁷

On pourrait pourtant distinguer, à partir de ce que nous dit ici Rachels, deux types de cas. On peut convenir assez aisément qu'il existe des vies subnormales, au sens qu'il indique, qui sont le lieu de grandes douleurs physiques ou morales. Mais on peut également considérer qu'il en est exemptes de ces grandes douleurs ; en dépit de certains types d'expériences qui en seraient absentes, de telles vies pourraient être emplies, sinon de félicité, de bien-être, voire d'un bien-être tout aussi grand que celui d'aucun autre être humain jugé « normal ». Il faut, pour cela, considérer que la base de référence pour juger de la valeur de cette vie n'est pas ce qu'elle *aurait pu* contenir si elle avait été autre, mais ce qui est réalisé à partir du jeu de capacités qui lui fut donné à la naissance et à partir duquel cette vie, pour ainsi dire, s'évalue elle-même. C'est ici la position de Edward Johnson, tout à fait opposée à la solution classique :

J'incline à penser que chaque esprit a valeur à ses propres yeux. Il n'y a rien d'*intrinsèquement* mauvais dans les capacités mentales de ceux qui sont « fous », « attardés » ou « immatures ». Que ce ne soit pas là ce que je désire pour moi-même ne contribue en rien à montrer qu'elles soient sans valeur pour *ces* êtres.¹⁸⁸

En d'autres termes, il s'agit de rejeter l'idée selon laquelle la valeur de la vie serait liée à un critère inter-individuel et interspécifique prétendument objectif ; on peut considérer au contraire que cette

¹⁸⁷ *Ibid.* On notera ici une difficulté d'interprétation. Soit Rachels entend que l'on ôte l'ensemble des éléments de valeur, et l'on retrouve alors les vies « subnormales » dont il est question plus haut. Soit on considère aussi que l'on peut ôter ces éléments un à un. Cela, l'auteur ne le précise pas. Nous examinons ici une implication possible de son axiologie au croisement de la réflexion sur la valeur de la vie. Dans tous les cas, il reste que la valeur de la vie des cas marginaux demeure une difficulté générale au regard de la solution classique.

¹⁸⁸ E. Johnson, « Life, Death and Animals », p. 131.

valeur ne peut être appréciée qu'au cas par cas, en considérant seulement les conditions d'existence de chacun. Cette approche permet en outre de prendre au sérieux l'appréciation de l'individu quant à la valeur de sa propre vie ; typiquement, tant qu'une personne âgée jouit d'une bonne santé et nourrit des projets personnels, on ne voit pas bien qui pourrait être autorisé à décréter – ni sur quelles bases – la valeur moindre de son existence : le fait que lui-même valorise sa vie est là tout ce qui importe. Par ailleurs, la vie d'un humain présentant un handicap mental important, pourvu qu'il ne souffre pas excessivement de sa condition, et même s'il n'est pas en mesure de nourrir tous les projets d'un adulte, ne peut plus être considérée comme inférieure à une vie « normale » : quel que soit le contenu de sa vie, chacun perd en mourant l'ensemble de ce qu'il a, l'ensemble de ce qui est susceptible de compter pour lui¹⁸⁹.

Johnson sait en outre parfaitement bien que sa position peut être étendue au cas de nombreux animaux non humains ; du moment, pose-t-il, qu'ils sont conscients, « il n'y a *aucune raison* de montrer du mépris pour leur forme de conscience et considérer celle-ci comme ayant *en elle-même* une valeur moindre que celle que la nôtre a pour nous. »¹⁹⁰ On peut alors réaffirmer ici la validité de cette hypothèse que Singer avait d'abord formulée pour l'écarter : même si les facultés et les expériences vécues diffèrent, les expériences et « les plaisirs d'une vie de souris sont pour cette souris tout ce qu'elle a, et l'on peut donc présumer que ceci signifie pour la souris autant que ce que les plaisirs d'une vie humaine peuvent représenter pour cette personne »¹⁹¹. Il n'y a donc plus de raison à présent de considérer qu'un porc ou une souris aurait une vie moins satisfaisante et/ou de moindre valeur puisque du point de vue de l'animal cette vie, *sa propre vie*, est tout ce qu'il a et, pour cette raison, elle est à ses yeux inestimable. Notons enfin qu'un biocentrisme égalitariste, selon lequel tous les types d'êtres sont également parfaits étant donné qu'ils ne valorisent pas les mêmes activités et qu'ils sont donc incomparables, ne sera pas défendu en des termes bien différents : « tout ce dont nous avons besoin pour réfuter un jugement de supériorité, écrit ainsi Paul Taylor, est de regarder aux capacités des animaux et des plantes du point de vue de *leur bien*. »¹⁹²

Comme il apparaît ici, le problème à estimer, en effet, qu'il existe un genre de vie « optimal » entre tous – un genre de vie susceptible de contenir la plus grande variété de ces choses identifiées comme bonnes – est qu'il mène à considérer que la plupart sinon la totalité des formes de vie non humaines sont assimilables à un genre de vie « inférieur », c'est-à-dire au sens où il leur manquera un nombre toujours

¹⁸⁹ Sur l'incomparabilité de la vie des individus, toujours estimée d'un point de vue subjectif, on renverra par exemple à l'ouvrage de Evelyn B. Pluhar, *Beyond Prejudice*, Durham, Duke University Press, 1995, notamment p. 293.

¹⁹⁰ E. Johnson, *op. cit.*, p. 132.

¹⁹¹ P. Singer, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹² P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 130.

plus grand des facultés physiques et mentales nécessaires pour faire l'expérience de ces choses intrinsèquement bonnes (*a fortiori* lorsqu'il s'agit d'organismes tout à fait privés de conscience). Pourtant, comme le remarque DeGrazia, il semble que la vie, en raison même de la diversité des formes sous lesquelles elle s'incarne, introduit entre ces formes une importante mesure d'incommensurabilité. Sans doute des relations sociales avec de proches parents ou d'autres semblables, suggère-t-il à titre d'exemple,

sont importantes non pas seulement pour les humains mais aussi pour les dauphins, les grands singes et les éléphants. Mais il est vraisemblable de penser que la valeur de telles relations dépend du fait d'être un animal social. Quel sens y aurait-il à dire qu'un animal solitaire par nature connaît une moins bonne vie du fait qu'il n'entretient aucune relation sociale ?

Si cette observation semble pertinente, il faut remarquer alors qu'elle peut être reprise dans son principe pour chaque trait que l'on avancera en vue d'étayer la solution hiérarchique. Tout ceci, de façon plus générale, tend à accréditer, en ce qui concerne une théorie interspécifique de la valeur de la vie, le jugement global formulé par Taylor :

Il n'est pas difficile de reconnaître ici une pétition de principe. Les humains clament leur supériorité sur les non-humains d'un point de vue strictement humain, c'est-à-dire, un point de vue où le bien des humains est pris comme étalon de mesure.¹⁹³

Nous touchons ici, au travers de ces détails, à ce qui semble un point d'incohérence niché dans les replis de la pensée de Rachels. Somme toute, il semblerait que ses thèses, relatives à l'Individualisme Moral et à l'arrière-plan darwinien qui les étiait, devraient le mener à considérer qu'une moindre valeur peut être attachée en effet aux vies de ces individus qui naissent avec, devant eux, un destin de souffrance (une capacité réelle à souffrir et une souffrance réelle à venir), mais non pas également aux vies de ceux qui naissent avec « seulement » de moindres capacités en comparaison de leurs semblables. Autrement dit, ce qu'il faut considérer, ce sont les capacités réelles et les expériences réelles des individus, et les obligations des agents porteront sur les occasions de développer *ces* capacités qui participent de leur épanouissement, auxquelles sera rapportée toute évaluation de la valeur de sa vie. Voilà qui serait un point bien plus en cohérence avec sa critique centrale de la « norme de l'espèce » (critique de la conception *essentialiste* de la norme de l'espèce, au profit d'une norme entendue davantage comme une harmonie fonctionnelle) et resterait en outre compatible avec ses premières

¹⁹³ *Ibid.* C'est notamment un point de vue exprimé avec force dans la célèbre citation de Bertrand Russell : « Nous pouvons détruire les animaux plus facilement qu'ils ne peuvent nous détruire : c'est la seule base solide de notre prétention de supériorité. Nous valorisons l'art, la science et la littérature, parce que ce sont des choses dans lesquelles nous excellons. Mais les baleines pourraient valoriser le fait de souffler et les ânes pourraient considérer qu'un bon braiement est plus exquis que la musique de Bach. Nous ne pouvons prouver qu'ils ont tort, sauf par l'exercice de notre pouvoir arbitraire. » (« If Animals Could Talk » (1932), in H. Ruja (ed.), *Mortals and Others: Bertrand Russell's American Essays 1931-1935*, London, Allen & Unwin, 1975, vol. 1, p. 120-121)

conclusions sur l'euthanasie, voire leur donnerait un surcroît de cohérence dans le cadre d'une éthique du bien-être terrestre (en accordant davantage d'importance au vécu subjectif)¹⁹⁴. Remarquons alors que, si l'on s'en tient à cette perspective, la valeur des diverses formes de vie ne devrait pas être hiérarchisée non plus : il n'est plus certain que l'on doive, comme l'écrivait John Stuart Mill, préférer la vie de Socrate à la vie de l'idiot ni la vie de l'idiot à celle d'une bête. Ce qu'il faut, c'est estimer l'épanouissement d'une vie ainsi que sa valeur d'après ce qu'elle est réellement, *c'est-à-dire d'après le genre (kind) auquel elle appartient, non pas d'après un autre genre.*

c. La solution hiérarchique et la *scala naturae*

Pour peu qu'il s'agisse en effet d'une erreur de jugement, il convient alors de s'interroger sur le fait que la majorité des auteurs – pas seulement Rachels – estiment que la complexité mentale représente, d'une façon ou d'une autre, une différence directement significative pour résoudre un problème de type « qui sauveriez-vous ? ». Il est permis de se demander, en tout état de cause, s'il n'est pas quelque grand schème de réflexion qui a ici drainé leur pensée. Le propos de Rachels autour des vies « subnormales » fait apparaître que les considérations généralement observées pour l'estimation de la valeur de la vie se rapportent le plus souvent à un potentiel – en termes de capacités, ou d'expériences et de réalisations liées à l'exercice de ces capacités – dont la mort, voire une naissance « malheureuse » (une vie humaine « marginale » ? une vie animale « inférieure » ?), vient nous priver. Cela est explicite par exemple chez Attfield qui, en dépit de son engagement biocentriste, appréhende la vie des végétaux par les propriétés *qui leur font défaut* : « le fait qu'il leur manque l'expérience du plaisir, *etc.*, peut bien leur valoir une importance morale moindre relativement aux créatures sensibles, et ceci parce qu'une bien moins grande

¹⁹⁴ Pour James Rachels, le « bon moment » pour mourir correspond à la perte de sa vie au sens biographique. Ainsi peut-on envisager l'euthanasie d'un enfant atteint de la maladie de Tay-Sach ou d'un individu plongé dans un coma irréversible, ou en phase terminale d'un cancer, *etc.* Mais il existe bien sûr des cas plus ambigus que ceux-ci, comme le fameux « Texas Burn Case », celui de Donald C., amateur de rodéos et de jolies filles, rendu gravement handicapé par un accident en 1973. Donald a demandé l'euthanasie – refusée – et a tenté plusieurs fois de se suicider, sans succès, avant de se raviser et d'entamer à sa sortie de l'hôpital une nouvelle vie. (*The End of Life*, p. 51 sq.). Cet exemple est singulier dans la mesure où l'extinction quasi-totale d'une vie biographique, compte tenu de l'extrême gravité des blessures, n'a pas affecté les facultés rationnelles de l'individu – autrement dit, est préservée la possibilité d'un retour et d'une réflexion sur le sens et les conséquences de ce qui lui est arrivé, et la possibilité d'un choix. Il montre bien que le vécu subjectif a quelque importance pour la « régénération » d'une vie biographique, ce qui est là un aspect important, et dont il faudrait absolument tenir compte ici, de la psyché humaine, mais que la position anti-hédoniste défendue par Rachels tend à négliger. Tout n'a pas été dit lorsque l'on a reconnu qu'un événement donné est en soi une tragédie. Si le premier désir de suicide de Donald C. était rationnel, comme le suggère notre auteur, son second choix, celui de fonder une nouvelle vie, l'est tout autant : la « rationalité » d'un tel choix dépendait en fait, pour une bonne part, de sa capacité à surmonter les obstacles et *croire* et tendre à un état d'épanouissement dans les nouvelles conditions de vie qui lui sont données – le sourire et les larmes, contrairement à ce que pense Rachels, ne sont pas simplement « une réponse appropriée » à ce qui nous arrive de bien ou de mal ; les larmes sont peut-être en elles-mêmes la moitié du malheur, sinon davantage.

variété de choses qui sont de valeur peut leur échoir. »¹⁹⁵ C'est là, quasiment dans les mêmes termes, ce qui justifie aux yeux de Rachels de sacrifier la vie d'un chien à la vie d'un homme. De manière générale, les diverses théories proposées pour étayer la solution classique participent de l'idée que la valeur d'une vie décroît à mesure qu'un plus grand nombre de capacités demeurent à l'état de potentialité, c'est-à-dire à mesure que l'on s'éloigne de l'homme adulte sain, autonome, porteur de désirs, d'aspirations, de projets, *etc.* auquel sera rapportée la valeur des animaux et de toute autre forme de vie ; ou, pour peu que l'on transpose ceci en termes aristotéliens comme Stéphane Ferret, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie des puissances de l'âme¹⁹⁶. Aussi, bien qu'ils aient signifié *a priori* leur refus d'une telle métaphysique, avec ses composantes anthropocentrique et progressiste, peut-on découvrir chez nombre d'auteurs un remarquable parallélisme avec le modèle classique de « l'échelle des êtres ».

La *scala naturae* est le modèle permettant d'organiser la diversité visible de la vie qui a perduré jusqu'au 18^e siècle. Arthur Lovejoy, dont l'ouvrage *The Great Chain of Being* fait ici référence, l'article autour de trois principes : le principe de plénitude où le cosmos est conçu comme *plenum formarum*, qui trouve son origine dans le *Timée* de Platon, selon lequel le monde fut créé et peuplé par le démiurge de toutes les formes possibles (tous les genres concevables d'être corporels, finis, imparfaits et périssables) ; ainsi que deux autres principes que les scolastiques ont formulés à partir d'éléments puisés dans la philosophie d'Aristote pour les articuler avec le premier principe de plénitude : principe de continuité, la définition du *continuum* donnée dans la *Métaphysique* (X, 1069a 5) étant appliquée à la série des êtres vivants, de sorte que « s'il y a entre deux espèces naturelles données un type intermédiaire qui soit théoriquement possible, ce type doit être réalisé – et ainsi de suite *ad indefinitum* »¹⁹⁷ ; et principe de perfection proprement dit, puisant dans certains aspects au demeurant assez vagues de la cosmologie et de la métaphysique aristotélicienne l'idée d'une échelle de gradation ascendante des formes vivantes vers une plus grande perfection. Il en résulta, écrit Lovejoy,

la conception de l'univers comme une « Grande Chaîne des Êtres », composée d'un nombre immense, ou – ou en vertu de la stricte logique du principe de continuité, bien qu'elle fût rarement appliquée de façon rigoureuse – d'un nombre infini de chaînons rangés hiérarchiquement depuis les plus humbles existants, échappant de peu à la non-existence, en passant par chaque degré possible jusqu'à l'*ens perfectissimum* – ou, dans une version quelque peu plus orthodoxe, jusqu'au genre de créature le plus élevé possible, entre

¹⁹⁵ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 145.

¹⁹⁶ « Il semble absurde ou étrange de considérer qu'une salade verte a la même valeur qu'un chat. Et soutenir que les plantes méritent davantage de respect qu'un trombone ne retire rien au fait que les animaux sont des organismes nettement plus évolués. Comme Aristote le souligne, les plantes disposent d'une "âme végétative" mais nullement d'une "âme sensible" et d'une "âme intellectuelle". » (S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 185)

¹⁹⁷ A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 58.

laquelle et l'Être Absolu on supposait une distance infinie, [...] chacun d'entre eux se différenciant de celui qui le suit et de celui qui le précède immédiatement par le plus petit degré possible de différence.¹⁹⁸

Au fur et à mesure de l'accroissement de nos connaissances sur le monde vivant, le modèle se verra régulièrement amendé. Une étape importante est ce que Lovejoy conçoit comme la temporalisation de l'échelle des êtres au 18^e siècle : « Le *plenum formarum* en vint à être conçu chez certains auteurs, non plus comme l'inventaire mais comme le programme de la nature, qui se voit réalisé progressivement et de façon excessivement lente dans l'histoire cosmique. »¹⁹⁹ Le principe de plénitude ne se trouve plus réalisé dans un acte de production instantanée, en un monde figé, mais s'accomplit dans le temps, par le développement, la diversification, la complexification de l'univers qui actualise tous les possibles au fur et à mesure et réalise ainsi, dans son ensemble, un degré toujours plus élevé de perfection. Par là, on trouvait matière à résoudre la difficulté majeure que représentaient les « trous » manifestes constatés dans la palette des formes organiques actuelles connues (difficulté qui suggéra nombre d'hypothèses alambiquées pour tenter de préserver le principe de plénitude) :

La chaîne des êtres devient ainsi littéralement une échelle, avec un nombre infini d'échelons, que gravissent sans fin les âmes particulières. Tant que toutes progressent ainsi au même rythme, l'ordre hiérarchique demeure et les positions relatives des uns et des autres ne sont pas modifiées.²⁰⁰

Ce que nous voulons examiner ici c'est, bien qu'implicitement, la persistance dans une théorie différentielle de la valeur de la vie de cet ordre hiérarchique qui est le caractère fondamental de l'échelle des êtres. La description que donne Lovejoy de cette échelle de perfection mérite d'être restituée en son entier :

En dépit du fait qu'Aristote ait admis la multiplicité des systèmes de classification naturelle possibles, ce fut lui principalement qui suggéra aux naturalistes et philosophes des époques ultérieures l'idée d'arranger (au minimum) tous les animaux en *une unique échelle de gradation en fonction de leur degré de « perfection »* [...] Elle repose sur les « puissances de l'âme » qu'ils possèdent, depuis l'âme nutritive, à laquelle sont cantonnées les plantes, jusqu'à l'âme rationnelle, caractéristique de l'homme « et possiblement un autre genre supérieur au sien », *chaque ordre plus élevé possédant toutes les capacités de ceux en dessous de lui dans l'échelle*, ainsi qu'un pouvoir supplémentaire qui lui est propre et le différencie. L'un ou l'autre schéma, tel qu'élaboré par Aristote lui-même, proposait une série composée seulement d'un petit nombre de classes étendues, dont les sous-espèces n'étaient pas nécessairement susceptibles d'être classées de façon semblable. Mais il y avait dans la métaphysique et la cosmologie aristotélicienne certaines conceptions bien moins concrètes qui pouvaient être appliquées de manière à permettre un arrangement de toutes choses selon un ordre unique en rapport avec l'excellence. *Toute chose, excepté Dieu, a en elle une mesure de « privation »*. Il y a, en premier lieu, dans sa « nature » générique ou « essence », *des « potentialités » qui, dans un état relatif à un moment donné de son existence, ne sont pas réalisées* ; et il y a des *niveaux supérieurs d'existence que, en vertu du degré spécifique de privation qui lui est caractéristique, elle est de par sa constitution incapable d'atteindre*.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 244.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 247.

Ainsi « toutes les choses individuelles peuvent-elles être classées en fonction du degré selon lequel elles sont contaminées par la [simple] potentialité ».²⁰¹

Selon la conception développée par les scolastiques, les plus hautes instances de l'existant portent en elles, actualisées, l'ensemble des potentialités, et le vivant se « déploie » de haut en bas par une série de soustractions. S'il ne saurait y avoir une identité de nature entre des essences conçues comme tout à fait distinctes, il reste entre elles comme une « parenté ontologique », ou plutôt un recouvrement partiel, puisque chaque niveau concentre l'ensemble des pouvoirs en dessous de lui, à l'image de la hiérarchie des âmes proposée par Aristote. En outre, les individus au sein de chaque forme de vie se trouvent à leur tour hiérarchisés par le degré de réalisation des potentialités propres à leur nature.

Comme le souligne H.-S. Afeissa dans une note éclairante à propos de la *scala naturae*, « il n'est pas vrai que la détermination d'une différence hiérarchique entre l'homme et l'animal (et les autres formes de vie) constitue en tant que tel un dispositif permettant de fonder *ipso facto* la relégation de ce dernier hors du champ de l'éthique »²⁰². Nous pouvons ajouter toutefois que, pour ce qui relève non plus de la considérabilité morale mais de l'importance morale, on ne saurait penser que le modèle de l'échelle soit tout à fait neutre, ceci du fait de sa composante progressiste. C'est cette influence qu'il nous semble retrouver jusque dans les travaux des auteurs contemporains, puisque l'on y rencontre l'image de l'échelle couplée à une hiérarchie de la valeur de la vie, laquelle se justifie enfin par une série de manques ou de soustractions.

Or, ceci semble en contradiction avec les aspects plus fondamentaux de leur discours, initialement égalitariste, et plus fondamentalement avec l'enseignement de la biologie contemporaine sur lequel ils prennent pourtant appui. Le modèle de l'échelle a commencé en effet à être remis en cause au minimum à partir de Lamarck, dès lors que l'arbre de la vie se voyait représenté avec des embranchements nombreux. L'échelle des êtres, même temporalisée, reste donc un modèle entièrement différent de l'hypothèse évolutionniste qui, à partir du 19^e siècle, va se présenter comme modèle concurrent pour rendre compte de la diversité et de l'organisation du vivant : à un univers dont la forme et l'existence même sont conçues comme des exigences de la raison, où le plus parfait précède nécessairement le moins parfait, où tout s'inscrit dans un ordre rigoureusement hiérarchique et où la conception temporalisée même conservera l'idée d'une marche vers la perfection, se voit substituer la conception d'un monde essentiellement contingent, de sorte qu'aujourd'hui « l'arbre » des espèces est devenu buisson, représenté sans tronc principal et n'ayant aucune direction puisque poussant dans toutes, les espèces

²⁰¹ *Ibid.*, p. 58-59. (Nous soulignons.)

²⁰² H.-S. Afeissa, *La Communauté des êtres de nature*, p. 46 (note 37).

actuelles formant toutes ensembles une sphère égale, toute espèce étant à même distance du « centre », c'est-à-dire des toutes premières manifestations de la vie.

Dans le cadre darwinien, où le vivant se transforme et se diversifie en vertu d'un mécanisme de sélection aveugle, le vivant se construit en partant du bas, du déjà construit, sans que la prochaine strate soit définie ni même esquissée, sans savoir davantage s'il s'agira d'une évolution (dans le sens d'une « complexification » avec la connotation progressiste) ou d'une involution. Le « potentiel » de chaque forme de vie se réduit donc au simple possible, c'est-à-dire aux développements et innovations qui lui sont accessibles compte tenu des lois physiques, sans direction prédéfinie : autrement dit, ses perspectives de survie et d'évolution parmi l'immense variété des possibles en tant que lignée sont contraintes par l'ensemble des « choix » effectués antérieurement²⁰³. En outre, si ces « choix » sont explicables rétrospectivement, du moins en principe, il faut se défaire de l'idée qu'ils participent d'une logique inscrite dans le processus même d'évolution que l'on saurait transcrire en des lois valables universellement, *a fortiori* d'une logique de complexification ; les sciences de l'évolution sont pour une large part des sciences historiques, attachées à reconstituer une histoire causale unique, et « les produits [du processus de l'évolution] dans la nature sont hautement contingents puisqu'ils ont dépendu, dépendent et dépendront d'aléas historiques des milieux. Ces produits ne sont pas analysables par les sciences nomologiques. C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible de faire des prédictions sérieuses sur ce que seront les espèces demain. »²⁰⁴ Cette contingence darwinienne, qui s'oppose à la nécessité du plan d'un créateur, est résumée ainsi par François Jacob :

Le monde de l'évolution que nous connaissons, le monde vivant que nous voyons autour de nous, est tout sauf le seul monde possible. L'évolution est nécessaire dans la mesure où les organismes vivent, interagissent avec le milieu, se reproduisent, entrent en compétition les uns avec les autres, donc changent. En revanche, ce qui n'est pas une nécessité, c'est la direction que se trouve prendre le changement, les voies où s'engage l'évolution. [...] L'évolution résulte d'une interaction entre une série de conjonctures disons physiques, écologiques, climatiques, ce que l'on pourrait appeler une grande conjoncture historique, avec l'autre série que forment les conjonctures génétiques des organismes. C'est l'interaction de ces deux types de conjonctures qui a donné aux êtres vivants la direction qu'elle a aujourd'hui. Mais il est vraisemblable que nous aurions pu ressembler à quelque chose de complètement différent, et que nous aurions pu ne pas ressembler du tout à ce que nous sommes et surtout que nous pourrions ne pas être là, que le monde vivant pourrait être complètement différent de ce qu'il est.²⁰⁵

²⁰³ Daniel Dennett donne une représentation magnifique de ce point en s'appuyant sur la nouvelle « La Bibliothèque de Babel » de Jorge Luis Borges (voir *Darwin's Dangerous Idea*, p. 119-120).

²⁰⁴ Guillaume Lecointre, « Récit de l'histoire de la vie ou De l'utilisation du récit », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 17. La citation apparaît p. 391.

²⁰⁵ F. Chapeville, P.-P. Grassé, F. Jacob *et al.*, *Le Darwinisme aujourd'hui*, p. 161. (Le propos est de François Jacob.)

Le nombre immense des détails significatifs, à la croisée des éléments stochastiques liés à la transmission de l'information héréditaire (imprévisibilité des mutations, dérive génétique aléatoire²⁰⁶, etc.), des contraintes antérieures intégrées dans le bagage génétique ainsi que de l'ensemble des présentes conditions de vie, rend l'évolution fondamentalement imprévisible. En insistant davantage sur les événements purement contingents et les remaniements de la biodiversité lors de périodes de profonds bouleversements (pour lesquelles il emploie le terme « décimation »²⁰⁷), Stephen Jay Gould affirme ainsi que le film de la vie ne pourrait se dérouler une deuxième fois à l'identique :

quand on redéroule le film, on s'aperçoit que chaque nouvelle voie empruntée est tout aussi interprétable, tout aussi explicable *a posteriori* que celle qui a été réellement suivie et que nous connaissons. Mais la diversité des itinéraires possibles montre à l'évidence que les résultats finaux ne peuvent être prédits au départ. Chacune des étapes a ses propres causes, mais on ne peut dire quels états finaux seront réellement atteints ; et aucun de ceux-ci ne sera à nouveau obtenu lorsqu'on redéroulera le film, parce que chacune des nouvelles voies de l'évolution se réalise par l'enchaînement de milliers d'étapes imprévisibles. Changez faiblement les événements initiaux, si faiblement que cela peut paraître sur le moment n'avoir qu'une minime importance, et l'évolution se redéroulera selon une direction toute différente.²⁰⁸

Le message est clair : le phénomène de l'évolution est fondamentalement contingent ; ni l'apparition de l'homme, ni d'ailleurs l'apparition d'aucune espèce, ni même le relatif succès des mammifères sous notre ère n'était annoncé ; ce que résumait les mots de Jacques Monod : « L'Univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. »²⁰⁹

Il n'y a donc pas de cible, pas de direction à l'évolution, pas de potentiel à réaliser, telle est l'idée importante véhiculée par l'image du buisson. Mais cette contingence fondamentale ne nous apprend pas seulement quelque chose sur nous : elle nous apprend aussi quelque chose, de façon plus générale et aussi bien plus essentielle, sur la forme générale de l'arbre de la vie. La diversité de la vie se construit ainsi par ramifications, mais non pas comme un échelonnement des branches autour d'un tronc dont

²⁰⁶ « La dérive génétique est l'échantillonnage stochastique des descendants des organismes d'une génération donnée au cours de la reproduction, ainsi que de leurs gènes. Il s'agit d'un processus de tri purement aléatoire, selon lequel seuls certains organismes, tirés au hasard, se reproduisent, ce qui a pour effet que seuls certains gènes sont transmis d'une génération à l'autre. » (A. Barberousse & S. Samadi, « Pourquoi et comment formaliser la théorie de l'évolution », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, p. 246, note 6)

²⁰⁷ Voir S.J. Gould, *La Vie est belle*, note p. 49.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 57.

²⁰⁹ Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité. Essais sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 161. Si nous tendons à nous arrêter sur les étapes qui ont permis l'apparition d'*Homo sapiens* – telle la fameuse « sortie des eaux » opérée par les vertébrés voici 380-360 millions d'années au Dévonien supérieur –, et sans doute à nous émerveiller de trouver ces séquences toutes bien agencées en vue de l'apparition de l'homme, c'est, comme l'écrit Guillaume Lecointre, que « nous ne sélectionnons que les événements qui nous concernent ou ceux qui ont eu des conséquences aujourd'hui spectaculaires à nos yeux d'hommes (la naissance de la bipédie humaine parce que nous sommes – quasiment – les seuls à marcher debout, la naissance des plantes à fleurs parce que nous les cultivons) », et ce faisant nous occultons nombre d'événements évolutifs ni plus ni moins significatifs. « Les "grands événements" sont donc des artefacts de notre anthropocentrisme. » (G. Lecointre, « Récit de l'histoire de la vie ou De l'utilisation du récit », *op. cit.*, p. 395 ; voir notamment la critique détaillée de l'exemple de « la sortie des eaux »).

l'homme serait la cime – une image bien trop proche de celle de l'échelle ; comme nous le rappelle Gould, « nous savons à présent que la vaste majorité des êtres "les plus simples" ne sont pas les ancêtres de l'homme, ni même les prototypes de ceux-ci, mais seulement des branches collatérales de l'arbre évolutif de la biosphère. »²¹⁰ L'évolution, rappelle-t-il,

se fait généralement par « spéciation » (isolement d'un lignage qui perd tout contact avec le stock parental) et non par transformation lente et continue de ce stock parental. Des épisodes répétés de spéciation produisent un buisson. Les « séquences » d'évolution ne sont pas les barreaux d'une échelle, mais un chemin sinueux, labyrinthique, conduisant, de branche en branche, de la base du buisson à l'espèce qui subsiste actuellement au sommet.²¹¹

L'évolution « buissonne » dans des directions qui, pour l'essentiel, ne tendent en rien vers les caractéristiques de la forme humaine. Les épisodes de spéciation qui nous séparent des autres espèces datent de milliers, de millions ou de milliards d'années et, depuis ce temps, chacune a tracé son propre chemin et engrangé en sa nature – son *télos*, pour reprendre les termes de Rollin – des « potentialités » inédites, en réponse à des circonstances qu'elle seule a rencontrées. Les organismes actuels doivent donc être compris comme étant le produit de phylogénèses autonomes et, ainsi, ayant valeur en eux-mêmes. C'est l'idée que, il nous semble, a su exprimer Henri Beston dans ce passage de *Une maison au bout du monde* rapporté plus haut : ce qui nous rapproche de maintes formes de vie tient à un cousinage fort éloigné, et tout le chemin parcouru séparément par l'un et l'autre en fait à présent des genres de vie *autres* que nous. Ils sont finis, non moins complets que nous. Ils ont une « perfection » propre, qui est celle de leur lignée, comme l'a fait remarquer le paléontologue George Simpson, mais qui ne participe en rien de la nôtre :

Il y a des organismes qui *sont* meilleurs que leurs ancêtres ou que quelques-uns de leurs semblables à faire certaines choses de certaines façons. Il y a des huîtres qui sont de meilleures huîtres que leurs ancêtres. Et certains arbres s'avèrent plus aptes à vivre au sommet des montagnes que d'autres... Avec de tels exemples il est parfaitement raisonnable de dire, en s'en tenant d'abord aux faits, qu'il y a eu une amélioration, et que par conséquent il existe un progrès évolutif. Le progrès est, toutefois, *ad hoc* dans tous les cas. La progression de nos ancêtres n'était pas celle des huîtres, celle des arbres ou des singes, pas plus que leur progression n'était la nôtre.²¹²

Chaque lignée évolutive suit sa propre voie et le progrès évolutif ne peut se définir que dans les termes propres à ce lignage particulier. S'il reconduit une conception hiérarchique de la valeur de la vie des individus, Rachels n'en a pas pour autant manqué de reconnaître ce point fondamental et crucial selon lequel il n'y a pas de progrès général dans l'évolution ; de même que,

²¹⁰ S.J. Gould, *op. cit.*, p. 47.

²¹¹ *Id.*, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, p. 52.

²¹² George G. Simpson, « The Concept of Progress in Organic Evolution », in *Social Research*, vol. 41, printemps 1974, p. 50-51.

ainsi que l'a reconnu Darwin, nous ne pouvons pas – pas pour des raisons évolutionnistes, en tout cas – regarder notre propre comportement adaptatif comme étant « meilleur » ou « plus élevé » que celui de la blatte, laquelle, après tout, est également fort bien adaptée pour vivre en sa propre niche écologique. La sélection naturelle favorise les créatures dont le comportement leur permet de remporter la compétition reproductive. Ce n'est pas seulement le comportement humain qui présente ce résultat, mais celui d'un nombre incalculable d'autres espèces.²¹³

Chaque forme de vie, pour celles qui sont parvenues avec nous jusqu'à notre époque, est unique ; ce qu'il y a d'étranger en elle vis-à-vis de nous (« what makes them curiously alien to ourselves », pour reprendre les termes de Attfield²¹⁴) est même d'autant plus avéré que la division entre leur lignée et la nôtre est plus ancienne. Notons que cela renverse de façon intéressante la manière classique de voir les choses : alors que nous tendions à porter un regard un peu plus compréhensif et compatissant sur nos plus proches cousins, que nous distinguons ainsi du reste du vivant, que nous mettions ainsi en valeur, voici que c'est au contraire les êtres les plus anciens qui portent la marque la plus certaine de ce qu'ici nous recherchons : une forme propre, une totale originalité, une totale autonomie vis-à-vis de nous dans leur mode de subsistance et leur rapport au monde, à l'instar par exemple des archées (tel *Pyrococcus abyssi* qui vit dans les sources chaudes du fond des mers, dans une atmosphère anaérobie riche en soufre), à l'instar par exemple de tout ce que nous regroupons sous le terme générique « plante » – une singularité qui, toutefois, ne peut aller jusqu'à remettre en cause l'unicité fondamentale de l'arbre de la vie. En outre, plus nous considérons des espèces voisines de la nôtre, plus nous partageons de traits et plus il est probable que notre rapport au monde soit voisin ; pour autant, cela n'ôte en rien le caractère relativement unique, acquis au cours de millions d'années de cheminement séparé (estimé entre trois à sept pour les chimpanzés, nos plus proches cousins), de ces formes de vie distinctes²¹⁵.

La tendance générale est certes à la complexification. Nombre d'auteurs y ont vu un trait remarquable du phénomène évolutif, sinon une caractéristique requérant une explication spécifique – marque d'une évolution dirigée vers un « point oméga » ou impulsée par quelque « élan vital ». Or s'il en est ainsi, comme le dit de façon très simple Konrad Lorenz²¹⁶, c'est tout simplement qu'en bas tout

²¹³ *Created from Animals*, p. 70.

²¹⁴ R. Attfield, « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », p. 50.

²¹⁵ Notons au passage que la contre-objection à l'argument du potentiel (voir au chap. VI (C.1)) n'a ainsi de sens, en toute rigueur, que dans un cadre non strictement darwinien. Dire du chimpanzé qu'il a le potentiel pour acquérir les plus hautes facultés humaines est ainsi erroné, car il est porté depuis plusieurs millions d'années par une toute autre branche du buisson de la vie. Nous pouvons penser qu'il est *probable* qu'il ait encore devant lui un tel *possible* (hypothèse qu'illustre la fiction de la *Planète des singes* de Pierre Boulle, par exemple), mais nous n'en savons pas encore assez sur les mécanismes et les prérequis évolutifs de la conscience et de la raison pour garantir une telle chose. En définitive, seul de l'ancêtre commun à l'homme et au chimpanzé pourrait-on dire qu'il a ce potentiel car, *de fait*, il est l'ancêtre de l'homme. Toutefois cette contre-objection garde beaucoup de sa force, entendu que l'argument du potentiel, auquel il répond, n'a lui-même de sens, nous l'avons vu, que dans un cadre non darwinien.

²¹⁶ Konrad Lorenz, *L'Homme dans le fleuve du vivant*, trad. J. Étoré, Paris, Flammarion, 1981, p. 34.

est occupé. La complexité se construit ainsi par la base et non en vue d'un prochain grade²¹⁷ évolutif, elle résulte non pas d'une impulsion pour actualiser des potentialités latentes mais tout simplement d'une incessante exploration de stratégies nouvelles de survie et de reproduction, tenant compte des stratégies déjà exploitées par des organismes directement concurrents dont il faut, par là même, se distinguer pour obtenir sur eux un avantage.

Une commune ascendance, la régularité de certains problèmes (et donc de certains types de solutions) auxquels sont confrontées différentes lignées évoluant au sein d'un même monde, mais aussi en même temps le caractère unique de l'histoire évolutive de chaque forme de vie, tout ceci explique qu'à la surface de ce buisson qu'est l'arbre de la vie on observe un réseau dense de différences et de similitudes qui peuvent être autant le fait d'homologies que de convergences évolutives, d'adaptations, de contraintes exercées par la sélection sexuelle, d'épiphénomènes, *etc.* Mais assurément ce « chemin sinueux » ne permet pas de penser la diversification de la vie comme un empilement de couches de valeur au fil du temps, comme le long d'une unique échelle de complexité croissante, les formes (ou échelons) supérieures contenant l'ensemble des pouvoirs des formes inférieures avec, comme l'écrit Lovejoy, « un pouvoir supplémentaire qui lui est propre et le différencie », à l'image d'une pyramide inversée (le cône de complexité croissante que dénonce Gould, participant de l'idée que « l'apparition finale de l'intelligence et de la conscience était implicitement inscrite dans tout ce qui a précédé »²¹⁸).

Peut-on réellement postuler la compatibilité de ce regard de la biologie contemporaine sur le monde vivant avec la solution hiérarchique sur le terrain éthique ? En fait, cela semble plutôt mettre en relief une importante confusion de la part de nos auteurs.

Prétendre qu'il existe un point de vue externe, objectif (qui est en fait *notre* point de vue d'être humain) permettant de hiérarchiser la valeur de la vie, c'est, dans les grandes lignes, affirmer que les formes de vie plus sophistiquées (toujours de notre point de vue) seraient capables de « saisir » un plus grand nombre d'aspects de la richesse totale du monde – l'impression du vent et du soleil sur la peau, les goûts et les odeurs, les relations sociales, les émotions esthétiques, la réalisation de projets, la fierté que l'on tire de son travail, *etc.* –, et que *cela*, envisagé d'un point de vue tant objectif (ces éléments ont

²¹⁷ Un grade est un ensemble d'être vivants partageant un même stade ou niveau évolutif général sans pour autant être apparentés, comme les poissons, les oiseaux ; on dit que c'est un groupe paraphylétique (c'est-à-dire regroupant un ancêtre et une partie seulement de ses descendants), groupe non valide du point de vue de la systématique phylogénétique (ou cladistique). Il est construit sur la base d'une hypothèse de progrès évolutif avec des taxons supposés respectivement primitifs et évolués en regard des caractères sur lesquels se focalise l'observateur. Comme les grades sont des degrés de complexité, ils sont fondés sur des caractères partagés autant que des absences d'attributs. (Voir la note de Philippe Grandcolas dans « Notion : Adaptation », in T. Heams *et al.*, *Les Mondes darwiniens*, chap. 4, p. 91.)

²¹⁸ S.J. Gould, *La Vie est belle*, p. 47.

valeur en eux-mêmes) que subjectif (du fait de la perte en opportunités d'expériences qu'occasionne la mort de l'individu), confère une valeur supérieure à leur vie, à notre vie. *Il semble donc que le propre de telles solutions soit de confondre un riche vécu – varié, comportant de nombreuses sources d'intérêts et nombre d'aspects contribuant à l'épanouissement, ainsi que les conditions matérielles de les rechercher – avec par ailleurs la valeur intrinsèque d'une vie.* Car, mettre en corrélation la valeur de la vie et la richesse du vécu, c'est en fait ambitionner de baser un calcul relativement précis et d'importants enjeux sur ce vide qu'est la mort : « vide expérientiel total »²¹⁹, certes, mais surtout carrefour de tous les possibles où les probabilités perdent toute espèce de signification ; c'est aussi oblitérer les caractéristiques que les autres formes de vie ont de propre et que nous n'avons pas, que nous passons largement sous silence au profit d'un mode d'existence tout entier organisé autour de la vie consciente ; et c'est négliger enfin, plus fondamentalement, le fait que les lignages sont irréductibles les uns aux autres, car c'est là très concrètement les caractériser négativement, par ce qu'il leur manque, alors que George Simpson montre bien que les survivants de l'évolution sont en fait des êtres qui sont complets et qui n'ont rien à envier aux autres lignées : les comparaisons interspécifiques sont, de ce point de vue, sans fondement.

La conclusion de tout ceci se veut pour le moment assez modeste. Si nous étions plus familiers avec la représentation de l'arbre de l'évolution sous la forme du buisson, et compte tenu des difficultés que rencontre la solution classique, sans doute serions-nous moins tentés alors de penser le problème de la mort dans les termes d'une hiérarchie de valeur – comme si chaque forme de vie portait en elle le sens de sa supériorité relative sur les autres, l'homme seul jouissant d'une position de totale supériorité – pour examiner la plausibilité de solutions qui sembleront *a priori* moins intuitives. Il s'agit donc de récuser l'idée quasi-hégémonique que la vie mentale est le seul cadre que l'on ait pour développer une théorie satisfaisante de la valeur de la vie. Nos observations tendent à montrer que la solution hiérarchique serait plutôt un premier recours, une solution vers laquelle nous nous portons spontanément, du fait également, et sans doute en bonne partie, de notre héritage culturel²²⁰. Le

²¹⁹ Selon la traduction par Valéry Giroux des termes « experiential blank » chez John Martin Fischer dans *The Metaphysics of Death* (Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 4).

²²⁰ À titre de comparaison, on renverra à l'article de J.B. Callicott « Traditional American Indian and Western European Attitudes Toward Nature: An Overview » (1982). L'auteur cherche à montrer que la conception de la nature chez les indiens d'Amérique, et les rapports qu'ils entretiennent avec elle, présentent de profondes similitudes avec l'éthique de la terre de Leopold ; il défend l'idée qu'il s'agit bien là d'une forme d'éthique ou de protoéthique, et non pas d'un respect d'ordre religieux ou qui relève d'une attitude utilitariste observée uniquement à des fins de préservation de la ressource. Ainsi, dans ce cadre animiste, le rapport entre les différentes entités n'est-il pas compris comme une question de rapports hiérarchiques ou égalitaires, et moins encore sur le terrain abstrait de la dichotomie valeur intrinsèque/valeur instrumentale, mais comme des relations d'échanges et d'obligations au sein d'une même communauté. Le prélèvement de ressources n'exclut donc pas une attitude de respect et vice-versa : « La métaphysique implicite globale des cultures amérindiennes situe les êtres humains

problème, disions-nous, est avant tout formel : il ne s'agit pas de renverser l'ordre des conclusions, mais surtout la manière de les amener, c'est-à-dire penser une priorité *pratique* entre les existants justifiée autrement que dans les termes d'une différence de valeur. Il s'agit, en d'autres termes, de penser le bien-fondé d'une approche fondamentalement égalitariste, dans un effort pour tendre vers cette idée qu'aucune forme de vie ne peut être résumée à un prototype, un brouillon de la vie plus complexe et plus « parfaite » ; que le bien de toute forme de vie se rapporte à une harmonie fonctionnelle héritée de ses ancêtres, indépendamment de « potentialités évolutives » de plus haut rang, tout à fait virtuelles, que suggère l'image de l'échelle.

d. La complexité mentale est significative pour avoir idée de ce qui remplit une vie, non pas pour évaluer ce dont la mort nous prive

Sur les mêmes bases que l'opposition entre sensibilisme et téléocentrisme, nous nous trouvons ici en présence de deux grandes positions concurrentes qui ne peuvent faire l'objet d'une preuve directe, concluante : l'une favorise la vie mentale, à laquelle se rapportent des degrés d'importance morale, sinon la considérabilité morale elle-même ; l'autre considère en revanche que « toute vie se vaut », entendant par là tant la vie animale que végétale. Que reste-t-il pour préférer une position à une autre ? Il faut convenir que ce choix dépend en fait, en dernière instance, d'un certain nombre de croyances ou d'intuitions préalables sur notre rapport moral aux animaux et à d'autres formes de vie, sur notre sens de la valeur de la vie (de la vie humaine, en particulier), sur les raisons de refuser la mort et d'arrêter la main du meurtrier. Aussi l'adoption d'une solution alternative à la conception hiérarchique dépend-elle surtout de notre capacité à établir un nouvel ensemble cohérent de croyances et de pratiques autour de ces différents points. Ce qui s'y oppose au premier plan, ce sont donc les pratiques, les intuitions et les théories autour du problème de la mort.

Après avoir convenu de la validité et de la pertinence d'un point de vue au minimum biocentriste, Stéphane Ferret écrit dans *Deepwater Horizon* :

La question, à partir de là, est une question utilitariste de pesée des intérêts. « Quel est le poids moral de l'intérêt des plantes par rapport à l'intérêt d'autres organismes vivants ? » Deux réponses sont possibles. Une position égalitariste ou antigénériste qui part du principe que les plantes disposent des mêmes intérêts

dans un environnement social, autant que physique, plus vaste. Les gens appartiennent non seulement à une communauté humaine, mais aussi à la communauté de l'ensemble de la nature. L'existence au sein de cette société plus vaste, tout autant que l'existence dans un contexte familial et tribal, place les gens dans un environnement où les responsabilités réciproques et les obligations mutuelles sont considérées comme acquises et assumées sans plus de questionnement ou de réflexion. » (« Traditional American Indian and Western European Attitudes Toward Nature: An Overview », in *In Defense of the Land Ethic*, p. 189)

que les autres organismes ; une position hiérarchique qui part du principe que si tous les êtres vivants doivent être traités avec respect, ce respect se joue à des niveaux différents²²¹.

Nous connaissons déjà la réponse de l'auteur à cette question. Ce qui est remarquable ici, en revanche, c'est que seulement deux solutions sont envisagées et opposées l'une à l'autre : l'égalitarisme *ou bien* la solution hiérarchique. De même sur le terrain de l'éthique animale où DeGrazia, s'étant avisé du caractère crucial du problème que représentent les *life moves*, a entrepris l'examen minutieux d'une variété de solutions qu'il oppose également, dans leur ensemble, à la thèse égalitariste (défendue alors par Steve Sapontzis) : tout en concluant explicitement au caractère insatisfaisant de chacune, il ne s'en tient pas moins, à défaut, à « la conviction têtue selon laquelle les vies des humains normaux *doivent* être de plus grande valeur que les vies de nombre d'animaux non humains, sinon de tous. »²²² Pas plus que Ferret il ne s'est avisé que l'essentiel de la difficulté vient sans doute du fait de rechercher une solution qui fasse système autour d'un unique critère, une unique théorie de la valeur de la vie, pour des formes de vie et des circonstances par ailleurs fort disparates – et même si DeGrazia avait pourtant remarqué par ailleurs que

bien que nous utilisions le même mot, « vie », pour désigner leurs intérêts respectifs, l'intérêt à vivre d'un être humain normal, toutes choses égales par ailleurs, est différent de l'intérêt à vivre d'un animal et cette différence est pertinente. Différentes choses sont en jeu pour l'humain et l'animal.²²³

Ne peut-on en effet constater que « différentes choses sont en jeu » sans pour autant conclure à une hiérarchie de valeur intrinsèque ou même instrumentale ? Car la complexité *est* certes significative – comment en serait-il autrement ? En premier lieu, il faut compter qu'elle élargit considérablement la gamme des considérations pertinentes pour le bien-être des individus. (Puisque ce sont des êtres agiles, joueurs, capables d'éprouver l'ennui, il sera utile à des chimpanzés en captivité de disposer de structures et de cordages pour y grimper, et parce que ce sont des animaux sociaux, d'avoir des compagnons, *etc.* ; il est douteux en revanche qu'une crevette connaisse des besoins semblables). Mais on peut considérer aussi que c'est parce que la complexité mentale introduit deux grands registres de circonstances : le premier impliquant les êtres conscients à divers degrés et toutes les circonstances où ils ont une conscience active du monde ; le second impliquant des êtres non conscients « par nature », mais aussi toutes les circonstances où des êtres conscients accèdent à un état qui est privation *définitive* de conscience : la mort.

Ce partage peut sembler fort étrange tant nous y sommes peu habitués, c'est-à-dire dans la mesure où il ne suit plus la démarcation « naturelle » que représentent certaines facultés jugées saillantes (comme

²²¹ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 184-185.

²²² D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 248-254.

²²³ *Ibid.*, p. 48.

la conscience) associées à de grandes catégories d'êtres vivants. Mais on peut remarquer à l'inverse que ce sont là deux types de rapport au monde très différents – d'un côté l'effort silencieux des plantes vers la croissance, de l'autre, du côté de la vie animale, la conscience plus ou moins développée d'un bien propre – qu'un auteur comme Attfield, en tant que biocentriste conséquentialiste, met sur un même plan en vue de les comparer et de les hiérarchiser, et ce sans montrer peut-être suffisamment de précaution. C'est d'ailleurs une importante difficulté propre aux positions qu'il défend, assez nette lorsqu'il écrit par exemple :

À l'occasion, également, endommager ou détruire un arbre ou une plante sera considéré comme un mal, dans la mesure où le simple plaisir que procurerait l'acte de destruction serait d'un poids moral encore plus ténu que le fait de préserver la vie d'une plante saine.²²⁴

Peut-on réellement donner un sens à la comparaison entre, d'une part, le plaisir dont l'agent fait l'expérience en détruisant une plante – une contribution certes minime au bien de l'individu, mais qui présente l'avantage d'être un authentique *ressenti* – et d'autre part le bien impliqué dans la préservation et l'épanouissement de cette même plante (impliquant de refréner nos pulsions destructrices) qui, bien qu'il touche cette fois à la préservation d'une existence en son entier, concerne un organisme qui n'aurait aucunement conscience d'être lésé ? La question se pose en effet de savoir si une *unique* échelle de valeur peut rassembler et hiérarchiser des manifestations si hétérogènes du phénomène du vivant. Et si la réponse doit être négative, c'est qu'alors il nous faut renoncer à une approche hiérarchique et grossière pour accéder à une compréhension plus fine des circonstances où se jouent les intérêts d'une variété d'êtres vivants – et donc, tout en même temps, à une compréhension renouvelée du préjudice attaché à leur disparition, à leur destruction.

Nous reviendrons en appendice sur cette difficulté propre à la pensée de Attfield ; nous verrons alors comment on peut établir la crédibilité de l'égalitarisme biocentriste et résoudre, par une attention accrue pour les circonstances, les apparents conflits d'intérêts entre le vivant sensible et non sensible. Mais, même s'il ne s'agit ici que de comparer des vies animales²²⁵, on peut se demander si les philosophes ont de quoi rendre compte de cette valeur de la vie humaine dont ils disent qu'elle est sans commune mesure avec celle des animaux, au point que l'on puisse sacrifier sans hésiter les derniers au profit des premiers

²²⁴ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 177.

²²⁵ On aura compris que notre démarche d'ensemble autour de la conception égalitariste de la valeur de la vie se divise ici en deux champs. Dans les pages qui suivent, nous examinerons avant tout les difficultés de la solution hiérarchique au regard des animaux les plus « sophistiqués », ceux qui ont une vie biographique. Pour le second volet, examiné en appendice, le propos s'avérera bien plus simple, bien qu'il s'inscrive dans la même ligne : il nous suffira alors de montrer que, de ce que les intérêts des plantes ne peuvent être opposés à certains intérêts des créatures sensibles, il ne suit pas logiquement que les premiers ont moins de valeur que les derniers ; il est bien plus précis et pertinent d'examiner en quoi ces intérêts reposent, en fait, sur des besoins différents. Dans tous les cas, il s'agit de montrer qu'une attention accrue pour les circonstances et pour la diversité du vivant suffit à dénoncer le propos de ceux pour qui une position égalitariste ne saurait être qu'absurde.

(même si en situation de choix forcé), et alors même que l'on tient pour acquis qu'ils ont un bien qu'il faille prendre au sérieux. Deux observations sont de rigueur à ce propos. Nous avons vu que la tendance actuelle était à reconnaître une vie psychologique complexe et une subjectivité à une plus grande variété d'animaux : la signification des divers aspects de cette vie psychologie complexe doit être intégrée à la réflexion autour du problème de la mort et mise au rang des difficultés auxquelles se trouve confrontée la conception hiérarchique. En conséquence – et c'est le second point –, si l'on entend malgré tout défendre la valeur supérieure de la vie humaine, il faut alors, compte tenu des enjeux, que ce soit en raison d'une différence justifiée non par des calculs d'épicier, mais par plusieurs ordres de grandeur. Autrement dit, un jugement tel que celui rendu par Tom Regan dans le cas du radeau de survie devrait être corroboré par une estimation qui garantisse, dans la grande majorité des cas, une valeur de la vie humaine largement supérieure à la valeur de la vie du chien. Avons-nous les moyens de réaliser cette estimation ?

La solution générale qui consiste à régler le problème en évaluant la valeur de la vie par la perte subie, elle-même mise en rapport avec la conscience et la complexité mentale – la solution classique –, présente pourtant une difficulté essentielle, que nous pouvons introduire ici par un exemple. Elle implique en effet de mettre sur un même plan les deux cas suivants. Cas 1 : le préjudice subi est lié à une promesse non tenue mais dont l'individu n'aurait pas connaissance, du fait, par exemple, qu'il est parti pour un long voyage, ou du fait qu'il est plongé dans un coma provisoire, à la suite d'un accident, depuis plusieurs semaines. Cas 2 : le préjudice subi est lié aux dernières volontés promises à un mourant et, finalement, non exécutées. Dans le premier cas, l'individu est donc toujours en vie ; nous pourrions ainsi savoir s'il estime que, somme toute, c'est une bonne chose que la promesse qu'il avait exigée n'ait pas été tenue au regard de la tournure qu'ont pris les événements²²⁶, ou encore que c'est dommage, intolérable, que les conséquences en sont devenues catastrophiques, insupportables pour lui, *etc.* Si l'individu est en voyage, ses désirs, ses projets, *etc.* ainsi que leur évolution sont actuels et restent *consultables* : il suffit de prendre contact avec lui, au pire d'attendre son retour pour s'en informer. S'il est dans le coma, il exprimera de nouveau ses désirs et ses préférences lorsqu'il reprendra conscience. Nous ne pouvons bien sûr procéder ainsi pour le cas d'une personne décédée. Nous n'aurons donc jamais de certitude quant à la façon dont elle aurait ressenti et évalué les conséquences liées au fait que ses dernières volontés n'ont pas été respectées, ou pour prendre un autre exemple, que ses projets ont

²²⁶ Nous ne nous intéressons pas ici au préjudice lié en soi au fait de briser une promesse ; nous nous concentrons sur le contenu de la promesse et les conséquences, à l'appréciation de celui à qui elle a été faite, qui résultent d'une telle défection.

finalement réussi ou avorté, *etc.* ; nous ne saurons jamais quelle aurait été sa réaction ni, partant, la teneur de ses choix futurs. Faire comme si cela était possible est, bien entendu, un parfait abus. La différence cruciale dans le cas du décès, ce n'est donc pas, comme on pourrait le penser de prime abord, la disparition de la conscience entendue comme privation des expériences à venir ; c'est le caractère ultime de la mort, en raison de quoi toute reconstruction des intérêts supposés de l'individu ne peut être que purement virtuelle (il s'agit donc d'un problème épistémique). C'est bien là le principal problème avec la solution classique, dont apparaît ici, sous des atours d'abord intuitifs, le caractère par ailleurs simpliste : on traite le disparu comme s'il était vivant. Comme de toute évidence ce n'est pas le cas, on prolonge virtuellement sa personnalité – goûts, préférences, projets de vie, *etc.* –, comme si l'on avait pris une photo de ce qu'était sa vie précédant son décès et en procédant par extrapolation, occultant ainsi entièrement le fait décisif que le monde continue de changer et que *si* l'individu avait effectivement poursuivi sa vie, ses projets auraient pu changer eux-mêmes du tout au tout, ses goûts se modifier, ses amitiés et ses amours se transformer, *etc.* De façon générale, chacun de ses choix aurait amené de nouvelles opportunités mais aussi de nouveaux dangers et changé en profondeur l'issue de son parcours.

On trouve ici la source d'une importante déformation de notre jugement. Car, comme le remarque Jeff McMahan, « en général, nous tendons à voir la plus grande perte comme subsumant les plus petites. Nous tendons à penser que, toutes choses étant égales par ailleurs, la perte pour cette personne du *meilleur* de tous les futurs qui lui étaient accessibles révèle toute la portée du malheur qu'il connaît en mourant. »²²⁷ Dans leurs reconstitutions d'un parcours de vie, en effet, les philosophes omettent bien souvent de considérer ce que ce temps de vie supplémentaire que vient dissoudre une mort « prématurée » pourrait contenir de grands maux (accidents, maladies invalidantes, ruine, emprisonnement, déshonneur, *etc.*, touchant l'individu comme ceux qui lui sont proches) qui auraient balayé tout ce que cette vie aurait comporté par ailleurs de petits « plus ». C'est bien sûr parce que de tels maux font figure d'anomalies : on tend à considérer qu'un honnête homme ne fait rien qui le conduise à la prison ni ne l'expose à l'opprobre et, de même, que si la maladie le fauche, c'est là assurément une injustice. Cela peut bien être vrai, assurément, mais il faudrait se garder d'en déduire que de tels malheurs ne se produisent jamais. En outre, tout cela ne fait qu'ouvrir à une critique plus fine.

On pourra objecter en effet que l'on peut espérer raisonnablement mener une vie de bout en bout épargnée par l'infamie et les plus grandes tragédies. Et quant aux inévitables aléas de nos amitiés, de nos amours, de nos projets, un auteur comme Rachels pourra répondre qu'il ne vante pas la valeur d'une

²²⁷ J. McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 112.

amitié, mais de l'amitié en général, non pas d'un amour, mais de l'amour, *etc.*, et que ce que l'on valorise en une vie humaine, ce sont non pas les réalisations particulières, mais bien le potentiel pour tout cela. Néanmoins le fait décisif ici, ce n'est pas notre vulnérabilité aux aléas de la vie, mais bien plutôt la nécessité de la contingence : nous touchons précisément à ce qui fait qu'une vie est une vie. Songeons qu'il existe en effet un moyen de fortement minimiser le risque, et donc d'augmenter notre capacité à prévoir le futur et à l'évaluer avec un degré de précision suffisamment correct : rester chez soi. Rester enfermé, se tenir loin de bien des maladies, ne contracter aucune dépendance affective, n'épouser aucune cause, ne s'engager dans aucun projet qui nous tienne réellement à cœur, *etc.*, c'est en effet écarter le spectre de l'accident, de la déception, de la rupture, de l'échec et rendre ainsi la vie très prévisible – et sans doute très fade. Si par vivre on entend, et à juste titre, le contraire de cela – c'est assurément ce qu'entend Rachels par une vie biographique –, il faut convenir alors que vivre, en tant qu'individu, c'est au contraire emprunter au quotidien des chemins inconnus, c'est donc être pris au dépourvu quand de mauvaises choses surviennent et faire des expériences que (sur le coup tout au moins) l'on aurait préféré ne jamais connaître, c'est faire d'autres expériences, meilleures, auxquelles on ne s'attendait pas non plus, bref, c'est prendre des risques chaque fois que l'on traverse une route, que l'on entame un projet ambitieux ou que l'on s'autorise à nourrir certains espoirs. Seuls les parcours individuels ont un sens, vis-à-vis desquels le « type » d'une vie moyenne (et prévisible) n'est qu'une reconstruction tout à fait virtuelle. Aussi à moins d'imaginer une vie où l'on s'efforcerait à chaque instant de minimiser tout risque, une vie parfaitement insatisfaisante, une non-vie assurément, *ce qu'implique l'idée d'évaluer la valeur de la vie à la hauteur de ce qui est perdu du fait d'un décès doit-il comporter autant de dangers potentiels que d'occasions d'accomplissements*. C'est là même ce qui rend finalement impossible de pratiquer une évaluation correcte, car il nous faut aussi tenir pleinement compte du fait, comme nous allons le voir, que la conscience de l'individu s'est éteinte.

McMahan, par ce qu'il désigne dans *The Ethics of Killing* comme le « problème métaphysique », souligne la variété des causes de la mort en des circonstances données, la variété des futurs possibles si la mort n'était survenue et, finalement, la difficulté épistémique fondamentale consistant à sélectionner l'un de ces futurs pour comparer et apprécier le caractère tragique d'un décès. Il donne l'exemple d'un jeune homme mort d'un cancer : s'il n'était décédé au moment où c'est arrivé et de la manière dont c'est arrivé, peut-être aurait-il seulement souffert quelques jours de plus avant de mourir ; peut-être se serait-il remis de son cancer, pour un certain temps, avant de succomber à une rechute ; peut-être, enfin, aurait-il été complètement guéri de la maladie :

Pour une personne qui est tuée, de nombreux futurs différents étaient possibles, chacun correspondant à une façon différente pour lui de n'être pas mort. Et souvent la valeur de ces différents futurs varie considérablement.²²⁸

Ce point constitue une difficulté de premier ordre pour la thèse comparatiste. Néanmoins, il faut remarquer que McMahan se focalise ici sur le seul problème relatif à l'évaluation du caractère tragique de la mort. Ce qui nous intéresse quant à nous est bien différent, à savoir, la valeur de la vie comparée d'espèce à espèce et la possibilité (ou non) de justifier de façon solide une différence, c'est-à-dire d'établir qu'une majorité significative de cas nous permet d'affirmer *en général* la valeur supérieure d'une vie d'homme sur la vie d'un animal. Or, si l'objection est simplement que la mort peut survenir aujourd'hui comme elle peut survenir demain ou dans trois ans, et de façon plus ou moins pénible, on peut juger que dans ce cadre l'incertitude épistémique est en définitive homogène : quels que soit les individus impliqués, indépendamment de leur espèce, un animal tout autant qu'un homme peut mourir demain du fait d'être écrasé sur la route, de maladie *etc.* Aussi est-ce là tout simplement un aspect que nous pouvons retrancher de notre problème ; la question qui nous intéresse demeure intacte. Toutefois le problème métaphysique souligné par McMahan rejoint ici une difficulté en rapport plus intime avec la vie même.

Si en effet on considère le champ immense des possibles, comprenant également des risques de toutes sortes, alors il se distingue deux types de circonstances. Lorsque l'individu est vivant (comme dans le cas de notre voyageur, plus haut ; et même si la personne est provisoirement dans le coma : ce n'est là, somme toute, qu'un moment un peu particulier de son existence), sa seule existence signifie que, par ses choix d'action et de non-action, à chaque instant il réduit le champ des possibles à un relativement petit nombre d'alternatives autant qu'il en crée en permanence de nouvelles qu'il lui appartient de considérer. Seul il peut, en outre, estimer lui-même le caractère heureux ou malheureux des conséquences et, sur la base, de cette appréciation, faire de nouveaux choix, *etc.*, et ainsi poursuivre son parcours personnel ; cette réalité qu'est le cours suivi par sa vie, concrète et consultable par un tiers, même si complexe, même si intime et cachée aux autres en partie, fait son histoire et sa personnalité. Un historien sera capable d'en retracer le cheminement, bien que la tâche ne soit pas exempte de difficultés. Voyons maintenant ce qu'il en est dans le cas d'une personne disparue. Avec son décès, ce principe subjectif qui ramène en permanence l'éventail des possibles à un (relativement) petit nombre d'options manipulables n'est plus et les alternatives commencent aussitôt à se multiplier de manière exponentielle. Pour peu que l'on se risque au jeu des « s'il n'était décédé... », la mort, en emportant hors du monde cette subjectivité jadis constamment à l'œuvre, devient en cela le carrefour d'un nombre indéfini de

²²⁸ *Ibid.*, p. 109.

possibles : à partir de ce point, nous, survivants qui réfléchissons au problème général de mort, et même ses proches qui songent au malheur de sa disparition, tous nous n'avons en termes d'information, quant aux voies multiples sur lesquelles pouvait s'engager sa vie « future », que la portion congrue. Peut-on réellement avoir idée de la valeur de ce que le disparu perd ainsi, comme l'avancent nombre de philosophes (et de non philosophes) ? Pour ce faire, et pour que cela soit suffisamment significatif pour soutenir la conception hiérarchique, il faudrait pouvoir (1) dégager tout au moins un petit nombre de parcours de vies plus probables que les autres, en évaluant la probabilité que chacun de ces parcours ait été emprunté « si l'individu n'était décédé » ; (2) chiffrer ces parcours de vie, au moins par un ordre de grandeur, pour savoir non seulement s'ils représentent pour nous des existences dignes d'intérêt, mais aussi si cet ordre de grandeur est en effet plusieurs fois supérieur à la valeur des vies auxquelles nous prétendons les comparer. Auquel cas, nous serions alors en mesure en effet d'affirmer la valeur supérieure de la vie humaine sur la vie d'un animal.

Pouvons-nous seulement rassembler ces deux conditions ? Il est certes possible d'identifier un petit nombre de traits généraux et significatifs des vies probables que le disparu aurait pu mener. Mettons que ce soit un adolescent pris dans un accident. Comme nous le disions plus haut, il est vraisemblable que, dans des conditions propices, il aurait connu l'amitié (ou davantage d'amitiés), peut-être l'amour, aurait eu assurément des occasions de concevoir et réaliser des projets et d'en tirer de la satisfaction, *etc.* ; voici qui est loin de nous donner une information précise sur les multiples détails, maux et biens, qu'une vie est susceptible de comporter, mais admettons que cela suffise pour valider le point (1). La grande, l'immense difficulté est de passer de (1) à (2). De ce qu'il semble y avoir des parcours plus probables que d'autres, qui de surcroît garantissent la présence de certains de ces traits recherchés dans une existence humaine (et qui creusent donc la différence entre une vie d'homme et une vie d'animal), rien ne nous garantit en revanche que ce sont ceux-là qui auront une valeur positive tout bien considéré, car nous ne savons pas ce qu'ils comportent d'à-côtés, d'obstacles et de sacrifices, ni comment seront vécus ces obstacles par l'individu, ni comment ils infléchiront ses choix futurs. Inversement, si nous pouvons estimer à bon droit que certains parcours, parmi l'ensemble des possibles, présenteront une valeur nette résolument positive, nous ne savons absolument pas lesquels et nous ne savons pas même s'ils ont une haute probabilité d'advenir.

Sur quoi fonderait-on alors un pronostic ? Nous sommes ici dans la situation très particulière consistant à imaginer, si l'on s'y risque, un parcours de vie après décès. Si nous avons une connaissance relativement fiable des goûts et des derniers projets du défunt, et la certitude qu'ils n'auraient pas changé trop dans l'année, qu'en aurait-il été dans trois ans ? Chaque nouveau choix plus avancé dans le futur augmente le risque d'un pronostic erroné, puisque les choix de l'individu auraient pu le porter sur

des voies bien moins probables, impossibles à évaluer, voire aboutissant de nouveau au décès. La mort peut en effet survenir demain ou dans quarante ans. Il y a beaucoup de paramètres potentiellement létaux sur lesquelles nous n'avons aucune prise. Mais même si nous avons par exemple une estimation assez fiable du risque qu'il aurait eu de mourir malgré tout dans l'année de maladie, quelle est la valeur d'une telle estimation réalisée maintenant pour dans trois ans ? L'estimation *dans trois ans* pourra être entièrement différente si, par exemple, il contracte une maladie grave en faisant du tourisme à l'étranger. Ce problème épistémique ne se pose pas pour l'individu vivant car, du fait même de son existence, les données nécessaires pour rendre un pronostic significatif (état de santé, condition sociale, caractère, projets et préférences...) sont en permanence réactualisées, consultables. De façon générale, ce vide qu'est la mort dérobe tout appui pour réaliser une estimation fiable de ce que sera la vie de l'individu dans trois ans, vide que nous sommes volontiers tentés de compenser par des artifices, mais qui ne sont que des illusions statistiques. Chaque heure qui passe nous écarte de la personnalité du défunt que nous connaissions, que nous avons artificiellement figée, et qui pourtant, « s'il n'était décédé », aurait continué à évoluer en des directions qu'il nous est désormais impossible de connaître ; chaque heure qui passe, à compter de la première heure, accroît la diversité des possibles relatifs à « la vie qu'il aurait pu vivre ». Même si l'on écarte la difficulté que représentent toutes sortes d'événements irréductibles à ses choix (statistiques concernant les risques d'accidents, de divorce, de maladie, les chances de gagner à la loterie nationale, *etc.*), dès lors que la part de l'information pertinente permettant d'anticiper ses choix « futurs » décroît de manière exponentielle, alors même que chaque nouveau choix bouscule les choix futurs, nous nous voyons dans l'impossibilité d'estimer la probabilité d'un parcours unique pour un individu unique. La mort, en ouvrant en grand l'éventail des possibilités, jette un voile sur le futur : elle rend tout à fait vaine une estimation un minimum précise de ce que l'individu aurait vécu « s'il n'était décédé ».

Par contraste, les probabilités liées à une vie biographique moins complexe seront peut-être plus aisément calculables, et le bien d'un chat domestique tombé dans une bonne maison, par exemple, paraît ainsi plus assuré. Il est intéressant de remarquer ainsi que l'incertitude épistémique procède dans une bonne mesure de la spécificité même de la vie humaine, où les projets et les réalisations, et donc les risques d'échec, sont multiples, et où la conscience et la mémoire que nous en avons peuvent contribuer tant à atténuer qu'à renforcer considérablement nos revers – un point que quelques auteurs animalistes n'ont pas manqué de souligner²²⁹. Ce qui nous mène à conclure ainsi : qu'il est impossible de donner

²²⁹ On trouve parfois soulignés dans la littérature animaliste – mais souvent de façon bien moins systématique que chez Edward Johnson, et pas nécessairement non plus dans le cadre d'une réflexion sur la valeur comparée de la vie – les à-côtés

même un ordre de grandeur pour la valeur d'un parcours de vie *donné* (ou même un ensemble de parcours présentant des ressemblances), c'est-à-dire que nous ne pouvons pas savoir si un parcours a une forte probabilité d'advenir *et en même temps* savoir s'il a une importante probabilité de présenter une valeur fortement positive. (Remarquons que la force de caractère est peut-être seule ce qui permet de réduire un tant soit peu cette incertitude inhérente à l'existence humaine, puisqu'elle est la capacité d'un homme à jouir des biens lorsqu'ils se produisent comme à demeurer ferme devant tout obstacle et tout malheur, ce qui tend donc à élever la valeur moyenne de l'ensemble des parcours qu'il est susceptible d'emprunter – mais il est permis de douter que ce soit là un trait répandu.)

Pour tout cela, chercher à évaluer une vie par un travail d'imagination, c'est-à-dire en la prolongeant virtuellement pour mesurer la perte subie, est une piste de solution tout à fait inadéquate, puisque aucun des choix requis pour réduire efficacement l'incertitude épistémique ne sera fait par l'individu qui n'est plus ; et puisque cette subjectivité, qui seule aurait pu nous donner en temps voulu une information fiable sur la valeur des options qui se présentent à elle, n'est plus non plus. De sorte que l'on pourrait reprendre le propos de Montaigne, selon qui il ne faut juger de son heur qu'après la mort²³⁰, pour songer ici à évaluer la valeur de la vie *en considérant cette fois qu'elle a été entièrement vécue*, que tous les choix ont été faits, que tous les biens et toutes les vicissitudes ont été rencontrés, et qu'il n'y a plus rien en reste, plus rien à y ajouter. Il faut convenir en revanche que l'idée selon laquelle une vie peut demeurer incomplète, et l'idée que nous pourrions donner une estimation de la valeur de ce que l'individu décédé *aurait pu vivre*, se voient par là toutes deux privées de sens.

On aura compris – il convient d'y insister – que tout ce que nous venons d'examiner dans les pages qui précèdent ne représente une réflexion valable que dans un cadre bien précis : évaluer la pertinence de comparaisons interspécifiques de la valeur de la vie. Du seul point de vue de l'individu, en effet, il

négatifs de la complexité mentale. Ces remarques sont d'autant plus dignes d'intérêt qu'elles sont relativement rares. On pourra noter, par exemple, ce commentaire de Bart Gruzalski (où il répond notamment au philosophe Jan Narveson, connu pour prendre la défense du régime carnivore) : « Le fait que nous sommes en tant qu'humains capables d'anticipation d'une façon (croyons-nous) dont sont incapables les animaux ne prouve pas que nous avons une capacité plus grande à ressentir du plaisir. Une raison d'en douter est que de telles facultés accroissent notre capacité à manquer d'apprécier les choses lorsque nous avons l'esprit tourné ailleurs. Narveson mangeant un filet mignon tout en anticipant quelque échange philosophique ou un concert de Beethoven imminent, précisément en raison de son activité mentale qui est orientée vers le futur, ignore une partie du plaisir que lui prodiguerait sinon son repas. » (« The Case Against Raising and Killing Animals for Food », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, p. 257)

Dans le fil de cette idée, on pourra rapporter d'ailleurs la critique de Edward Johnson à la thèse de John Stuart Mill : « Il n'est pas raisonnable de prétendre, comme le fait Mill, que les humains sont bien sûr familiers des plaisirs "animaux" tout autant que d'autres plaisirs spécifiquement "humains". La disponibilité des plaisirs "supérieurs" peut tout changer, de sorte que nous ne serions plus en position d'avoir, ou de juger, les plaisirs "inférieurs". [...] Mill suggère également qu'une plus large expérience (si nous y avons accès) nous place toujours en meilleure position pour juger. Mais c'est ignorer la possibilité de décadence ou de corruption : il se peut que la jouissance de certains plaisirs nous mette en moins bonne position pour faire le tri. » (« Life, Death, and Animals », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, p. 125)

²³⁰ Montaigne, *Essais*, Livre I, chap. XIX.

n'y a jamais qu'une unique existence à considérer, un unique parcours, et c'est à l'individu précisément de faire qu'il soit le plus long et le plus riche possible. L'individu vivant est fondé bien sûr à considérer que sa vie a valeur plus que toute autre (comme à renoncer à cette prétention peut-être) et à en écarter les risques autant qu'il juge nécessaire. C'est seulement dans le cadre de notre problème, et puisque nous devons composer alors avec la disparition de l'individu en question, que nous nous voyons contraints (supposément) de recourir à une estimation de la perte qu'il subit et d'envisager ainsi toute la variété des futurs possibles : en conséquence, l'obstacle épistémique prend ici une importance considérable. Nous ne voulons pas en outre affirmer que la vie d'un être humain est chose de peu de valeur : nous voulons au contraire prendre très au sérieux la vie d'un animal doté d'une subjectivité, d'une vie psychologique, ce qui inclus l'homme bien entendu. Nous voulons établir en revanche que l'on ne trouve pas ou rarement en une vie humaine ce qui la rendrait proprement *extraordinaire* au regard des autres existences au point que l'on puisse trouver *légitime* de lui sacrifier, si les circonstances nous y forcent, toute autre vie. C'est la légitimité de ce sacrifice, affirmée par certains auteurs (bien qu'avec des nuances), que nous interrogeons.

Eu égard à ce point, la conclusion importante ici est que, bien que l'on puisse rarement nier le fait général que la mort d'un être humain entraîne une perte, rien ne nous permet en revanche d'estimer avec exactitude *quelle* perte pour *quel* individu. Ce qui se situe au-delà du décès constitue plutôt un amalgame indistinct de tout ce que notre vie aurait pu contenir, même compte tenu, bien entendu, de notre forme de vie et de notre parcours antérieur. La valeur de cette perte ne peut être évaluée, probablement pas même le signe (positif ou négatif, c'est-à-dire perte ou profit). Si l'on peut considérer en effet, comme Thomas Nagel dans l'article « Death »²³¹, que dans le plus grand nombre des circonstances le fond de la vie est positif, et sans trop se prononcer d'ailleurs (contrairement à l'auteur) sur l'ordre de grandeur de cette valeur positive, il convient de rappeler toutefois, à l'instar de Rachels, qu'il arrive parfois des événements tragiques – paraplégie suite à un accident, maladie fatale, *etc.* –, sans que nous n'ayons aucune information sur la probabilité qu'ils surviennent. La seule chose que l'on est en mesure de savoir avec certitude, donc, c'est qu'il s'agit bien du parcours d'une vie humaine qui est ainsi interrompu et, pour peu que ce soit un bien, que c'est le bien propre d'une vie humaine qui est ainsi entravé. On ne prive pas le défunt des biens qu'une vie aurait pu contenir : c'est une assertion trop grossière ; on le prive de la possibilité pour lui de faire de faire toutes sortes d'efforts dans le sens d'une vie bonne (et sans doute n'y a-t-il pas besoin d'une meilleure raison pour prohiber le meurtre), étant entendu toutefois que ces efforts ne suffiront pas à en écarter tous les maux. Rien n'autorise par

²³¹ T. Nagel, « Death », in *Mortal Questions*, *op. cit.*

conséquent à penser que ce bien, dans sa forme spécifique, présente une valeur indéniablement plus grande qu'aucun autre bien relatif à une vie animale. Aussi, apparaît-il en effet que la complexité mentale est significative pour avoir une idée de ce qui remplit une vie, de ce combien cette vie est riche, mais non pas pour évaluer ce dont la mort nous prive. Confrontés à la destruction et la mort des êtres vivants, nous devrions agir en toutes circonstances *comme si* la complexité mentale ne changeait rien d'essentiel à l'affaire. Ce qu'il reste de cette réflexion, c'est en effet que, lorsqu'un animal meurt, il perd en effet tout ce qu'il a, tout ce qui comptait pour lui.

Remarquons maintenant un point intéressant. Nous sommes en tant qu'humains des êtres imaginant et désirant ; aussi, *tant que nous sommes en vie, désirant et faisant des choix pour nous-mêmes*, notre forme de vie a, en effet, de notre point de vue subjectif, plus de valeur qu'aucune autre – c'est-à-dire qu'elle a une valeur supérieure pour le seul point de vue qui vaille, en les circonstances, d'être écouté, à savoir notre point de vue ; par là, un tel jugement acquiert un caractère quasi-objectif. Tel est ce qui inspire à n'en pas douter le raisonnement de Mill, de Singer, de Rachels, *etc.* (à l'encontre de la position d'un auteur comme Edward Johnson) selon lequel certaines vies valent plus que d'autres ou méritent une protection plus grande que les autres : chacun conçoit son bien selon sa forme spécifique et n'en voudrait pas d'autre. Cicéron écrivait dans *La Nature des dieux* que « nul homme ne veut ressembler à autre chose qu'à un homme... et une fourmi à une autre fourmi. »²³² On peut concevoir qu'il ne s'agisse pas seulement de parler de nos traits extérieurs, mais aussi d'évoquer la forme générale de l'homme, c'est-à-dire également sa mobilité, ses diverses aptitudes physiques et, bien sûr, intellectuelles. Voilà qui expliquerait que les maux que nous souhaitons éviter mais aussi les biens que nous souhaitons pour nous-mêmes en cette vie, et donc la perte que nous imaginons en raison de la mort, sont en effet liés à *notre* forme de vie, c'est-à-dire tant à notre espèce d'appartenance qu'aux facultés que nous jugeons « normales » pour notre espèce. Et cela est fondé. Mais il est clair maintenant que c'est là une appréciation subjective, qui n'est valable que pour nous et qui ne peut mener, au contraire de ce qu'affirme Singer, à un consensus intersubjectif sur ce qu'est une vie préférable (il n'y a point de fourmi, nous dit Cicéron, qui voulût être faite autrement qu'une fourmi), *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'envisager une vie un peu plus sophistiquée que celle d'un insecte. En outre quand la mort est

²³² « T'imagines-tu qu'il y ait sur terre et dans la mer une seule bête qui ne soit attirée par une bête de sa propre espèce ? [...] Si, de la même façon, la nature a prescrit à l'homme de ne rien trouver de plus beau que l'homme, pourquoi s'étonner que, pour cette même raison, nous pensions que les dieux ressemblent aux hommes ? Que penses-tu qu'il arriverait si les bêtes possédaient la raison ? Chacune n'accorderait-elle pas la prééminence à son espèce ? [...] le pouvoir de la nature est si fort que nul homme ne veut ressembler à autre chose qu'à un homme... et une fourmi à une autre fourmi. » (Cicéron, *La Nature des dieux*, livre I, 77-78, p. 35)

impliquée, comme nous avons cherché à le montrer, la thèse comparatiste – qui pourrait corroborer semblable point de vue – s'avère tout à fait hors de propos, car c'est largement présumer de notre pouvoir de prédiction d'affirmer qu'*en général* le terme d'une vie d'homme entraînera une bien plus grande perte que le terme d'une vie autre. En conséquence de quoi, comme nous le disions, nous pouvons tout aussi bien considérer que toute vie se vaut, indépendamment de l'espèce d'appartenance.

On pourrait opposer à cette thèse deux objections. La première, qui sera brève, porte notre attention sur un nouveau registre de circonstances, à savoir non plus un décès, mais un accident, une maladie ou une manipulation qui aurait pour conséquence d'affaiblir considérablement les facultés intellectuelles de l'individu. D'une certaine façon, nous avons donc affaire ici la fin d'une vie biographique (mais non pas biologique), alors qu'il peut paraître évident toutefois que la victime a subi une perte grave (puisque ce n'est pas ici un handicap de naissance). On pourrait ainsi être tenté d'en déduire que la complexité mentale a bel et bien une signification directe pour évaluer la valeur de la vie.

La position qu'il convient d'adopter sur ce point n'est pas claire. Peut-être convient-il de s'en tenir à l'idée que l'individu, s'il ne souffre pas de sa nouvelle vie, n'a subi aucun préjudice réel puisque, compte tenu de l'ampleur des changements, sa vie ancienne est derrière lui : somme toute, il commence une nouvelle vie selon de nouveaux paramètres. En ce cas, l'objection ne tient pas. Ou bien on peut convenir aussi qu'il y a bel et bien une perte en opportunités (d'expériences plaisantes, de projets réalisés, *etc.*), ce qui semble également très intuitif puisque l'on peut comparer ici deux vies qui sont effectives (à la différence d'un parcours de vie virtuel dans le cas d'un décès) et, donc, repérer entre elles des différences substantielles en termes de contenu. Auquel cas, nous pourrions renvoyer à ce qui est dit plus haut autour de Cicéron et sur la signification plus exacte de notre point de vue subjectif. Ce qui est bien certain, en revanche, c'est que cette comparaison est réalisée *entre deux vies d'homme* par rapport à un état d'épanouissement, comme nous l'avons établi, relatif à l'espèce d'appartenance : cela ne peut donc servir à étayer l'idée d'une différence dans la valeur de la vie des individus *entre* espèces.

La seconde objection est plus ardue : il s'agit d'envisager le préjudice lié au décès sous un angle nouveau. Parmi les principaux problèmes techniques en philosophie autour du phénomène de la mort, il faut compter la difficulté suivante : si la mort est un mal, et dans la mesure où il faut composer ici avec la disparition du sujet concerné, le problème est de savoir *quand* ce mal est causé exactement (Steven Luper examine ce point dans *The Philosophy of Death* au chapitre 6 : « The Timing Puzzle »). Selon la thèse dite concurrentiste, alternative qui semble la plus vraisemblable²³³, le moment où la mort peut

²³³ Steven Luper, « Death », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'été 2009, < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/death/> >. (Voir Part 3.3.)

constituer un préjudice pour un sujet n'est ni avant (parce que la mort n'est pas encore, il ne saurait y avoir préjudice pour le sujet), ni après (puisqu'il n'est plus de sujet pour souffrir le préjudice), mais *pendant* : l'instant même où meurt l'individu, c'est-à-dire lors du passage de la vie à la mort précisément. C'est là une solution purement logique à un point très technique, qui en toute rigueur ne nous concerne pas, mais dont on peut probablement reprendre le principe pour étayer la thèse comparatiste. L'idée serait ici de cerner un laps de temps qui serait le *moment du mourir*, précédant l'instant de la cessation complète des fonctions vitales mais aussi plus bref que le temps du déclin (il est question ici du préjudice lié à la mort elle-même et non pas des pensées morbides qui précèdent la mort) : une brève agonie, par exemple quelques secondes ou quelques minutes au plus – une unité de temps suffisamment significative, et paradoxale, où la mort serait déjà là et la personne pas encore partie, un recouvrement délicat entre un moment de conscience et l'expérience de la mort imminente et comme déjà là, où pourraient se concentrer tous les regrets d'une vie tronquée. (On pourrait peut-être donner aussi comme exemple un condamné à mort regardant se vider le tube d'anesthésiant injecté à dose létale.) Ainsi, au moment où il meurt, l'individu aurait-il bien conscience de tout ce dont il se voit privé par la mort, et le préjudice ainsi véritablement *vécu* (il n'est plus besoin de recourir à une estimation par un tiers de ce que l'individu aurait pu vivre) permet, semble-t-il, de concevoir un tort plus grand que dans le cas de la disparition d'un être plus simple qui aurait, donc, bien moins à perdre.

Le premier point à remarquer est ici le suivant : ce que déplore le mourant en un tel moment, c'est davantage la mort qui vient et dont il fait l'expérience douloureuse que, à strictement parler, ce dont elle le prive (le défunt ne bénéficie en effet d'aucune position privilégiée pour connaître l'allure qu'aurait prise le cours de son existence s'il avait vécu plus longtemps). Néanmoins, et la différence est d'importance, ce qu'il vit à ce moment-là, il le vit comme un être conscient de par notre hypothèse, aussi le vit-il plus intensément peut-être qu'un être plus simple, et d'autant plus intensément qu'il se fait même une idée fictive, déformée, de ce qu'aurait pu être sa vie et de l'ampleur de sa perte (mais il pourrait également s'estimer heureux d'avoir mené jusqu'à ce point une vie pleine et épanouie et partir sans aucun regret). Encore une fois, l'individu serait donc promis ici à subir un tort plus grand en mourant que dans le cas de la disparition d'un être plus simple. Ainsi nos intuitions ordinaires se verraient-elles justifiées.

Cette solution ne satisfait pas, néanmoins. Pour s'en convaincre, il faut distinguer au préalable deux grands types de maux ou de préjudices. Les premiers sont des préjudices instantanés ; l'expérience de la douleur est ici l'exemple paradigmatique : le mal vient avec le fait même, comme lorsque l'on s'écrase les doigts sous un marteau. Les seconds ne se conçoivent que dans le cadre d'un parcours, d'une succession d'époques, le geste n'étant significatif que dans la durée, au regard d'une vie biographique :

par exemple, vivre avec le sentiment d'avoir été trahi par un ami, mettons, du fait qu'une importante promesse n'a pas été tenue le jour dit. Pour qu'il y ait trahison, il faut d'abord avoir été amis, il faut que survienne un événement significatif, il faut qu'une nouvelle relation de défiance s'installe entre les personnes. Le geste en lui-même, lié à la rupture de la promesse, n'est pas nécessairement une source de souffrance physique ou morale, si ce n'est au regard de sa signification pour la suite.

Mais la mort, même si l'on accorde qu'il existe quelque chose comme un « moment du mourir », est précisément dissolution de l'à-venir, c'est-à-dire des époques postérieures à l'événement vis-à-vis duquel se conçoit le préjudice. Or, nous avons établi qu'il n'était pas approprié d'évaluer le préjudice subi dans les termes d'une perte en ayant recours au prolongement virtuel de la vie du défunt. De surcroît, dans le bref moment du mourir, qui est le moment où ce prolongement virtuel peut bien avoir une forme de réalité (puisqu'il représente tous les regrets d'un individu encore conscient), l'expérience de la mort envahit tout notre être et il n'y a guère de place pour la *vivre* : le bref instant de la mort se passe tout entier à mourir, voire à en souffrir, il est en quelque sorte entièrement consacré à la mort elle-même. Donc, la mort n'est pas source d'un préjudice qui s'inscrit dans la durée : il s'apparente ici davantage à un affect, éprouvé sans recul, sans vue d'ensemble, pouvant tenir tout entier en une unique unité de temps ainsi qu'une vive douleur : ce que nous appelons un préjudice *instantané*. La perte d'opportunités liée à une vie biographique serait donc vécue davantage comme une vive souffrance psychologique, sur un temps très court, sans qu'il y ait là en fait une différence substantielle avec un animal faisant l'expérience d'une grande détresse dans les instants précédant son abattage – telle serait, si l'on s'en tient à notre hypothèse concurrentiste, la source du préjudice subi.

Il convient de remarquer alors que nous avons renoncé dans une large mesure à ce qui fait tout l'intérêt d'en appeler à une vie biographique vis-à-vis du problème de la mort, à ce qui donne au fait d'une vie biographique sa pleine importance (c'est-à-dire son déploiement dans la durée), pour ne prendre en considération au premier chef que l'intensité de la souffrance dont il est fait expérience au moment du mourir. Ce n'est pas là une perte négligeable. Dans ce cadre, les éléments d'une vie biographique ne peuvent plus justifier que difficilement des différences de traitement importantes. On pourrait en effet défendre sur ces bases un point de vue égalitariste, attendu qu'il est malaisé de concevoir des nuances et des degrés dans une situation où la souffrance est intense et brève, quelles qu'en soient les causes (appréhensions indistinctes dans le cas des animaux ; pensées pour les êtres chers que nous laissons, les projets inaboutis, *etc.*, pour les personnes). Au mieux, nous trouvons là une raison supplémentaire, mais trop faible pour être suffisante, de prêter davantage attention à ces animaux qui ont une vie mentale sophistiquée ; un tel jugement devrait donc être appuyé par des considérations plus indirectes (comme la souffrance des êtres chers qui nous survivent et à qui nous allons manquer). Tout

ceci réclame encore de prouver qu'il existe un « moment du mourir », ce qui est là une entreprise fort délicate. Et nous avons en outre à rendre compte des difficultés qu'engendre la possibilité d'une mort immédiate et sans douleur, ou d'une mort qui survient pendant le sommeil, rendant d'appréhension difficile l'intérêt humain à ne pas être tué : c'est là un problème fondamental et tout à fait sérieux que la présente hypothèse ne couvre pas. (Sans compter, enfin, que le préjudice se trouve lié ici, comme nous l'avons dit, non pas à ce qu'il en aurait été réellement de sa vie, mais bien plus à ce que l'individu *imagine* de son « futur » ; c'est là un fondement bien étrange pour rendre légitime de sacrifier d'autres vies.)

Bref, ce qu'il se dégage de toute notre réflexion, c'est que le préjudice lié au décès pour celui qui meurt se rapporte davantage au refus instinctif de la mort elle-même et bien moins au regret, sous un regard lucide, de ce dont elle le prive. En ceci, tout existant manifeste à égale hauteur le refus de sa propre destruction, tandis que ce qu'il perd en étant détruit s'apparente à un amalgame de ce qui compose son bien spécifique. Qu'il vienne à perdre quelque chose, cela semble bien vrai ; mais ce qu'il perd ne saurait toutefois être comparé au bien d'autres formes de vie. Le présupposé conséquentialiste selon lequel est appréhendé bien souvent le problème de la mort en éthique environnementale nous apparaît, en définitive, plus étrange ici qu'il ne semblait au départ. Il paraît désormais aberrant de chercher à comparer les vies entre elles, qui plus est en envisageant cela dans les termes d'une perte en opportunités dont la mort serait cause. S'il est possible d'attribuer à la vie une valeur, ce n'est jamais qu'en raison du regard que l'individu pose sur sa propre vie. Mais il faut bien voir alors que, dans ce cadre, les entités capables d'exprimer verbalement leur attachement à l'existence, et même plus largement les êtres doués d'une vie consciente, ne sont qu'un cas particulier d'une réalité plus générale : la vie organique qui affirme son existence du simple fait qu'elle *est*, ce en quoi un auteur comme Hans Jonas reconnaît dans la nature « le premier "oui" comme tel »²³⁴, de sorte qu'il écrit dans *Le Principe Responsabilité* :

Par la négation du non-être, l'être devient une tâche positive, à savoir celle du perpétuel choix de soi-même.²³⁵

Et plus loin :

Tout être vivant est sa propre fin qui n'a pas besoin d'une autre justification, et de ce point de vue l'homme n'a aucun avantage sur d'autres vivants – si ce n'est que *lui* seul *peut* également avoir une responsabilité pour eux *aussi*.²³⁶

²³⁴ H. Jonas, *Le Principe Responsabilité*, p. 160.

²³⁵ *Ibid.*, p. 162.

²³⁶ *Ibid.*, p. 193.

e. Une solution égalitariste, biocentriste et « composite »

De tout ce que nous avons examiné depuis le début de cette réflexion autour du problème de la mort, nous tirons la conclusion suivante : nous devrions nous en tenir à la position de principe consistant à considérer qu'à l'instant de la mort (dès lors tout au moins que la perte de conscience est totale et irrémédiable) les êtres vivants conscients ne sont pas différents des êtres vivants non conscients « par nature » ; ainsi n'y aurait-il aucune raison *a priori* de les traiter selon d'autres règles au motif qu'ils ont une vie mentale. Comment donner un sens positif à cette idée ? Lorsqu'il est question de dilemmes « qui sauveriez-vous ? », il est suggéré en fait que le préjudice subi lors du décès est moins lié à l'interruption de la vie biographique qu'à la *destruction de notre forme de vie organique* comme un tout fonctionnel, à l'empêchement de son développement. Voici enfin quelque chose dont nous pouvons avoir une idée plus objective et précise. Il ne s'agit pas en effet de réduire l'humanité à l'animalité, ni l'animalité à la seule vie organique. Une vie de conscience donne forme au bien spécifique des êtres humains, par exemple, et à ce titre elle fait partie de *l'explication* pour laquelle le meurtre d'un être humain est un mal pour un être humain, ainsi sans doute que pour bien d'autres espèces (on prive l'individu de la possibilité de faire toutes sortes d'efforts en vue de ce bien) ; elle n'est pas en revanche une considération pertinente justifiant une hiérarchie de la valeur de la vie indexée sur la complexité mentale, ni même une condition générale d'après laquelle seule la destruction d'une vie consciente saurait compter comme un mal.

Il semble, à tout le moins, que nous disposons là d'une solution (égalitariste et biocentriste) cohérente et présentant une grande force explicative, mais cela suffit-il pour considérer qu'elle est appropriée ? En accordant une même valeur à la vie d'un humain qu'à la vie d'un animal ou même d'une plante, elle soulève une importante difficulté : elle semble en effet, tout au moins à première vue, affaiblir considérablement la règle de prohibition du meurtre. Même si un cadre biocentriste, intégré à une éthique de toutes choses, nous donne des raisons de prendre la vie de tout être vivant au sérieux et d'exiger au minimum une justification pour sa destruction, n'avons-nous pas reconnu pour autant qu'un tel cadre reconnaissait le sens (sinon la valeur positive) de la destruction et de la consommation des uns par les autres ? En examinant certains points de difficulté plus en détail – le sort de l'humanité, puis le sort des animaux sensibles, notamment à travers le débat autour du végétarisme –, nous allons voir que la solution égalitariste, substituée à la solution simpliste d'une échelle de valeur, s'avère néanmoins plus cohérente avec la pensée de Rachels dans sa volonté de prêter attention à la variété des situations.

Qu'en est-il ainsi du sort de l'humanité ? Il faut s'aviser que les circonstances, lorsqu'on leur prête attention dans le détail, amènent des éléments suffisamment significatifs, en particulier relatifs au cadre d'évolution des individus, pour rendre compte d'une priorité pratique sans introduire aucun terme de valeur. Remarquons à titre d'exemple qu'une différence contextuelle souvent observée en éthique animale, entre le cadre domestique et le monde sauvage, permet, pour des animaux manifestant par ailleurs des capacités relativement identiques, de penser et de justifier par là des différences substantielles dans notre rapport éthique avec eux (dans *Zoopolis*, cela se traduit par la nécessité, d'une part, d'assurer la protection des animaux domestiques par des droits appropriés, d'autre part, de préserver l'autonomie des communautés d'animaux sauvages). Il est étonnant que l'on n'ait guère songé à insister de la même façon sur l'état de l'homme social et civilisé, puisque cet état représente, en définitive, un élément important de son bien au même titre que ses besoins physiologiques primaires. Dans le cadre d'une solution fondamentalement biocentriste et égalitariste, la seule qualité d'organisme vivant de l'être humain justifie, à elle seule, que l'agent moral prête attention à ses intérêts et à sa vie. Bien sûr, pour que la vie d'un homme implique pour nous une obligation d'agir en sa faveur et *aux dépens* d'un autre animal, par exemple, il conviendra d'avancer des éléments supplémentaires, qui ne relèvent pas seulement de ses caractéristiques intrinsèques ; il faudra se référer non pas à la valeur de cette vie elle-même mais, par exemple, à toutes sortes de raisons à première vue plus indirectes, comme la douleur des proches, le sentiment d'insécurité, le caractère instable d'une société où le meurtre n'est pas réprimé, la perte en bien-être global des concitoyens, *etc.* David DeGrazia s'est d'ailleurs avisé que la résolution de dilemmes moraux sur le modèle « qui sauveriez-vous ? » est rendue très complexe en raison précisément de considérations qui sont tout à fait extérieures à une théorie de la valeur. Il écrit dans *Taking Animals Seriously* :

Qui pourrait vraiment croire que l'on ne devrait pas sauver un homme normal aux dépens d'un chien, pour ne rien dire des vertébrés "inférieurs" comme les tortues ou les serpents ? Mais ces scénarios sont rendus plus compliqués par la possibilité que des facteurs éthiques tout à fait indépendants de la valeur prudentielle influencent nos convictions. Par exemple, les êtres humains sont capables de faire davantage de bien pour le monde que les autres animaux (même s'ils sont également susceptibles de faire bien plus de mal, un point souvent négligé) [...]. Plus convaincant peut-être, le fait que la mort d'un humain, en particulier s'il n'a pas atteint un grand âge, cause ordinairement une grande détresse parmi la famille et les êtres chers. [...] De plus, des liens affectifs forts sont susceptibles de justifier une certaine partialité au sein du radeau de survie. On frémit à l'idée que la vie d'une épouse pourrait être sacrifiée au profit d'un chien ! Une grande part de la valeur des vies humaines (et probablement celles d'autres animaux intelligents et fortement sociaux) découle des profonds engagements que prennent les individus, indépendamment de la façon d'analyser cette valeur du point de vue théorique. Ces considérations, et

peut-être quelques autres d'ordre moral, peuvent nous mener à conclure qu'un humain devrait être sauvé, sans toutefois apporter un meilleur éclairage sur la valeur interspécifique.²³⁷

Nous avons vu que l'auteur ne s'en tient pas moins à « la conviction têtue selon laquelle les vies des humains normaux *doivent* être de plus grande valeur que les vies de nombre d'animaux non humains, sinon de tous. »²³⁸ Mais il faut reconnaître qu'il ne dispose pas d'un cadre de réflexion biocentriste qui lui permette de prendre au sérieux en effet autant la vie de l'homme que du chien, de la tortue ou du serpent – tant il est vrai que sa pensée accorde de l'importance à la vie consciente et à la vie mentale. Le prochain pas est de s'aviser que « des facteurs éthiques tout à fait indépendants de la valeur prudentielle²³⁹ » se substituent efficacement à la question de la valeur comparée des existants et de leurs vies.

Il est remarquable en effet que, dans l'immense majorité des cas, des raisons de cet ordre (douleur des proches, stabilité de la société, *etc.*) s'avèrent parfaitement efficaces et justifient en outre, en situation de choix forcé, un ensemble de priorités pratiques : aucune considération de cette sorte n'est valable pour un chêne. Ce qui reste de considérations pertinentes pour celui-ci, c'est son état d'organisme vivant et le bien qui s'y rapporte, mais aussi le fait qu'il soit membre d'un écosystème plus vaste (quoique, de ce point de vue, substituable par un autre chêne). Pour beaucoup d'animaux, la plupart de ces raisons ne sont pas valables non plus, ou alors dans une plus faible mesure. Cela n'en laisse d'ailleurs pas moins ouverte la possibilité de justifier, pour d'autres raisons, l'extension aux grands singes, ou à l'ensemble des mammifères par exemple, du statut de « personnes » et des mêmes droits fondamentaux dont nous jouissons. Mais en tout cela, ce n'est pas une différence au niveau de la valeur intrinsèque des individus qui autorise une différence de traitement : les circonstances suffisent amplement à l'expliquer et la justifier.

Dans le fil de ces considérations, on peut même proposer un cadre assez solide afin d'entériner une priorité *générale* d'ordre pratique pour l'humain (et non plus au cas par cas par un calcul de maximisation de la valeur déontique pouvant, quoique exceptionnellement, tourner à notre désavantage : par exemple si l'on en venait à considérer que la préservation de lambeaux de forêt vierge vaut bien le sacrifice de quelques humains – penser aux actions des écoterroristes²⁴⁰). Cette solution consiste à

²³⁷ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 251.

²³⁸ *Ibid.*, p. 248-254.

²³⁹ DeGrazia tend à utiliser de manière équivalente les termes « prudentielle » et « instrumentale » pour qualifier la valeur d'une vie dans le cadre d'un *life move*. Il pourrait sembler toutefois plus rigoureux de s'en tenir à la « valeur instrumentale » dans ce contexte.

²⁴⁰ « Earth Liberation Front » est considéré comme une organisation écoterroriste, même si le vocable « terrorisme » est inévitablement sujet à controverse. Si l'on peut condamner assurément les actions violentes des écoterroristes, il reste permis toutefois de se demander, dans le strict cadre de la réflexion philosophique, quelles circonstances exceptionnelles pourraient

défendre une position égalitariste de fond et tenir que toute préférence en faveur de l'humanité relève donc dans une certaine mesure de l'artifice ; mais tout en même temps reconnaître qu'il existe des raisons moralement recevables à la mise en place de ce cadre artificiel : le maintien de la civilisation semble en dépendre, donc le bien-être des individus particuliers. Contrairement à ce qu'affirme Cora Diamond par exemple, nous pouvons admettre que l'humain est bel et bien de la chair qui se mange – certains prédateurs, comme en a fait l'expérience Val Plumwood²⁴¹, sont bien de cet avis –, et tout en même temps reconnaître que certaines conditions propices sont rassemblées qui autorisent l'humanité à se montrer en désaccord avec les prédateurs et à chercher à mettre en place les moyens pour se soustraire à la chaîne alimentaire comme à d'autres sources de risque : c'est cela que nous entendons par « artifice » ; autrement dit, la vie de l'homme ne porte pas en elle-même le principe de sa protection absolue, pas plus qu'aucun autre être vivant, mais par ailleurs la mise à profit des capacités qui lui sont propres – ce que l'on pourrait difficilement considérer comme illégitime, même si tout est question de mesure, bien entendu –, l'autorise à tendre vers cette protection (nous revenons plus loin sur cette idée qui nous semble importante).

Toutefois cette idée présente un corollaire, plus délicat, lequel tient à la possibilité de principe de sacrifier certains intérêts non humains (si en effet on introduit une mesure de partialité en faveur des êtres humains, il y a nécessairement un coût pour le non-humain ; penser ne serait-ce qu'au crocodile qui repart le ventre creux si on lui enlève sa proie). Il semble en effet que l'hypothèse selon laquelle les hommes auraient passé entre eux un contrat particulier – pour le formuler de façon très générale, une sorte de pacte de non-agression qui, en outre, permettrait de porter certains maux nécessaires en dehors de leur communauté – reste plausible²⁴². La condition de légitimité de cette hypothèse est bien entendu (pour peu qu'il existe quelque chose comme un mal nécessaire, ce qui n'est pas évident) de s'aviser que cette attitude relativement partielle cesse d'être valable *dès lors que ceux sur qui la souffrance est rejetée font l'objet d'une discrimination spéciste*, c'est-à-dire dès lors que nous faisons preuve d'une soudaine

justifier des actions de ce type. C'est bien sûr une question délicate, que nous ne saurions traiter ici. En revanche, on songera que le film d'anticipation *Silent Running* de 1972 est susceptible de donner l'amorce d'une telle réflexion. Le réalisateur Douglas Trumbull imagine en effet un futur sous lequel la végétation a totalement disparu de la surface de la Terre et où les derniers éléments de « nature » sont préservés, dans l'espace, à bord d'immenses vaisseaux. Toutefois l'entretien des serres géantes est coûteux et l'ordre est donné de tout détruire. Les équipages, ravis de pouvoir revenir sur Terre, s'empressent de coopérer ; seul le botaniste Freeman Lowell refuse d'obéir : il prend le contrôle du transporteur et ira jusqu'à tuer ses compagnons dans le but préserver ces exemplaires désormais véritablement uniques de la faune et de la flore terrestre.

²⁴¹ Lors d'une excursion dans le parc national de Kakadu en Australie, en 1985, la philosophe Val Plumwood fut attaquée par un crocodile : cette expérience, qui a profondément influencé sa pensée, est rapportée entre autres dans l'ouvrage *The Eye of the Crocodile* (L. Shannon (ed.), Canberra, ANU Press, 2012).

²⁴² On pourra chercher à raccorder ce pacte et les institutions qui en découlent à une conception contractualiste de la morale, elle-même référant à une origine naturaliste du sens moral et plus particulièrement aux théories de l'altruisme réciproque. (On verra sur ce point par exemple l'ouvrage de Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux : Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, O. Jacob, 2010).

et anormale tolérance à la douleur et à la mort du fait que ce sont des *autres* qui subissent ces maux. Pour formuler ce point dans un cadre normatif simple, tel l'utilitarisme de l'acte, on pourrait ainsi défendre l'idée que le choix est fait ici entre plusieurs options d'utilité globale égale, mais que nous choisissons celle qui est la plus favorable à l'humanité (le mal étant reporté, comme canalisé, sur un non humain) ; par là même, nous ouvrons la voie pour que soient institués un ensemble de règles ou de droits tels que le bien-être global de l'humanité s'en trouve conforté et augmenté sans pour autant que la quantité totale de souffrance produite dans le monde ait augmenté. Cette solution présente tout à la fois un aspect arbitraire et justifié, le plus délicat étant bien sûr d'équilibrer ces deux dimensions et d'identifier ce qui sera considéré comme un mal nécessaire, s'il en est. Sur le principe, *si l'on fait ainsi l'hypothèse que certaines pratiques (des tests médicaux, par exemple ? mais ce point est contesté) sont nécessaires*, il serait possible d'argumenter dans le sens où, même si l'on reconnaît un intérêt égal de l'homme et de l'animal (quel qu'il soit) à ne pas souffrir et ne pas être tué, alors, dans ces circonstances exceptionnelles, l'animal pourrait néanmoins être choisi de préférence à l'humain²⁴³.

Si la société humaine est le lieu d'un pacte visant à abolir autant que possible certains risques, dont la souffrance, et si ce pacte tout bien considéré est à notre avantage, c'est une question que nous ne chercherons pas à interroger (mais qui le mériterait sans doute). Inversement, nous ne nous engagerons pas plus sur la question de savoir si un tel pacte contrevient aux arguments visant à étendre aux animaux la protection totale, sous forme de droits, dont nous bénéficions nous-mêmes. Suivant ce que nous avons dit jusqu'à présent, on pourrait tout aussi bien argumenter en effet, à l'instar de Gary Francione, dans le sens de l'idée qu'il n'existe rien de tel qu'un mal nécessaire qui implique d'infliger à certains animaux de la souffrance ou de bafouer leurs droits de quelque autre façon. Néanmoins un tel auteur, anticipant un point d'objection, tiendra en revanche pour un défaut rédhibitoire le fait que soit seulement *envisagée* ici la possibilité de perpétuer des traitements impliquant des animaux et engendrant de la souffrance : sur ce point nous devons dire quelque chose.

²⁴³ Le point important est que ces considérations ne supposent pas que la personne humaine soit sacrée, ni qu'elle présente quelque caractère « extraordinaire » au regard du reste de la nature, ni que sa vie se voit attribuée, par l'idée que l'on se fait de la perte subie en cas de décès, une valeur supérieure à toute autre. Il ne s'agit jamais de voir en celle-ci, pour reprendre les mots de Albert Schweitzer dans *La Civilisation et l'éthique*, « une vie qui veut vivre, entourée de vie qui veut vivre », développant ses compétences particulières et déployant les moyens nécessaires à cette fin.

Peut-être une suggestion comme celle de Bernard Rollin – utiliser à l'occasion des condamnés à mort plutôt que des animaux pour tester les vaccins – trouverait ici sa place pour appuyer la légitimité de ce propos dans le cadre de notre réflexion plus générale, c'est-à-dire pour confirmer que nous ne cherchons pas à valider ici une forme de discrimination spéciste aux dépens des animaux. Mais nous ne chercherons pas à discuter de ce point qui soulève bien sûr de grandes difficultés. (L'auteur ménage toutefois un minimum de précaution lorsqu'il avance cette proposition, faisant l'hypothèse que le test serait bien plus rapide et efficace sur les humains qu'il ne le serait sur les animaux, c'est-à-dire que le total de souffrance produite serait bien moindre ; sur ce point voir *Animal Rights & Human Morality*, p. 99).

Une première objection générale qu'il convient de formuler à ce propos est la suivante : avancer, comme le fait Rachels, que la souffrance est une bonne raison d'agir de manière à prévenir un traitement cruel infligé à une créature sensible, c'est encore une chose très différente que de stigmatiser la souffrance comme étant un mal radical. D'un point de vue purement théorique, il est hautement suspect d'associer systématiquement au fait de la souffrance une valeur négative absolue ; il convient d'expliquer pourquoi le *fait* de la souffrance (que l'on fuit, assurément) impliquerait à lui seul un *devoir être* où la souffrance est bannie de ce monde. La démarche utilitariste trouve assurément son point de départ, sa force mais aussi sa radicalité dans la dévaluation psychologique de la souffrance (la souffrance est, par définition, quelque chose qu'un animal sensible cherche à éviter) ; ce n'est pas assez toutefois pour établir que rien d'autre ne saurait compter autant, ou davantage, que le fait de bannir toute souffrance. Or, c'est même l'inverse qui se produit : selon un regard écologique, la souffrance, localement négative, trouve un sens positif au niveau global. Ce constat ne saurait en aucun cas, pas plus qu'interdire la souffrance de façon générale, justifier la souffrance de façon générale par reconduction de la « loi de la jungle ». Simplement faut-il s'aviser que le questionnement éthique, et l'examen des diverses options, devrait porter bien moins sur la souffrance en tant que telle que sur le *sens* de la souffrance (étant entendu qu'une réponse possible, pour qui s'engage dans cette voie, peut être qu'il n'y a jamais aucun sens pour un humain à faire souffrir). Aussi ce qui se dégage ici comme nouvelle direction éthique *minimum* serait non pas de proscrire la souffrance, mais plutôt de réduire (drastiquement !) la souffrance inutile et chercher un sens à la souffrance résiduelle.

On peut alors chercher à examiner ce que cela implique en ce qui concerne le débat sur la consommation de viande – non pas en vue de dégager une ligne de conduite précise, mais seulement à titre d'exemple et d'épreuve pour les éléments de réflexion proposés. Le carnivorisme comme phénomène mérite plus particulièrement notre attention dans la mesure où la mort des animaux constitue ici, pour des raisons évidentes, un problème de premier plan ; où il s'inscrit, de nos jours, au cœur des pratiques de consommation dans les sociétés industrialisées, ce qui attire à bon droit les efforts des partisans de la cause animale ; où il fait par là même apparaître un contraste avec les sociétés traditionnelles vivant de la chasse et la pêche, avec qui les théories des droits des animaux doivent donc composer ; et où un nombre croissant d'auteurs, en réponse à cette pratique, prescrivent l'abolition non pas seulement de l'industrie de la viande, mais de toute exploitation et mise à mort des animaux. Sans vouloir résoudre ici un débat si vaste, on peut à tout le moins mettre en avant l'intérêt d'explorer certaines pistes. Le point de départ est, bien entendu, la dénonciation unanime des conditions de l'élevage industriel moderne. Que dire alors de la consommation d'un animal élevé et abattu dans des conditions aussi bonnes que possibles ? À partir de ce point, un végétarisme total, pour ne pas dire un

veganisme, serait-il justifié ? Serait-il obligatoire ? Ou ce changement de nos habitudes irait-il au-delà de nos obligations ? Une première difficulté relative à cette question est bien sûr que ce qui participe d'une souffrance « inutile » est sujet à des différences d'appréciation.

Pour un auteur comme Gary Francione, nous le rappelions plus haut, toute exploitation des animaux pour satisfaire des besoins humains est moralement inadmissible, *a fortiori* lorsqu'il n'est question que de nos papilles. L'auteur considère donc par là même comme négligeable le fait que, par la cessation de ces pratiques de consommation qui en effet bafouent les intérêts des animaux, les humains ne verront plus leurs besoins (en viande, en goût) satisfaits et se verront donc contraints de rechercher des substituts. À l'inverse, Dominique Lestel dans son *Apologie du carnivore* (2011) voit en cela même le « paradoxal central du végétarien » ; le végétarien éthique prétend prendre en considération les intérêts des êtres sensibles, nous dit l'auteur, mais il entend par là même refuser certains intérêts aux membres de sa propre espèce, à savoir les plaisirs du carnivorisme :

Le végétarien est donc spéciste d'une façon très particulière, puisqu'il est prêt à refuser à certains membres de sa propre espèce ce qu'il est prêt à accorder à tous les membres de toutes les autres espèces, à savoir la capacité de poursuivre leurs intérêts.²⁴⁴

Est-il justifié de parler comme si les besoins en viande (s'ils existent) des êtres humains se rapprochent des besoins du lion ? Lestel marque ici un point, mais pas aussi important qu'il peut paraître. L'auteur fait du carnivorisme un intérêt humain intemporel, lié à sa condition d'omnivore. En fait, il n'est pas sûr – c'est même bien plutôt le contraire – que la présence dans notre corps d'enzymes capables de digérer les fibres d'origine animale et d'incisives et de canines à notre mâchoire suffise à justifier moralement de manger de la viande. L'exemple du végétarien prouve que l'on peut tout aussi bien s'en passer d'un point de vue physiologique, sinon gastronomique. On peut toutefois recourir à l'argument culturel pour défendre la poursuite de tels intérêts : c'est là, sans doute, que le discours de Francione trahit une vision plutôt étroite de la psyché des êtres humains et de leurs conditions d'épanouissement. Il entre dans le bien de l'homme en effet de nombreux aspects qui ont lien à ses croyances, à ses coutumes et ses habitudes de vie, en un mot à sa culture : ces aspects, qui peuvent s'avérer parfois lourds de sens, n'ont pas à être négligés dans le cadre d'un questionnement éthique. *A priori*, il semble bien sûr que l'on ne puisse se servir de ce point comme d'un argument pour justifier toutes sortes de pratiques (comme l'excision ? la corrida, à laquelle serait préférée la course camarguaise ?...), mais cela devrait au moins permettre de montrer une tolérance *provisoire* pour certaines pratiques qui, nonobstant les contingences historiques et leur valeur culturelle actuelle, se

²⁴⁴ D. Lestel, *Apologie du Carnivore*, p. 57.

verraient autrement condamnées par la raison (la circoncision des jeunes enfants, en tant qu'elle représente également une mutilation non consentie ?...). Manger de la viande pourrait éventuellement être considéré au titre de ce dernier cas : notre culture carnivore d'Occidentaux, bien que fort récente en comparaison du peuple Inuit, suffit peut-être à justifier pour nous une dérogation sur quelques générations (mais pour consommer seulement la viande d'animaux élevés et abattus, bien sûr, dans les meilleures conditions). De même, cela est bien loin de signifier, contrairement à ce qu'affirme Lestel, que cela doive justifier *de tout temps* une alimentation carnée : la possibilité d'habituer les générations futures à un régime davantage – ou entièrement ? – végétarien doit être prise au sérieux. C'est même d'ores et déjà une nécessité car l'actuelle consommation de viande, en proportions massives, n'est permise justement que dans la mesure où elle implique des pratiques d'élevage sur le plan moral parfaitement condamnables.

L'enjeu moral actuel consisterait ainsi, au minimum, à déployer l'ensemble des moyens requis pour que le régime occidental massivement carnivore perde progressivement la valeur culturelle qui tient l'individu s'y adonnant, très provisoirement et de façon il est vrai assez bancale, à l'abri du blâme. Cela n'est pas nécessairement chose aisée, mais n'a pas non plus à être pensé sur le mode de la privation drastique. On peut voir en effet l'occasion en même temps d'une revalorisation : non pas seulement une revalorisation morale de l'humanité (sur l'austère modèle du sacrifice au nom de ce qui est juste), mais peut-être aussi concernant la valeur culinaire de la viande elle-même. Et peut-être cet important changement au sein de notre culture, impulsé pour des raisons morales, nourrira-t-il la cause des abolitionnistes, de sorte que les prochaines générations seront bien plus réceptives à leur discours.

Néanmoins, si une éthique de toutes choses *implique* à terme un régime entièrement végétarien, voilà qui n'est pas encore une chose établie. Outre le « paradoxal central du végétarien », d'aucuns avanceront que des raisons diététique et de santé pourraient peut-être figurer parmi les raisons de consommer de la viande en petites quantités et pour certains individus – mais c'est chose contestable probablement. Le point le plus significatif et aussi le plus délicat à apprécier est, somme toute, au point où nous en sommes de cette réflexion, l'absence d'une raison décisive, définitive, radicale de s'abstenir de manger de la viande, c'est-à-dire de frapper d'une stricte interdiction la consommation de la chair des mammifères, des volailles ou des poissons, même lorsqu'ils ont été élevés et abattus dans les meilleures conditions possibles et que le questionnement sur la moralité d'une telle pratique ne porte plus ainsi « que » sur la souffrance résiduelle et, bien évidemment, sur la destruction d'une vie.

Le végétarien, s'il continue de condamner ce carnivorisme « résiduel », est alors aux prises avec le problème que représente par ailleurs la prédation dans la nature sauvage. Il peut éventuellement

s'accommoder de cette réalité, en arguant de la diversité des besoins pour des espèces différentes ainsi que de notre capacité unique à faire des choix rationnellement justifiés, mais ce faisant, il réintroduit une différence entre un *eux* et un *nous*, entre des êtres qui subissent leur nature et des êtres qui la choisissent, puisque seuls nous sommes en mesure de décider de notre régime alimentaire pour des raisons éthiques. Tristan Garcia y voit la reconduction d'un problème identitaire aussi grand pour notre sensibilité occidentale que le problème initial du spectacle de la souffrance infligée aux animaux²⁴⁵, mais qui est tout autant un problème éthique. Si en opérant ces distinctions le végétarien se donne les moyens d'être cohérent dans sa pratique, il fournit aussi une marge de manœuvre suffisante pour que le carnivore revendique tout en même temps la validité de son point de vue puisque ainsi *nous* pouvons faire des choix différents impliquant *eux* sans contrevenir au principe qui veut que chaque membre de ce qui est *nous* reçoive au minimum une égalité de considération : *eux* n'est pas *nous*. Il semble alors que la « seule position réellement cohérente, quoique suprêmement difficile à envisager »²⁴⁶, nous dit Garcia, est pour le végétarien de tirer jusqu'au bout les conclusions du cadre théorique qui sous-tend sa position et défendre l'idéal d'une nature « stérilisée » où le prédateur a été rééduqué afin d'être capable de se nourrir de tourteau de soja.

Mise à part la réalisabilité technique de l'entreprise, l'intérêt de formuler cette hypothèse est qu'elle permet de s'apercevoir que les végétariens en effet « ne conçoivent la prédation qu'en termes d'agression »²⁴⁷, qui n'est pourtant qu'un détail du tableau d'ensemble que nous peint une perspective évolutive et écologique. Comme le souligne Lestel,

le végétarien radical qui veut rendre les renards végétariens estime que l'homme peut se placer au-dessus de l'évolution et de toutes les autres espèces en considérant que la pratique carnivore est immorale et doit être rejetée, en se permettant par conséquent d'évaluer moralement le régime diététique des uns et des autres et en aspirant à légiférer sur celui de l'homme au nom des autres animaux, qui ne lui ont pourtant rien demandé.²⁴⁸

La souffrance, la prédation font partie de la nature, la nature actuelle en est le résultat : il faut rappeler que sans la souffrance, il n'y aurait pas d'hommes sur Terre. Précisons notre pensée. Nombre d'arguments avancés par Lestel dans son ouvrage donnent en effet l'impression, bien qu'il s'en défende, de faire ici de la nature un modèle ; si tel est bien le cas, l'argument est bien sûr assez faible : ce n'est

²⁴⁵ T. Garcia, *Nous, animaux et humains*, p. 145-147. Il convient de rappeler que la réflexion de l'auteur s'articule autour de la sensibilité occidentale, d'une « logique de notre sensibilité », vis-à-vis de laquelle le spectacle de la prédation dans la nature sauvage est susceptible de demeurer une difficulté. D'un point de vue plus technique, il semble que Sue Donaldson et Will Kymlicka aient proposé dans *Zoopolis* une solution tout à fait pertinente à ce délicat problème auquel était confrontée l'éthique animal.

²⁴⁶ T. Garcia, *op. cit.*, p. 146.

²⁴⁷ D. Lestel, *op. cit.*, p. 104.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

pas parce que nous pouvons modéliser les chaînes trophiques comme des canaux de circulation de l'énergie que nous devons faire le choix de participer à ce système. L'objection qu'il convient de considérer plutôt est que si l'on replace les choses dans l'ordre chronologique, comme le suggère Holmes Rolston, la souffrance trouve dans la biosphère une place constructive, et même décisive, bien avant que l'homme n'y vienne réfléchir sur le sens de ses actes : en faisant de la sensibilité la fin de notre quête de la considérabilité morale, dans le cadre des éthiques de l'environnement, nous nous serions tout simplement arrêtés à la première solution « intelligible » pour *notre* corporalité ; une compréhension plus vaste et plus riche du phénomène de la vie, dans l'espace et le temps, suggère que notre souci obsessionnel pour la souffrance est peut-être dans une bonne mesure un préjugé lié à notre nature, un aspect de la vie terrestre des individus sensibles comme nous ; à ce titre, un aspect certes pertinent pour l'agir moral mais qui pourrait être, non pas abandonné, mais relativisé, observé sous un jour différent.

Pour autant, il convient de le souligner, lorsque nous avançons plus haut l'absence d'une raison décisive de s'abstenir de manger de la viande (ou de tuer l'animal pour toute autre raison, ou même l'humain, d'ailleurs), c'était au sens où nous estimons avoir établi que la vie ne porte pas en elle le principe d'une protection totale, attachée par exemple à la sensibilité. Nous entendons donc en cela amener une position minimum, qu'il est permis toutefois de développer davantage en apportant d'autres arguments. Un ouvrage tel que *Zoopolis*, de Sue Donaldson et Will Kymlicka, va tout à fait dans ce sens : en déplaçant le débat sur le terrain politique et en étendant la protection par les droits à l'ensemble des êtres vulnérables (humains comme non humains), les auteurs entendent justifier la protection *particulière* dont devraient bénéficier les animaux domestiques. Il est remarquable également que leur réflexion réintroduit la signification du risque dans les vies animales et humaines²⁴⁹ et préserve par ailleurs le sens de la prédation en ce qui concerne les animaux sauvages, membres de leurs propres communautés. (Ce qui est au centre de l'attention dans *Zoopolis*, ce n'est pas la non-souffrance mais l'autonomie ; le risque – et la sanction du risque : la souffrance – se voit ainsi réintégré dans une conception globale de la vie). Toutefois ce n'est pas à nous d'examiner s'il convient d'étendre le commandement « Tu ne tueras point », qui est au fondement des sociétés humaines, aux animaux qui vivent avec nous. Nous nous contenterons, dans le cadre de notre propos, d'examiner plus en profondeur ce vers quoi nous mène la position minimum qui se dégage de notre réflexion sur la valeur de la vie.

²⁴⁹ Voir par exemple S. Donaldson & W. Kymlicka, *Zoopolis*, p. 166, 244.

Le rejet radical de la souffrance apparaissant comme une marque de l'extensionnisme, il semble que l'exemple de peuples amérindiens comme les Algonquins, rapporté ici par Lestel, semble ainsi concorder davantage avec le point de vue d'une éthique de toutes choses :

le problème n'est pas de tuer un animal, mais de savoir *comment* on le tue, *pourquoi* on le tue et ce qu'on fait ensuite de son cadavre. Tuer un animal pour se nourrir est acceptable, à condition toutefois que la mise à mort entraîne pour lui le minimum de souffrance possible. [...] l'animal mangé ne peut l'être justement que si tout ce qui est comestible en lui est effectivement consommé, et tout ce qui est utilisable utilisé. Ce qui importe n'est donc pas de tuer un animal, mais de le faire sans souffrance inutile et de ne rien gâcher de celui qu'on a tué. *A contrario*, tuer un animal pour se distraire ou pour s'en débarrasser est inacceptable aux yeux d'un Algonquin.²⁵⁰

La question ne se résume pas, bien entendu, à la maximisation des produits animaux. Cette contrainte découle au contraire d'un point de vue plus général où l'individu s'oblige en tuant et en consommant :

Dans leurs sociétés, [la chasse et la consommation de viande] s'effectuent dans un système de don et de contre-don, c'est-à-dire un système de dépendance un peu sophistiqué. Le fait de tuer un animal pour le manger conduit le chasseur à s'engager auprès des autres membres de l'espèce. [...] L'Indien Algonquin n'instrumentalise pas l'animal et il admet qu'une caractéristique fondamentale de la vie repose sur une forme de cruauté qu'il n'est ni souhaitable ni possible d'éradiquer.²⁵¹

L'auteur va tenter dans la fin de son ouvrage d'élargir ces considérations pour esquisser une éthique de la dépendance et une éthique de l'identité : le rapport de prédation sera repensé comme dépendance du prédateur envers la proie, et la consommation de viande comme assimilation et ainsi acte constitutif d'une identité revenant à assumer notre animalité constitutive, notre continuité avec l'animal, un acte qui nous réintroduit dans « le jeu de la mort et de la vie qui caractérise l'animalité »²⁵². Nous ne nous soucierons pas plus de savoir si de tels arguments suffisent à établir le bien-fondé d'un régime carné – s'il y a donc davantage qu'un entraînement culturel à manger de la viande. Les points qui apparaissent ci-dessus permettent en revanche, c'est le point intéressant pour nous, d'esquisser un rapport de respect au vivant qui échappe à la pensée hiérarchique, à la dichotomie entre la prohibition et la licence, entre un statut moral fort et un statut de ressource. Tuer, tuer proprement et pour de bonnes raisons et ne pas gaspiller le corps ainsi donné, c'est se reconnaître une dette envers la victime, son espèce ou l'esprit tutélaire derrière elle, c'est-à-dire au plus bas niveau (et ce indépendamment de la croyance en les esprits que nourrissaient les Algonquins) reconnaître qu'« il n'est jamais anodin de manger de la viande »²⁵³ et que le geste de tuer, s'il est permis, n'est pas pour autant une licence et nous engage fortement.

²⁵⁰ D. Lestel, *op. cit.*, p. 102.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

²⁵² *Ibid.*, p. 115.

²⁵³ *Ibid.*, p. 120.

Bien qu'elle ait perdu assurément ce rapport particulier à la nature, dicté autrefois par des principes de survie, qu'elle tente aujourd'hui de récupérer *via* l'éthique ; bien qu'elle ait cessé de redouter les esprits envers lesquels les Algonquins contractaient une dette en tuant un animal ; ce qui est valable pour eux ne l'est pas moins de la civilisation occidentale. La possibilité technique de nous passer entièrement de viande (du fait de l'agriculture qui nous permet d'opter pour une alimentation non carnée, ou encore par la synthèse industrielle de la vitamine B12, à l'origine présente essentiellement dans les aliments d'origine animale, pour compléter le régime végétalien) n'implique pas plus l'abandon du régime carné que la possibilité technique de produire massivement de la viande n'autorise à en faire orgie.

Dans une bonne mesure, le scandale n'est donc pas, comme le note Lestel, de manger les animaux, mais d'en manger trop ; l'« hypercarnivore »²⁵⁴, comme l'écrit l'auteur, est gouverné par la force de l'habitude bien plus qu'il ne répond à l'appel du goût. Le scandale est d'avoir fait de la viande une marchandise bon marché, ayant dans le processus perdu beaucoup, tant de sa valeur à nos yeux, quand elle était rare, que de sa saveur. La véritable anomalie serait ainsi non pas de faire l'effort de tendre aujourd'hui vers un régime bien moins carnivore, mais au contraire de continuer à considérer la chair comme étant un mets aussi courant et bon marché qu'un pot de yaourt. La proposition finale de Lestel, qui mérite attention, est la suivante :

manger de la viande de façon limitée, voire rituelle. Autrement dit, faire de chaque repas carné une cérémonie, voire une commémoration, et limiter notre consommation de viande à ces occasions, tout en n'acceptant dans ces circonstances que de la viande provenant d'un animal bien traité.²⁵⁵

Il a beaucoup été question de l'ouvrage de Dominique Lestel dans la fin de ce chapitre, et il convient d'en dire un mot. On ne saurait en effet négliger la charge provocatrice de l'*Apologie du carnivore* (elle est sensible sans doute à travers les passages que nous avons cités)²⁵⁶ dans un contexte social où de plus en plus la consommation de viande fait débat et compte tenu bien sûr des importants enjeux éthiques relatifs à cette question : il n'était pas dans notre intention de reporter ici cette charge. C'est précisément dans la mesure où (quoi que l'on pense des positions défendues par l'auteur) Lestel s'efforce de frayer une voie sur un front original – non pas en adossant son propos à une perspective écologiste, par exemple – que l'ouvrage présente à nos yeux quelque intérêt ; que l'on soit « anti-carnivore » ou « anti-végétariste », on aurait tort de négliger l'éclairage inédit qu'il apporte sur cette question. De fait,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 124

²⁵⁶ Il serait juste d'ajouter toutefois que l'*Apologie du carnivore* constitue le pendant d'une première publication allant, pour faire bonne mesure, dans une orientation tout à fait opposée : *L'Animal est l'avenir de l'homme*, Paris, Fayard, 2010.

nous espérons que cela apparaît assez clairement, si par nombre d'aspects les arguments et la réflexion de l'auteur ne nous ont pas paru convaincants, nous y avons puisé quelques éléments pour nourrir une réflexion qui permette d'atteindre l'équilibre, subtil, que nous recherchions : un équilibre qui ne conduise pas à dévaloriser le vivant non sensible pour charger de sens la vie animale – autrement dit, accorder une pleine valeur à la vie, et la pleine valeur *de la vie des animaux*, fut-ce au prix de reconnaître qu'il n'est rien, dans la vie en elle-même, qui puisse justifier une protection absolue contre l'acte léthal. La proposition de réinvestir de valeur la consommation carnée doit être comprise en ce sens ; elle n'est pas non plus définitive, comme nous l'avons déjà souligné. S'il faut à partir de là promouvoir une transition, plus ou moins rapide, vers une culture et une pratique végétarienne, voire végétalienne ou vegan, pour l'ensemble des générations futures – autrement dit, décider si la pratique végétarienne relève *in fine* d'une authentique obligation ou bien d'une pratique surrogatoire, voire excessive et infondée, comme le soutient Lestel – est une question que nous laissons ouverte. Cela ne satisfera peut-être pas nombre de végétariens éthiques, mais voilà qui réclame tout au moins que notre rapport aux animaux, à leur élevage, à leur consommation, soit repensé tout à fait en profondeur. Surtout, ce débat pris pour exemple nous a permis de donner ici les grands traits d'une solution biocentriste où l'idée d'une égalité fondamentale de la valeur de la vie, et du respect dû à chaque vie, est tenue pour centrale, tout en rendant compte de la nécessité d'observer des priorités pratiques. L'idée essentielle est de résoudre ici les problèmes où la vie est en jeu de la même façon que fut traitée la question de la considérabilité morale : les circonstances impliquant la mort ou la destruction recouvrent toujours une multitude d'aspects pertinents dont on ne peut rendre compte de manière appropriée par un critère général. Définir quelques grandes catégories indexées sur la complexité mentale ne saurait être ainsi, au mieux, qu'une manière de répondre aux nécessités pratiques de prise de décisions au quotidien, dans des limites qu'il conviendrait alors de ne pas perdre de vue ; ces catégories ne sauraient être le reflet d'une valeur intrinsèque – supérieure ou inférieure – des existants, ni d'une priorité que l'on devrait aux uns aux dépens des autres. Le cas du radeau de survie nous apparaît alors, finalement, comme un authentique dilemme où chaque vie en jeu a un droit égal à chercher la conservation et où, si nul ne choisit de se sacrifier, la « décision » finale, quelle que soit la manière de rationaliser, n'appartient qu'au plus fort. L'homme que l'on chercherait à passer par-dessus bord contre son gré, comme le chien, défendra sa vie jusqu'au dernier instant. S'il n'était affaire que d'un homme et d'un chien, l'issue de cette lutte serait d'ailleurs fort incertaine. Mais si les circonstances impliquent une (micro) société d'humains et un seul animal dans ce bateau, c'est le pouvoir du langage, permettant le pacte de non-agression et l'union des forces contre l'animal isolé, qui mènera au sacrifice de ce dernier (songez que l'issue du voyage serait fort incertaine si votre choix premier était de vous saisir d'une

personne au hasard, ou même de vous saisir de votre épouse comme le suggère plus haut DeGrazia, et de la jeter à la mer, introduisant la défiance à bord de l'esquif.) Il faut convenir d'ailleurs que le sort d'un être humain serait tout aussi incertain s'il était lui-même seul à bord du radeau avec quatre chiens affamés. L'issue de ces circonstances il est vrai malencontreuses – qu'il s'agisse d'une majorité d'humains ou d'une majorité de chiens – ne saurait être décidée par des principes relevant de considérations de justice, ni donc être justifiée en ces termes ; elle n'en revêt pas moins une forme de légitimité fondée sur un ensemble de considérations extérieures à une théorie de la valeur (c'est en cela qu'il y a une mesure d'artifice). Mais quelle que soit la vie qui se trouve sacrifiée au bout du compte, il est important de considérer qu'aucune forme de vie ne se trouve ici dévalorisée au profit d'une autre.

Nous pouvons, pour finir, considérer trois objections.

Une première objection à notre solution portera sans doute sur la nature des objets examinés. Comme il fut jusqu'ici davantage question de l'animalité sensible, certains se souviendront que nous entendions promouvoir un égalitarisme biocentriste dans le cadre d'une éthique de *toutes* choses ; ils considéreront probablement que le véritable obstacle à une telle conception n'a pas été envisagé encore et réside, plus loin, dans notre rapport éthique aux organismes non sensibles ou encore à des objets plus atypiques comme les artefacts, où l'idéal égalitariste apparaît comme une idée pour le moins étrange. Cela nous le verrons dans l'appendice qui prolonge cette recherche : nous montrerons alors que ces supposées difficultés se voient dissoutes pour peu tout simplement que l'on s'avise de porter une plus grande attention aux différences entre les existants, leurs propriétés, leurs divers besoins (s'ils en ont) ; mais aussi, en ne négligeant pas de les penser dans le cadre plus vaste, le paysage, auxquels ils appartiennent.

Une seconde objection concerne le caractère « composite » d'une telle solution, dans la mesure où tout le poids de la vie humaine (ou d'une autre forme de vie éventuellement) dans le jugement procède à la fois de considérations relatives à sa qualité d'organisme vivant recherchant son bien propre mais aussi d'une variété d'autres facteurs, indépendants de la valeur instrumentale de cette vie. Une éthique qui s'appuie tout du long sur l'intérêt des individus à continuer à vivre n'apparaît-elle pas bien plus simple ? Toutefois, nous pouvons commencer par remarquer – des auteurs comme Bernard Williams s'en sont avisés – qu'il n'est aucune raison de penser que la vérité de l'éthique soit simple ni que notre solution souffre, en raison de son caractère composite, d'une quelconque infirmité. C'est en fait le contraire : notre recherche a fait ressortir tout du long ce qu'il y a de suspect dans la tentative de construire une éthique systématique et unifiée ; c'est dans cet ordre d'idées que notre démarche accorde ici, une fois de plus, toute son importance à l'évaluation au cas par cas : un traitement différent ne se trouve pas justifié par une différence initiale en statut ou en valeur, mais par les seules raisons

pertinentes relatives aux circonstances. Somme toute, nous devrions convenir que l'idée selon laquelle la prise en considération morale dépend *toujours* d'une variété d'ingrédients, lorsqu'il s'agit de reconnaître tant un statut moral qu'une forme de priorité des uns sur les autres, est bien plus plausible et cohérente. En fait, cette hypothèse paraît tellement conforme à la pensée de notre auteur – l'utilitarisme à stratégies multiples de *The Elements of Moral Philosophy*, l'Individualisme Moral de *Created from Animals* et la dissolution finale de la notion de *moral standing* en 2004 dans l'article « Drawing Lines » – que l'on serait tenté de considérer que la corrélation qu'observe Rachels entre la complexité mentale et la valeur de la vie relèverait bien plutôt, en définitive, d'une approximation dictée par la nécessité pratique d'avoir à notre disposition des repères et des règles générales pour guider nos choix d'actions au quotidien.

Non seulement cette solution paraît plus cohérente, mais c'est aussi une bien meilleure explication des priorités pratiques que nous tendons à observer spontanément. La solution classique, en effet, reconduit un modèle hiérarchique pour résoudre les conflits d'intérêts entre les formes de vie ; elle apparaît ainsi comme une bonne solution *ad hoc*, rien de plus qu'une manière de systématiser et rationaliser nos intuitions, de rendre compte *a posteriori* de nos priorités en termes d'action. Toutefois elle reste, de ce fait, très imprécise tant en ce qui concerne l'étendue des sacrifices permis que les raisons susceptibles de justifier ces sacrifices. C'est là une objection que l'on peut adresser notamment à Attfield, chez qui elle prend, en raison du cadre plus largement biocentriste, un tour plus aiguë. Ce dernier écrit en effet que

puisque'un point de vue fait défaut aux créatures privées de conscience, et que donc elles ne perdent rien de ce dont elles auraient pu être conscientes même lorsqu'elles viennent à mourir, *les intérêts des créatures conscientes ont normalement la priorité sur les leurs* ; mais puisque'elles ont un statut moral, lorsque en tout cas un grand nombre d'entre eux sont en jeu (comme lorsqu'une forêt est menacée), ou quand l'existence possible de multitudes d'intérêts futurs pourrait être empêchée (par la disparition d'une espèce), leur valeur intrinsèque en tant qu'individus, quasi-négligeable autrement, s'élève à un niveau sérieux et significatif sur le plan moral, tout à fait indépendamment de leur valeur inhérente et instrumentale. À l'occasion, également, ce sera un mal d'endommager ou de détruire un arbre ou une plante puisque le simple plaisir que procurerait l'acte de destruction revêtirait une importance morale plus maigre encore que la continuation de la vie d'une plante saine.²⁵⁷

Ce passage rassemble trois points importants des positions défendues par Attfield : 1) les plantes obtiennent une considérabilité morale, mais la place la plus basse dans l'échelle de l'importance morale

²⁵⁷ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 177 (nous soulignons). Il convient de noter qu'Attfield emploie les termes « valeur inhérente » dans la ligne de C.I. Lewis, en lien avec la capacité des existants, vivants ou non, à contribuer à la vie humaine par leur présence, à savoir par exemple par la satisfaction que procure leur étude, ou la contemplation de leur beauté, ou par leur capacité à nous procurer du bien-être du fait de leur compagnie. Elle se voit opposée d'une part à la valeur instrumentale et d'autre part à la valeur intrinsèque qu'un organisme vivant a en propre, qui se rapporte donc à la poursuite de ses propres intérêts en vue de son épanouissement et de son bien (voir p. 151-153).

indexée sur la conscience et la complexité mentale ; 2) le cumul de la valeur des organismes non sensibles – dans l'espace, par multiplication des objets, ou dans le temps, l'individu étant considéré du point de vue de sa contribution à la survie de l'espèce – augmente leur « poids » au sein du jugement moral 3) il existe enfin quelques circonstances où la destruction d'une plante, sous la seule impulsion d'un caprice, est prohibée. Nous avons souligné déjà la difficulté qu'il y a à apprécier ce qui entre ou non dans le cadre de la « possibilité résiduelle » que les intérêts d'un arbre puissent prendre l'ascendant sur tout autre en jeu (point 3). Un problème de même ordre se présente en fait pour le point (2) : quels sont exactement les compromis possibles, en termes de « sacrifice » des intérêts des uns au profit des autres, entre des organismes aussi hétérogènes que des êtres conscients et des êtres non conscients ? Par le cumul de la valeur d'organismes simplement sensitifs, par exemple, arrive-t-il un moment où sera mise en jeu une vie de valeur supérieure ? Mais qui pourrait estimer être dans l'obligation de donner sa vie pour sauver une forêt ou assurer la préservation d'une espèce (même rare) de mollusques ? Il faut croire alors que le fait de penser la possibilité théorique de cumuler ces valeurs n'a guère contribué, finalement, à étendre les bornes à l'intérieur desquelles ce calcul reste circonscrit : on pourrait ainsi abattre un million d'arbres sans envisager de remettre en cause une seule vie humaine. Telle est bien la position de Attfield. Est donc rétablie une différence incommensurable entre des existants appartenant à différents « ordres », ce qui conforte notre intuition ordinaire – on pourrait même dire que ça n'est jamais que répéter deux fois la même chose –, mais sans apporter aucun éclairage supplémentaire sur ce pourquoi il serait *déraisonnable* que quelqu'un aille jusqu'à « donner sa vie » pour préserver cette forêt, c'est-à-dire déraisonnable autant de mourir pour elle que d'y consacrer tout son temps et toute son énergie, en vue seul du bien de ces arbres promis à l'abattage. La solution égalitariste et biocentriste, en revanche, en appréhendant la perte relative à la mort et à la destruction comme entrave à une forme de vie qui recherche son bien propre, explique par là même avec davantage de précision pourquoi il est légitime de donner régulièrement priorité à certains intérêts des uns aux dépens de certains intérêts des autres, quels sont les intérêts qui sont ainsi mis en avant et pourquoi, et quelles sont les restrictions et obligations assorties à ce « privilège », tout en intégrant d'ailleurs la possibilité résiduelle de conflits sans bonne solution²⁵⁸.

On comprendra davantage un tel propos lorsqu'il s'agit de considérer les intérêts des plantes, bien moins sans doute lorsque sont en jeu les intérêts des animaux sensibles. N'avions-nous pas dit en effet que nous nous placions dans un cadre où leur bien serait pris très au sérieux ? Une dernière objection pourrait ainsi être formulée par des auteurs comme Gary Francione, voyant en notre démarche la

²⁵⁸ Nous revenons sur ce point dans l'appendice 1.

réintroduction d'une hiérarchie entre les existants, qui plus est une hiérarchie qui ne dirait pas son nom puisqu'elle entretient l'idée que des êtres sensibles puissent souffrir pour nous.

En vérité, ce que nous avons esquissé exclut toute différence radicale de traitement sur la base de considérations ontologiques : nous avons montré en effet qu'il est loisible d'observer une priorité pratique, en lien étroit avec les circonstances, de formes de vie sur d'autres (et il convient de rappeler que de cela dépend non pas seulement le sort des animaux, mais aussi l'usage de quantité de végétaux et d'autres ressources puisées dans la nature pour satisfaire toute une variété de nos besoins) *tant que les intérêts fondamentaux de tous les partis sont pris en considération et à égalité*. L'égalité de principe étant respectée, quantité de pratiques spécistes et autres comportements discriminatoires sont ainsi dénoncés d'emblée. Néanmoins, même si à l'avenir l'humanité entend témoigner un plus grand respect de la vie qui l'entoure, elle aura bien des besoins à satisfaire qui justifieront toutefois d'aller couper des arbres pour leur bois – il ne devrait pas être trop difficile de trouver des circonstances où ce serait acceptable ; sous quelles circonstances pourrait-il en être de même de la chair et de la vie des animaux ? Seules des circonstances très particulières justifieraient peut-être d'« exporter » la souffrance hors de la société humaine aux dépens de certains animaux – peut-être même n'y aurait-il aucune circonstance de ce genre qui soit valable, au point, comme le suggère Rachels, qu'il faille recourir à l'imagination pour découvrir des situations où il serait justifié de passer outre la souffrance et la vie des animaux (comme, d'ailleurs, des humains : pensons à son article « Political Assassination »). Il n'est donc pas exclu, nous l'avons vu, qu'une telle perspective promette à l'humanité à venir un régime plus riche en légumes ; il n'est pas exclu même que l'on puisse condamner toute forme de souffrance infligée aux animaux – mais tout cela, c'est bien sûr le point important, ne peut pas être établi en mettant seulement en avant leur état de créatures sensibles. C'est en cela que nous nous opposons à des auteurs comme Francione, bien plus que sur le plan des implications concrètes : son objection porterait, précisément, sur le fait de ne pas mettre en place dès le départ des protections qui préserveraient leurs intérêts en toutes circonstances. Le point délicat, relativement à notre propos, est de faire la part d'une protection absolue sous forme de droits (nous avons vu ce que Rachels pensait quant à lui de la notion de droits « inviolables ») et d'une égalité de considération des intérêts tout à fait sérieux que présentent, dans un cadre biocentriste, de multiples formes de vie en interactions.

D'un tout autre point de vue, on pourrait faire observer que cette marge de manœuvre concédée au genre humain, quoique très encadrée, est précisément ce qui distingue l'éthique de toutes choses d'une conception biocentriste plus radicale où l'humanité, conçue parfois comme un cancer, est sacrifiée au profit de la nature sacralisée. Cette solution entend donc *revendiquer* la petite part d'arbitraire qu'elle comporte – une hypothèse qui s'accorde fort avec la conception d'un monde où l'homme est partie

intégrante de la nature et manifeste à ce titre quelques facultés remarquables qui sont ses propres atouts (comme le lion ou la gazelle ont leurs propres atouts) et qui lui permettent, notamment, de passer un pacte à son avantage. Comment pourrions-nous en effet refuser la légitimité pour les groupes humains de chercher à optimiser les conditions de leur survie, de leur développement et de leur bien, comme le fait toute autre espèce, en mettant consciemment en place – bien que selon une ampleur inégalée au sein de la nature – les moyens particuliers que lui autorisent ses facultés mentales développées, ses facultés langagières, ses capacités d'entraide, *etc.* ? Tout dépend évidemment de ce que l'on entend sacrifier, selon quelle mesure et en vue de quel usage (plus la vie psychologique des êtres vivants est complexe, plus dures se font les contraintes qui pèsent sur notre agir). Concevoir les choses ainsi, ce n'est en rien autoriser à ce que les objets de la nature soient considérés comme de pures ressources et à ce qu'il soit fait peu de cas de leur vie ; cela demande avant tout de veiller à ne pas gaspiller, à ne pas se montrer dispendieux de leur sève, de leur chair ; nous devons leur prêter attention à hauteur du respect qui leur est dû – et il faut penser cela en termes de contraintes tout à fait fortes.

Enfin, les mêmes facultés remarquables suggèrent toutefois une importante contrepartie, qui est pour nous de travailler à bâtir un monde humain plus en harmonie avec le monde naturel, à résorber les grands conflits d'intérêts entre la civilisation et le monde sauvage, et non pas seulement du fait du péril écologique ; à supprimer rapidement et autant que possible les pratiques humaines qui impliquent de consommer de la vie selon des modalités ou dans des proportions inacceptables ; à développer des solutions générales concernant toutes sortes de ressources, sur le plan de l'alimentation, de l'énergie, de l'occupation des territoires, *etc.* Il faut considérer bien sûr qu'un cadre conséquentialiste est hautement inapproprié pour rendre compte d'une perspective aussi riche qu'une éthique de toutes choses et qu'à cet endroit les tenants de l'écosophie auront peut-être, finalement, raison sur ce dernier point : ce qui importe en premier lieu, c'est de repenser en profondeur, et par toutes sortes de médias, notre rapport à la nature et la façon dont l'humain peut agir en harmonie avec son milieu, s'épanouir et cultiver certaines vertus qui rendront pérenne cette nouvelle alliance. Comment pourrions-nous envisager d'accomplir cela sans impliquer Darwin ?

*Conclusion : Une éthique sans frontières
comme horizon pour l'éthique
environnementale*

Il existe quantités d'« entités » non conventionnelles avec lesquelles d'ordinaire nous ne nouons pas de relations contractuelles ; Mary Midgley en a dressé une liste :

1. Les personnes décédées ; 2. la postérité ; 3. les enfants ; 4. les personnes séniles ; 5. les personnes sujettes à des accès de démence ; 6. les fous pathologiques ; 7. les personnes souffrant d'une déficience, allant jusqu'aux « légumes humains » ; 8. les embryons humains ; 9. les animaux sensibles ; 10. les animaux non sensibles ; 11. les plantes de toutes sortes ; 12. les objets fabriqués, dont les œuvres d'art ; 13. les objets inanimés quoique structurés : cristaux, cours d'eau, roches, *etc.* ; 14. tous les types de groupes humains qui ne font pas l'objet d'un choix, dont les familles, les villages, les villes et l'espèce ; 15. les groupes de plusieurs espèces, tels que les écosystèmes, les forêts et les campagnes ; 16. la biosphère ; 17. les arts et les sciences ; 18. soi-même ; 19. Dieu¹

L'éthique environnementale naît du projet d'intégrer à la communauté morale certaines de ces entités, comme les animaux, les plantes, les écosystèmes, souvent en prenant pour point d'appui la prise en considération morale effective, comme par dérogation, d'humains atypiques (3-8) ; en d'autres termes, elle vise à étendre à certaines entités non humaines, et non à d'autres, le bénéfice de considérations morales directes proportionnées à leur bien propre. De ce point de vue, l'éthique environnementale s'inscrit à l'encontre d'une longue tradition de pensée, depuis les Stoïciens jusqu'à John Rawls, qui réserve cet avantage à l'homme adulte en pleine possession de ses capacités mentales.

Leur quantité aussi bien que leur variété ne permettaient pas d'interroger les difficultés que pose la prise en considération morale de chacun de ces objets (ou le refus de les considérer), surtout dans la mesure où notre propos n'avait pas pour but de construire une éthique qui ait une réponse pour chacun de ces problèmes – nous avons eu néanmoins l'occasion de porter notre attention sur nombre d'entre elles, avec plus ou moins de détails, et continuerons dans l'appendice qui suit. Cette investigation visait davantage à cerner le projet global de l'éthique environnementale au sens large et à s'interroger en particulier sur la forme que prend généralement cette entreprise. Dans un débat extrêmement dense, et traversé par des scissions profondes, il s'agissait donc de porter attention à cette notion fondamentale qu'est la considérabilité morale, sans trop se préoccuper des considérations liées au cadre normatif. De ce point de vue, nous visons en particulier à dégager deux tendances contradictoires.

Au sein du projet de l'éthique environnementale apparaît en premier lieu une volonté, portée par un idéal d'impartialité, de dénoncer les discriminations dont certains groupes font l'objet, ce que l'on peut interpréter comme volonté d'intégrer du *différent*. Ainsi l'utilitarisme d'inspiration benthamienne insiste-t-il sur le fait que la seule différence pertinente pour bénéficier d'une égalité de considération

¹ Mary Midgley, « Duties Concerning Islands » (in *Encounter*, février 1983), p. 40 ; cette liste est reprise dans son ouvrage *Evolution as a Religion. Strange Hope and Stranger Fears* (London, Routledge, 2002), p. 184. (Nous suivons la traduction de H.-S. Afeissa dans *La Communauté des êtres de nature*, modifiée.)

tient à la capacité d'avoir des intérêts ; la différence que constitue la couleur de la peau, le QI ou le nombre de pattes n'est pas censée influencer.

En exergue d'un axe individualiste-impartialiste assumé, il existe encore une variété d'auteurs qui, se montrant critiques du principe d'une égalité de considération, favorisent une approche relationnelle. Vis-à-vis de notre problème toutefois, cette piste représente moins une alternative à la piste impartialiste qu'une simple variation. D'une part, les éléments relationnels considérés comme pertinents peuvent être intégrés à une perspective impartialiste, comme on le voit chez James Rachels, tant que l'on entend l'égalité de considération en un sens fondamental. D'autre part, cette égalité de considération est la condition même pour que, du point de vue de la question de la considérabilité morale, une entreprise qui se veut critique de la pensée éthique anthropocentriste soit reconnue comme telle. La piste relationnaliste pouvant ainsi être rabattue sur la piste impartialiste, on peut en fait montrer que la logique – et la difficulté – des frontières sont entièrement préservées, sinon amplifiées (puisque des frontières communautaires, c'est-à-dire très explicitement *partiales*, apparaissent).

De façon générale, le refus de la discrimination est ici l'élément le plus explicite. Mais peut-être l'interprétation qui se présente à nous est-elle inexacte et sans doute quelques auteurs regimberaient-ils finalement devant notre formulation, à savoir l'idée selon laquelle ils chercheraient à intégrer au sein de la communauté morale de la différence, de la diversité. Car peut-être prendraient-ils conscience à ce moment-là que – et c'est la seconde tendance significative que nous souhaitons mettre au jour – une grande part de l'entreprise d'éthique environnementale reconduit ou dissimule en fait une tendance à la préservation du *même*. On ne cherche pas tant à intégrer de la différence que des semblables, voire des égaux : des entités qui manifestent des capacités cognitives et une vie biographique semblable à la nôtre ; qui jouissent comme nous d'un esprit ; ou qui sont douées de sensibilité ainsi que nous ; ou, plus simple encore, qui se présentent sur notre modèle comme des organismes cherchant à survivre, à se développer suivant leur nature et à atteindre leur bien propre. Et non seulement ces auteurs pensent-ils ainsi, mais sans doute se défendraient-ils, au moins pour quelques-uns d'entre eux, en soutenant que c'est bien comme cela qu'il faut procéder.

Cette tendance, qui pourrait être tout autant assumée, peut être vue comme la source d'une importante difficulté. La tension entre ces deux tendances contradictoires se traduit concrètement par l'intégration d'un plus grand nombre d'objets variés et, tout en même temps, la préservation d'un modèle unique, une unique source de la valeur, c'est-à-dire le modèle humain et, pour être plus précis, le modèle de la vie mentale qui nous est si familière. Les éthiques que nous qualifions d'extensionnistes se contentent ainsi d'envisager l'extension de la communauté morale à de nouveaux objets sur le modèle de l'homme, tant du point de vue des modalités de cette démarche (critique initiale de John Baird

Callicott, qui est une critique de l'atomisme) que du point de vue de la variété des objets intégrés : l'attention morale accordée à de nouveaux objets ne s'étend pas plus loin que ce que le modèle peut porter.

Cette confrontation de tendances contradictoires se retrouve bien sûr dans le caractère ambigu de certains outils mobilisés. L'argument des cas marginaux notamment qui, bien qu'il ait été souvent critiqué, est véritablement puissant, s'avère aussi être à double tranchant ; c'est là la difficulté qu'a mise en avant John Rodman, rappelée par H.-S. Afeissa dans un récent essai, « La Communauté des êtres de nature » :

Plutôt que de se représenter la nature en ses multiples composantes sur le modèle d'une cohorte de dévils légers, d'infirmités et d'enfants attardés, en leur attribuant des droits moraux et juridiques à la faveur de la projection de qualités anthropomorphes, ne conviendrait-il pas de prendre acte de leur différence irréductible, et d'apprendre à respecter pour elle-même cette forme d'altérité dont ils sont porteurs ?²

Puisque ces nouveaux objets auxquels on étend un souci moral sont comparés d'emblée à des êtres incomplets ou imparfaits, l'argument, gommant au passage ce qui fait leur singularité, donc leur valeur en propre, emmène implicitement, chez bien des auteurs, l'idée d'une moindre valeur des entités non humaines. Bien sûr, on pourrait y voir le simple recours à une analogie destinée à défendre dans un second temps un point de vue plus riche et nuancé³, si cette analogie ne se trouvait si bien en phase avec, par ailleurs, des considérations sur l'importance morale des existants directement corrélée à la complexité mentale, c'est-à-dire avec le fait que l'on accorde d'autant moins de valeur aux organismes qu'ils nous ressemblent moins.

Voilà de quoi nourrir le soupçon que cette piste de réflexion – la piste extensionniste – n'engendrera jamais que de vaines entreprises, puisque partout où elle autorise certes des résultats et des applications concrètes (le développement du végétarisme, inspiré par la libération animale, en est un bon exemple), elle reconduit en revanche, au cœur de la communauté des « égaux » qu'elle est censée instituer, le sens d'une différence essentielle entre *eux* et *nous* qui entretient les positions davantage conservatrices (on en

² John Rodman, « The Liberation of Nature? » (in *Inquiry*, vol. 20, 1977), traduit et cité par H.-S. Afeissa dans *La Communauté des êtres de nature*, p. 88.

³ Tel le recours de Robin Attfield à l'argument des cas marginaux pour défendre le point de vue biocentriste. Il est intéressant de comparer ce point avec ce que dit par ailleurs l'auteur de la prise en considération morale des animaux, mettant l'accent sur le fait que « toute chose égale par ailleurs, les animaux non humains devraient être autorisés à développer la gamme complète des capacités qui leur sont naturelles, et que les créatures sauvages (et domestiques) *ne sont pas des humains déficients* (substandard humans), *ne présentant de valeur que dans la mesure où ils sont un pâle reflet de traits humains*, mais présentent des accomplissements qui leur sont propres et qui sont différents des nôtres. » (*The Ethics of Environmental Concern*, p. 175-176 ; nous soulignons). Par analogie avec les arguments biocentristes, on conçoit que l'argument des cas marginaux, « levier » argumentatif crucial pour la libération animale, ne serait en fait qu'une première étape ; il est vu en effet comme introduisant un point de vue « appauvri », menant à considérer les animaux comme des « humains déficients » – point de vue qui doit donc être complété et enrichi, par exemple en convoquant une perspective aristotélicienne.

prendra pour preuve l'absence de consensus autour du végétarisme alors que, il faut le reconnaître, l'information sur les conditions d'élevage en industrie est de plus en plus diffusée, et que d'autre part la souffrance n'est pas, d'ordinaire, quelque chose vis-à-vis de quoi les gens se montrent neutres).

Pour être cruciale, la critique de l'extensionnisme ne nous laisse pas moins dans une position délicate. En dénonçant la reproduction du modèle humain dans le discours de l'éthique animale, elle autorise à porter un regard bienveillant sur des positions plus vastes et plus variées – sensibilisme, biocentrisme strict ou élargi, éthique de la nature, écocentrisme... – mais sans nous donner les moyens, en l'état, de les départager. Il faut convenir en effet que, du point de vue de leur cohérence interne comme de leur compatibilité globale avec le bien de la société humaine et les droits de l'homme, aucune de ces théories ne semble souffrir d'un trop grand désavantage par rapport aux autres, non plus que sur le plan de leur applicabilité.

Si l'on en reste en effet à une vision *fixe* du « cercle en expansion », c'est-à-dire à un ensemble d'entreprises éthiques articulées autour d'objets différents, existant simultanément et présentant une grande cohérence interne mais incompatibles entre elles du point de vue théorique, nous en sommes donc réduits à nous fier aux seules intuitions pour les départager. Si nous cédon à ce procédé, nous n'avons pas fait grand chemin : tout au mieux aura-t-on montré que les intuitions qui nous poussent à accorder une attention morale à des objets nouveaux, comme les plantes, ne sont pas absurdes ; la probabilité d'un consensus, en revanche, reste toujours aussi faible. Il faut compter par ailleurs que, si ces éthiques présentent toutes un degré suffisant de réalisabilité, la quantité de sacrifices que chacune exige, et auxquels nous sommes prêts à consentir, est une tout autre affaire. La crainte d'amener une révolution considérable de nos modes de vie sera toujours une entrave à une investigation approfondie sur la considérabilité morale, parce qu'elle est partie intégrante de nos intuitions sur ce sujet, non plus du point de vue de la stricte applicabilité, mais au titre cette fois de la plausibilité pratique.

Si ces conceptions sont toutes crédibles, et en même temps incapables de nous mener à un consensus, c'est dans la mesure où la source de la difficulté, la même source, est préservée en chacune d'elles : c'est parce qu'elles reproduisent une logique de frontières recourant à des critères de la considérabilité morale, des critères participant de la forme de l'homme. C'est même ce qui confère spontanément à ces réflexions un caractère relativement convaincant, au moins pour une partie des lecteurs auxquels elles s'adressent, parce qu'il y est fait appel à des aspects de la vie présents en nous, que nous pouvons donc aisément « consulter ». Mais c'est tout en même temps ce qui fait leur limite, puisque les critères mis en avant ne satisfont aucun de ceux qui sont sensibles à la reconduction, à travers ce mouvement d'extension de la communauté morale, de l'importance cruciale de traits humains : ni ceux qui conçoivent que notre attention morale devrait se porter vers des territoires plus vastes encore ; ni

ceux qui souhaitent au contraire préserver ou restaurer la position centrale de l'humain sur le terrain éthique, perspective que cette démarche, de par son principe, n'a pas fondamentalement remise en cause.

Est-ce à dire que le projet de l'éthique environnementale est vain ? On pourrait le penser si l'on tenait que le seul projet ici était d'intégrer à la communauté morale un plus grand *nombre* d'entités variées. Mais on peut considérer aussi que la part d'anthropocentrisme que semble comporter la démarche extensionniste est un ingrédient profondément contradictoire au regard de l'entreprise saisie dans son ensemble, et ceci nous encourage en revanche à envisager les choses différemment. Le nouveau point de vue serait ainsi le suivant : l'éthique environnementale est portée initialement par une volonté authentique d'ouvrir la communauté morale à *l'autre*, mais les types d'argumentations adoptés bien souvent en vue de développer cette réflexion ont en eux-mêmes amené ou bien conservé des éléments qui se sont peu à peu retournés en obstacle et ont freiné le mouvement général de cette pensée (notamment par l'influence rétrospective de la démarche argumentative adoptée par les auteurs, comme cela est le plus visible dans le cas de l'utilitarisme ; ou encore, plus généralement, du fait du poids accordé aux intuitions dans la recherche de ce qui, au sein du monde vivant, peut se voir reconnaître une valeur et/ou des intérêts moralement pertinents) : la « découverte » d'un nouveau critère d'intégration au sein de la communauté morale, attaché selon les courants de pensée à divers aspects du vivant, viendrait ainsi marquer la fin de l'ambition première en vertu de laquelle devaient être interrogées l'intelligibilité et la pertinence d'un nouveau rapport, éthique et impartial, *avec ce qui n'est pas nous*.

À l'appui de cette thèse, on peut en effet commencer par remarquer qu'il est nécessaire de nuancer la portée de la critique de l'extensionnisme selon les auteurs et selon leur champ de réflexion. Ainsi, critiques du critère « homogénéisant » de la seule sensibilité chez Peter Singer, des auteurs comme Bernard Rollin, James Rachels, Martha Nussbaum se montrent-ils davantage attentifs à la diversité des formes animales et de leurs capacités. Le biocentriste est à son tour, dans l'ensemble, plus prompt à mettre l'accent sur la diversité des formes et leur valeur en tant que telle, à l'instar de Robin Attfield, et mieux encore, de Paul Taylor. Si l'on envisage alors l'enchaînement de ces diverses positions depuis Singer jusqu'à Taylor, chacune envisagée comme une critique et un dépassement de la précédente, on peut voir l'extensionnisme non plus comme un modèle de réponse définitif (jugé plus ou moins satisfaisant), mais plutôt comme un tâtonnement hors des sentiers familiers de la pensée anthropocentrée qui prévaut en Occident, encore inabouti, comme une promesse, un « tremplin » pour l'émancipation de la pensée vers quelque chose de plus vaste, de radicalement nouveau ; les éthiques de l'environnement, entendues au sens fort (Holmes Rolston, John Baird Callicott), sont là pour donner corps à cette idée.

On peut donc voir les divers développements de l'éthique environnementale selon une perspective non plus fixe (comme des cercles figés) mais *dynamique*, c'est-à-dire que les différents cercles de la communauté morale à travers les époques, passés et éventuellement à venir, doivent être vus comme la trace d'une onde qui se propage : autrement dit, ils cessent d'être des frontières pour devenir de simples moments de transition, des étapes de la réflexion vers un horizon plus vaste censé les englober tous. De ce point de vue, les frontières – l'idée de frontière elle-même, c'est-à-dire la prétention à décréter un critère ultime de la considérabilité morale, à donner à la communauté morale une extension précise et à en exclure tout ce qui ne satisfait pas ce critère – deviennent l'objet premier de notre réflexion. Telle est l'idée supérieure que porte la critique de l'extensionnisme : que les frontières, en tant que frontières, sont toutes suspectes.

Ce soupçon prend corps au sein d'objections adressées à certaine logique argumentative mise en œuvre de longue date – la critique chez Rachels du « procédé kantien » vise à dénoncer d'abord une erreur formelle, celle qui consiste à rapporter le statut moral à quelque critère à valeur générale, comme la rationalité. Or, la raison de prohiber un traitement douloureux, nous dit l'auteur, est ni plus ni moins que cette créature est capable de souffrir. Il faut alors convenir qu'il existe une variété de critères pertinents pour une variété de circonstances. Toutes sortes de critères généraux, de tentatives de tracer une stricte ligne de partage entre ce qui a un statut moral et ce qui n'en a pas, apparaissent ainsi comme suspects : non pas seulement la raison, mais la sensibilité également.

Ce soupçon est reconduit ensuite par des considérations historiques : c'est en nous remémorant les erreurs du passé que les partisans de l'éthique animale, bien souvent, introduisent l'idée et la nécessité d'une nouvelle extension de la communauté morale. Toutefois ces mêmes considérations nous suggèrent de ne pas interrompre ce mouvement. La tendance à fixer des frontières ne peut pas être tout entière imputée à l'égoïsme, à la recherche du confort, à l'aveuglement ; si l'on veut reconnaître l'effort sincère des philosophes de penser la considérabilité morale, il faut admettre aussi que leur démarche comprend des ressorts plus intimes susceptibles de biaiser la réflexion la plus soignée. La critique de l'extensionnisme que nous avons développée, en puisant dans les écrits de Callicott, de Marie-France Lebouc, Matthew Calarco et Tristan Garcia, vise à faire apparaître, dans le phénomène même de l'extension de la communauté morale, l'un de ces puissants ressorts : à savoir, notre tendance à sélectionner et valoriser ce qui, dans le monde non humain, participe de notre expérience intime et, pour cela, ce qui participe de la forme de l'homme. Par le filtre de notre regard, nous dépouillons chaque forme de vie de ce qu'elle a d'unique, pour la réduire aux fonctions physiologiques et surtout mentales – certes réelles, il ne s'agit pas ici d'anthropomorphisme – qu'elle partage avec nous et que nous valorisons en nous-mêmes. Puisque l'on ne peut plus dans un contexte darwinien nier que l'espèce

humaine ressemble aux autres par maints aspects, on procède à l'inverse et on souligne en quoi ce sont les autres qui présentent certains de nos traits, des traits plus sophistiqués ou des traits plus fondamentaux inhérents à notre forme de vie.

Enfin, ces considérations critiques dépendent étroitement de la conception du monde en arrière-plan. C'est l'originalité et la force de Rachels d'avoir mis sur le devant de la scène le darwinisme ; dans le cadre d'un naturalisme inspiré de Quine, il nous livre une compréhension renouvelée du monde vivant vis-à-vis de laquelle toute pensée éthique – et en particulier l'éthique environnementale, puisqu'elle a le vivant pour objet – se doit de chercher au minimum la compatibilité, sinon la cohérence.

Pour peu que l'on envisage les choses sous une perspective dynamique, il apparaît ainsi que le projet de l'éthique environnementale en son ensemble, tout au moins dans ses développements plus contemporains, est impulsé et sous-tendu par le continuisme darwinien, quand bien même il se réfugie ultimement, bien souvent, dans une logique de critères, de frontières, c'est-à-dire dans une pensée discontinue. Ce résultat, peu interrogé et pourtant remarquable, se comprend comme le produit de la confrontation, d'une part, de cet arrière-plan darwinien qui met l'accent tout à la fois sur une nature commune et sur les différences, sur « l'unité dans la diversité »⁴, donc l'altérité ; d'autre part, des forces et intuitions simplificatrices qui, à l'inverse, nous pressent d'endiguer l'inflation, de poser des limites claires à la communauté morale, et nous ramènent ainsi à du *même*, se faisant d'autant plus insistantes que l'on s'éloigne du centre des cercles.

Lorsque l'on accorde toute attention au monde vivant sous un regard darwinien, ce qui apparaît pourtant c'est un arbre des espèces qui est une généalogie, un unique arbre pour l'ensemble de la vie, produit de ce mécanisme de sélection naturelle qui ne fait jamais du neuf qu'avec de l'ancien, où c'est d'abord la variété qui produit, par un lent cumul, de l'innovation. Pas de rupture, pas d'étrangeté radicale : par-delà sa diversité et par-delà les espèces, le monde vivant est un et s'apparente ainsi à une vaste trame de similitudes et de différences. Toute tentative de tracer en dedans une ligne matérialisant une différence de statut, appuyée sur des considérations ontologiques, présente à cet égard une part d'arbitraire, on pourrait même dire une part d'étrange (*queerness*, de même que John Mackie disait des propriétés morales objectives qu'elles étaient *queer*), car elle divise alors des formes de vie très voisines qui partagent quantité de traits remarquables : il est donc fort incongru de passer brusquement d'un état où l'individu bénéficie de notre attention morale à un état voisin où l'individu ne jouit, tout au mieux, que de considérations indirectes ou bien n'est jamais envisagé qu'à titre de ressource.

⁴ Nous reprenons les termes de l'éthologue Frans de Waal (*Quand les singes prennent le thé*, p. 250).

L'Individualisme Moral de Rachels présente ainsi un puissant avantage méthodologique, puisqu'il est l'aboutissement d'une démarche où est recherché un ancrage ou un appui non plus seulement dans la cohérence de notre monde moral, mais également dans une conception d'ensemble du monde et de la vie qui introduit pour la réflexion de nouvelles contraintes. Rachels met à profit cet arrière-plan pour invalider la pensée éthique anthropocentriste mais aussi, de façon plus générale, l'idée selon laquelle le statut moral se rapporte à des catégories articulées autour de propriétés « éminentes », des « superqualités », telle la rationalité ou la sensibilité. L'espèce même ne peut plus avoir valeur de norme pour décider d'une ligne de conduite. Seule une attention pour les caractéristiques des individus et pour la variété des traitements auxquels ils sont soumis semble donc pertinente.

Remarquons au passage que ces conclusions trouvent leur place dans le contexte d'une philosophie contemporaine de plus en plus critique du projet de construire une théorie morale articulée autour d'une perspective unique et manifestant l'ambition de répondre à tout conflit et tout dilemme⁵. Comme l'écrit Stélios Virvidakis dans *La Robustesse du bien*, en 1996 :

[les théories éthiques contemporaines] semblent plutôt s'orienter vers une synthèse pluraliste d'éléments, qui assure l'application combinée de principes déontologiques plutôt formels, comme l'autonomie, l'équité et le respect des droits humains, et de principes téléologiques comme un principe général de « bienfaisance ». Ce dernier prêche simplement l'élimination du mal et la promotion du bien-être, sans viser aucunement à une définition spécifique et exhaustive de ce bien-être, qu'il conçoit selon plusieurs aspects compatibles avec une variété de préférences non contradictoires, et *a fortiori* sans le moindre calcul maximisant : en quoi il est beaucoup plus souple que le principe de l'utilité.⁶

Il est clair que « l'utilitarisme à stratégies multiples » de Rachels correspond assez bien à cette description, mais il y a davantage. Nous avons vu qu'un auteur comme Midgley dans les années 80 (pour ne rien dire de la parution récente de *Zoopolis*), soucieux de la diversité des rapports qui nous unissent aux animaux, avait transposé déjà dans le contexte de l'éthique environnementale la critique d'une théorie unifiée ; un point de cet ordre peut être fait pour la seule question de la considérabilité morale. C'est là précisément un produit remarquable de la réflexion de Rachels : sans doute pas plus qu'il n'est moyen de rendre compte une fois pour toutes et de manière satisfaisante de nos obligations morales en termes soit déontologiques, soit utilitaristes, *etc.*, il n'est possible de donner un critère unique

⁵ « S'il existe quelque chose comme la vérité de l'éthique – pourquoi serait-elle simple ? En particulier, pourquoi serait-elle conceptuellement simple, et n'utiliserait qu'un ou deux concepts éthiques, tels que le *devoir* ou le *bon état des choses* ? Peut-être, pour décrire l'objet de l'éthique, nous faut-il tous les concepts dont nous avons besoin, et non pas quelques-uns seulement. » (Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 23)

Pour une première discussion des tendances antithéoriques en éthique, voir l'ouvrage de Stanley G. Clarke & Evan Simpson (eds.), *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State University of New York, 1989.

⁶ Stélios Virvidakis, *La Robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996, p. 260.

de la considérabilité morale⁷. Et cela concerne donc tant la prise en considération morale des animaux que la question d'étendre notre souci moral au monde vivant dans son ensemble : la variété des circonstances, la diversité des *claims* et des rapports de loyauté, la diversité même de la vie rendent impossible de définir une ligne parfaite qui, comme l'écrit Tristan Garcia, comblerait notre soif de justice. Des auteurs comme Mary Anne Warren entendent surmonter cette difficulté en promouvant, contre les théories dites « uni-critères », une liste de critères en nombre fini. Mais cette solution manque l'essentiel : la difficulté touche le fait même qu'il y ait des critères, le fait que soient tracées des frontières et, donc, la notion même de statut moral, qu'il conviendrait finalement de dissoudre. Multiplier les critères ne fait, au fond, que multiplier la difficulté, ou alors est-ce manquer le véritable enjeu qui se cache derrière la question de la considérabilité morale, en se contentant de donner au lecteur une bonne description de nos pratiques dans une variété de circonstances.

La pensée de Rachels, bien que restreinte dans les textes au sort de l'animal sensible, porte en elle une plus grande fécondité en effet : elle nous donne la clef pour résoudre la difficulté intrinsèque à la démarche extensionniste. Ainsi avons-nous laissé plus haut le panorama des éthiques de l'environnement comme à l'état de mosaïque, où tout consensus entre ces grandes perspectives que sont le sensibilisme, le téléocentrisme et l'écocentrisme, ainsi que tout choix destiné à les départager, semblait impossible. La critique des frontières a changé cet état de fait, dans la mesure où elle nous incite dorénavant à adopter une attitude où, de proche en proche, sera reconnue la pertinence de chacun de ces critères (être doué de conscience, à un niveau plus ou moins élevé ; être un « centre vital téléologique », *etc.*) sans décider en revanche qu'aucun soit ultime. Ce qu'il faut rechercher, c'est donc une « éthique sans frontières » ; une telle visée donne avantage – en dépit de leur caractère initialement contre-intuitif – à une éthique de la nature, que l'on pourrait penser peut-être sur la base des travaux de Rolston, en y préservant toutefois une attention pour le sort des individus, et au-delà, à une « éthique de toutes choses » qu'entr'aperçoit Robert Elliott.

Nous voici bien loin des ambitions relativement modestes affichées dans les premiers temps par l'éthique animale, déjà si difficiles à accepter pour certains, mais la cohérence semble à ce prix. Faut-il y

⁷ Tout en faisant cas de la multiplicité des sources de l'obligation morale – la structure de *The Elements of Moral Philosophy* le montre bien, avec ce chapitre final et synthétique qui reprend les éléments et les critiques des chapitres antérieurs –, Rachels se refuse toutefois à y reconnaître une diversité *a priori* irréductible, que le doute soit exprimé dans les termes d'une multiplicité des sources de la valeur (T. Nagel, « The Fragmentation of Value », in H.T. Englehardt Jr. & D. Callahan (eds.), *Knowledge, Value, and Belief*, Hastings-on-Hudson, Hastings Center, 1977, p. 279-294) comme de la critique d'une éthique conceptuellement simple (B. Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*). La démarche de Rachels est celle d'une éthique de situation. En ce sens, il se montre à la fois critique d'une simplification excessive du devoir moral, tel que conçu par l'utilitarisme par exemple, et préserve la possibilité de voir émerger une théorie une et unifiée autour du bien-être des individus sur Terre, même si ce bien recouvre une multitude d'aspects et ne peut être poursuivi qu'en recourant à des stratégies multiples.

voir un problème ? Le travail devant nous est certes immense, mais ce n'est pas celui que, bien souvent, on entend formulé à titre d'objection aux discours des écologistes. Il est possible qu'en cette entreprise les plus grands changements ne concernent pas nos modes de vie : après tout, quand bien même nous accepterions de changer en profondeur notre rapport au monde et aux entités qui le peuplent, ne demeureront pas moins la nécessité et la légitimité de vivre, c'est-à-dire de se nourrir, de se vêtir, *etc.*, mais aussi d'aimer ses proches, de mener à bien des projets, de s'accomplir autant que possible dans son travail, *etc.*, globalement : de chercher à être heureux. Voilà qui ne changera pas, sinon dans les libertés que nous prenons lorsque nous nous efforçons de réaliser ces choses au mépris des efforts accomplis par les autres formes de vie dans la recherche de leur propre bien. Les plus grands changements toucheront plutôt à la nécessité de nous débarrasser de notre *hubris*, réviser nos valeurs profondes et rediriger notre sens du respect vers quelque chose de plus vaste que cette petite parcelle de l'univers qu'est l'humanité. Au regard d'un tel défi, les obstacles purement matériels semblent soudain bien peu de choses.

Appendices
Bibliographies
Index
Table des matières

Appendice 1 : Considérations supplémentaires concernant une éthique de toutes choses

La présente recherche, consacrée à l'œuvre de James Rachels et aux « implications morales du darwinisme » – c'est-à-dire, pour l'essentiel, destinée à expliciter les tenants et les aboutissants de *Created from Animals* –, soulève en sa conclusion des perspectives que nombre de lecteurs pourront trouver fort contre-intuitives. Par ailleurs, ces perspectives, bien qu'en lien avec des aspects essentiels de sa pensée envisagée de façon plus générale, vont bien au-delà des analyses et des résultats concrets présentés dans les textes que nous a laissés l'auteur ; de ce fait, nous pouvons considérer qu'elles sortent du cadre strict de cette thèse. Les difficultés inhérentes à ces perspectives, en même temps que ces perspectives elles-mêmes, mériteraient donc d'être examinées et traitées entièrement dans un travail ultérieur si le degré de crédibilité si faible qu'on leur porte ordinairement ne risquait de jeter le doute sur les présentes conclusions, et si cela ne pouvait être aisément corrigé ici par l'examen de quelques problèmes clefs. Aussi, avant de clore définitivement ce travail, nous faudra-t-il envisager dans cet appendice – qui doit donc être conçu comme s'inscrivant dans le prolongement direct des développements et des conclusions exposés précédemment – plusieurs de ces problèmes, de nature, de portée et d'intérêt philosophique inégal ; ce qu'il nous intéressera de montrer ici, bien que sans entrer dans le détail, c'est que les réponses qu'ils appellent ne présentent en rien le caractère absurde qu'on leur prête si aisément, voire que la conception de l'éthique à laquelle ils sont attachés sort renforcée de ces dernières considérations.

Au terme de la réflexion engagée sur Rachels, nous pouvons donc considérer au moins deux conclusions de première importance. La première, d'ordre métaéthique, porte sur la nécessité d'abandonner entièrement le concept de statut moral (*moral standing*) au profit d'une plus grande attention pour la variété des formes de vie (au sens large) comme des circonstances sous lesquelles nous entrons en interaction avec celles-ci. La seconde grande conclusion, liée à la première, porte sur le discrédit des frontières en général, et en particulier de ces frontières particulièrement significatives signalées par le « Rubicon », l'une, de la sensibilité (envisagée au sens large, c'est-à-dire renvoyant à un

degré de conscience plus ou moins rudimentaire, plus ou moins élevé), l'autre, du *télos*. Dans ce cadre, il apparaît alors que la difficulté intrinsèque à toute éthique de l'environnement tient précisément à cette tendance à considérer que les parties de la nature n'ont pas toute la même épaisseur ontologique, la même dignité, ni donc le même statut ou à tout le moins la même importance morale – tendance héritée de l'histoire de la pensée éthique occidentale, mais aussi largement entretenue par les mécanismes de la vie psychologique au sein de laquelle naît et se développe cette pensée.

Parce que leur pensée accordait une grande importance à la diversité entre les formes de vie et à l'intérieur des formes de vie, James Rachels et Martha Nussbaum, par exemple, étaient mieux armés que beaucoup d'autres auteurs animalistes pour songer qu'il n'était pas absurde, tout compte fait, que les plantes aient un bien et qu'il y ait une intelligibilité à leur accorder une attention morale (même s'il ne s'agit là que d'une brève réflexion de leur part). Nous avons vu par ailleurs qu'un petit pas plus loin, une éthique biocentriste, tout d'abord comprise comme stricte (restreinte aux organismes vivants), ouvrait bien vite la porte à un biocentrisme élargi comme chez Holmes Rolston, proche de l'écocentrisme. Enfin, on peut penser qu'une importante objection à ce genre de conception holistique en éthique environnementale est qu'« elle n'accorde aucune place au bien des organismes individuels, sauf dans la mesure où la poursuite de leur bien contribue au bien-être du système global. »¹

Le biocentrisme passant outre le critère de la sensibilité et tendant par là à se rapprocher de l'écocentrisme, il se dégage de notre recherche deux modèles dominants. Toute valeur significative sur le plan moral est ainsi tirée soit du côté de la subjectivité ou encore des intérêts, désirs, préférences qui se dégagent du rapport de l'individu au monde qu'il perçoit et au sein duquel il évolue ; soit du côté des biosystèmes et du tout qui les englobe – la biosphère ou l'écosphère –, vis-à-vis duquel l'importance de l'individu est considérablement relativisée (Holmes Rolston), sinon niée (John Baird Callicott).

Rien n'empêche, tout bien considéré, que ces deux modèles puissent être valables en même temps. Il faut bien sûr conserver une attention pour le contexte général : ainsi de la distinction classique entre le cadre sauvage et le cadre domestique, pour les animaux mais sans doute aussi pour les plantes. En outre, en descendant dans les niveaux de complexité de la matière organisée, les organismes peuvent être conçus de plus en plus comme des points de concentration de la valeur qui est diffuse dans le système – des étincelles de valeur à peine détachées du tout. Inversement, plus on grimpe dans ces niveaux, assistant à l'émergence de l'unité organique, de la simple sensibilité, de la conscience, *etc.*, plus

¹ P. Taylor, *Respect for Nature*, p. 118. C'est également une objection de Stéphane Ferret : « Si nous pouvons louer Rolston pour son entreprise audacieuse, nous ne pouvons manquer d'être surpris de le voir délaisser l'individu biotique au profit de la totalité écosphérique. Le système de valeurs qui consiste à prôner une supériorité des valeurs systémiques des écosystèmes sur les valeurs intrinsèques des spécimens est très contestable. » (*Deepwater Horizon*, p. 51)

l'organisme s'affirme comme une existence détachée du tout, ayant valeur en elle-même. Il se peut concevoir ainsi que le sort de chaque individu dépende non plus de l'une *ou* de l'autre de ces vues, mais plutôt de la tension qui existe entre elles, variable selon le genre de vie qui est le sien.

Une éthique de toutes choses entend précisément réconcilier ces vues. Il faut concevoir une telle éthique comme procédant d'un mouvement qui s'inscrit dans le fil de l'idéal impartialiste inspirant l'éthique animale (refusant le statut privilégié d'un sexe, d'une communauté, d'une espèce, *etc.*), mais devant lequel, prenant acte de leur caractère profondément problématique, on aurait levé une à une toutes les frontières (la rationalité, la sensibilité, *etc.*) pour appréhender le monde sans en avoir rien retranché par avance. Il semble ainsi que nous soyons menés à une perspective plus vaste que l'animaliste ou le biocentrisme, considérant qu'il n'y a rien, *absolument rien* en ce monde qui ne nous soit donné *seulement* comme une ressource. Tout ce que nous considérons comme simple ressource est livré à notre pillage ; outre la perte d'utilité que représente ce pillage ou toute forme de destruction gratuite, pour l'humanité comme pour d'autres formes de vie, il devient possible de considérer en ceci un préjudice subi toujours par l'environnement même et/ou quelques-unes de ses parties. Les dommages adressés aux êtres sensibles ou aux personnes, par des comportements que l'on saurait alors qualifier de cruels, ne sont simplement qu'une petite partie des types de torts qu'un agent peut infliger à une très grande variété d'objets. Avec ceci que plus on s'éloigne du modèle-type des animaux sensibles pour porter attention à la variété des organismes simplement sensitifs, dont les végétaux, les champignons et les bactéries, puis aux objets inertes comme les rocs puis, nous allons le voir, aux produits de l'industrie humaine, plus les entités en questions réclament d'être appréhendées dans un cadre plus vaste, au travers des liens lâches qu'elles entretiennent avec une variété d'autres objets. Il convient donc d'observer une continuité, à travers la variété des choses sur lesquelles nous portons notre attention, entre une éthique du sujet (pour reprendre les termes de Rolston) et une éthique biocentriste ou écocentriste, non pas un passage brutal de l'une à l'autre ; c'est là sans doute le principe fondamental d'une éthique de toutes choses. Bien sûr, il faut pouvoir expliquer dans ce cadre, d'une part, comment les contraintes ordinaires que le tout impose aux créatures sauvages, comme les rapports de prédation, s'appliquent à la société humaine (et, s'il ne saurait en être ainsi, pourquoi) ; d'autre part, comment il se peut qu'une chose telle qu'une simple pierre, c'est-à-dire un fragment de montagne qui n'a d'« individualité » que sa clôture spatiale, puisse obtenir en propre une forme d'attention morale.

La possibilité d'une éthique de toutes choses soulève donc une variété de questions, même si ce ne sont pas celles qui viennent spontanément à l'esprit (comme la plausibilité pratique). Le vieux travers du caractère absurde d'une telle position revient ici en force, si vieux et si usé que nous pourrions le dédaigner entièrement s'il ne concernait pas maintenant quelque chose d'aussi vaste que le tout de la

nature et de l'univers. Avec une vigueur nouvelle, il menace même, à rebours, l'ensemble du projet des éthiques de l'environnement : si s'engager dans cette réflexion c'est être mené, par souci de cohérence, à soutenir quelque chose d'aussi absurde qu'une éthique de toutes choses, n'est-ce pas assurément que la réflexion comportait un vice dès le départ ? Que la question était peut-être mal posée et que nous ferions bien de la reconsidérer entièrement ? Que nous aurions pu et dû, tout simplement, poser dès le début le bien de l'humanité comme étant au principe de tout agir éthique ? D'aucuns feront ainsi des armes contre l'éthique animale de ces conclusions qui, pourtant, ne s'y prêtent pas : si la présente recherche se montre par certains aspects critique du discours animaliste, c'est d'abord parce qu'elle a reconnu la profonde validité sinon de l'ensemble de ses conclusions, du moins du mouvement puissant qui l'inspire. Comme l'a remarqué Tristan Garcia, il nous est tout simplement impossible de revenir en arrière – et telle est bien la raison pour laquelle, semble-t-il, nous avons été conduits si loin *en avant*.

Il faut avouer, toutefois, que la perspective d'une éthique de toutes choses, comme finalement le biocentrisme et l'écocentrisme, amène bien plus de bouleversements dans nos systèmes de valeurs, nos croyances, nos repères et nos certitudes réconfortantes que sur le plan du confort humain. Comme le souligne Jean-Yves Goffi, même une approche aussi radicale que celle de Paul Taylor autorise

– dans des conditions assez restrictives, il est vrai – des réalisations humaines destinées à satisfaire des intérêts humains importants, mais pas fondamentaux [...]. Il convient de souligner que ces pratiques doivent être, dans l'esprit de P. Taylor, tolérées comme un moindre mal et encadrées de façon très stricte. Elles sont cependant licites en principe : cela signifie que le respect pour la nature n'implique pas une attitude de non-intervention absolue à son égard.²

Encore que ce que l'on pense de l'ampleur de ces bouleversements est bien sûr question de perspective, car les modes actuels de production et de consommation au sein de la civilisation industrielle n'en devront pas moins être considérablement modifiés – mais c'est là un point que valident toutes sortes d'auteurs en éthique, incluant Singer et Rachels, pas seulement les auteurs biocentristes et écocentristes. Pourtant, nous nous trouvons bien loin encore du spectre d'un retour à l'âge de pierre que pointent du doigt certains détracteurs, ou encore de la « barbarie » comme l'écrit Luc Ferry³ : dans le cadre d'une compréhension riche du bien-être humain, il s'agit pour l'humanité de réviser (outre son rapport intime à la nature) sa conception du bien-être et du confort, non pas de *renoncer* au confort⁴.

² J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, p. 249.

³ L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique*, p. 126, 275.

⁴ Bien loin du spectre de la privation et du sacrifice au profit d'une nature « sacralisée » mais insensible aux efforts consentis, c'est là une pensée généralement associée à l'idée d'un grandissement moral, mais aussi d'une désaliénation et un épanouissement de l'homme, comme le suggère par exemple l'expression de « sobriété heureuse » chez Pierre Rabhi (*Vers la sobriété heureuse*, Acte Sud, 2010). Une telle expression n'a en effet valeur d'oxymore que dans nos sociétés consuméristes.

Dans le même ordre d'idées, d'aucuns s'inquiéteront plus spécifiquement que nous étendions un souci moral aux plantes, aux sols et aux eaux, pour la compréhension globale, la portée et la force des droits de l'homme. C'est là une inquiétude que l'on opposait déjà à la libération animale. Du point de vue de la seule question de la considérabilité morale, ces motifs d'inquiétude sont largement hors de propos : la considérabilité morale ne se dilue pas. Il faut cesser en outre de considérer – c'est un point, nous l'avons vu, sur lequel insiste Midgley – que nous avons un stock limité d'attention morale à distribuer. Du modèle simpliste et largement répandu où une quantité limitée d'attention morale est consacrée à un cercle soigneusement défini d'objets, on passe à une conception de l'éthique où, en parallèle de l'augmentation de la diversité (non pas seulement du nombre) des patients moraux, la notion de « statut moral » se dilue dans la variété des circonstances et, corrélativement, des *claims* qu'un individu ou maintenant une chose est en droit d'adresser à celui avec qui il entre en rapport ou qui le manipule. Il faut simplement se montrer prêt à considérer cette diversité, ce qui implique d'importants changements dans la manière de penser notre rapport au monde, mais cela ne saurait signifier, en revanche, *moins* d'attention pour ceux qui déjà la méritent.

Il n'est pas inutile de rappeler enfin le principal avantage que présente une éthique de toutes choses. Les critères de la sensibilité ou de la subjectivité recèlent une importance morale que l'on niera difficilement, mais à eux seuls ils ne nous permettent pas de rendre compte des intérêts de ces organismes qui croissent et fructifient lentement et en silence. Ainsi le *télos*, celui des animaux ou des végétaux, semble-t-il bien être une nouvelle limite crédible de la considérabilité morale, mais il laisse de côté, à en croire Rolston, la moitié de la réalité de la vie (en outre, selon l'auteur, non pas la moitié la moins importante) : toute cette valeur diffuse dans les paysages vastes dont les organismes vivants ne sont, somme toute, qu'une « cristallisation » ou, pour reprendre la belle image de Stéphane Ferret, condensation de « gouttelettes de conscience dans un nuage de nature zombie »⁵ ; ou encore, il laisse entièrement de côté le caractère d'éminence⁶ que présentent certaines entités naturelles non organiques, comme certaines substances, certains objets géographiques, certaines espèces de faune et de flore. Aussi, partout où l'on a eu recours aux frontières, des objets ou des aspects de la vie se sont trouvés soustraits à notre regard : la richesse totale du monde s'est trouvée considérablement sous-évaluée. Et là

⁵ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 158, 186. L'éthique de la nature de Ferret intègre une « éthique des entités singulières » (ontocentrisme), c'est-à-dire de ces entités qui ont, dit-il, une présence « lourde » ou « éminente », qu'il s'agisse de sites géographiques exceptionnels, des espèces comme « matrice des spécimens » (p. 192) ou de substances telles la terre, l'air, l'eau, la lumière conçues comme conditions de possibilité de la vie et dans la mesure où elles constituent « la trame du vivant lui-même » (p. 190), toutes choses qui se voient attribuer une valeur absolue, « même si, en toute rigueur, il ne s'agit que de valeur relative, au plus haut point qu'on puisse imaginer » (p. 192).

où l'on a cru permis de se passer des frontières (cas particulier des éthiques holistiques), il s'est présenté, en définitive, exactement le même problème, puisque c'est l'ensemble de la valeur des êtres individuels qui était, désormais, sous-évaluée. Partout où l'on s'est arrogé le pouvoir de tracer une ligne au milieu de cette jungle luxuriante qu'est le monde, qu'est l'univers, est apparue une incompréhensible rupture ; des objets fort proches par de nombreux autres aspects se voyaient reconnaître par nous soudain, parce qu'ils se trouvaient de part et d'autre de la ligne fixée, une valeur, une dignité, un statut entièrement différents. Une éthique de toutes choses n'a donc rien à envier à cette variété de conceptions qui procèdent par division – que, somme toute, elle contient comme autant de parties ou de dimensions en son sein, mais sans se limiter à aucune. Elle a même à ce titre l'avantage, puisqu'elle dissout ces incongruités que sont les frontières. Mais c'est dans cette mesure même qu'un tel projet est susceptible de soulever des doutes importants et des questions d'ordre divers ; ce sont là les quatre points que nous allons examiner dans la suite du présent appendice, dans l'ordre suivant :

A) La possibilité concrète, sinon la plausibilité, d'une réconciliation finale entre une perspective individualiste et l'héritage leopoldien. Autrement dit, il s'agit au minimum de montrer qu'une éthique de toutes choses, dans la mesure où elle admet la pertinence de porter une attention morale à la préservation des écosystèmes dans leur globalité, n'exclut pas par ailleurs toute considération pour le bien propre des individus, notamment les animaux, qui peuplent le monde sauvage.

B) Dans la mesure où un souci moral pour les écosystèmes autant que pour les éléments qu'ils contiennent s'avère conciliable, notre regard devra alors se tourner vers l'immense diversité de ces choses dont l'univers est empli et qui, sans être des systèmes biotiques, ne sont pas non plus des vivants, et auxquels pourtant une éthique de toutes choses semble vouloir étendre notre attention. La frontière animé/inanimé, que d'aucuns jugent fondamentale et sans doute indépassable, doit être interrogée au même titre que les autres ; nous montrerons qu'il n'y a rien d'absurde à comprendre dans notre souci moral les éléments du paysage comme les rocs, ainsi que les produits de l'industrie humaine, si l'on prend davantage en considération le tout dont le roc est partie et dont l'artefact, autant que de notre main, est issu.

C) Si nous pouvons étendre une forme d'attention morale à un si grand ensemble d'objets variés, toute difficulté n'en sera pas pour autant résolue : la place au sein d'une éthique de toutes choses d'organismes vivants tels que les végétaux est susceptible de poser problème. Nous avons en effet suggéré que, s'il n'était pas trop difficile de reconnaître des intérêts à de tels organismes, le développement d'un point de vue plus largement biocentriste appelait un cadre globalement égalitariste qui présente, quant à lui, des aspects fort contre-intuitifs. Nous nous interrogerons ici sur la signification des conflits d'intérêts entre vie consciente et vie végétale et montrerons comment une attention accrue

pour le détail de ce qu'ils sont (en tant que végétaux) et de ce que nous sommes (en tant qu'humains) peut lever cette apparente difficulté sans qu'il soit question de recourir à une hiérarchie de la valeur de la vie.

D) Nous ouvrirons enfin, à la suite des points précédents, un questionnement à un niveau plus fondamental, métaéthique. La multiplicité des circonstances où nous portons notre attention morale sur une variété d'objets, et les nuances sous lesquelles se décline cette attention, viennent mettre l'accent, au-delà même de la critique de l'extensionnisme qui fut centrale pour ce travail de recherche, sur un nouveau point de difficulté : l'usage récurrent, souvent central, de la notion de « valeur ». Le motif qui se dégage de l'ensemble de nos travaux jusqu'à cet instant, en particulier de l'examen minutieux de la question du poids relatif des animaux ou végétaux dans le jugement moral, est le suivant : en écartant la solution immédiate d'une différence en valeur entre les existants, nous sommes menés à révéler d'autant la richesse des circonstances, leur pertinence pour le jugement ainsi que notre capacité à dégager de tout cela une ligne de conduite qui soit acceptable, pratiquement réalisable, et sans pour autant impliquer une vision appauvrie (en tout ou partie) du vivant non humain. Nous voudrions suggérer finalement que le fait de concevoir la réflexion en éthique environnementale comme une recherche de ce qui a une valeur au sein de la nature (en particulier, de ce qui a une valeur intrinsèque) est susceptible d'introduire un biais au sein de cette réflexion. Sans doute un prérequis pour apprécier non seulement la crédibilité mais aussi la force d'une éthique de toutes choses est d'avoir pris ses distances, au préalable, avec une telle notion.

Nous voulons, avant de passer à l'examen de ces quatre points, ajouter un mot à propos de l'éthique de la nature proposée par Stéphane Ferret dans l'ouvrage *Deepwater Horizon*, paru en 2011 ; il ne s'agit pas d'une éthique de toutes choses à proprement parler, mais elle s'en rapproche par certains aspects. Remarquons d'abord qu'elle s'inscrit globalement dans une démarche assez semblable à celle de Rachels dans *Created from Animals*, au sens où est revendiquée une refonte de notre conception globale de l'éthique et de nos principes, concernant notamment la variété des objets portés à notre attention morale, sur fond de dépassement de ce que Ferret nomme la « métaphysique H » (anthropocentrique) et au profit d'une « métaphysique non-H » (acentrique ou polycentrique) d'inspiration animiste, spinoziste ou darwinienne. L'auteur se distingue toutefois de Rachels au sens où il va bien au-delà d'une éthique

animale, bien au-delà même du biocentrisme, pour penser une éthique polycentrée⁷ (position pluraliste sur la question de la considérabilité morale). Il n'en fait pas moins des choix différents concernant certains des points de difficulté exposés ci-avant et vis-à-vis des esquisses de réponses que nous allons leur donner ci-dessous, et représente à ce titre un contre-point de vue intéressant à notre propos. La clef de nos divergences, comme nous l'avons vu déjà, est sans doute que Ferret appuie sa réflexion sur une théorie des valeurs pensée à nouveaux frais – et reproduit à ce titre une hiérarchie de la valeur des existants – plutôt qu'il n'interroge la pertinence même de la notion de valeur.

Insistons enfin sur un dernier point général : les considérations proposées autant dans le dernier chapitre de notre recherche (concernant en particulier le problème de la valeur de la vie des êtres sensibles) que dans certains points du présent appendice (concernant la vie non sensible ou les artefacts) sont bien loin de composer une nouvelle « éthique de la nature », structurée et complète, et ne participent aucunement de cette intention. En tout ceci, notre principal objectif est avant tout d'établir que la perspective consistant à articuler la considérabilité morale autour d'un unique critère ou jeu de critères (solution d'exclusion) est extrêmement simplificatrice et, finalement, insatisfaisante ; qui plus est, nous voulons insister sur le fait qu'une théorie différentielle de la valeur de la vie, en dépit de son caractère attractif, s'inscrit pleinement dans le profil d'une telle entreprise et s'expose aux mêmes critiques : nous avons déjà commencé cette réflexion et allons la compléter à l'occasion de cet appendice. En contrepartie, l'objectif est de montrer qu'une attention plus grande portée aux circonstances permet à elle seule de dissoudre nombre de difficultés que la solution d'exclusion et la solution hiérarchique classiques (séparément ou de manière combinée) sont censées résoudre ; que ce n'est que par un oubli ou un mépris de ces nuances que la position égalitariste est jugée, le plus souvent, absurde ; et que l'idée selon laquelle toute vie présente un intérêt égal dans la recherche de son bien est celle que nous devrions considérer et explorer en priorité.

A. Le bison et la rivière. Peut-on (ré)concilier l'héritage leopoldien et la perspective individualiste ?

Stéphane Ferret défend l'idée qu'une « éthique de la nature », prenant acte du caractère désuet de la métaphysique H, mais aussi avisée des excès de la métaphysique non-H, devrait reconnaître des droits à une grande variété d'entités naturelles : pas seulement les êtres humains ni les animaux individuels,

⁷ L'auteur suggère « acentrée ou polycentrée ». Nous donnons des raisons de penser dans la suite que le terme « acentré » conviendrait mieux à une éthique de toutes choses authentique et que son éthique de la nature est quant à elle polycentrée puisqu'elle identifie un nombre fini de critères de la considérabilité morale.

domestiques ou sauvages, mais aussi les organismes sensitifs non sensibles, tels les végétaux, et certaines entités singulières comme les sites géographiques, les espèces et certaines substances nécessaires à la vie (eau, air, terre...). Elle devrait non pas accorder les mêmes droits à tous, mais associer des niveaux de droits (droit-protection, droit-titre, droit-liberté) à ces diverses catégories d'existants. Elle conserverait donc une attention pour la valeur des êtres individuels, sans donner toute priorité au tout de la nature. Contre une majorité d'auteurs, Stéphane Ferret estime en effet (et c'est bien là ce qui le rapproche de l'esprit d'une éthique de toutes choses) que la dichotomie entre éthique animale et éthique de l'environnement ne va pas de soi et mérite au minimum d'être interrogée.

Peut-on véritablement rattacher une telle éthique de la nature, ou bien une éthique de toutes choses (entendue comme le prolongement d'une perspective individualiste) à l'héritage leopoldien ? Il existe toute une ligne de pensée qui s'inscrit tout à fait à l'encontre de cette idée. Toutefois la crédibilité de ce point de vue tient davantage, en définitive, au fait d'arc-bouter des positions théoriques dont on sait le caractère extrême, par exemple en confrontant l'utilitarisme de Singer et l'écocentrisme de Callicott (l'incorporation des thèses de Midgley concernant les communautés mixtes à l'éthique de la terre défendue par Callicott représente, nous l'avons vu, davantage un compromis, non pas la recherche d'une véritable conciliation des points de vue en tension). Il se trouve par ailleurs des pistes permettant de rendre tout à fait crédible une telle jonction ; on peut chercher cela dans les travaux de Leopold⁸ eux-mêmes, ou bien dans les développements qu'en propose Rolston⁹.

⁸ L'article « The Conflicts of Ecological Conscience » de Peter Fritzell (in J.B. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac*, p. 128-153) suggère ici un début de piste. L'auteur met au jour une dialectique sous-jacente à l'ouvrage de Aldo Leopold ; sa trame est faite de deux conceptions de l'homme, dualisme caractéristique du rapport des Américains à la nature sauvage : d'une part, l'homme en tant qu'il en est partie, ainsi que toutes ses institutions et ses actions, ce en quoi Fritzell retrouve le désir humain d'immersion dans la nature ; d'autre part, l'homme en tant qu'il en est en même temps une éminence, et dont certains actes peuvent être en harmonie ou en disharmonie avec cette nature – il n'est plus un simple élément de la pyramide de la vie ou de la marche de l'évolution mais influe sur leur course ; il peut agir de façon contre-productive envers ces processus, ou se penser lui-même comme citoyen de ce monde et corriger ses actions.

Les doutes qu'introduit un tel dualisme s'étendent subrepticement à l'essentiel, c'est-à-dire à la compréhension de l'histoire et des valeurs de l'humanité, et à la réflexion fondamentale sur l'agir éthique (p. 142-144). Qu'est-ce qu'une éthique, en effet, si ce n'est un phénomène écologique et un événement évolutif parmi d'autres ? Et la consommation de ressources et l'exploitation des autres ne font-elles pas partie intégrante du paysage sauvage ? Ou bien saura-t-on trouver les ressources pour dépasser notre intérêt en tant qu'espèce naturelle ? Et ainsi de suite... Plutôt que d'amener des réponses définitives à notre interrogation éthique, les dernières parties de l'ouvrage de Aldo Leopold soulèvent, pour Fritzell, quantité de questions ; il ne répond bien sûr à aucune d'elles, mais ce faisant il nous montre que cette partie de l'*Almanach d'un comté des sables* qu'est le fameux « Upshot » n'est pas là une clôture : au contraire il nous ouvre les portes d'un champ entier de réflexion.

Fritzell nous livre incidemment une piste, alternative à la réponse proposée par Callicott à ce problème, pour contrer la « guillotine de Hume » : il y a plus dans l'*Almanach d'un comté des sables* que simplement de l'écologie, car il s'y joue en permanence une tension entre l'homme-citoyen et l'homme-conquérant de la nature. Il en résulte que l'homme a le choix de se positionner de telle ou telle façon vis-à-vis de la nature sauvage, condition de possibilité d'un choix éthique. L'agir juste ne saurait ainsi se résumer tout entier aux faits dont nous instruit l'écologie, à la nécessité de maintenir les biosystèmes entiers et dans un état stable, à celle de préserver leur beauté. Les limites imposées à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence – une éthique, selon Aldo Leopold (*Almanach d'un comté de sables*, p. 256) – restent tout entières à déterminer et

L'idée de base serait que chacun des membres de l'écosystème, tout autant que l'écosystème lui-même pris comme un tout, présentent en eux-mêmes des propriétés qui les rendent dignes, à un titre ou à un autre, d'une attention morale. En toute rigueur, il ne nous semble pas qu'une telle voie soit impraticable : en fait, c'est là exactement l'axiologie développée dans la pensée de Rolston. Mais le problème est davantage d'ordre prescriptif ; on soulèvera alors, inévitablement, le problème des points de vue conflictuels.

C'est là en fait une difficulté qui a fait l'objet de récents travaux. Dans son ouvrage, *Animal Ethics in Context*, Clare Palmer tente ainsi de montrer pourquoi nous avons des obligations directes à l'endroit des animaux domestiques (en l'occurrence, une centaine de chevaux d'une famille anglaise de Amersham, dans le Buckinghamshire, que ceux-ci ont laissé mourir de faim, de déshydratation et de diverses infections), mais devons en revanche laisser les gnous en migration se noyer par milliers dans la rivière Mara au Kenya. Dans le même ordre d'idées, les auteurs de *Zoopolis*, nous l'avons vu, ont proposé un cadre général tout à fait convaincant pour rendre compte de cette tension initiale entre monde domestique et monde sauvage, entre le respect des individus et le respect des écosystèmes. Comme nous l'avons déjà souligné, la solution de Donaldson et Kymlicka va au-delà de notre propos, bien qu'elle ait le mérite ici de penser de façon plus approfondie les conditions encadrant nos possibilités d'intervention auprès des animaux sauvages¹⁰. Plus modestement, dans cet appendice, il suffira de livrer quelques éléments susceptibles de nous rappeler ou nous convaincre que le sort de l'individu ne perd pas toute pertinence dans le cadre sauvage.

à construire, même s'il convient de tenir compte de ce dont nous instruit ce regard plus vaste, historique et écologique, porté sur la nature dans son ensemble. Contrairement aux interprétations les plus courantes de la *land ethic*, il se pourrait bien que les éléments de *l'Almanach d'un comté des sables* puissent servir à nourrir une perspective moins holistique, sans pour autant, donc, que le tout dont les organismes sont les parties soit conçu comme la source unique et la fin de leur valeur individuelle, ni que la valeur systémique prenne entièrement le pas sur leur valeur propre.

⁹ C'est une entreprise qu'envisage par exemple Robin Attfield. Comme le résume Lisa Sideris : « Attfield souhaite adjoindre à l'argumentation de Rolston des "considérations additionnelles" qui accordent davantage de poids aux vies des individus (proies incluses) sans pour autant contester l'argumentaire "impressionnant" pour la valeur systémique. Il s'accorde avec Rolston pour défendre des valeurs qui sont inséparables des valeurs négatives associées à la prédation, mais fait remarquer que "ce qui devrait être ajouté ici au reste de l'argumentation est la valeur intrinsèque liée à l'épanouissement de chaque créature qui a jamais vécu et s'est épanouie." Si je comprends bien, l'expression de Attfield ici, "l'épanouissement de chaque créature qui a jamais vécu et s'est épanouie", n'est pas une simple répétition. Attfield ne dit pas (à la différence de certains écothéologiens) que le système est juste si, et seulement si, tant l'individu que la communauté plus vaste peuvent s'épanouir simultanément. Il admet que la douleur et la prédation sont des éléments indispensables du système et ne fait pas porter le blâme sur un monde naturel qui "n'observe aucune justice sociale ni ne dédommage les individus qui souffrent." Plutôt, il souligne que c'est l'existence de ce genre de système qui a permis l'épanouissement de tous ces organismes ; le système dans son ensemble est une précondition de l'épanouissement des individus (incluant l'individu faisant office de proie), tout autant que les organismes individuels assurent les conditions pour la génération de la valeur systémique du tout. » (L. Sideris, « Writing Straight with Crooked Lines: Holmes Rolston's Ecological Theology and Theodicy », in C.J. Preston & W. Ouderkik (eds.), *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston III*, Springer Press, 2007, p. 91-92 ; l'auteur cite ici Robin Attfield, « Evolution, Theodicy, and Value », in *Heythrop Journal*, vol. 41, n°3, 2000, en part. p. 292-294)

¹⁰ Voir S. Donaldson & W. Kymlicka, *Zoopolis*, p. 179-187 (« Positive Assistance and Intervention »).

Nous nous contenterons donc de proposer un ensemble de réflexions autour d'un dilemme classique, qui est ici le cas du bison exposé à la noyade dans une rivière gelée d'un parc national comme celui de Yellowstone¹¹ : ce cas est censé refléter notamment le point de désaccord fondamental entre l'éthique animale individualiste et l'éthique environnementale à tendance holistique. Il semble, en fait, assez mal choisi car rien ne serait plus délicat que d'argumenter dans le sens où la rivière subirait un tort quelconque si l'on s'avisait d'aider le bison à en sortir, tandis qu'un tel acte, comme le soulignent les auteurs de *Zoopolis*, « signifie tout pour l'animal même qui a été [...] secouru après être passé à travers la glace »¹². Un spectateur pourrait ainsi tenir en général un discours « écologiste », reconnaissant la signification et même la valeur positive de la mort dans les écosystèmes, et par ailleurs manifester de la compassion pour le sort d'un animal qu'il serait en mesure de sauver, et agir suivant cette impulsion dans le sens d'épargner de la souffrance.

Pour Callicott, au regard d'une éthique environnementale écocentrée, il faudrait au contraire « laisser le bison seul lutter pour sa vie »¹³. Il suggère ainsi de se garder d'entraver l'action de la sélection naturelle. Toutefois argumenter en ce sens semble très peu probant, compte tenu au moins de la nature du cas présent – on peut considérer que s'il se trouve des déterminants génétiques (hypothèse assez improbable) au fait de se trouver ou non pris dans une rivière gelée, ceux-ci sont tout sauf spécifiques et concernent, en fait, une très large variété d'autres comportements sur lesquels la sélection naturelle agira de manière bien plus à-propos pour affûter la capacité des bisons à survivre et se perpétuer. Une intervention de notre part pour sauver l'animal serait donc sans impact significatif sur les écosystèmes et leur évolution, tant que les interventions humaines de ce genre ne sont pas trop nombreuses évidemment. Le point important est de remarquer ici que, même si la nature abrite quantité de drames de ce type, il n'est pas déplacé d'agir, même à l'occasion, en faveur et au nom de l'animal individuel – celui-ci conserve une « visibilité » morale et n'est pas entièrement absorbé par le tout.

Le cas du rapport proie-prédateur est différent, mais présente le grand avantage de s'équilibrer immédiatement : mises à part les hypothèses peu consensuelles d'un utilitarisme négatif promouvant un univers entièrement débarrassé de la prédation et donc entièrement artificiel¹⁴, il est visible que le

¹¹ Par exemple chez C.D. Stone, « Le Pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale », p. 305-306.

¹² S. Donaldson & W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 186.

¹³ J.B. Callicott (ed.), *Beyond the Land Ethic*, p. 154.

¹⁴ On voit bien que cette attitude, si extrême soit-elle, peut se présenter comme cohérente à l'intérieur d'un système qui, tel l'utilitarisme négatif, affirme la valeur négative absolue de la douleur voire de la mort et pose comme premier principe la minimisation de la souffrance totale ; on verra sur ce point le manifeste en ligne *The Hedonistic Imperative* de David Pearce : < <http://www.hedweb.com/hedab.htm> > (dernière consultation : février 2014).

préjudice dont souffre la proie est l'exacte contrepartie du bien dont jouit le prédateur ; il y a donc un tort à intervenir tout autant qu'à ne pas intervenir, quand bien même ce spectacle peut à certains paraître cruel.

Une combinaison de ces deux cas, enfin, serait de rappeler qu'un cadavre de bison fait tout aussi bien l'affaire pour une meute de loups ou pour les charognards : il faudrait donc, comme le suggère encore Callicott, se garder d'intervenir et laisser le bison se noyer dans la rivière gelée (faisons ici l'hypothèse qu'il ne sera pas en mesure d'en sortir par lui-même). Un tel point de vue peut être défendu, moyennant peut-être certaines conditions – par exemple, si l'hiver est particulièrement rude et que la perte de cette opportunité aura un coût direct et important pour la meute. On pourra défendre l'idée que si l'incident a lieu pendant l'été, la perte d'opportunité – indéniable – pour la meute de loup ne saurait justifier la cruauté de laisser le bison lentement s'enliser dans un marais et se noyer : aux loups d'attraper leur repas, la sélection naturelle n'en jouera que de façon plus appropriée son « rôle » dans l'affûtage des capacités des proies et des prédateurs. Mais pour peu que l'on trouve des raisons de laisser le bison se noyer, rien n'interdit alors d'avoir au moins la compassion d'abattre l'animal pour lui éviter une longue agonie. Or, agir ainsi, c'est encore agir dans le sens de l'individu.

Nous sommes bien loin, évidemment, d'avoir exploré la variété des possibilités autour de ce cas. L'objectif était avant tout de montrer que l'opposition radicale entre éthique (animale) individualiste et éthique (environnementale) holistique ne fonctionne que lorsque l'on convoque des extrêmes ; nous ne sommes pas tenus d'être indifférents au sort de l'individu, fut-ce au sein de la nature sauvage et dans des conditions rigoureuses, c'est-à-dire dans un contexte où les contraintes écologiques prennent toute leur force et méritent toute notre attention. Somme toute, semblable position revient à considérer que, par une série de critiques et d'améliorations, la démarche impartialiste privilégiée par nombre d'auteurs extensionnistes en est venue à *rejoindre* la réflexion plus proprement inspirée de l'écologie et, sinon à se confondre entièrement, à entamer un dialogue avec elle dans le cadre englobant d'une éthique de toutes choses.

B. Une voiture a-t-elle un quelconque « droit » à de bons traitements de notre part ?

Si l'on entend le terme « choses » en un sens suffisamment lâche (et nous n'avons pas de raison de l'entendre autrement), les problèmes que pose une éthique de toutes choses ne se limitent pas à la

Les travaux de Holmes Rolston (l'article « Disvalues in Nature » est un bon exemple) montrent au minimum qu'il se peut concevoir d'autres bases de réflexion tout aussi valables et selon lesquelles un tel avenir artificiel ne présente rien d'idyllique, voire semble monstrueux dans la mesure où il apparaît alors comme une parfaite négation de la vie.

capacité de concilier les points de vue individualistes et holistiques qui, il faut en convenir, mettent autant l'un que l'autre l'accent sur la vie, que l'on entende par là vie biographique, vie biologique ou encore les processus écologiques et évolutifs. Il faut considérer également que l'univers tout entier est peuplé de bien des objets qu'il serait *a priori* étrange de considérer sous un regard éthique ; les auteurs d'éthique environnementale en ont suggéré de multiples : qu'en est-il des stalactites, des flaques de boue, des tas de sable, des positrons, des trous noirs, des planètes vides de toute vie, *etc.* ? Que dire des artefacts ? Et (bien plus rarement évoqué) le feu et les incendies, par exemple, seraient-ils des « choses » à protéger aussi ?

Décliner la variété des « solutions » pour chacun de ces cas, au-delà du caractère ludique ou du malin plaisir que l'on aurait à chercher des contre-exemples frappants, serait ici assez hors de propos. Chacun devrait être en mesure de trouver les réponses dès lors qu'il s'exerce à bien observer les circonstances et les propriétés des objets en présence. S'il en est autrement, c'est que notre jugement est tronqué par l'influence qu'exerce sur nous l'éthique du sujet ; le caractère aberrant que présente l'idée de prendre en compte ces objets ne vient que de ce que nous peinons à nous extraire de ce modèle. Alors que nous cherchons quelque chose comme un sujet, une conscience ou encore une forme organique intégrée dotée d'un *télos*, nous trouvons de la matière inerte, que le fait de se désagréger n'émeut pas le moins du monde, et dont l'organisation d'ensemble (dans le cas des artefacts) est tout entière importée de l'extérieur, c'est-à-dire qu'elle est le fait d'un concepteur.

Aborder les choses ainsi représente bien sûr, pour reprendre les mots de Rolston, une « erreur de catégorie »¹⁵. Si les pierres, comme le dit Ferret, « ne sont que pure présence de matière »¹⁶, cela signifie qu'elles se résument à une matière, une masse et une forme (au sens spatial). Le fait est qu'une pierre – la pierre nue, sans les vivants qu'il y a autour – peut se voir manipulée de toutes sortes de manière sans qu'il lui soit causé aucun préjudice : la masse se conserve ; la matière brute ne souffre pas et, s'il se peut qu'elle vienne à changer de nature (par exemple sous des contraintes de température ou de pression, le graphite deviendra diamant, ou encore, l'érosion fera de la roche du sable), tout ce que l'on peut constater, en définitive, c'est qu'une matière nouvelle a remplacé l'ancienne ; enfin, qu'un bloc de grès, par exemple, soit à l'état brut ou bien qu'il ait été taillé en la forme de bol, il ne s'en émeut pas – sa distribution dans l'espace, en un, en quatre morceaux ou en une multitude d'éclats est parfaitement indifférente pour le grès.

¹⁵ H. Rolston, « Duties to Ecosystems », p. 247.

¹⁶ S. Ferret, *Deepwater Horizon*, p. 178.

Ainsi n'y a-t-il nul mérite en définitive à faire observer, comme le fait Singer, que la pierre sur le bord du chemin ne se soucie pas d'être poussée du pied. Se focaliser sur le détail de la pierre nue, consciemment ou non, empêche toutefois d'embrasser dans son ensemble le tableau plus vaste dont ce détail est partie. « La boue, nous dit Rolston, est produite et prend place dans le processus d'une nature systémique. Nous devrions nous efforcer d'avoir une image de l'ensemble, et ainsi nous pourrions passer de la considération d'un amas de boue au système de la Terre au sein duquel il a été créé. »¹⁷ De même, un simple rocher fait partie de l'écosystème – et même il est, en lui-même, un micro-écosystème, par les lichens et les herbes qui poussent dans ses aspérités et la vie qui fourmille à sa base. Non seulement cela, mais *il est en lui-même un fragment de paysage*, une poussière au regard de la montagne immense, mais sans lequel ce paysage serait pourtant un autre paysage. À ce titre, il n'a pas seulement une (éventuelle) valeur esthétique pour nous, ni une (indéniable) valeur instrumentale pour le lézard qui vient s'y chauffer, pour la marmotte qui vient s'y abriter, *etc.* ; il est également comme une étincelle participant, même de la façon la plus infime, à la valeur systémique du tout (sans les rocs, il n'y aurait pas de bouquetins, pas de chamois, *etc.*, toutes espèces qui ont évolué dans un paysage de montagne). En cela, et même si sur le plan pratique il ne saurait certes inspirer à lui seul beaucoup de considération, le rocher devient moralement « significatif ».

Le feu – si l'on entend le terme « chose » au point de l'étendre à quelque chose comme une flamme – est ainsi, bien qu'étrange, un cas assez représentatif de notre façon d'appréhender les choses en tenant compte des multiples niveaux d'organisation au sein du vivant. Il n'est pas lui-même matière, mais matière qui change d'état et de distribution dans l'espace : nourrir ou laisser mourir le feu n'a donc pas de signification éthique en soi. On peut en revanche accorder beaucoup d'attention à la signification de l'incendie non seulement comme péril mortel pour les organismes, mais aussi comme catastrophe *ou* comme élément d'un processus de régénération pour certains écosystèmes¹⁸.

Tout cela ne semble pas, pour le moment, apporter trop de nouveauté sur le plan normatif, car la signification morale des petites choses que nous avons vues, comme les pierres, n'apparaît somme toute qu'à travers l'attention que nous portons au tout dont elles sont parties, un tout massivement présent (« éminent », comme dirait Ferret) qui, quelle que soit la place que l'on veut bien lui accorder en matière d'éthique, attire certainement notre regard. D'une certaine façon, c'est donc une idée qui était déjà portée et convenablement défendue par une éthique biocentriste avisée des contraintes écologiques.

¹⁷ Holmes Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur » (1994), in H.-S. Afeissa (ed.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, p. 178-179.

¹⁸ On sait par exemple depuis les travaux de Richard Hartesveld que les incendies de forêts sont favorables à la reproduction des séquoias ; voir « Fire Ecology of the Giant Sequoia : Controlled Fires May Be One Solution to Survival of the Species », in *Natural History*, vol. 73, 1968, p. 12-19.

En revanche, le cas d'un artefact, qui nous intéresse davantage, peut maintenant être apprécié au regard des similitudes et différences qu'il présente avec les objets inertes « naturels ». Des différences, d'abord, parce que l'on manipule au quotidien nombre d'artefacts sans impact direct sur la vie sauvage : lorsque l'on arrache une pierre du sol, c'est un micro-écosystème qui est ainsi bouleversé, ce qui n'est pas le cas chaque fois que l'on tire une chaise de sous la table. Aussi inerte qu'une pierre, l'artefact est très souvent organisé et, en outre, il est constitué le plus souvent de matières qui ne se trouvent pas en l'état dans la nature (carton, aciers, plastiques, *etc.*). S'il ne s'agit que du simple bâton du berger ramassé sur le bord du chemin, on lui aura donc ajouté seulement un peu de travail, par exemple pour l'ajuster, l'écorcer, le tailler voire lui ajouter des gravures et d'autres ornements. Mais la quantité de travail totale sera plus importante s'il est question de produire une canne en plastique ou une canne en verre plein (extraction de la matière brute, acheminements, façonnement...).

La matière brute utilisée, mais aussi le total de l'énergie humaine dépensée (le temps de travail humain doit ici être conçu comme indicateur d'un coût écologique direct), tout cela fait qu'un artefact est, contrairement aux apparences, un « paysage en concentré ». Songez à une voiture : la quantité aussi bien que la variété des matériaux dont elle se compose (plastiques variés, aciers, métaux précieux, bois...) signifient que des mètres cubes de sol ont été remués, qu'un certain nombre de mètres carrés d'écosystème ont été détruits en surface, qu'une biomasse en quantité difficilement appréciable a été affectée, détruite, perturbée dans les activités qui concourent à la survie et la reproduction. Aussi, si cela n'a pas de sens de dire que c'est porter un tort à la voiture que de donner un coup de pied dans le pneu ou claquer la portière violemment, « maltraiter » un tel artefact en revanche – entendons par là, en faire un mauvais usage au point de le détériorer ou le détruire et d'entraîner son remplacement – pourrait bien être compris comme un authentique problème moral dans le cadre d'une éthique de l'environnement avisée du coût écologique qu'implique sa production. (Notons au passage qu'une politique poussée de recyclage des matériaux réduirait significativement ce coût et justifierait peut-être davantage de nos pratiques actuelles. Néanmoins, elle ne ferait qu'ajouter du travail humain lié à l'activité de recyclage : il y a donc *toujours* un coût écologique à considérer.)

Une fois encore, il ne s'agit pas seulement d'évoquer un coût indirect, subi par les seules formes de vie peuplant les écosystèmes ainsi dévastés : nous pourrions fort bien comprendre une attitude de respect envers cet artefact même, au sens où il est comme un fragment – ou plutôt : un concentré – d'écosystème, à l'instar d'un rocher. La matière et le travail qui le constituent *sont* la terre dont parle Aldo Leopold. Le « maltraiter », c'est-à-dire le dégrader, c'est affecter directement la valeur systémique des écosystèmes multiples impliqués dans sa production ou la production de l'objet promis à le remplacer (divers sites d'extraction de la matière, site de l'usine, entrepôts, distribution...).

La conception classique de ce qu'est un artefact en fait le pur produit d'un cerveau humain, dont l'être humain peut ainsi disposer à sa guise. Si l'on fait abstraction de considérations très indirectes pour ce que nous appelons de nos jours « l'environnement », l'acquéreur obtient, en même temps que la propriété de l'objet, toute liberté quant à son usage, y compris la liberté de le gaspiller. Pourtant, il faut s'aviser qu'étendre notre souci moral à toutes choses mais faire une exception pour l'artefact sous prétexte qu'il serait notre création, ce n'est rien d'autre que de réintroduire par la fenêtre l'idée de frontière : l'artefact est en effet, avec la pierre, le type même de l'objet qui ne s'appartient pas ; c'est en dernier recours par contraste avec un tel objet que l'on reconnaît à d'autres types d'existants une valeur intrinsèque, selon une variété de critères, initiant ainsi une échelle de valeurs croissantes depuis la matière abiotique et les organismes non conscients jusqu'à l'homme. Toutefois, cette conception « pauvre » de l'artefact, que l'on ne saurait situer vis-à-vis de nous qu'en renvoyant à la valeur que l'artefact a pour nous (par exemple, une valeur purement instrumentale), conception entièrement dépendante de cette idée selon laquelle ce qui fut créé appartient tout entier au créateur, n'est pas irrémédiable.

L'artefact a, dans notre compréhension classique, une valeur intrinsèque nulle, même s'il peut se voir attribuer une valeur esthétique, instrumentale, *etc.* Dans la compréhension qu'en a un auteur comme Daniel Dennett en revanche, l'artefact est, en un sens, plus évolué que son créateur, car du fait même qu'il est sa production, il concentre ainsi davantage de « travail » de conception (*design*) : « l'étrange inversion de raisonnement de Darwin » mène à voir l'artefact non plus seulement comme le résultat de notre savoir-faire, mais aussi comme l'aboutissement d'un long processus de création ayant mis sur des millions, des milliards d'années diverses forces naturelles à l'œuvre, l'homme n'apportant sa contribution qu'à l'effort final de conception et de façonnement¹⁹. L'artefact est en effet, du point de vue tant de sa forme adaptée à une fin précise que des matières qui le constituent, un produit des produits de l'évolution : pour sa forme, un produit de notre cerveau, pour la matière qui le constitue, un produit des écosystèmes (car « ce qui fait vivre l'industrie, nous rappelle Leopold, c'est la ressource naturelle »²⁰) ;

¹⁹ « L'étrange inversion de raisonnement de Darwin » renvoie en premier lieu à cette thèse selon laquelle tout ce que le vivant au sein de la nature présente de traits, d'adaptations et donc de sens, et même d'intelligence existe en vertu d'un mécanisme de sélection naturel opérant sans intelligence sur de longues périodes de temps. C'est dans cet ordre d'idées que l'on peut concevoir l'arbre de la vie comme s'étendant non plus seulement aux organismes, mais aussi aux productions de ces organismes (ce que Richard Dawkins désigne sous le nom de « phénotype étendu ») et, notamment, aux produits de l'intelligence humaine : la culture, les artefacts (voir sur ce point D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, p. 135-144). Nous touchons ici, en ce qui concerne la culture, à un point traversé par d'importantes controverses. Qu'il suffise de remarquer que l'idée de Dennett peut être comprise sous une forme simple et qui ne présente pas de difficulté : il s'agit seulement ici, pour l'auteur, de rappeler que si les artefacts sont bien des produits de notre œuvre, de notre intelligence, ils sont aussi les produits de ce qui nous a produit et de ce qui a produit notre intelligence.

²⁰ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p. 226.

en dépit des prouesses technologiques accomplies, nous restons dépendants de l'organisme terre, de ce réseau subtil que tissent les sols, les eaux et toutes les espèces vivantes.

Dans la mesure où nous reconnaissons désormais l'artefact comme une entité à part entière de l'arbre de la vie, qui à ce titre ne nous appartient que par convention, jamais entièrement, nous pouvons donc concevoir que nous avons à rendre des comptes, comme pour toute chose avec laquelle nous interagissons, dans l'usage le plus quotidien que nous en avons : nous pouvons enfin donner sens à une attitude de respect authentique envers l'artefact lui-même.

Reste qu'en dépit de ce qui le rattache aux écosystèmes, il ne serait pas très approprié de recourir à la notion de « valeur systémique » pour justifier, dans ce contexte, l'attention morale que nous devons témoigner à l'artefact. La valeur systémique renvoie au réseau des valeurs instrumentales et intrinsèques au sein de la nature sauvage ; or, l'artefact est vis-à-vis de cette trame davantage comme un souvenir, une « commémoration », mais il n'en est certainement pas une partie (à l'exception de ces artefacts un peu particuliers que sont les organismes modifiés). On pourrait, à l'instar de Rolston, chercher un qualificatif plus approprié qui puisse rendre compte de la valeur spéciale que recèle un tel objet, qui ne serait donc ni valeur instrumentale, ni intrinsèque, ni systémique (ni ne dépendrait de son caractère « éminent », car une éthique de toutes choses concerne aussi bien les cure-dents que la Tour Eiffel) – peut-être une « valeur d'écho », mais ce n'est pas très convaincant, et pour cause. L'enjeu est moins ici de penser la valeur de choses telles qu'une pierre ou un quelconque artefact que de prévenir la tendance du philosophe à s'en servir comme d'un repoussoir pour instaurer une première discontinuité et (ré)introduire ainsi l'idée de frontière entre des choses qui ont une valeur intrinsèque et d'autres qui paraissent en être entièrement privées.

Il convient de remarquer en outre que nous touchons là à un moment de notre investigation à partir duquel la question d'un discours articulé pour l'essentiel autour de la notion de « valeur » révèle son caractère hautement problématique. Une autre manière de s'en convaincre est de reprendre le questionnement sur la pertinence d'une échelle de la valeur de la vie pour ce qui concerne, cette fois, non plus seulement les animaux, mais aussi les êtres simplement sensitifs.

C. A-t-on un devoir moral d'écourter ses vacances pour revenir arroser ses plantes vertes ?

Nous avons abordé dans la fin de notre recherche les difficultés touchant aux rapports entre existants lorsque la vie est en jeu en portant alors davantage notre attention sur la vie animale. Le problème semble se poser avec une acuité accrue lorsqu'il est question de confronter les intérêts des formes de vie sensibles et les formes de vie simplement sensitives. Un égalitarisme biocentriste peut être défendu en

effet de la même façon qu'un égalitarisme zoocentriste, en rapportant le bien de chaque organisme à son espèce d'appartenance et en déclarant incommensurables ces diverses formes d'épanouissement²¹. Or, si les problèmes de type « qui sauveriez-vous ? » sont sans doute la première source intuitive d'une hiérarchie de valeur entre des animaux relativement proches dans leur mode d'existence, c'est ici la signification et le poids moral de la destruction des formes de vie non sensibles qui nous interrogent ; plus particulièrement, c'est le fait que la satisfaction de certains intérêts des êtres « supérieurs », importants mais non directement vitaux, semble devoir passer prioritairement et engendrer la destruction d'êtres non sensibles (on sacrifiera des arbres à la construction d'un abri, par exemple).

Comment rendre compte en effet de l'idée selon laquelle la souffrance d'un être sensible (un traitement par ailleurs non létal) ne saurait passer après la destruction d'une plante ? Ou, dans le même ordre d'idées, qu'il serait inapproprié d'écourter de manière significative des vacances attendues et préparées de longue date – considération *a priori* légitime, puisque relative à notre bien-être en tant qu'humain – simplement parce que l'on découvre, un matin, que nul ne s'est occupé d'arroser les plantes en pot avant de partir ? Ou même, simplement, en raison de l'impact écologique de la chaudière au fuel que l'on a oublié d'éteindre ? Peut-être que toutes ces intuitions ne sont pas défendables au même niveau, mais il reste à peu près sûr toutes ne pourront pas être écartées. Ainsi la solution hiérarchique s'impose-t-elle ; elle vient considérablement renforcer l'idée selon laquelle il existerait des catégories d'existants qui, par certaines de leurs caractéristiques, les mêmes caractéristiques rendant compte d'une hiérarchie vis-à-vis du problème de la mort, bénéficient d'une priorité à titre général. Le corrélat, par exemple chez Attfield, est ainsi de reconnaître des degrés de valeur intrinsèque dans la réalisation de certaines capacités : ainsi les organismes simplement sensitifs se voient-ils reconnaître un bien propre, mais aussi la valeur la plus ténue au regard des intérêts d'organismes « supérieurs ».

Nous voulons montrer ici, contrairement à Ferret, Attfield et bien d'autres auteurs, qu'il n'y a en définitive pas d'incohérence à concevoir d'une part un *égal* dommage entre la destruction d'une entité non sensible et celle d'un être sensible (une égalité de la « valeur » de leur vie ou, ce qui revient au même, de la valeur attachée à la réalisation de leur bien respectif), et donc une obligation morale équivalente de les respecter, et d'autre part une priorité *pratique* dans la manière de traiter les divers existants.

²¹ Ainsi Robin Attfield synthétise-t-il, dans son article « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », le propos de Paul Taylor : « Les capacités humaines seront importantes du point de vue des humains, mais il en sera de même du vol du point de vue des oiseaux et de la photosynthèse du point de vue des arbres ; et il n'y a prétendument rien à ajouter quant à la valeur touchant à la réalisation de ces capacités en elles-mêmes. » (p. 56)

Le point essentiel pour notre propos, comme nous l'avons déjà vu, consiste à dénoncer la tendance à faire dépendre de la satisfaction d'un unique critère – la possession d'une capacité particulière, qui obtient de ce fait une valeur supérieure – l'issue de jugements relatifs à une grande variété de circonstances. C'est le cas typiquement avec un certain argument, que nous avons déjà évoqué, proposé par Attfield dans son article « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance » dans le cadre de sa critique de l'égalitarisme de Taylor. Rappelons ici deux exemples fictifs qu'il soumet à notre attention. Dans la première situation, l'eau se fait rare : on pose la question de savoir qui entre un être humain et un végétal devrait se voir attribuer en priorité ce qu'il reste de la ressource. Dans la seconde, deux groupes de créatures se disputent un même micro-habitat, un petit nombre d'organismes doués de conscience de soi et un grand nombre d'organismes « inférieurs » : la question est de savoir qui devrait pouvoir en profiter. Pour Attfield, la perspective égalitariste conduit à des implications inacceptables : à savoir, dans le premier cas, qu'il serait indifférent de donner cette eau à l'un plutôt qu'à l'autre, et dans le second, que le seul nombre des créatures devrait décider de l'issue du problème. Quant au premier exemple, l'auteur fait remarquer en effet que la capacité de ressentir de la frustration et de souffrir les affres de la soif, comme la capacité qu'ont certaines créatures d'anticiper de semblables tourments, sont des éléments dont devrait tenir compte le jugement moral. Et donc, conclut-il, « puisque les besoins de différentes créatures ne comptent pas tous de la même façon, et que la possession de capacités telle que la conscience de soi peut à l'occasion doter leur possesseur d'une importance morale (*moral significance*) plus grande, il doit être possible d'adopter un point de vue qui aille au-delà du point de vue particulier de chaque créature s'efforçant d'atteindre son propre bien »²². Ce qu'il convient ainsi d'ajouter au propos de Taylor, nous dit Attfield, c'est que

là où il y a des raisons d'agir que l'on peut considérer sur le plan intersubjectif, certaines raisons peuvent être en elles-mêmes plus fortes que d'autres ; là où le bien de différentes créatures est en jeu, tout système de moralité opérationnel et défendable présuppose que la réalisation de certaines capacités fournit en soi des raisons [susceptibles d'orienter notre action] qui ont priorité en comparaison d'autres capacités.²³

Par exemple, le fait que tous les organismes vivants sur Terre ont besoin d'eau pour vivre est une raison pour leur fournir de l'eau si elle vient à manquer, tout au moins à ces êtres auxquels s'étend notre responsabilité morale (une plante ou un animal domestique), en vue de contribuer à leur survie et leur développement. Aussi, si les circonstances nous y contraignent, les raisons pour accomplir ce genre d'action peuvent-elles être évaluées depuis un point de vue « intersubjectif »²⁴ et, finalement, être

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 56-57.

²⁴ *Ibid.*, p. 56, 57. Les guillemets sont de l'auteur (puisque'il est ici question également du bien d'organismes privés de subjectivité).

hiérarchisées en considération des capacités supplémentaires des diverses créatures impliquées (les animaux n'ont pas seulement besoin d'eau : ils peuvent souffrir de la soif). De façon plus générale, Attfield reconnaît donc la pertinence d'une comparaison de la valeur intrinsèque de leur bien depuis un tel point de vue et nous devons, en définitive, reconnaître la pertinence d'observer des degrés d'importance morale entre les divers existants indexés sur leurs capacités.

C'est ce dernier point qui ne paraît pas convaincant. Même si cela semble être un saut que la pensée est assez prompte à effectuer, comme le suggère assez la citation de Attfield, il ne suit pas, en toute rigueur, qu'une attention plus grande pour les capacités des individus impliqués, jugées pertinentes au regard des circonstances, doive se traduire en termes de valeur, à savoir affirmer 1) que « les besoins de différentes créatures ne *comptent* pas tous de la même façon »²⁵ ; 2) que cela doive se traduire en une différence de la valeur intrinsèque attachée à la réalisation du bien respectif des organismes en fonction de leurs capacités ; ni enfin 3) que les créatures n'ont pas toutes le même poids dans le jugement moral (*moral significance*). L'enchaînement de ces divers éléments au sein de la réflexion de Attfield mériterait sans doute d'être examiné plus en détail, toutefois nous avons largement déployé, dans l'ensemble de notre travail, le cadre général au sein duquel nous pouvons considérer maintenant que les thèses (1) à (3) présentent un caractère problématique et s'avèrent pour le moins simplificatrices. Ainsi, nous voudrions considérer ici deux points seulement.

Le premier point devrait nous éclairer quelque peu sur la manière dont le discours touchant à la différence de valeur entre les existants ou leurs capacités est introduit et s'impose (à tort, pensons-nous) en retenant un caractère d'évidence assez marqué. Nous pensons en effet que la façon de présenter et de se représenter le problème favorise ce saut de la pensée : c'est dans la formulation même que nous trouverons le principe de la solution hiérarchique, davantage que dans la comparaison des propriétés du vivant. On remarquera ainsi que l'argument de Attfield tient à des exemples où l'infinie diversité des circonstances se voit réduite à un petit nombre de variables, certes plus aisées à manipuler. Même si Attfield tient compte de différences réelles et significatives dans les capacités des organismes, on peut voir, si l'on dégage les grands axes de son argument, que les deux situations que propose initialement l'auteur organisent ainsi un « dilemme » autour d'une unique « ressource » (l'eau, un habitat propice), comme si une salade avait besoin d'eau de la même façon qu'un chat a besoin d'eau ; la résolution du dilemme s'organise ainsi autour du triangle : besoin commun/absence de conscience/présence de conscience (on peut plus loin reproduire le dilemme en opposant des niveaux de conscience). Le besoin

²⁵ *Ibid.*, p. 56.

partagé fournit le fil conducteur pour organiser les existants selon une série linéaire et une gradation en fonction de leurs capacités (en fonction, grossièrement, de leur complexité mentale)²⁶.

En fait, l'erreur fondamentale est de présenter les choses, dès le point (1), comme si on pouvait comparer le besoin qu'a la salade d'être convenablement irriguée et le besoin de boire qu'a le chat. Le présupposé de cet argument est évidemment qu'il s'agit du *même* besoin, auquel cas le constat selon lequel nous valorisons différemment ce besoin selon les créatures impliquées, ce qui est à mettre en relation avec leurs capacités respectives, devient évident – les points 2 et 3 suivent alors sans difficulté. Mais on voit bien qu'il s'agit en fait de besoins qui n'ont rien de semblable. Il existe bien sûr de réelles similitudes permettant de rapprocher le cas de la salade et celui du chat (tous deux organismes constitués en grande partie d'eau, qui assure la circulation des nutriments et nombre d'autres besoins physiologiques importants). Celles-ci ne devraient pas nous faire oublier pour autant quantité de divergences pertinentes, pour l'essentiel rassemblées sous le fait que ces organismes ont développé au fil de l'évolution un rapport à l'élément « eau » tout à fait différent, qui entre en fait à part entière dans leur différence globale de conformation et de capacités (la plante, fixée dans la terre, capte l'humidité du sol et/ou de l'air par son réseau de racines, alors que l'animal, mobile, doit rechercher les points d'eau, ce qui réclame la perception ainsi que la sensation de soif, qui est sa motivation à se déplacer). Si l'on s'efforce de considérer les choses ainsi, attribuer une valeur différente à la réalisation du bien respectif de l'animal et de la plante devient un mouvement bien plus problématique, à commencer par le fait qu'il n'y a plus ici de plan intersubjectif pour procéder à une comparaison. Il se dégage ainsi un espace de réflexion pour penser, non plus que les mêmes besoins chez différentes créatures « ne comptent pas tous de la même façon », mais plutôt que des créatures différentes manifestant des besoins différents sont susceptibles en effet de traitements différents.

Dès lors qu'un biocentriste a reconnu, à juste titre semble-t-il, que les besoins en eau d'une salade constituent des intérêts réels relatifs à son plein développement, il ne s'ensuit pas que ce besoin doive être pensé à l'identique du besoin en eau de l'organisme « chat ». Attfield estime que certaines considérations qui permettent effectivement de distinguer ces deux cas de figure confortent une conception inégalitariste de la valeur de la vie des organismes (ou de leur poids respectif dans le jugement moral) permettant ainsi de décider de l'issue des éventuels conflits d'intérêts. Mais pourquoi penser que les traits caractéristiques qui distinguent la vie d'une plante, d'un animal et d'un homme ne

²⁶ Toutefois Attfield n'entend pas dire que ces capacités auraient une signification générale pour tous types de traitement, de sorte que l'homme, par exemple, jouirait systématiquement de la priorité sur tout autre animal. Simplement, l'auteur considère que la complexité mentale constitue une différence pertinente pour le jugement moral dans la variété de circonstances où, comme ici, se joue la satisfaction de besoins vitaux pour une variété d'organismes.

font pas partie des considérations immédiatement pertinentes pour évaluer la manière correcte d'agir ? Nous voyons qu'il y a en fait dans le discours de Attfield deux types d'éléments imbriqués – d'un côté, des considérations sur l'importance des circonstances et des caractéristiques individuelles pour le jugement, de l'autre, une thèse portant sur la différence de *valeur* attachée à la réalisation du bien de différents types d'organismes – qu'il serait bien plus rigoureux de séparer. En outre, on peut penser que cette dernière thèse portant sur la valeur intrinsèque des capacités du vivant est au minimum superflue pour le présent propos et, au pire, risque fort d'entretenir des confusions et des inégalités de traitement en reproduisant de façon trop peu justifiée (ou en trahissant) une conception hiérarchique classique de la valeur de la vie. De façon générale – et c'est là notre second point, sur lequel nous nous attarderons à présent plus longuement –, une attention plus aiguë pour les circonstances ne serait-elle donc pas, au minimum, tout aussi éclairante, efficace, mais aussi plus juste ?

Pour un arbre comme pour un homme, par exemple, le plus vaste enjeu (ou l'un des plus importants enjeux) est le dépérissement et la mort. Autour de ce point qu'ils ont en effet en commun (tout comme le besoin en eau est un point qu'ils ont en commun), on pourra opérer pourtant nombre de distinctions significatives. Voici une première différence pertinente : le degré d'intégration des parties de l'organisme. Si l'on prélève cette petite partie de chair humaine qu'est le cœur, on peut s'attendre à de grands dommages pour l'organisme si elle n'est pas remplacée ; un arbre n'a pas de cœur en ce sens. Si on ne peut vivre sans un cœur, remarquer toutefois que l'on peut vivre sans un bras ; s'il s'agit donc de couper un bras, de même qu'une branche, l'opération doit être réalisée en y mettant ce qu'il faut de soin car une mauvaise « amputation » peut entraîner la mort de l'organisme dans les deux cas. *Néanmoins*, et surtout, la seule perte d'un bras représente un handicap en nombre d'aspects d'une vie biographique auxquels un arbre est tout à fait étranger. Et il semble bien que cela suffise pour que nous nous accordions sur le fait qu'arracher une feuille, ou même couper une branche, n'a pas la même signification éthique que couper un bras : la valeur des individus, des vies, n'entre pas en ligne de compte.

De même que le bras et la main, chacun de nos membres et chacune des parties de notre corps participe à diverse hauteur au fonctionnement et à l'épanouissement du tout de notre organisme comme de notre vie humaine (c'est là une vérité générale, mais qui est susceptible de présenter des exceptions : l'appendice vermiforme en est une). Si un arbre a intérêt à préserver ses parties, c'est « seulement », de façon bien plus globale, en ce que la privation de cette partie peut entraver son bon développement, le faire végéter, voire concourir à sa complète destruction. William Frankena, nous l'avons vu, pose la

question : « pourquoi, si les arbres et les feuilles n'ont nullement la capacité de ressentir le plaisir ou de souffrir, devrais-je m'abstenir d'arracher une feuille à un arbre ? »²⁷ La réponse est que rien, effectivement, ne nous en empêche. Encore que, s'il n'y a en soi aucun mal à collecter quelques feuilles, nous faut-il penser aux conséquences de nos actions si nous sommes du nombre de ces touristes qui, les uns après les autres, viennent arracher un « souvenir » d'un arbre fameux sous la forme d'une feuille ou d'un bout d'écorce : le nombre a ici une importance.

Quel est alors, de ce point de vue, le poids relatif de la destruction d'un être non sensible ? Peut-on véritablement mettre sa vie en balance de nos intérêts ? Et de quels intérêts ? Dans une alternative à la solution hiérarchique, nous pouvons concevoir que nos divers besoins, relatifs à des formes de vie hétérogènes, ne sont pas supérieurs, ni en soi prioritaires les uns sur les autres : ils sont tout simplement *autres*. D'une part, nous vivons en effet en tant qu'humains dans un monde avec certains besoins *dont nous avons conscience* (autrement dit, ils deviennent pour nous un souci et donc un problème supplémentaire, alors qu'un arbre n'a pas à proprement parler le souci de trouver de l'eau) et devons construire une vie au quotidien, un réseau de relations sociales, un avenir et globalement notre bien-être, voire notre bonheur, en tenant compte de ce vécu. En outre, comme le rappelle Ferret, les besoins naturels de l'être humain ne coïncident justement pas avec ses seuls besoins vitaux. Notre bien-être dépend d'une multitude d'aspects : l'évitement de la douleur mais aussi le développement de relations sociales, l'entretien de nos amitiés, l'épanouissement dans nos activités quotidiennes, la réalisation de projets, *etc.* Dans ce cadre global, les événements qui nous affectent n'ont tout simplement pas les mêmes répercussions que les événements affectant des organismes non conscients. Le bonheur d'une vie peut se jouer en un seul instant, du fait d'un événement grave unique (par exemple, un accident entraînant de sérieuses séquelles physiques), mais ce peut être tout aussi bien le fait d'une multitude de petites gênes : c'est le principe du « harcèlement », chaque occurrence n'ayant de poids qu'au regard d'une série. S'il est vrai qu'un utilitarisme à stratégies multiples doit prêter attention aux aspects variés du développement et du bien-être humains, donc de notre bien-être psychique, alors d'une certaine façon le sacrifice d'un être non sensible au profit d'une vie humaine envisagée dans ses multiples aspects devient en effet envisageable. De surcroît, il n'existe pas ou peu de considérations supplémentaires, indirectes, susceptibles de compter comme des raisons à l'encontre de cette destruction : le dessèchement d'un plant de tomate ne causera en effet aucune peine à ses « voisins » ni à ses « parents » et l'épanouissement des plants de tomate du jardin d'à-côté se poursuivra exactement selon les règles qui valent pour leur espèce, indifférents à l'incurie du jardinier.

²⁷ W. Frankena, « Ethics and the Environment », p. 11.

Ainsi, pour prendre un exemple simple, concevons-nous ordinairement que l'amputation d'un bras est quelque chose de bien plus grave que l'abattage de plusieurs grands arbres. Peut-on alors accorder priorité en toutes circonstances à l'évitement des torts et des désagréments que connaît une vie consciente, même au prix de grands dommages infligés à des organismes simplement sensitifs ? Voici qui reviendrait, de façon très concrète, à reconnaître une hiérarchie de valeur intrinsèque entre les existants. Mais une telle conclusion ne va pas de soi. Il apparaît bien sûr que sur ces questions, il n'existe pas vraiment de règle de calcul, de recette, pour fournir la solution moralement correcte, mais seulement de grands types de considérations. Plusieurs choses néanmoins sont assez claires.

Premièrement, même si les frontières de l'agir juste sont particulièrement floues, il y a nettement des limites aux types de sacrifices auxquels nous pouvons raisonnablement et moralement consentir. Nul ne donnera un bras pour prévenir l'abattage d'un arbre, mais on pourrait blâmer de façon tout à fait justifiée celui qui refuserait de consacrer une partie des ressources dont il dispose (temps, argent, compétences particulières) comme de participer à des actions collectives pour s'opposer à la destruction sur sa commune d'un riche écosystème, accueillant toutes sortes de plantes et d'animaux, que menacerait par exemple le projet d'un promoteur.

En outre, même si une éthique de toutes choses multiplie les conflits d'« intérêts » de toutes sortes entre les existants, tous ne sont pas des choix forcés et moins encore seront *vécus* comme tels. Les divers aspects de nos vies complexes, s'ils fournissent l'occasion de ces conflits, dessinent un cadre tel que nous nous voyons rarement acculés, en fait, à une situation authentique de choix forcé. De surcroît, nous ne connaissons pas toutes les conséquences de nos actions, aussi avons-nous le luxe (qui est parfois une illusion) de considérer qu'il existe presque toujours au moins une troisième voie à emprunter. Si nous ne l'explorons pas, c'est qu'une telle option est d'emblée jugée trop coûteuse, disproportionnée, inadmissible par certains aspects, *etc.* ; dans le cadre de notre propos, cela revient, ni plus ni moins, à exclure du calcul de l'agir moral certains types d'existants, à les considérer d'emblée comme sacrificiables à notre profit, du fait de la valeur moindre que nous leur accordons. Il est rare, somme toute, que nous soyons aux prises à un choix réellement décisif, c'est-à-dire où nous nous voyions entièrement privés d'une troisième option, mais on peut bien sûr toujours *construire* de tels dilemmes, par exemple en organisant autour d'une ressource rare (l'eau) une situation sur le modèle du radeau de survie tel que dénoncé par Midgley. Au regard de la vie réelle, les dilemmes élaborés par les philosophes (comme donner son bras pour sauver une forêt, tuer quelqu'un pour faire se multiplier sur le cadavre les organismes de décomposition, *etc.*) sont souvent rien moins que bizarres – nous devrions donc nous garder de leur accorder trop de poids. Les dilemmes sont en effet l'un des moyens les plus efficaces d'introduire l'idée d'une différence de valeur, sauf que ce sont là essentiellement des artifices. Il faut

considérer aussi la possibilité qu'il y ait des cas sans solution satisfaisante²⁸. Nous serions chacun prêts à sacrifier de nombreux arbres pour éviter à quelqu'un l'amputation d'un bras – mais que cela ait été justifié de façon crédible ne peut en rien nous épargner le regret malgré tout de voir toute une forêt saccagée. On peut, nous l'avons vu, construire de vraies solutions au problème du radeau de survie qui pour autant n'escamotent pas le fait que le chien a bel et bien été sacrifié pour le bien de la communauté humaine.

De fait, et surtout, un point important est que les êtres conscients et les êtres non conscients ne vivent pas dans la même temporalité, avec la même « compréhension » du temps. S'il y a somme toute une plus grande nécessité à terminer sereinement ses vacances plutôt que de rentrer arroser la plante verte, c'est qu'il est *urgent* pour nous, êtres conscients en recherche de bonheur, de vivre. La plante a certes tout à perdre de mourir desséchée, mais ce qu'elle a à perdre c'est une vie biologique, non pas une vie heureuse. Contrairement à l'opinion courante, il y aurait peut-être ici matière à défendre l'idée que le vacancier est responsable de son oubli et devrait écourter ses vacances pour réparer le tort subi par ses plantes en pot (qui, après tout, vont mourir). S'il se trouve justifié probablement à ne pas le faire, c'est que la vie, notre vie, chargée d'une myriade de ces petits incidents, n'en serait plus une si l'on donnait à chacun trop de poids : penser à la difficulté de partir en vacance sans oublier ni le chat, ni la fuite d'eau de la douche, ni aucune ampoule allumée, ni d'avoir coupé le gaz, etc.

Pour toutes ces raisons, nous avons largement dépassé le cadre de pertinence d'une pensée purement et étroitement conséquentialiste. Peu de gens partis précipitamment en vacance, et ils auront certainement raison, feront un calcul d'utilité pour savoir si l'arrosage de la plante verte vaut le coût – en pétrole, en temps sacrifié au plaisir d'être avec sa famille et en temps de farniente sur la plage, etc. – d'un aller-retour éclair. De ce point de vue, on peut tout à fait considérer le mode de vie non violent des ascètes jaïns comme une dérive du zoocentrisme – Ferret parle de « pathologie névrotique » et de « comportements autodestructeurs »²⁹ –, négatrice de la vie humaine, de la vie *biographique* humaine. Cela ne signifie pas, pour autant, que les organismes non sensibles ne méritent pas notre attention morale, ni qu'ils la méritent moins (au sens où ils auraient moins de valeur que nous) – simplement,

²⁸ À l'instar du problème du Trolley et ses variantes qui apportent sans doute de précieux renseignements sur notre bagage psychologique, mais bien peu – sinon aucun – qui soient au profit d'une réelle réflexion normative. Peut-être faut-il admettre que l'agir moral est aussi affaire de conditions propices : ces cas sont conçus de manière à forcer un choix dans des conditions qui ne le sont pas. Dans les situations de type « radeau de survie » ou d'autres dilemmes, nous pouvons tout simplement reconnaître que nous sommes en dehors des circonstances de la justice, ce qui ne nous éclaire en rien sur les conditions de la justice dans les situations favorables à son exercice.

²⁹ S. Ferret, « Deepwater Horizon », p. 175-176.

nous sommes trop accaparés par nos vies, comme ils le sont eux-mêmes à leur manière, pour leur accorder toute attention en permanence, la vie même faisant que chacun ne peut être épargné.

Tout cela ne représente dans le fond qu'un développement de la réponse appropriée à l'un des premiers problèmes du biocentrisme égalitariste et d'une éthique du respect de la vie : la solution réside dans la nécessité de relativiser ce respect au regard, d'une part, des inévitables conflits qui opposent les intérêts des organismes en compétition et, d'autre part, de la nécessité de préserver, nous-mêmes en tant qu'animaux, notre pouvoir-vivre minimum mais aussi nos perspectives de vie heureuse. Cela devrait contribuer à rassurer les esprits quant à la possibilité (surtout fantasmée) d'une tyrannie verte qu'induirait une éthique globale inspirée de l'environnement, et qui ne trouve d'équivalent que dans les actions des écoterroristes. L'important est d'agir en toutes choses en gardant à l'esprit que de nombreuses entités ont droit à notre respect et à une action sincère et réfléchie de notre part, c'est-à-dire une action qui intègre leur bien propre dans notre calcul. Aussi la réponse à la question initiale serait-elle : oui, on peut blâmer celui qui, en partant, aura oublié d'arroser ses plantes et les aura laissées ainsi périr, pour elles-mêmes, et non pas seulement parce qu'il lui faudra sans doute les racheter au retour (mais peut-être devrait-il s'en abstenir, s'il se montre ainsi incapable de se soucier de leur bien).

D. Est-il bien pertinent d'articuler la question de la considérabilité morale autour de la notion de valeur intrinsèque ?

Dans les points précédents, nous avons cherché à compléter et par là même à conforter les perspectives qui se dessinaient dans le corps de notre recherche ; nous avons voulu affirmer et montrer concrètement la plausibilité, la cohérence et la force d'une conception globale de l'éthique qui allie une égalité de considération authentique pour l'ensemble des formes de vie à une attention accrue pour la variété des situations où les agents sont confrontés à la vie entendue en ses différents sens (biologique, biographique ou encore la vie considérée sous l'angle des processus évolutifs et écologiques). Ces points de réflexion, incidemment, ont amené tout du long des considérations qui ne concernent plus seulement le terrain normatif mais touchent également à la pertinence de la notion de « valeur », pourtant centrale en ce débat. Sur ce sujet, il nous faut enfin dire un mot, qui sera le point final à cette recherche.

On pourrait concevoir en effet la notion de valeur (intrinsèque ou inhérente) telle une « monnaie » utilisée pour distinguer ce qui, par essence, a de la valeur sur le plan moral et ce qui n'en a pas, et pour « négocier » les intérêts conflictuels des existants et dégager alors un système de priorités. Ainsi peut-on voir que cette monnaie n'est pas un simple intermédiaire, tout à fait neutre ; elle impose également un format à la pensée éthique et la question est bien évidemment de savoir s'il s'agit de celui qui convient.

Il semble en effet délicat d'affirmer que la réalité éthique soit quelque chose d'entièrement « monnayable ». Il y a certes des aspects pour lesquels une réflexion sur la valeur des objets de la nature s'est révélée et s'avérera féconde ; il y a aussi de toute évidence des aspects du vivant qui sont difficilement monnayables et des circonstances, également, difficilement monnayables.

À ce stade de notre réflexion, il est visible que le fait de rapporter le plus souvent la question de la considérabilité morale à la recherche de ce qui a une valeur intrinsèque, sur le principe de la distinction kantienne entre les moyens et les fins, de la stricte dichotomie entre les « choses » et les entités qui sont des fins en soi, n'a pas que des avantages ; cela introduit également une variété de difficultés. Une telle approche tend ainsi, au premier plan, à nous faire passer à côté d'une réalité axiologique potentiellement plus vaste et plus riche, à l'exemple de la valeur systémique chez Rolston. Dans le prolongement de ce constat, il est rendu difficilement compréhensible de donner de la valeur, une valeur qui nous oblige moralement, aux artefacts : même si on dépasse le sentiment premier de l'absurdité d'un tel geste, il reste délicat de donner un sens à la valeur de l'artefact comprise comme une simple « étincelle de valeur » qui se rattacherait, en outre, à un biosystème dont l'objet a été entièrement coupé. De même ordre, peut-on donner une valeur au rocher qui est une fraction infime de la montagne « éminente » ? L'idée d'une « fraction infime de valeur », qui n'obtiendrait une amplitude significative qu'à travers la multiplication des objets, se montre peu compatible avec le concept brut de valeur qui favorise des paliers bien tranchés ; symétriquement pour l'idée d'une « fraction infime de dommage », comme pour les conséquences d'un geste quasi-insignifiant en lui-même (arracher une feuille à un arbre, par exemple) mais assurément nocif s'il est répété des milliers de fois. Ce point se rattache d'ailleurs à une difficulté plus générale et lourde de sens, celle qui consiste à rendre compte tout à la fois de l'idée que la vie de l'organisme vivant fait partie de ce qu'il a de plus précieux *et* que cette vie peut avoir pour d'autres organismes une importante valeur instrumentale en nombre de circonstances et même puisse être sacrifiée par les êtres humains à des intérêts importants mais non directement vitaux.

Un discours tout entier articulé autour de la notion de valeur, tout simplement, ne paraît guère adapté pour composer avec ces divers aspects de la réalité du vivant. Mais nous ne devrions pas nous montrer étonnés de cela. Un ensemble de valeurs discrètes ne peut en effet rendre compte d'un monde infiniment varié et nuancé : pour plier les choses à ce modèle, il faut nécessairement sacrifier de l'information et opérer des simplifications importantes. Il apparaît donc qu'un tel discours reproduit – et ne peut que reproduire – la logique de frontières, en introduisant de façon tranchée des différences sur le plan de la considérabilité morale ainsi que des degrés d'importance morale. Comme le remarque Thomas Birch, à l'occasion d'une discussion des travaux de Tom Regan :

En elle-même, la notion de valeur inhérente semble être une balise vide (*empty place marker*) imposée par la logique propre à notre façon classique de théoriser la considérabilité morale : la demande d'un critère.³⁰

La valeur appelle un critère à valeur générale auquel elle sera attachée ; le critère distingue ainsi diverses catégories d'existants (au minimum deux) et les existants se voient attribuer une importance morale, voire une considérabilité morale, selon la mesure suivant laquelle leur catégorie d'appartenance satisfait ce critère. Le discours articulé autour de la valeur est donc, en étroite corrélation avec la logique de critères, une stratégie d'exclusion et/ou de relativisation massive des intérêts (ou de certains types d'intérêts) des êtres inférieurs au profit des êtres supérieurs.

C'est un procédé qui, compte tenu de son choix de privilégier, comme Regan, une approche par les droits (bien qu'étendue à une plus large variété d'existants), apparaît plus nettement encore chez Ferret. Ainsi résume-t-il la logique à l'œuvre au sein de sa démarche :

- avoir un droit signifie bénéficier d'une protection légitime.
- bénéficier d'une protection légitime présuppose d'avoir une certaine valeur.
- avoir cette valeur présuppose d'avoir des intérêts – quel que soit le niveau de conscience que l'objet considéré a de ses intérêts.³¹

Remarquons que la critique de Birch mentionnée plus haut s'adresse tout autant à une approche qui favorise, comme chez Ferret, une pluralité de critères. En fait, la notion de valeur apparaît ici comme un rouage *a priori* tout à fait superflu de la réflexion : on pourrait fort bien passer directement de l'observation qu'une entité a des intérêts aux modalités de sa protection ; les « niveaux de droits », correctement établis, suffiraient à cerner les obligations et les libertés à attribuer de manière appropriée à chaque catégorie d'existants sans passer par le truchement d'une nouvelle théorie des valeurs. La valeur ajoutée de la notion de « valeur », c'est donc ici son rôle de « tamis » : elle exclut des catégories d'objets du champ de ce qui est moralement considérable (les artefacts par exemple ; chez d'autres auteurs, les organismes simplement sensitifs, *etc.*) en exigeant qu'ils satisfassent un critère (sensibilité, sensibilité, éminence...) que, à l'évidence, ils ne rempliront pas ; elle distribue en outre les entités se voyant reconnaître une considérabilité morale selon leur « importance » respective.

De ce point de vue, la valeur intervient comme un relais entre les intuitions et l'attribution de droits ; passer par la valeur est une manière de mettre les intuitions en cohérence et de leur accorder, ce faisant, un apparent surcroît de crédibilité sur le modèle hiérarchique auquel le lecteur, comme l'auteur, est familier. Mais la valeur, en tant que « tamis » tout au moins, n'amène pas d'élément nouveau pour l'argumentation et, finalement, elle ne prouve rien par elle-même. En revanche, nous pouvons bien

³⁰ T. Birch, « Moral Considerability and Universal Consideration », p. 319.

³¹ S. Ferret, *op. cit.*, p. 36.

souçonner, en raison du lien étroit avec nos intuitions et avec la logique de frontières, qu'elle introduit par là même un biais dans la réflexion. Comment une valeur unique, une unique occasion (si même cette seule occasion est légitime) de distinguer entre un « supérieur » et un « inférieur », peut-elle refléter les dimensions multiples par lesquelles deux existants se distinguent l'un de l'autre ? Ne serait-il pas plus avisé de se débarrasser entièrement du tamis de la valeur et de nous ouvrir ainsi à la diversité des situations où nous sommes en rapport avec les existants et pouvons témoigner d'une forme de respect approprié à leur état ?

C'est peut-être alors ce que suggère de plus profond l'ensemble de cette recherche : que la notion de « valeur », en dépit du rôle crucial qu'on lui accorde bien souvent, est l'un des rouages de cette pensée qui sans cesse produit des divisions pour simplifier et organiser le monde lorsque nous l'envisageons sous l'angle de l'éthique : on confère de la valeur à certains existants non pas pour attirer notre attention sur eux, puisqu'ils l'ont déjà, mais pour en priver d'autres. Par un curieux renversement des choses, c'est en effet la valeur, par le fonctionnement même du concept, qui vient parfois justifier la hiérarchisation des existants selon leurs propriétés, plutôt que l'inverse. C'est ce qui apparaît de façon très nette dans une citation de Ferret par exemple :

Le concept de valeur suppose d'ailleurs une telle hiérarchisation, étant entendu que le nivellement de toutes les valeurs aboutit logiquement à une non-valeur, autrement dit, à une contradiction dans les termes.³²

Voici une objection classique au principe d'une théorie égalitariste étendue à une très grande variété d'objets. C'est une vaine entreprise, souligne-t-on, que d'attribuer une valeur identique à tous les existants : dire, en effet, que tout mérite considération à égale hauteur, ce n'est rien d'autre que nous ramener au stade pré-éthique où nous nous trouvons face au monde et nous demandons comment agir, puisque aucun trait saillant ne justifie une ligne de conduite plutôt qu'une autre. Aussi une éthique qui va au-delà du biocentrisme se devrait-elle d'opérer des distinctions : les solutions les plus simples sont soit de distinguer les existants selon leur communauté d'appartenance (Callicott), soit de les distinguer par des considérations d'ordre ontologique. Or, pour Ferret, rien ne justifie de limiter la communauté morale aux frontières terrestres³³ ; l'auteur voit donc en ceci l'occasion de montrer qu'une éthique de la nature est compatible avec une perspective hiérarchique et de la dérober ainsi à l'accusation de

³² *Ibid.*, p. 220.

³³ Ferret envisage ainsi un écologisme non-H dit « de type 4 », « en l'occurrence, un écologisme déconnecté de la Terre, en relation avec la vie elle-même, quel que soit son lieu, au sein du système solaire ou de tout autre système, dans notre galaxie ou toute autre galaxie. » (*Ibid.*, p. 150) « Je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas parler d'une communauté galactique ou intergalactique. Après tout, rien n'empêche de considérer que la seule origine qui vaille est le *Big Bang* lui-même. Imaginer que la Terre est notre demeure à jamais peut sembler naïf. » (p. 151)

« fascisme environnemental ». Mais ce que cela montre également, c'est que l'on fonde ici le caractère absurde de la solution égalitariste dans la notion même de « valeur » autour de laquelle on tente d'articuler le discours éthique : bien plus que les faits, c'est la « monnaie » qui vient ici imposer de donner une valeur différente à différentes choses.

Cette remarque de Ferret trahit en même temps le principal biais en cette affaire. Elle ne vaut évidemment que si l'on considère que les circonstances ne sont jamais assez riches pour nous servir de guide efficace, c'est-à-dire pour que nous soyons en mesure de produire un ensemble de raisons dont il se dégagerait une ligne de conduite intégrant des priorités pratiques ; on est alors conduit en effet à penser que l'égalité en valeur se traduit par une égalité de traitement dans des circonstances prétendument identiques. L'égalité de traitement, dont on reconnaît immédiatement le caractère absurde, semble donc la manière la plus courante d'appréhender l'idéal égalitariste pour ensuite le dénoncer. Il s'agit de mettre en place, comme nous l'avons vu, des situations de conflit autour de besoins communs : l'eau, par exemple ; on néglige alors tout ce qui distingue le besoin qu'a le chat de boire de l'eau du besoin qu'a la salade d'être arrosée. En ôtant des éléments pertinents à l'infinie diversité des circonstances, on ramène le champ des possibles à un petit nombre de schémas simples où l'égalité apparaît comme absurde et où la solution hiérarchique s'impose automatiquement : les dilemmes moraux du type « qui sauveriez-vous ? » en sont le meilleur exemple.

Au pire, ce n'est là qu'un artifice pour expulser l'égalitarisme dans ce qu'il a pour nous de choquant, à savoir du fait que l'on met volontairement sur le même plan les intérêts d'un humain, d'un chat et d'une salade, autrement dit que l'on observe à leur endroit une authentique égalité de considération. Au mieux, c'est une erreur d'extensionniste, comme il apparaît le plus nettement dans le cas de l'animal : on omet la singularité de l'animal, on le compare à l'homme pour des besoins et dans des situations identiques et on en tire la seule conclusion possible : un rapport de hiérarchie sur le plan de la valeur de leur vie (puisque l'animal est comme un homme moindre du point de vue des capacités, sans pour autant être vraiment un homme). On pense ici l'accroissement en taille d'une communauté d'« égaux » plutôt que l'on n'intègre véritablement de la diversité. Or, les objets portés à l'attention de l'éthique environnementale (entendue au sens large) sont fondamentalement hétérogènes : plus on s'éloigne du modèle de l'animal, plus on prête attention également aux enseignements de l'évolution, moins c'est une réalité que l'on peut ignorer. On ne peut donc penser en éthique environnementale, en particulier au-delà du zoocentrisme, par extension de l'idéal égalitariste forgé pour la seule communauté humaine (les mêmes besoins fondamentaux justifiant les mêmes droits pour tous). L'égalité fondamentale n'y est pas pour autant une notion creuse, mais elle a alors nécessairement un sens différent, et cela Taylor l'a compris.

Si l'on se refuse à considérer sérieusement le projet de l'éthique environnementale comme une intégration de diversité, il semble alors que le projet en son ensemble ne puisse aboutir ; il serait en définitive plus judicieux d'en rester à un anthropocentrisme de principe, tout au mieux à un pathocentrisme, davantage intuitifs pour les hommes. Mais si l'on intègre cette diversité, il se pourrait bien finalement que la solution hiérarchique, et le recours même à la notion de valeur intrinsèque, cèdent la place à une perspective plus proche de l'égalitarisme. Dans le cadre d'une éthique de toutes choses, les circonstances, avec une attention accrue pour les propriétés des entités impliquées, suffisent désormais à indiquer la manière de traiter les uns et les autres et même à justifier des priorités pratiques. Ce qui ici disparaît définitivement de l'équation, comme une variable tout à fait superflue, c'est la notion de « valeur » : cela n'a pas grande signification, ni aucune utilité du point de vue prescriptif, de dire que tout ce qui existe a une valeur égale.

Les travaux de Taylor ou de Rolston notamment avaient commencé déjà à saper efficacement le cœur même de la notion de « valeur intrinsèque », à savoir l'attention réservée à l'individu, en diffusant progressivement la valeur dans le tout, en la répartissant de manière plus égale dans le biosystème. De même que Rachels avait suggéré de se passer entièrement de la notion de statut moral, une éthique de toutes choses devrait prendre ses distances davantage encore avec cette notion, surtout si l'on se refuse à distinguer des paliers d'importance morale entre les existants. On ne devrait plus voir, partout, que des circonstances plus ou moins pertinentes pour une variété de traitements et pour une variété de formes de vie : ces circonstances sont tissées de la valeur intrinsèque de certains types d'entités (les animaux, les plantes, *etc.*), de la valeur instrumentale que présentent certains objets pour ces entités, de la valeur systémique globale des biosystèmes dont elles sont parties et peut-être aussi d'autres types de valeurs pour lesquelles nous n'avons pas encore de nom, et enfin des aspects du monde vivant qui ne s'expriment pas ou très imparfaitement en termes de valeur : le pouvoir de passer un pacte et de l'entériner par des institutions pour maximiser nos capacités individuelles et collectives de développement ; la contribution des plus petits objets du monde biotique et abiotique à la valeur systémique du tout ; la « valeur d'écho » de l'artefact qui s'est presque entièrement extrait du biosystème. Débarrassés de la solution hiérarchique comme de la notion de statut moral, nous aurions là une conception de l'éthique, inscrite dans le fil des travaux de Rachels, bien plus cohérente en elle-même et avec l'arrière-plan darwinien qui la nourrit, du point de vue théorique. Elle serait bien sûr assez différente sur le plan concret, du fait de l'intégration d'une bien plus large gamme d'objets et de contraintes relatives à ces objets, de l'Individualisme Moral initialement défendu dans *Created from Animals*. Nous aurions là une éthique de toutes choses – une responsabilité morale qui ne cède à aucune frontière.

Appendice 2 : James Rachels, une bio-bibliographie

James Rachels est né en 1941 et a grandi dans la ville de Colombus, en Géorgie (USA). Il fait ses études à l'université Mercer (Macon, Géorgie) où il achève sa Licence (B.A. Philosophy) en 1962. Cette même année, l'année de son mariage avec Carol Williams, il part étudier à l'Université de Caroline du Nord, à Chapel Hill, sous la direction des professeurs W.D. Falk et E.M. Adams ; il obtient le grade de docteur en philosophie (Ph.D.) en 1967. (Son mémoire portait sur Joseph Butler. Toutefois, Rachels considéra plus tard que ce travail dépendait trop étroitement des vues du Pr. Adams, et n'en fit jamais aucune publication.)



Il enseigne par la suite à l'Université de Richmond, à l'université de New York et celle de Miami, à l'université Duke en Caroline du Nord, et enfin l'université d'Alabama à Birmingham à compter de 1977 et ce pendant 26 ans, jusqu'au terme de sa carrière. Il sera Doyen de la faculté des Arts et Humanités de 1978 à 1983, exercera la vice-présidence pendant une année, puis ne se consacra plus qu'à l'enseignement jusqu'à son décès, en 2003.

Alors qu'il enseigne à l'université de New York, au début des années 70, Rachels fait partie de la *Society for Philosophy in Public Affairs*, co-fondée avec Peter Singer (dont fait partie également Thomas Nagel). Le groupe prend part à une évolution importante de la recherche en philosophie morale, en cette seconde moitié de 20^e siècle, qui verra se développer l'intérêt des philosophes pour les questions d'éthique appliquée. En 1971 paraît l'anthologie avant-gardiste dirigée par Rachels, *Moral Problems*, qui contribuera à orienter l'enseignement de l'éthique dans les facultés américaines sur des problèmes pratiques concrets plutôt que la métaéthique ; *Moral Problems* connaîtra trois éditions et se vendra à plus de 100 000 exemplaires.

En 1975, Rachels publie l'article « Active and Passive Euthanasia » ; il y défend la thèse selon laquelle la distinction entre « tuer » et « laisser mourir », à laquelle la loi accorde bien souvent une grande importance, ne repose sur aucun fondement rationnel, s'opposant ainsi à la déclaration de politique adoptée en décembre 1973 par l'American Medical Association. Ce sera là le premier papier publié par un spécialiste de philosophie morale dans un journal médical de l'envergure du *New England Journal of Medicine*. Cet article décisif sera ensuite réimprimé plus de 300 fois dans diverses anthologies.

Une série d'articles sur la sacralité de la vie, l'euthanasie, la recherche fœtale et, de façon générale, autour de la distinction entre « tuer » et « laisser mourir » préparent la publication en 1986 de *The End of Life*, où Rachels développe et approfondit ses idées sur la fin de vie assistée. Dans cet ouvrage apparaît aussi, nettement, le fait que la réflexion éthique ne doit pas s'arrêter pour notre auteur aux seules conséquences de nos actes pour les personnes humaines ; ce nouvel aspect de sa pensée est rendu explicite par deux articles de 1976 et 1983, respectivement : « Do Animals Have a Right to Liberty ? » et « Do Animals Have a Right to Life ? ». En outre, l'année même où paraît *The End of Life*, un petit article, « Darwin's Moral Lapse », révèle son intérêt pour Charles Darwin et pour ses travaux, un intérêt qui ira grandissant et viendra considérablement nourrir cette seconde thématique majeure de son œuvre ; la thèse défendue dans *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, paru en 1990, est qu'une conception darwinienne du monde a des implications philosophiques étendues, en particulier en éthique concernant notre traitement des animaux non humains. (Ainsi demandera-t-on à Rachels d'écrire la notice « Charles Darwin » de l'*Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* et la notice « Animal and Ethics » de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, toutes deux parues en 1998.)

À travers ces deux ouvrages essentiels, la pensée de Rachels connaît un rayonnement international : relativement peu d'articles de sa main ont fait l'objet d'une traduction (et moins encore en français¹) mais *The End of Life* a quant à lui été traduit en anglais, en italien, en japonais, en allemand et en serbo-croate, et *Created from Animals* en anglais, en italien, en japonais et en coréen. Toutefois, au regard de l'ensemble de son œuvre, on ne pourra plus guère considérer ces ouvrages comme présentant seulement l'aboutissement d'une réflexion sur la question de l'euthanasie pour l'un, sur le thème des « droits des animaux » pour l'autre ; on trouvera avantage en fait à envisager ceux-ci comme deux moments de

¹ « Killing and Starving to Death » (1979) a fait l'objet d'une traduction en français sous l'intitulé : « Tuer et laisser mourir de faim » in M. Neuberger (ed.), *La Responsabilité, questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997 ; « Darwin, Species, and Morality » (1987) a fait l'objet d'une traduction par E. Reus dans les *Cahiers Antispecistes* sous l'intitulé « Darwin, espèces et éthique » (CA, n°15-16, 1998) reproduite dans l'ouvrage *Espèces et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir* (2001) ; mentionnons enfin que des extraits choisis de *Created from Animals* ont été intégrés à la récente anthologie de J.-B. Jeangène-Vilmer : *Anthologie d'éthique animale. Apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011 (trad. F. Couturier).

synthèse et d'actualisation de la pensée globale de notre auteur, qui s'élabore et se structure, en amont, à travers l'écriture de nombreux articles où il porte sa réflexion sur une variété de sujets pratiques, fictifs ou bien réels, ouvrant la voie dans le même temps à des réflexions d'ordre plus général qui n'apparaissent pas nécessairement, ou tout au moins pas de façon explicite, dans ses monographies.

Une compréhension approfondie de la pensée de Rachels et du contenu de ses monographies réclame donc d'avoir connaissance de la somme de travail contenue dans ses nombreux articles. Une trentaine de textes parmi les plus importants ont d'ailleurs fait l'objet d'une seconde publication – repris et développés bien souvent – dans deux recueils : *Can Ethics Provide Answers?* (1997), puis *The Legacy of Socrates* (textes rassemblés, édités par son fils Stuart Rachels² et publiés de façon posthume en 2007).

Ces articles, pour commencer, couvrent une variété de thèmes de réflexion essentiels pour la pensée de Rachels : la critique de l'égoïsme moral (depuis « Egoism and Moral Scepticism » paru en 1976, jusqu'à « Egoism » paru de façon posthume en 2005) ; l'importance cruciale accordée au principe de justice aristotélicien (« Reflections on the Idea of Equality », 1991) et la question de l'égalité de traitement au regard de la discrimination positive et du risque de préjugé (« Are Quotas Sometimes Justified ? », 1993 ; « Prejudice and Equal Treatment », 1995) ; l'importance du mérite pour le jugement moral (« What People Deserve », 1978 ; « Punishment and Desert », 1997) ; la question fondamentale de l'objectivité de l'éthique, à laquelle l'auteur répondra plus précisément par une théorie de l'intersubjectivité (« John Dewey and the Truth about Ethics », 1977 ; « Can Ethics Provide Answers? », 1980 ; et la notice « Subjectivism » du *Companion to Ethics* paru en 1991 et dirigé par P. Singer). À travers ces divers articles et bien d'autres encore (« Why Privacy is Important ? », 1975 ; « Moral Education in Public Schools », 1982 ; la contribution « Sex and Personal Privacy » à la conférence de Le Cap en 1999 ; *etc.*), sans compter les anthologies qu'il a dirigées et qui recouvrent une bien plus grande variété de sujets (justice distributive, peine capitale, avortement, considérations sur la guerre et le pacifisme, sur les relations sexuelles, sur le mariage, *etc.*), se découvre aussi l'intérêt de notre auteur pour les questions sociales, révélant chez Rachels l'héritage pragmatiste de John Dewey.

Envisagés tous ensemble, ces articles nous éclairent également sur des aspects plus généraux de la pensée de notre auteur. Un aspect majeur des travaux de Rachels, rendu plus explicite dans les articles

² Stuart, le cadet des deux fils de James Rachels, est ancien maître international d'échecs et, aujourd'hui, professeur de philosophie à l'université d'Alabama.

« God and Moral Autonomy » et « Lying and the Ethics of Absolute Rules » (1997)³ ou encore, plus tardivement, « When Philosophers Shoot from the Hip » (1992) et « Ethical Theory and Bioethics » (1998), nous permettra ainsi de rapprocher sa pensée d'une « éthique de situation » telle que développée par Joseph Fletcher dans les années 60 et 70. Affirmant sa méfiance première pour l'application de règles fixes en matière d'éthique, Rachels accorde en conséquence une grande importance aux circonstances et à l'examen des problèmes au cas par cas (l'article « Political Assassination » de 1974 constitue une première et excellente application concrète de cette démarche), tant pour la résolution de ces problèmes eux-mêmes qu'en vue de résoudre des questionnements philosophiques plus vastes ; par là, son œuvre tout entière représente un témoignage de la fécondité d'une authentique réflexion d'éthique appliquée.

La posture naturaliste de Rachels constitue un autre trait caractéristique de ses travaux. Si les éléments pour la résolution du problème de l'objectivité de l'éthique en un tel cadre apparaissent très tôt (la notice « Naturalism » du *Blackwell Guide to Ethical Theory* parue en 2000 fait écho à la position développée dans l'article de 1977 autour de John Dewey), sa démarche naturaliste plus globale, perceptible dans l'intitulé de *Created from Animals*, ne sera toutefois formalisée qu'en 1993 dans l'article « Moral Philosophy as a Subversive Activity » où apparaît l'influence de Quine.

Envisagées toutes ensemble, les touches précises que représente chacun de ces articles s'avèrent indispensables pour compléter le tableau général et cohérent de la pensée de Rachels, une pensée qui ne cesse de s'étendre, de s'enrichir et de se préciser.

Un thème majeur, et fil conducteur de son œuvre tout entière, est que la raison peut résoudre nombre de problèmes moraux délicats ; tel est précisément ce que Rachels désigne comme étant « l'héritage de Socrate » : à savoir la conviction selon laquelle il existe des comportements meilleurs que d'autres et que les décisions concernant l'orientation de notre agir, en éthique comme ailleurs, doivent être placées sous le contrôle de la raison. Ses recueils incluent donc également certains articles essentiels sur les sujets pratiques concrets qui furent au centre de son attention : au fil de ses réflexions, il a défendu notamment des thèses relatives au végétarisme et aux droits des animaux (lui-même était végétarien de longue date, converti par Peter Singer en 1974), à la discrimination positive, au recours à l'euthanasie et aussi à l'idée que les parents doivent autant de considération pour les autres enfants que pour leurs propres enfants.

³ Ces deux articles, d'abord parus en 1971 et 1970 sous les titres « God and Human Attitude » et « On Moral Absolutism » respectivement, ont fait l'objet de modifications substantielles et d'une seconde publication en 1997 dans le recueil *Can Ethics Provide Answers?*.

Plus tard dans sa carrière, Rachels réalise ainsi qu'une vie entière à analyser des problèmes moraux concrets l'a mené à adopter une éthique globalement utilitariste, où les actions sont d'abord évaluées en fonction de leurs effets sur le bien-être tant des humains que des non-humains – mais ce point ne doit pas être entendu sans nuances. Il s'agit à proprement parler, et selon ses propres termes, d'un « utilitarisme à stratégies multiples » qui, plutôt que de les renier, intègre ici les critiques que l'auteur adressait à l'utilitarisme dans les premiers temps de sa réflexion : le bien-être global est la fin ultimement recherchée, mais diverses stratégies peuvent être approuvées comme moyens pour atteindre cette fin dans la mesure où il convient de tenir compte d'une variété d'aspects de nos vies humaines comme l'amour, l'amitié, la créativité artistique et la fierté que l'on tire de son travail, *etc.*, ainsi, et surtout, que la reconnaissance des mérites – et démérites – individuels (ce qui exclu, notamment, d'envisager le sacrifice de quelques-uns au profit du groupe).

Cette évolution du cadre de sa pensée (plutôt que de son contenu) peut être suivie à travers les modifications apportées à son manuel *The Elements of Moral Philosophy*, publié pour la première fois en 1986, en particulier le dernier chapitre où il présente (et reformule, donc, à travers les quatre premières éditions) sa propre pensée de façon plus synthétique.

The Elements of Moral Philosophy se présente comme une introduction à l'éthique organisée autour des grandes théories morales – utilitarisme, contrat social, kantisme, *etc.* – que Rachels présente et critique tour à tour. Peu de temps avant de se voir diagnostiquer un cancer, Rachels acheva un second manuel, *Problems from Philosophy*, qui sera publié de façon posthume (deux éditions en 2005 et 2009), introduction à une variété de problèmes philosophiques plus généraux : Dieu et l'origine de l'univers ; la question du mal ; la survie après la mort ; le problème de l'identité personnelle ; le rapport corps-esprit ; la liberté et le déterminisme ; le sens de la vie ; *etc.*

Rachels estimait qu'un manuel est d'autant meilleur qu'il ne ressemble pas à un manuel : ceux qu'il a écrits se lisent donc comme des monographies. Même si parfois les contraintes de l'exercice ne l'autorisent pas à entrer dans les détails, les *textbooks* de philosophie de la main de Rachels reflètent son regard critique vis-à-vis d'une variété de questionnements et de solutions et nous instruisent, dans une grande mesure, de l'orientation générale de sa pensée. De même que *The Elements of Moral Philosophy* vis-à-vis d'une variété de questions d'éthique, Rachels nous livre tout à la fin de sa vie, avec *Problems from Philosophy*, un aperçu intéressant, assurément bref mais plus large et diversifié, de la compréhension qu'il avait du monde en général et de la place de l'homme en celui-ci.

Au cours de sa carrière, Rachels a écrit en tout six ouvrages (dont les recueils), plus de soixante-dix articles (pour la plupart des articles publiés dans des revues ou des recueils, mais aussi des notices

d'encyclopédies, des introductions et chapitres d'ouvrages ou des recensions d'ouvrages), assumé la direction scientifique de sept autres ouvrages – incluant *Moral Problems* ainsi que deux anthologies accompagnant les recueils, à savoir : *The Right Thing to Do* (cinq éditions depuis 1989) et *The Truth About the World* (deux éditions depuis 2005) – et participé à près de 275 conférences. Tous ces ouvrages et articles sont écrits dans un style tout à fait clair et exempt de jargon (et, incidemment, dans un anglais très accessible) – ce à quoi Rachels devra, au moins en partie, l'indéniable succès de *The Elements of Moral Philosophy*⁴. On pourrait y voir un point d'importance secondaire mais ceci est en fait, comme le remarquera son collègue de l'Université d'Alabama (et ancien étudiant) Gregory Pence⁵, en lien avec l'un des talents particuliers de Rachels : sa capacité à élucider des problèmes philosophiques complexes dans un langage faussement limpide.

Grand amateur de films, Rachels leur consacra un article (« Movies ») en 1985. Il appréciait également les sports cérébraux comme le bridge ou les échecs. Rachels jouait aux échecs, fit partie de l'*United States Chess Federation* dans les années 80 et a encadré des tournois ; il consacra un autre article à l'art des échecs (« Chess as Art », 1984-1985). Comme en parenthèse d'une bibliographie fortement chargée en thématiques éthiques, ces articles ne sauraient manquer pourtant de refléter l'essentiel de sa pensée ; la différence, dit-il, entre ce que nous apprécions (*what we like*) et ce que nous estimons être bon (*what we think is good*) est que « lorsque nous jugeons un film (ou quoi que ce soit d'autre) être bon, nous devons avoir des raisons pour penser ainsi. »⁶ En matière de loisirs comme sur des sujets plus graves et contraignants, ou éventuellement d'autres choix plus bénins, un jugement (moral ou autre) réclame d'être étayé par des raisons et le jugement qui est le bon sera, bien entendu, celui qui se voit étayé par les meilleures raisons.

⁴ Il s'agissait, tout au moins lors de la parution de la 4^e édition au début des années 2000, du manuel de philosophie le plus vendu aux États-Unis. D'après l'estimation de l'éditeur (source informelle), le manuel était en usage dans près d'un tiers des cours d'introduction à l'éthique dans les universités américaines. Il y a eu depuis ce temps trois nouvelles éditions de ce manuel, dirigées par Stuart Rachels, pour un total de sept éditions, de 1986 à 2012.

⁵ G. Pence, « James Rachels: 1941-2003 », in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 77, n°2, 2003, p. 92-99.

⁶ James Rachels, « Movies », in *The Legacy of Socrates*, p. 232.

Bibliographie de James Rachels

Le lecteur trouvera ici la bibliographie exhaustive des travaux de James Rachels et, pour chacun d'eux, le texte ou les textes qui nous servent de référence. L'ordre de parution des textes originaux a été conservé. Les articles qui ont fait l'objet d'une seconde publication dans *Can Ethics Provide Answers?* et dont l'intitulé a été révisé en même temps que le contenu apparaissent ici sous les deux titres, à deux dates différentes.

▪ Ouvrages d'auteur

RACHELS James, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, Random House, 1986 (1st ed.)

—————
New York, McGraw-Hill, 2003 (4th ed.)

[Les seconde et troisième éditions de l'ouvrage sont parues en 1993 et 1999.]

RACHELS James, *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986

RACHELS James, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, 1990

RACHELS James, *Can Ethics Provide Answers? and Other Essays in Moral Philosophy*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997

RACHELS James, *Problems from Philosophy*, New York, McGraw-Hill, 2005 (1st ed.)

RACHELS James, *The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2007 (édité par Stuart Rachels)

▪ Ouvrages édités

RACHELS James (ed.), *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays* (1971), New York, Harper & Row, 1978 (3rd ed.)

RACHELS James & Tillman Frank (eds.), *Philosophical Issues: A Contemporary Introduction*, New York, Harper & Row, 1972

RACHELS James (ed.), *Understanding Moral Philosophy*, Encino (Cal.), Dickenson, 1976

RACHELS James (ed.), *The Right Thing to Do* (1989), New York, McGraw-Hill, 2002 (3rd ed.)

RACHELS James (ed.), *Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998

▪ Articles

RACHELS James, « Wants, Reasons, and Justifications », *The Philosophical Quarterly*, vol. 18, n°73, 1968, p. 299-309

RACHELS James, « On Liking », *Analysis*, vol. 29, 1969, p. 143-144

RACHELS James, « Wanting and Willing », *Philosophical Studies*, vol. 20, 1969, p. 9-13

RACHELS James, « On Moral Absolutism », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 48, 1970, p. 338-353

RACHELS James, « Egoism and Moral Scepticism » (1971) , in J. Glickman (ed.), *Moral Philosophy: an introduction*, New York, St. Martin's Press, 1976, p. 167-176

RACHELS James, « Reasons for Action », *The Canadian Journal of Philosophy*, vol. 1, 1971, p. 173-187

- RACHELS James, « God and Human Attitudes », *Religious Studies*, vol. 7, 1971, p. 325-337.
- RACHELS James, « Linguistic Analysis », *Encyclopedia Americana*, vol. 17, 1972, p. 523-524
- RACHELS James, « Evaluating From a Point of View », *Journal of Value Inquiry*, vol. 6, 1972, p. 144-157
- RACHELS James, « Political Assassination », in H. Zellner (ed.), *Assassination*, Cambridge (Mass.), Schenkman, 1974, p. 9-21
- RACHELS James, « Two Arguments Against Ethical Egoism », *Philosophia*, vol. 4, n°2-3, 1974, p. 297-314
- RACHELS James, « Active and Passive Euthanasia » (1975), in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 63-68
- [*Cette version de l'article présente des modifications mineures avec l'original paru dans The New England Journal of Medicine (vol. 292, 1975, p. 78-80).*]
- RACHELS James, « Reply to Critics », *The New England Journal of Medicine*, vol. 292, 1975, p. 866-867
- RACHELS James, « Why Privacy Is Important » (1975), in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1997, p. 145-153
- [*Cette version présente des modifications mineures avec l'article original paru dans la revue Philosophy and Public Affairs (vol. 4, n°4, 1975, p. 323-333).*]
- RACHELS James, « Do Animals Have a Right to Liberty? », in T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1976, p. 205-223
- RACHELS James, « Reply to Van de Veer », in T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, (N.J.), Prentice-Hall, 1976 (1st ed.), p. 230-232
- RACHELS James, « Medical Ethics and the Rule Against Killing: Comments on Professor Hare's Paper », in S. Spicker & H.T. Engelhardt Jr. (eds.), *Philosophical Medical Ethics*, Dordrecht, Reidel, 1977, p. 63-69
- RACHELS James, « Vegetarianism and "The Other Weight Problem" », in W. Aiken, H. LaFollette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1977, p. 180-193
- RACHELS James, « John Dewey and the Truth about Ethics », in S.M. Cahn (ed.), *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover (N.H.), University Press of New England, 1977, p. 149-171
- RACHELS James, « An Overview of the Scientist's Responsibilities. Comments by an Ethicist », *In Vitro*, vol. 13, n°10, 1977, p. 728-747
- RACHELS James, « Reply to Dr. Caso », *In Vitro*, vol. 14, 1978, p. 400-401
- RACHELS James, « What People Deserve » (1978), in *Can Ethics provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997
- [*Il s'agit de la version révisée et étendue d'un article d'abord paru dans Justice and Economic Distribution, J. Arthur & W. H. Shaw (eds.), Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1978, p. 150-163*]
- RACHELS James, « Can the Egoist Have It Both Ways? », *Philosophia*, vol. 8, 1978, p. 425-428
- RACHELS James, « Euthanasia, Killing, and Letting Die », in J. Ladd (ed.), *Ethical Issues Relating to Life and Death*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 146-163
- RACHELS James, « Killing and Starving to Death », *Philosophy*, vol. 54, n°208, 1979, p. 159-171
- [*Reproduit dans The Legacy of Socrates, cet article a fait l'objet d'une traduction en français : « Tuer et laisser mourir de faim », in M. Neuberg (ed.), La Responsabilité, questions philosophiques, PUF, 1997.*]
- RACHELS James, « Active Euthanasia with Parental Consent: Commentary », *Hastings Center Report*, 1979, p. 19-21
- RACHELS James, « Euthanasia », in T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House, 1980, p. 28-66
- RACHELS James, « Can Ethics Provide Answers? » (1980), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 21-48
- RACHELS James, « When Does a Person Die? », *Alabama Journal of Medical Sciences*, vol. 17, 1980, p. 328-329
- RACHELS James, « More Impertinent Distinctions », in T. Mappes & J. Zembaty (eds.), *Biomedical Ethics*, New York, McGraw-Hill, 1981, p. 355-359
- [*Cet article fut écrit en réponse à la contribution de T.D. Sullivan, « Active and Passive Euthanasia: an Impertinent Distinction ? », parue dans le même ouvrage (p. 351-355).*]

- RACHELS James, « Reasoning about Killing and Letting Die », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 19, 1981, p. 465-473
- RACHELS James, « Moral Education in Public Schools », *The Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982, p. 667-668 (abstract)
- RACHELS James, « Barney Clark's Key », *Hastings Center Report*, avril 1983, p. 17-19
- RACHELS James, « Reply to Hickey and Fischer », *Hastings Center Report*, octobre 1983, p. 44
- RACHELS James, « Do Animals Have a Right to Life? », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton (N.J.), Humana Press, 1983, p. 275-284
- RACHELS James, « The Sanctity of Life », in J. Humber & R. Almeder (eds.), *Biomedical Ethics Reviews 1983*, Clifton, N.J., Humana Press, 1983, p. 29-42
- RACHELS James, « Euthanasia and the Physician's Professional Commitments », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, 1984, p. 281-285
- RACHELS James, « Chess as Art: Reflections on Richard Reti », *Philosophic Exchange*, n°15-16, 1984-85, P. 105-115
- RACHELS James, « Movies » (1985), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007
- RACHELS James, « Darwin's Moral Lapse », *National Forum*, été 1986, p. 22-24
- RACHELS James, « The Animal Rights Movement Comes of Age », *The Social and Health Review*, n°3, 1986, p. 80-83
- RACHELS James, « Responsibilities for Monitoring and Maintaining Quality of Care: Mistakes », in Iserson, Sanders, Mathieu, and Buchanan (eds.), *Ethics in Emergency Medicine*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1986, p. 196-200
- RACHELS James, « The Permissibility of Ending Life », *Transactions of the American Society for Artificial Internal Organs*, vol. 32, 1986, p. 674-676
- RACHELS James, « Darwin, Species, and Morality » (1987), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 15-31
- [Cet article a fait l'objet d'une traduction par E. Reus dans les Cahiers Antispecistes sous le titre « Darwin, espèces et éthique » (CA, n°15-16, 1998), reproduite dans l'ouvrage *Espèces et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir (2001)*]
- RACHELS James, « Baby M » (1987), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 200-208
- RACHELS James, « Morality, Parents, and Children », in G. Graham, H. LaFollette (eds.), *Person to Person*, Philadelphia, Temple University Press, 1989, p. 46-62
- RACHELS James, « Why Darwin Is Important for Ethics », in D. Weissbord (ed.), *Mind, Value, and Culture: Essays in honor of E. M. Adams*, Atascadero (Cal.), Ridgeview Publishing Company, 1989, p. 301-325
- RACHELS James & Ruddick William, « Lives and Liberty » (1989), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 83-98
- RACHELS James, « When Philosophers Shoot from the Hip » (1991), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1997, p. 235-239
- RACHELS James, « Subjectivism », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 432-441
- RACHELS James, « Reflections on the Idea of Equality » (1991), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 155-173
- RACHELS James, « Are Quotas Sometimes Justified? », in S. M. Cahn (ed.), *Affirmative Action and the University*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, p. 217-222
- RACHELS James, « The Legacy of Socrates. The Ireland Lecture » (1993), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007
- RACHELS James, « Moral Philosophy as a Subversive Activity » (1993), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa, (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 1-19
- [Le texte original paru dans *Applied Ethics: A Reader (E. Winkler & J. R. Coombs (eds.), Blackwell, 1993) présente des différences substantielles avec cette version de l'article.]*
- RACHELS James, « Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes », in P. Cavalieri, P. Singer (eds.), *The Great Ape Project*, New York, St. Martin's Griffin, 1993, p. 152-157
- RACHELS James, « Killing, Letting Die, and the Value of Life » (1993), in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 69-79

- RACHELS James, « Moral Philosophy in the Twentieth Century », in S.M. Cahn & J.G. Haber (eds.), *Twentieth Century Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1995, p. 1-9
- RACHELS James, « Prejudice and Equal Treatment », in J. Howie, G. Schedler (eds.), *Ethical Issues in Contemporary Society*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1995, p. 54-77
- RACHELS James, « Lying and the Ethics of Absolute Rules », in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 125-143
- RACHELS James, « God and Moral Autonomy », in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 109-123
- RACHELS James, « Do Animals Have Rights? », in *Can Ethics Provide Answers?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 81-99
- RACHELS James, « Coping with Prejudice », in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 199-213
- RACHELS James, « The Moral Argument for Vegetarianism », in *Can Ethics Provide Answers ?*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1997, p. 99-109
- RACHELS James, « Punishment and Desert » (1997), in H. LaFollette (ed.), *Ethics in Practice*, John Wiley & Sons, 2013 (4th ed.), p. 466-474
- RACHELS James, « The Principle of Agency », *Bioethics*, vol. 12, 1998, p. 150-161
- RACHELS James, « Nietzsche and the Objectivity of Morals » (1998), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007
- RACHELS James, « Animals and Ethics », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998, vol. 1, p. 273-276
- Rachels, James, « Charles Darwin », in Marc Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport (CT), Greenwood Press, 1998
- RACHELS James, « Ethical Theory and Bioethics » (1998), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 209-219
- RACHELS James, « Naturalism », in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, Blackwell, 2000
- RACHELS James, « Theory and Practice », in L. Becker & C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, Routledge, 2001 (2nd ed.), vol. 3, p. 1706-1708
- RACHELS James, « Ethics and the Bible », *Think*, printemps 2002, p. 93-101
- RACHELS James, « The Value of Human Life » (2002), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007
- RACHELS James, « Doing Without Free Will », *Dialogue*, n°19, 2002, p. 35-39
- RACHELS James, « Drawing Lines » (2004), in *The Legacy of Socrates*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 32-46
[Publié à l'origine dans *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, C. Sunstein and M. Nussbaum (eds.), New York, Oxford, 2004, p. 162-174]
- RACHELS James, « The Basic Argument for Vegetarianism » (2004), in *The Legacy of Socrates*, New-York, Columbia University Press, 2007, p. 3-14
[Publié à l'origine dans *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, S. Sapontzis (ed.), Amherst (N.Y.), Prometheus Books, 2004, p. 70-80]
- RACHELS James, « Egoism », article posthume publié en appendice de « Nothing Matters in Survival », Stuart Rachels & Torin Alter, *The Journal of Ethics*, vol. 9, n°3-4, 2005, p. 311-330
- RACHELS James, « Ethical Relativism », actuelle édition de l'*Encyclopedia Britannica* en ligne

▪ Recensions

- RACHELS James, « Review of 'Ludwig Wittgenstein' by David Pears », *The New York Times Book Review*, 31 janvier 1971, p. 22
- RACHELS James, « Review of 'The Central Questions of Philosophy' by A.J. Ayer », *The New York Times Book Review*, 31 janvier 1971, p. 17
- RACHELS James, « Review of 'Bertrand Russell' by A.J. Ayer », *The New York Times Book Review*, 22 octobre 1972, 7, 14
- RACHELS James, « Review of 'Applications of Moral Philosophy' by R.M. Hare », *The Journal of Philosophy*, vol. 71, n°3, 1974, p. 84-88
- RACHELS James, « Review of 'Living Trophies' by Peter Batten », *The Miami Herald*, 5 sept. 1976, p. 7-8.
- RACHELS James, « Review of 'Anarchy, State, and Utopia' by R. Nozick », *Philosophia*, vol. 8, n°2-3, 1978, p. 440-445
- RACHELS James, « Sociobiology and the "Escalator" of Reason (Review of *The Expanding Circle* by Peter Singer) », *Hastings Center Report*, oct. 1981, p. 45-46
- RACHELS James, « Review of 'Bad Blood' by James H. Jones », *National Forum*, été 1982, p. 47
- RACHELS James, « Review of 'By No Extraordinary Means' by Joanne Lynn », *Bioethics*, vol. 2, 1988, p. 353-358
- RACHELS James, « Review of 'Prescription: Medicide' by Jack Kevorkian », *Bioethics*, vol. 6, 1992, p. 258-263
- RACHELS James, « Animal Houses. Review of 'Zoos and Animal Rights' by Stephen St. C. Bostock », *Nature* 365, 23 sept. 1993, p. 305
- RACHELS James, « Review of 'Life's Dominion' by Ronald Dworkin », *Bioethics*, vol. 8, 1994, p. 268-272

▪ Autres (conférences...)

RACHELS James, « Sex and Personal Privacy », Le Cap, août 1999

RACHELS James, « Do Animals Have Moral Standing? », Le Cap, août 1999.

[Textes de deux conférences données par l'auteur en Afrique du Sud, jamais publiées. Les textes sont disponibles au lien suivant : < <http://www.jamesrachels.org/MoralStanding.pdf> >]

Bibliographie générale

▪ Usuels

- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, R. Audi (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995
Dictionnaire de l'ancien français, A.J. Greimas, Larousse, 2001
Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution, P. Tort (dir.), Paris, PUF, 1996
Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, 2001 (3^e ed.)
Dictionnaire des expressions et locutions, A. Rey & S. Chantreau, Le Robert, 2003
Dictionnaire d'histoire de philosophie des sciences, D. Lecourt (dir.), Paris, PUF, 1999
Dictionnaire de philosophie, C. Godin (dir.), Paris, Fayard/éditions du temps, 2004
Encyclopédie philosophique universelle-Les notions philosophiques, A. Jacob (dir.), Paris, PUF, 1990
Encyclopaedia Universalis, Paris, édition électronique, 2002
Nouvelle encyclopédie de bioéthique, G. Hottois & J.-N. Missa (dir.), Bruxelles, De Boeck Université, 2001
Routledge Encyclopedia of Philosophy, E. Craig (ed.), London and New York, 1998
Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles, B. Cassin (dir.), Paris, Le-Robert-Seuil, 2004

▪ Ressources Internet (ressources générales puis textes par auteurs)

- L'Avant-Garde. Le journal des soins infirmiers du CHUM* : Les soins palliatifs (vol. 6, n°1, 2005) :
< http://www.chumontreal.qc.ca/sites/default/files//documents/A_propos/PDF/09_ag_vol6_no1.pdf >
- Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals* :
< <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/> >
- Les Cahiers antispécistes. Revue de réflexion et d'action pour l'égalité animale* : < <http://www.cahiers-antispecistes.org> >
- CENH (Commission fédérale d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain)* : « La Dignité de la Créature dans le Règne Végétal – la question du respect des plantes au nom de leur valeur morale » (avril 2008) :
< <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/f-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf> >
- Darwin Online*, site web : < <http://darwin-online.org.uk/> >
- James Rachels, site web officiel : < <http://www.jamesrachels.org> >
- Klesis-Revue philosophique en ligne* (< <http://www.revue-klesis.org/#> >) pour les articles suivants :
- BURGAT Florence, « L'Inquiétude de la vie animale », *Klesis*, n°16, 2010, p. 27-40
- CHAPOUTHIER Georges, « La Spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces », *Klesis*, n°16, 2010, p. 72-80
- CLAVIEN Christine & FITZGERALD Chloë, « Le Réalisme métaéthique face à la science : un rapport conflictuel », *Klesis*, n°9, 2008, p. 157-179
- COUTURIER Florian, « Contributions du darwinisme à la question du statut moral des animaux », *Klesis*, n°16, 2010, p. 81-117
- GIROUX Valéry, « Des droits fondamentaux et légaux pour tous les êtres sensibles », *Klesis*, n°16, 2010, p. 128-171
- REGAN Tom, « The Moral Basis of Vegetarianism » (1975), trad. V. Giroux et E. Utria, « Le fondement moral du végétarisme », *Klesis*, n°16, 2010

Les Mots du végétarisme de Tristan Grellet : < <http://www.lesmotsduvegetarisme.fr/les-mots-du-végétarisme/les-mots-du-végétarisme> >

« The Queen vs Dudley and Stephens », détails d'un procès de 1884 concernant un cas de cannibalisme « de survie » : < <http://www.justiceharvard.org/resources/the-queen-vs-dudley-and-stephens-1884-the-lifeboat-case> >

SOS-Racisme : < <http://www.sos-racisme.org> >

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (< <http://plato.stanford.edu/cite.html> >) pour les entrées suivantes :

ESHELMAN Andrew, « Moral Responsibility », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'hiver 2009, < <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility> >

GERT Bernard, « The Definition of Morality », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'automne 2012, < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition> >

HYLTON Peter, « Willard van Orman Quine », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'été 2013, < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/quine/> >

LUPER Steven, « Death », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'été 2009, < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/death/> >

WASSERMAN David, ASCH Adrienne, BLUSTEIN Jeffrey et PUTNAM Daniel, « Disability: Definitions, Models, Experience », in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition de l'automne 2013, < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/disability/> >

AFEISSA Hicham-Stéphane, « De mirabilibus mundi : vers une éthique et une esthétique environnementales », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 10, n°1, 2010, mis en ligne le 23 avril 2010, < <http://vertigo.revues.org/9447> ; DOI : 10.4000/vertigo.9447 >

BAERTSCHI Bernard, « Est-il vraiment possible de ne pas être anthropocentriste ? », intervention aux Estivales de la question animale le 6 août 2007, texte en ligne (consulté en juin 2013) : < <http://question-animale.org> >

GOFFI Jean-Yves, « La dignité de l'homme et la bioéthique », *Revue « Sens public »*, mis en ligne le 10 novembre 2004, < <http://www.sens-public.org/spip.php?article105> >

JEANGÈNE-VILMER Jean-Baptiste, « De l'anti-animalisme primaire », mis en ligne le 30 mars 2006, < <http://www.ledevoir.com/non-classe/105542/de-l-anti-animalisme-primaire> >

LANCELIN Aude, « Ces bêtes qu'on abat... », 14 janvier 2011, < <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20110112.OBS6117/ces-betes-qu-on-abat.html> >

LANGLOIS Cyril, « Les productions tégumentaires dures des Vertébrés : écailles, plumes, poils », dernière consultation : janvier 2014, < <http://www.snv.jussieu.fr/vie/dossiers/ecailles/ecailles.htm> >

LONG Roderick, « Why Fur Is Not Murder », archives de janvier 2003, < <http://praxeology.net/unblog01-03.htm> >

PEARCE David, *The Hedonistic Imperative*, dernière consultation : février 2014, < <http://www.hedweb.com/hedab.htm> >

TORT Patrick, « L'altruisme n'est pas une invention humaine », *Liberation.fr*, 18 décembre 2008, < http://www.liberation.fr/livres/2008/12/18/patrick-tort-l-altruisme-n-est-pas-une-invention-humaine_653127 >

▪ **Articles et ouvrages scientifiques**

ACOT Pascal, « Darwin et l'écologie », *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 36, n°1, 1983

ADAMS Elie M., *Ethical Naturalism and the Modern World-View*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1960

AFEISSA Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007

AFEISSA Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin, 2009

AFEISSA Hicham-Stéphane, *La Communauté des êtres de nature*, MF, 2010

AFEISSA Hicham-Stéphane, JEANGÈNE-VILMER Jean-Baptiste, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010

ANSCOMBE Elizabeth, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, vol. 33, n°124, 1958, p. 1-19

ANSCOMBE Elizabeth, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1963 (2nd ed.)

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990
- ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993 (2^e éd. rev. et corr.)
- ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002 (2^e éd. rev. et corr.)
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008
- ARNEIL Barbara, « Disability, Self Image, and Modern Political Theory », *Political Theory*, vol. 37, n°2, p. 236
- ATTFIELD Robin, « The Good of Trees » (1981), in P.C. List (ed.), *Environmental Ethics and Forestry: A Reader*, Philadelphia, Temple University Press, 2000, p. 98-113
- ATTFIELD Robin, « Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance », *Philosophica*, n°39, 1987, p. 47-58
- ATTFIELD Robin, *The Ethics of Environmental Concern*, Athens (Ga), University of Georgia Press, 1991 (2nd ed.)
- ATTFIELD Robin, « Evolution, Theodicy, and Value », *Heythrop Journal*, vol. 41, n°3, 2000, p. 281-296
- ATTFIELD Robin, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, 2003
- AUBERT Claude, LE BERRE Nicolas, *Faut-il être végétarien ? Pour la santé et la planète*, Mens, Terre vivante, 2010
- AUBERT-MARSON Dominique, *Histoire de l'eugénisme*, Paris, Ellipses Marketing, 2010
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres de Saint Augustin. 1. La morale chrétienne*, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949
- AYER Alfred J., *Language, Truth, and Logic*, London, Victor Gollancz, 1936
- AYER Alfred J., *Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1954
- BAIER Kurt, *The Moral Point of View*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1958
- BALENT Magali, « La "vision du monde" du Front National : Quel devenir après le départ de Jean-Marie Le Pen ? », CEVIPOF, note de recherche n°XXV, janvier 2011
- BAUMARD Nicolas, *Comment nous sommes devenus moraux : Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, O. Jacob, 2010
- BENSON John, « Duty and the Beast », *Philosophy*, 1978, vol. 53, n°206
- BENTHAM Jeremy, *Fragment sur le gouvernement. Manuel des sophismes politiques*, trad. J.-P. Cléro, Paris, LGDJ, 1996
- BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780), trad. Centre Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011
- BERNSTEIN Mark, *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters*, Oxford University Press, 1998
- BIRCH Thomas H., « Moral Considerability and Universal Consideration », *Environmental Ethics*, vol. 15, n°4, 1993
- BLACK Max, « The Gap Between "Is" and "Should" », in W.D. Hudson (ed.), *The Is/Ought Question*, London, Macmillan, 1969
- BOISSEAU-SOWINSKI Lucille, *La Désappropriation de l'animal*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2013
- BONHOEFFER Dietrich, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1965
- BOWLBY John, *Charles Darwin : une nouvelle biographie*, Paris, PUF, 1995
- BOWLER Peter, *Darwin*, Paris, Flammarion, 1995
- BRADIE Michael, « Darwin and the Animals », *Biology and Philosophy*, vol. 12, n°1, 1997, p. 73-88
- BURGAT Florence, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, 1995
- BURGAT Florence, *Animal, mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997
- BURGAT Florence, *La Protection de l'animal*, Paris, PUF, 1997
- BURGAT Florence, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien être ?*, Paris, Quae, 2001
- BUTLER Joseph, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Cambridge, Hilliard and Brown, 1827
- CALARCO Matthew, « Nul ne sait où commence ni où finit le visage. L'humanisme et la question de l'animal », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer (dir.), *Philosophie animale. Différence, Responsabilité et Communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 83-124
- CALLICOTT J. Baird (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987
- CALLICOTT J. Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1989
- CALLICOTT J. Baird, « Rolston on Intrinsic value: A Deconstruction », *Environmental Ethics*, vol. 14, 1992, p. 129-143.

- CALLICOTT J. Baird, « The Search for an Environmental Ethics », in T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Mc Graw-Hill, 1993 (3rd ed.)
- CALLICOTT J. Baird, « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic ? », *Environmental Ethics*, vol. 18, New York, 1996
- CALLICOTT J. Baird, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1999
- CALLICOTT J. Baird, *Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley, University of California Press, 1994 ; trad. P. Madelin, *Pensées de la Terre*, Paris, Wildproject, 2011
- CALLICOTT J. Baird, *Éthique de la terre*, Paris, Wildproject, 2011
- CALLICOTT J. Baird & AMES Roger T. (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1989
- CALLICOTT J. Baird & FRODEMAN Robert (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, New York, Macmillan, 2009
- CALLICOTT J. Baird & NELSON Micheal P. (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga), University of Georgia Press, 1998
- CALLICOTT J. Baird & NELSON Micheal P., *American Indian Environmental Ethics: An Ojibwa Case Study*, Upper Saddle River (N.J.), Prentice Hall, 2004
- CALLICOTT J. Baird & NELSON Micheal P. (eds.), *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga), University of Georgia Press, 2008
- CALLICOTT J. Baird & PALMER Clare (eds.), *Environmental Philosophy: Critical Concepts in the Environment*, 5 volumes, London, Routledge, 2005
- CARRÉ Jean-Raoul, *La Philosophie de Fontenelle ou Le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1932
- CARRUTHERS Peter, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- CARRUTHERS Peter, « Against the Moral Standing of Animals », in C.W. Morris (ed.), *Practical Ethics: Questions of Life and Death*, Oxford University Press, 2011
- CAVALIERI Paola, « L'humanité au-delà des humains », *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 184-192
- CHAMFLEURY & MONNIER Albert-Henry, *La Reine des carottes, pantomime fantastique en 12 tableaux*, Paris, Dechaume, 1848
- CHAPEVILLE François, GRASSÉ Pierre-Paul, JACOB François *et al.*, *Le Darwinisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1979
- CHAPOUTHIER Georges, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990
- CHAPOUTHIER Georges, « Jusqu'ou la morale est-elle naturelle ? », *Cités*, n°15, 203, p. 163-167
- CICÉRON, *La Nature des dieux*, trad. C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2009
- CLARK Ronald W., *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*, New York, Random House, 1984
- CLARK Stephen R.L., *The Moral Status of Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1977
- CLARKE Stanley G. & SIMPSON Evan (eds.), *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State University of New York, 1989
- CLAVIEN Christine, « Comment les données scientifiques et les théories évolutionnistes transforment l'éthique normative », in C. Clavien & C. El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique, entre déterminisme et liberté*, Lausanne, PPUR, 2007
- CLAVIEN Christine, « Évolution, société, éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste », in T. Heam, P. Huneman, G. Lecointre, M. Silberstein, *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009, p. 883-906
- COHEN Carl, « The Case for the Use of Animals in Biomedical Research », *The New England Journal of Medicine*, vol. 315, n°14, 1986, p. 865-870
- COMMONER Barry, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, New York, Knopf, 1971
- CONRY Yvette, *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987
- COUTURIER Florian, « Une approche impartialiste est-elle vraiment possible ? L'individualisme moral de James Rachels et la signification morale de l'espèce selon Martha Nussbaum », à paraître dans les actes du colloque « L'Animal », numéro hors-série des *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, Groupe de Recherches Philosophie, Langage et Cognition, automne 2014

- CROCKER David R., « Anthropomorphism: Bad Practice, Honest Prejudice? », in Georgina Ferry (ed.), *The Understanding of Animals*, Oxford, Blackwell&New Scientists, 1984
- CUNNINGHAM Suzanne, *Philosophy and the Darwinian Legacy*, Rochester (N.Y.), Rochester University Press, 1996
- DARWIN Charles, *Les Mouvements et les habitudes des plantes grimpantes* (1865), Paris, C. Reinwald et cie, 1877
- DARWIN Charles, *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844*, transcrit et édité par P.H. Barrett *et al.*, Ithaca, Cornell University Press, 1987
- DARWIN Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* (1859), Paris, Flammarion, 1992
[Il s'agit de la restitution de la 1^e édition anglaise de L'Origine des espèces par Daniel Becquemont, d'après la traduction d'Edmond Barbier. Noter que Thierry Hocquet a publié très récemment une nouvelle traduction restituant le texte intégral de la première édition de 1859 (Seuil, 2013).]
- DARWIN Charles, *L'Origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle ou La préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* (1859), Paris, Honoré Champion, 2009
[Édition du bicentenaire dirigée par Patrick Tort ; trad. A. Berra, d'après la sixième édition anglaise.]
- DARWIN Charles, *The Variations of Plants and Animals Under Domestication*, 2 vols., London, John Murray, 1868
- DARWIN Charles, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1871), Bruxelles, Complexe, 1981
[Il s'agit ici de la traduction par Edmond Barbier de la 2nde édition anglaise, préfacée par P. Thuillier ; The Descent of Man a également fait l'objet d'une traduction par Patrick Tort : La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe, Paris, Syllepse, 1999.]
- DARWIN Charles, *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872), Paris, CTHS, 1998
- DARWIN Charles, *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms*, London, John Murray, 1881 (fac-similé des Presses Universitaires de Chicago, 1985)
- DARWIN Charles, *L'Autobiographie de Charles Darwin* (1887), Paris, Seuil, 2008
- DARWIN Charles, *The Life and Letters of Charles Darwin*, 2 vols., ed. Francis Darwin, New York, D. Appleton, 1911
- DARWIN Charles & WALLACE Alfred R., *Evolution by Natural Selection*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958
[Outre les éléments que C. Darwin et A.R. Wallace publièrent « conjointement » en 1858, ce volume inclut les premiers travaux non publiés de Darwin sur la théorie de la sélection naturelle : l'Esquisse de 1842 et l'Essai de 1844.]
- DAWKINS Richard, *The Selfish Gene* (1976), trad. L. Ovion, *Le Gène égoïste*, Paris, A. Colin, 1990
- DAWKINS Richard, « Gaps in the Mind », in P. Cavalieri & P. Singer (eds.), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York, St. Martin's Griffin, 1993
- DAWKINS Richard, *The God Delusion* (2006), trad. M.-F. Desjeux-Lefort, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008
- DAWKINS Richard, « Universal Darwinism », in D.S. Bendall (ed.), *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge University Press, 1983
- DEGRAZIA David, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996
- DELORME Sandrine, *Le Cri de la carotte. Aventures gauloises d'une végétarienne*, Paris, Les points sur les i, 2011
- DENNETT Daniel C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery, Bradford Books, 1978
- DENNETT Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon&Schuster Paperbacks, 1995
[L'ouvrage a été traduit par P. Engel (Darwin est-il dangereux ?, Paris, O. Jacob, 2000).]
- DENNETT Daniel C., « Atheism & Evolution », in M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- DERRIDA Jacques, « On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium », *Research in Phenomenology*, n°17, 1987
- DERRIDA Jacques, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *Cahiers Confrontation*, n°20, 1989
- DERRIDA Jacques, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006
- DESCAMPS Philippe, *Le Sacre de l'espèce humaine*, Paris, PUF, 2009

- DEWEY John, *The Quest for Certainty* (1929), New-York, Capricorn Books, 1960
- DEWEY John, *Theory of Valuation*, Chicago, University of Chicago Press, 1939
- DEWEY John, « The Influence of Darwin on Philosophy », in *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1965
- DIAMOND Cora, « Eating Meat and Eating People », *Philosophy*, vol. 53, n°206, 1978, p. 465-479
[L'article a été traduit par E. Halais sous le titre « Manger de la viande, manger des gens » dans De l'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale.]
- DIAMOND Cora, *De l'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. E. Halais, Paris, PUF, 2011
- DICKE Marcel, DIJKMAN Herman, « Induced Defence in Detached Uninfested Plant Leaves: Effects on Behaviour of Herbivores and their Predators », *Oecologia*, vol. 91, n°4, p. 554-560
- DOMBROWSKI Daniel, « Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry », *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n°1, 1984, p. 141-143
- DOMBROWSKI Daniel, « Is the Argument from Marginal Cases Obtuse? », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, n°2, 2006, p. 223-232
- DOMBROWSKI Daniel, *Babies and Beast: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press, 1997
- DONALDSON Sue, KYMLICKA Will, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- DREWERMANN Eugen, *De l'immortalité des animaux*, Paris, Cerf, 1992
- DROULEZ Thomas, « Au-delà du réflexe et du signal, la libération élémentaire et l'émergence de la conscience chez les animaux », in F. Burgat (dir.), *Penser le comportement animal : contribution à une critique du réductionnisme*, Paris, MSH/Quae, 2010, p. 69-94
- DUNAYER Joan, *Speciesism*, Derwood (Md), Ryce, 2004
- DWORKIN Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977
- EISEMANN C.H. et al., « Do Insects Feel Pain ? A Biological View », *Experientia*, vol. 40, 1984
[On trouvera un compte rendu de cet article par E. Reus dans les Cahiers antispécistes : « Les insectes ressentent-ils de la douleur ? Une approche biologique », CA, n°23, décembre 2003]
- EPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, trad. P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2011
- ERESHEFSKY Marc, « Mystery of Mysteries: Darwin and the Species Problem », *Cladistics*, vol. 27, n°1, p. 67-69, 2011
- FEINBERG Joël, « Psychological Hedonism » (1958), in J. Feinberg, R. Shafer-Landau, *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, California, Thomson Wadsworth, 2008, p. 520-532
- FEINBERG Joël, « Action and Responsibility », in Max Black (ed.), *Philosophy in America*, London, Allen&Unwin, 1965, p. 134-160
- FEINBERG Joël, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980
- FELDMAN Marcus, LEWONTIN Richard, KING Mary-Claire, « Les Races », *La Recherche*, n°377, juin 2004.
[Le texte est disponible en ligne sur < <http://www.larecherche.fr/content/recherche/article?id=3111> >]
- FERRET Stéphane, *Deepwater Horizon*, Paris, Seuil, 2011
- FERRY Georgina (ed.), *The Understanding of Animals*, Oxford, Blackwell&New Scientists, 1984
- FERRY Luc, *Le Nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992
- FERRY Luc, « Des "Droits de l'Homme" pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 163-167
- FISHER John Martin, *The Metaphysics of Death*, Stanford, Stanford University Press, 1993
- FLETCHER Joseph, *Morals and Medicine*, Princeton University Press, 1954
- FLETCHER Joseph, *Situation Ethics: the New Morality*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1966
- FLETCHER Joseph, *Moral Responsibility at Work*, Philadelphia, Westminster Press, 1967
- FLETCHER Joseph, *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*, Garden City (N.Y.), Anchor Press, 1974
- FLETCHER Joseph, « Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man », *Hastings Center Report*, vol. 2, n°5, 1972, p. 1-4

- FONTENAY (DE) Elisabeth (éd.), *Trois traités pour les animaux*, Paris, P.O.L., 1992
- FONTENAY (DE) Elisabeth, *Le Silence des bêtes : La Philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998
- FONTENAY (DE) Elisabeth, « La question animale entre éthique et métaphysique », in D. Müller, H. Poltier (dir.), *La dignité de l'animal : quel statut à l'heure des technosciences ?*, Labor et Fides, Genève, 2000
- FONTENAY (DE) Elisabeth, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Albin Michel, 2008
- FOOT Philippa, « When Is a Principle a Moral Principle? », *Aristotelian Society*, vol. 28, 1954
- FOOT Philippa, *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford, 1978
- FRANCIONE Gary, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, 2000
- FRANCIONE Gary, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Columbia University Press, 2008
- FRANCIONE Gary, « Prendre la sensibilité au sérieux » (2006), in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, Responsabilité et Communauté*, Paris, Vrin, 2010
- [L'article « Taking Sentience Seriously » est paru en 2006 dans le *Journal for Animal Law and Ethics* (n°1) et a fait l'objet d'une nouvelle publication dans l'ouvrage *Animals as Persons*.]
- FRANCIS Leslie Pickering, SILVERS Anita, « Justice through Trust: Disability and the "Outlier Problem" in Social Contract Theory », *Ethics*, vol. 116, 2005, p. 40-76
- FRANKENA William, *Ethics*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1973 (2nd ed.)
- FRANKENA William, « Ethics and the Environment », in K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and problems of the 21st Century*, 1979, p. 3-20
- FREY Raymond G., *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1980
- FREY Raymond G., « On Why We Would Do Better To Jettison Moral Rights », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, p. 285-301
- FREY Raymond G., « Vivisection, Morals and Medicine », *Journal of Medical Ethics*, vol. 9, 1983
- GARCIA Tristan, *Nous, animaux et humains. Actualité de Jérémy Bentham*, Paris, François Bourin, 2011
- GAYON Jean, « De Popper à la biologie de l'évolution : la question de l'essentialisme », *Philonsorbonne*, n°6, 2011-2012
- GEACH Peter T., « The Moral Law and the Law of God », in *God and the Soul*, London, 1969
- GIMENO Paul, « Éthique environnementale, valeur, anthropocentrisme et démocratie », *Critique*, vol. 54, n°612, 1998, p. 225-245
- GODLOVITCH Stanley & Roslind, HARRY John (eds.), *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, London, Victor Gollancz, 1971
- GOFFI Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux : du statut éthique de l'animal*, Nîmes, J. Chambon, 1994
- GOFFI Jean-Yves, « Signification et limites de la notion de droits animaux », in C. & R. Larrère (dir.), *La Crise environnementale*, Paris, INRA, 1997
- GOFFI Jean-Yves, « Animaux », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3^e éd.), Paris, PUF, 2001
- GOFFI Jean-Yves, « Les relations entre l'homme et l'animal », in *Université de tous les savoirs. La philosophie et l'éthique*, vol. 11, Paris, O. Jacob, 2002, p.104-118
- GOFFI Jean-Yves, *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004
- GOFFI Jean-Yves, « L'éthique des vertus et l'environnement », *Multitudes*, n°36, 2009
- GOODIN Robert, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago, University of Chicago Press, 1985
- GOODPASTER Kenneth E., « On Being Morally Considerable », *The Journal of Philosophy*, vol. 75, n°6, 1978, p. 308-325
- GOODPASTER Kenneth E., « From Egoism to Environmentalism », in K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, Université of Notre-Dame Press, 1979
- GOODPASTER Kenneth E., « On Stopping at Everything: A Reply to W.M. Hunt », *Environmental Ethics*, vol. 2, n°3, 1980, p. 281-284
- GOULD Stephen J., *Ever Since Darwin. Reflections in Natural History* (1977), trad. D. Lemoine, *Darwin et les grandes énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Pygmalion, 1979

- GOULD Stephen J., *The Panda's Thumb* (1980), trad. J. Chabert, *Le Pouce du panda. Les grandes énigmes de l'évolution*, Paris, Grasset, 1982
- GOULD Stephen J., *Hen's Teeth and Horse's Toes* (1983), trad. M.-F. de Paloméra révisée par M. Blanc, *Quand les poules auront des dents. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Seuil, 1991
- GOULD Stephen J., *The Flamingo's Smile* (1985) ; trad. *Le Sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 2000
- GOULD Stephen J., *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (1999) ; trad. J.-B. Grasset, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! » Science et religion : enfin la paix ?*, Paris, Seuil, 2000
- GOULD Stephen J. & LEWONTIN Richard, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, series B, vol. 205, n°1161, 1979, p. 581-598
- GRAHAM David, NOBIS Nathan, « Putting Humans First? », *The Journal of Ayn Rand Studies*, vol. 8, n°1, 2006, p. 85-104
- GRAY Asa, *Natural Science and Religion: Two Lectures Delivered to the Theological School of Yale College*, New York, Charles Scribner's Sons, 1880
- GRUBER Howard, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981
- GUELPA Patrick, « Dire le vieillir/les mots du vieillir en islandais », in A. Montandon (dir.), *Les Mots du Vieillir*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2004
- GUICHET Jean-Luc, « Questions contemporaines d'anthropologie et d'éthique animale : l'argument antiséciste des cas marginaux », in Rudolf Bkouche, Nabil El-Haggar, *À propos de la science*, tome 2 : science et société, Harmattan, 2011
- HALLÉ Francis, *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie*, Paris, Seuil, 2004
- HAMILTON William D., « The Genetical Evolution of Social Behaviour. I », *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n°1, p. 1-16, juillet 1964
- HAMILTON William D., « The Genetical Evolution of Social Behaviour. II », *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n°1, p. 17-52, juillet 1964
- HARDIN Garrett, « Life Boat Ethics: the Case Against Helping the Poor », *Psychology Today*, vol. 8, n°4, 1974
- HARE Richard, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952
- HARE Richard, « Descriptivism », *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963
- HARE Richard, « Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help? », in S. Spicker & H. T. Engelhardt Jr. (eds.), *Philosophical Medical Ethics*, Dordrecht, Reidel, 1977, p. 49-62
- HARE Richard, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1982
- HARE Richard, « Why I am only a Demi-Vegetarian », in *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- HARGROVE Eugene, « Weak Anthropocentric Intrinsic Value », *The Monist*, vol. 75, 1992, p. 183-207
- HARLOW Harry F., SUOMI Stephen J., « Induced Psychopathology in Monkeys », *Engineering and Science*, 33, 1970, p. 8-14
- HART H.L.A., « Death and Utility », *The New York Review of Books*, 15 mai 1980
- HARTESVELD Richard, « Fire Ecology of the Giant Sequoia: Controlled Fires May Be One Solution to Survival of the Species », *Natural History*, vol. 73, 1968
- HARTSHORNE Charles, *Anselm's Discovery*, LaSalle (Ill.), Open Court, 1966
- HEAMS Thomas, HUNEMAN Philippe, LECOINTRE Guillaume, SILBERSTEIN Marc, *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009
- HERMITTE Marie-Angèle, « Les Droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! », *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 169-174
- HÉRODOTE, *Histoires IX. Calliope*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1954
- HILL Thomas Jr., « Ideals of Human Excellence and Preserving the Natural Environment », *Environmental Ethics* 5, 1983, p. 211-224
- HODGE Jonathan, RADICK Gregory (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

- HULL David, *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1973
- HUME David, *Traité de la nature humaine III : la morale* (1740), trad. P. Saltel, Paris, Flammarion, 1993
- HUME David, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad. P. Saltel, Paris, Flammarion, 1991
- HUME David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), trad. M. Malherbe, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1997
- HUNT Murray W., « Are Mere Things Morally Considerable? », *Environmental Ethics*, vol. 2, n°1, 1980, p. 59-65
- HUXLEY Thomas H., *Evidence as to Man's Place in Nature*, London, Williams and Norgate, 1863
- HUXLEY Thomas H., « Evolution and ethics » (1893), in J. Paradis & G.C. Williams (eds.), *Evolution and Ethics: T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1989, p. 57-174
- JAMIESON Dale, « Two Problems with Regan's Theory of Rights », communication présentée à l'occasion du rassemblement de l'American Philosophical Association: Pacific Division, printemps 1985
- JAMIESON Dale, *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, 2003
- JEANGÈNE-VILMER Jean-Baptiste, *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008
- JEANGÈNE-VILMER Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale : Apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011
- JOHNSON Edward, « Life, Death and Animals », in H. Miller & W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, p. 123-133
- JONAS Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, 1966 ; trad. D. Lories, *Le Phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, Paris, DeBoeck, 2001
- JONAS Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998
- KANT Emmanuel, « Sur un prétendu droit de mentir par humanité » (1797), in *Théorie et Pratique. Droit de mentir*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu* (1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985 (3^e éd.)
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I. Fondation et introduction*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994
- KANT Emmanuel, *Leçons d'éthique*, Paris, Livre de Poche, 1997
- KELLER David R. (ed.), *Environmental Ethics. The Big Questions*, Wiley-Blackwell, 2010
- KEVLES Daniel, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Harvard University Press, 1998
- KITCHER Philip, « The Naturalists Return », *The Philosophical Review*, vol. 101, n°1, 1992, p. 53-114
- KITCHER Philip, « Psychological Altruism, Evolutionary Origins, and Moral Rules » (1998), in N. Levy (ed.), *Evolutionary Ethics*, vol. III, Ashgate, 2010
- KITCHER Philip, « Darwin's Achievement », in *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*, Oxford University Press, 2003, p. 45-93
- KITCHER Philip, « Giving Darwin his Due », in J. Hodge, G. Radick (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, 2003
- KOHLBERG Lawrence, « Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization », in D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McNally, 1969
- KORSGAARD Christine M., « Kant Immanuel », in L. Becker & C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1991, vol. 1, p. 664-674
- KORSGAARD Christine M., « Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals », in G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 25/26, Salt Lake City, University of Utah Press, 2005
- KYMLICKA Will, *La Citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités* (1995), trad. P. Savidan, Paris, La découverte, 2001
- LARRÈRE Catherine, *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997
- LARRÈRE Catherine, « Éthiques de l'environnement », *Multitudes*, n°24, printemps 2006, p. 75-84

- LARRÈRE Catherine & LARRÈRE Raphaël, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997
- LARRÈRE Catherine & LARRÈRE Raphaël, « Le Contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement*, n°30, 1997
- LEBOUC Marie-France, *La Construction de l'altérité en contexte marchand : le cas de l'animal*, thèse de doctorat en Sciences de l'administration sous la direction de Michel Audet, Université Laval, 2004
- [Le texte est disponible en ligne au lien suivant (dernière consultation : février 2014) :
< <http://archimede.bibl.ulaval.ca/archimede/fichiers/21804/21804.html> >]
- LEOPOLD Aldo, *A Sand County Almanac* (1949), trad. A. Gibson, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995
- LESTEL Dominique, *L'Animalité : essai sur le statut de l'humain*, Paris, Hatier, 1996
- LESTEL Dominique, *L'Animal est l'avenir de l'homme*, Paris, Fayard, 2010
- LESTEL Dominique, *Apologie du carnivore*, Paris, Fayard, 2011
- LEVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952
- LEVY Neil (ed.), *Evolutionary Ethics*, vol. III, Ashgate, 2010
- LEWENS Tim, « What is Darwinian naturalism? », *Biology and Philosophy*, vol. 20, n°4, 2005, pp. 901-912
- LEWIS Clarence I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle (Ill.), Open Court, 1946
- LEWIS Clive S., *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, London, HarperCollins, 1970
- HERMINIER Philippe, *Le Mythe de l'espèce*, Ellipses, 2009
- LINZEY Andrew, *Animal Gospel*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2000
- LINZEY Andrew, *Animal Theology*, University of Illinois Press, 1994
- [trad. M. Rozenbaum, *Théologie animale, One Voice, 2010*]
- LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997
- LOCKWOOD Jeffrey A., « Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects », *Between the Species*, vol. 4, n°3, 1988, p. 204-211 ; trad. L. Dervaux, « "Ne pas faire de mal à une mouche." Nos obligations morales envers les insectes », *Cahiers antispécistes*, n°23, décembre 2003
- LOMBARDI Louis G., « Inherent Worth, Respect, and Rights », *Environmental Ethics*, vol. 5, n°3, 1983, p. 257-270
- LONG Anthony A., SEDLEY David N. (dir.), *Les Philosophies hellénistiques : Les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2002
- LORENZ Konrad, *L'Homme dans le fleuve du vivant*, trad. J. Étoré, Paris, Flammarion, 1981
- LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1936
- LOVELOCK James E., *Gaïa, A New Look at Life on Earth* (1979), trad. P. Couturiau et C. Rollinat, *La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 1993
- LOVELOCK James E., *The Ages of Gaïa* (1988), trad. B. Sigaud, *Les Âges de Gaïa*, Paris, Robert Laffont, 1990
- LUCAS Erhard, « Marx und Engels: Auseinandersetzung mit Darwin zur Differenz zwischen Marx und Engels », *International Review of Social History*, vol. 9, 1964, p. 433-469
- LUCRÈCE, *De la nature*, texte établi par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997
- LUKE Brian, « Justice, Caring, and Animal Liberation », *Between the Species*, vol. 8, n°2, 1992, p. 100-108
- LUPER Steven, *The Philosophy of Death*, Cambridge University Press, 2009
- LUSTIG Andrew, BRODY Baruch, MCKENNY Gerald (eds.), *Altering Nature vol. I : Concepts of 'Nature' and 'The Natural' in Biotechnology Debates*, Springer, 2008
- MACHERY Édouard, « À propos de la notion de nature humaine », in T. Heam, P. Huneman, G. Lecointre, M. Silberstein, *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009, p. 851-862
- MACINTYRE Alasdair, « Hume on "Is" and "ought" », in W.D. Hudson (ed.), *The Is/Ought Question*, London, Macmillan, 1969
- MACINTYRE Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984
- MACKIE John Leslie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1977
- MACKIE John Leslie, « The Law of the Jungle: Moral Alternatives and Principles of Evolution », *Philosophy*, vol. 53, n°206, 1978, p. 455-464

- MACKIE John Leslie, « The Subjectivity of Values », in J. Rachels, *Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 76-102
- MALEBRANCHE Nicolas, *Œuvres*, texte établi par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979
- MASSERMAN Jules H., WECHKIN Stanley & TERRIS William, « "Altruistic" Behavior in Rhesus Monkeys », *The American Journal of Psychiatry*, vol. 121, 1964, p. 584-585
- MAVRODES George I., « Creation Science and Evolution », *The Chronicle of Higher Education*, 7 janv. 1987, p. 43
- MAY Leila, « Monkeys, Microcephalous Idiots, and the Barbarous Races of Mankind: Darwin's Dangerous Victorianism », *Victorian Newsletter*, n°102, automne 2002, p. 20-27
- MAYR Ernst, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982
- MAYR Ernst, *One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary thought* (1991), trad. R. Lambert, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, Paris, O. Jacob, 1993
- MAYR Ernst, « Biology in the Twenty-First Century », *Bioscience*, n°50, 2000, p. 895-897
- MAYR Ernst, « Darwin's Influence on Modern Thought », *Scientific American*, vol. 283, n°1, 2000, p. 78-83
- MAYR Ernst, « The Philosophical Foundations of Darwinism », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, n°4, 2001, p. 488-495
- MAYR Ernst, « The Biology of Race and the Concept of Equality », *Daedalus*, vol. 131, n° 1, 2002, p. 89-94
- MCCLOSKEY H.J., « A Note on Utilitarian Punishment », *Mind*, vol. 72, 1963, p. 599
- MCCLOSKEY H.J., « Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, n°59, 1965, p. 115-127
- MCGINN Colin, « Evolution, Animals, and the Basis of Morality », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 22, 1-4, 1979
- MCMAHAN Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, 2002
- MENDEL Gregor, « Versuche uber Pflanzen-Hybriden », *Verhandlungen des naturforschenden Vereins in Brünn*, t. IV, 1866, p. 3-47 ; trad. A. Chappellier, « Recherches sur les hybrides végétaux », *Bulletin Scientifique de la France et de la Belgique*, t. 41, 1907, p. 371-419.
- MIDGLEY Mary, *Animals and Why They Matter*, Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1983
- MIDGLEY Mary, « Duties Concerning Islands », *Encounter*, février 1983, p. 36-43
- MIDGLEY Mary, *Evolution as a Religion. Strange Hope and Stranger Fears*, London, Routledge, 2002
- MILL John S., *Utilitarianism* (1863), trad. C. Audard et P. Thierry, *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, Paris, PUF, 1998
- MILL John S., « Whewell on Moral Philosophy » (1852), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, J.M. Robson (ed.), London, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 165-201
- MILLER Harlan B. & WILLIAMS William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983
- MONOD Jacques, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970
- MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2009
- MOORE George Edward, *Principia Ethica* (1903), éd. révisée par T. Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993
- MOORE George Edward, « A Reply to my Critics », in P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Evanston, Northwestern University, 1942, p. 533-678
- MOREL Christian, *Les Décisions absurdes. Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2002
- NAESS Arne, *Ecology, Community, and Lifestyle* (1989), trad. C. Ruelle, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, MF, 2008
- NAGEL Thomas, *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970
- NAGEL Thomas, « The Fragmentation of Value », in H.T. Englehardt Jr. & D. Callahan (eds.), *Knowledge, Value, and Belief*, Hastings-on-Hudson, Hastings Center, 1977, p. 279-294
- NAGEL Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979
- NAKOS Jean, « Albert Schweitzer et l'éthique envers les animaux », *Cahiers antispécistes*, n°29, février 2008
- NASH Roderick, « Do Rocks Have Rights? », *The Center Magazine*, vol. 10, nov./dec. 1977, p. 2-12
- NELSON Leonard, *System of Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1956

- NODDINGS Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1982
- NORTON Bryan, « Values in Nature: A Pluralistic Approach », in A.I. Cohen et C.H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 298-309
- NOZICK Robert, « About Mammals and People », *The New York Times Book Review*, 27 novembre 1983
- NUROCK Vanessa, « Les Animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une "morale animale" », *Revue du Mauss*, n°31, 2008, p. 397-410
- NUROCK Vanessa, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », in J.-P. Cléro, P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009
- NUSSBAUM Martha C., « Animal Rights: the Need for a Theoretical Basis », *Harvard Law Review*, vol. 114, n°5, 2001, p. 1506-1549
- NUSSBAUM Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2007
- OGIEN Ruwen, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999
- OGIEN Ruwen, *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Grasset, 2011
- OGIEN Ruwen, TAPPOLET Christine, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann, 2008
- PALEY William, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (1802), Classworks, 1986
- PALMER Clare, *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, 2010
- PALMER Clare, « Le Contrat domestique », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 333-373
- PARTRIDGE Ernest, « Values in Nature: Is Anybody There? », *Philosophical Inquiry*, vol. 8, 1986, p. 96-110
- PARTRIDGE Ernest, « Discovering a World of Values: A Response to Rolston », in L.J. Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Belmont, Wadsworth, 1998, p. 91-92
- PASSMORE John, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1974
- PATTERSON Charles, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Books, 2002
- PENCE Gregory, « James Rachels: 1941-2003 », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 77, n°2, 2003, p. 92-99
- PIKE Nelson, *God and Timelessness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970
- PLATON, *Le Politique*, texte établi par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2003
- PLUHAR Evelyn B., *Beyond Prejudice*, Durham, Duke University Press, 1995
- PLUMWOOD Val, « The problem of the Extent of Moral Consideration », *Proceedings of the Russellian Society*, 1985, n°10, p. 50-67
- PLUMWOOD Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London Routledge, 1993
- PLUMWOOD Val, *The Eye of the Crocodile*, édité par L. Shannon, Canberra, ANU Press, 2012
- PLUTARQUE, *Œuvres morales de Plutarque*, tome IV, texte établi par D. Ricard, Paris, Lefèvre, 1844
- POPPER Karl, *La Connaissance objective* (1972), trad. J.-J. Rosat, Paris, Aubier, 1991
- POPPER Karl, *La Quête inachevée* (1976), trad. R. Bouveresse, Paris, Calmann-Lévy, 1981
- POPPER Karl, « Evolution. Letters », *New Scientist*, vol. 87, n°1215, 1980, p. 611
- PORPHYRE, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, 1979
- PREECE Rod, *Animals and Nature: Cultural Myths, Cultural Realities*, UBC Press, 1999
- PRINCE Michael, *Absent Citizens: Disability Politics and Policy in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009
- PROUST Joëlle, « La Cognition animale et l'éthique », *Le Débat*, n°108, janvier-février 2000, p. 175-183
- PROUST Joëlle, « L'animal humain ? Les Raisons d'être continuiste », *Cahiers Philosophiques*, n°100, 2004, p. 9-25
- PROUST Joëlle, *La Nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005

- QUINE Willard O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1961 (2nd ed.)
- QUINE Willard O., *Word and Object*, MIT Press, 1960
- [trad. J. Dopp et P. Gochet, *Le Mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977]
- QUINE Willard O., « Five Milestones of Empiricism », in *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981
- RABHI Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Acte Sud, 2010
- RAWLS John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971
- REGAN Tom, « McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, n°104, 1976, p. 251-257.
- REGAN Tom, « The Nature and Possibility of an Environmental Ethics », *Environmental Ethics*, vol. 3, n°1, 1981, p. 19-34
- REGAN Tom, « Pour les droits des animaux » (1983), in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 161-183
- REGAN Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983
- [Cet ouvrage a fait l'objet d'une mise à jour et d'une seconde édition en 2004 ; cette édition a donné lieu à une traduction en français par E. Utria : *Les Droits des animaux*, Paris, Hermann, 2013.]
- REGAN Tom, « Animal Rights, Human Wrongs », in H.B. Miller, W. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983
- REGAN Tom, « The Other Victim », *Hastings Center Report*, vol. 15, n°1, 1985, p. 9-10
- REGAN Tom, « The Dog in the Lifeboat: An Exchange », *The New York Review of Books*, 25 avril 1985
- REGAN Tom, « Poniendo a las personas en su sitio », *Teorema*, vol. 18, n°3 (1999), p. 17-37
- REGAN Tom, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, 2003
- REGAN Tom, « The Day May Come: Legal Rights for Animals », 2004, trad. E. Utria, « Des droits légaux des animaux, le jour viendra peut-être », in *Archives de philosophie du droit*, tome 55, Paris, Dalloz, 2012
- REGAN Tom & SINGER Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1989 (2nd ed.)
- REUS Estiva, OLIVIER David, RACHELS James et BONARDEL Yves, *Espèce et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir*, Lyon Tahin-Party, 2001
- RIKOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
- RITCHIE David G., *Natural Rights: a Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*, London, Allen&Unwin, 1894
- RODMAN John, « The Liberation of Nature? », *Inquiry*, vol. 20, 1977
- ROLLIN Bernard, *Animal Rights & Human Morality*, Buffalo (N.Y.), Prometheus Books, 1992 (2nd ed.)
- ROLSTON Holmes, « Is There an Ecological Ethic? », *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, vol. 18, n°2, 1975, p. 93-109
- ROLSTON Holmes, « Duties to Ecosystems », in J.B. Callicott (ed.), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 246-274
- ROLSTON Holmes, « Disvalues in Nature », *The Monist*, vol. 75, n°2, 1992, p. 250-278
- ROLSTON Holmes, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur » (1994), in H.-S. Afeissa (ed.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 153-186
- ROLSTON Holmes, « Values at Stake: Does Anything Matter? A Response to Ernest Partridge », in L.J. Pojman (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Belmont, Wadsworth, 1998 (2nd ed.), p. 88-90
- ROLSTON Holmes, *Genes, Genesis and God: Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- ROLSTON Holmes, *Three Big Bangs: Matter-Energy, Life, Mind*, New York, Columbia University Press, 2010
- ROLSTON Holmes, « Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World », in M. Boyan (ed.), *Environmental Ethics*, John Wiley & Sons, 2014 (2nd ed.), p. 135-152
- ROSS William David, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930
- ROSTAND Jean, *L'homme*, Paris, Gallimard, 1962

- ROTTSCHAEFER William Andrew, *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971
- ROUTLEY Val & Richard, « Human Chauvinism and Environmental Ethics », in D. Mannison, M. McRobbie et R. Routley (eds), *Environmental Philosophy*, Department of Philosophy Monograph Series #2, Research School of Social Sciences, Australian National University, p. 96-189
- ROWLANDS Mark, « Contractarianism and Animal Rights », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 14, n°3, 1997
- ROWLANDS Mark, *Animals Like Us*, Verso, 2002
- ROWLANDS Mark, *Can Animals Be Moral?*, Oxford University Press, 2012
- RUSE Michael, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in J.-P. Changeux (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, O. Jacob, 1993
- RUSE Michael, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books, 1998 (2nd ed.)
- RUSSELL Bertrand, « If Animals Could Talk » (1932), in H. Ruja (ed.), *Mortals and Others: Bertrand Russell's American Essays 1931-1935*, London, Allen & Unwin, 1975
- SAGOFF Mark, « Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce », *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 22, 1984, p. 297-307
- SALT Henry S., *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress* (1892), Londres, Centaur Press, 1980
- SANDLER Ronald & CAFARO Philip (eds.), *Environmental Virtue Ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005
- SAPONTZIS Steve, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1992
- SCHAEFFER Jean-Marie, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007
- SCHNEIDER Jean, « L'exobiologie, l'imaginaire et le symbolique », *Cahiers François Viète*, n°4, 2002, p. 91-102
- SCHWEITZER Albert, *La Civilisation et l'éthique* (1923), trad. M. Horst, Colmar, Alsatia, 1976
- SCHWEITZER Albert, « Communication devant l'Académie des Sciences Morales et Politiques au cours de la séance du 20 octobre 1952 », *Cahiers Albert Schweitzer*, n°108, 1997
- [Le texte de la communication est disponible sur le site de l'ASMP,
< http://www.asmp.fr/travaux/communications/1952/schweitzer_penseeumaine.htm >]
- SERRAULT Michel, *Le Cri de la carotte : Conversations avec Jean-Louis Remilleux*, Paris, Michel Lafon, 1995
- SERRES Michel, *Le Contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1990
- SIDERIS Lisa, « Writing Straight with Crooked Lines: Holmes Rolston's Ecological Theology and Theodicy », in C.J. Preston & W. Ouderkerk (eds.), *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston III*, Springer Press, 2007, p. 77-101
- SIMPSON George G., « The Concept of Progress in Organic Evolution », *Social Research*, vol. 41, printemps 1974, p. 28-51
- SINGER Peter, « All Animals are Equal » (1974), in David R. Keller (ed.), *Environmental Ethics. The Big Questions*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 169-175
- SINGER Peter, *Animal Liberation*, New-York, Avon Books Publisher, 1977
- [trad. L. Rousselle relue par D. Olivier, *La Libération animale*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2012]
- SINGER Peter, « Not for Humans Only: the Place of Nonhumans in Environmental Issues », in K. Goodpaster & K. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st century*, 1979, p. 191-206
- SINGER Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press, 1981
- SINGER Peter, « Animal Liberation or Animal Rights? » (1987), trad. H.-S. Afeissa, « Libération animale ou droits des animaux ? », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010
- SINGER Peter, « Life's Uncertain Voyage », in P. Pettit, R. Sylvan (eds.), *Mind, Morality and Metaphysics: Essays in Honour of J.J.C. Smart*, Blackwell, Oxford, 1987, p. 154-172
- SINGER Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991

- SINGER Peter, *Practical Ethics* (1979), Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (2nd ed.)
 [Pour la troisième édition : Cambridge, Cambridge University Press, 2011. La seconde édition anglaise a été traduite en français par M. Marcuzzi : Questions d'éthique pratique, Paris, Bayard, 1997]
- SINGER Peter, *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, Yale University Press, 2000
- SINGER Peter, « Ethics and Intuitions », *The Journal of Ethics*, vol. 9, n°3-4, 2005, p. 331-352
- SMUTS Barbara, « Encounters with Animal Minds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n°5-7, 2001
- SOBER Elliott, « Evolution, Population Thinking, Essentialism », in *From a Biological Point of View*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 201-232
- SOBER Elliott, « Metaphysical and Epistemological Issues in Modern Darwinian Theory », in J. Hodge, G. Radick (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 267-287
- SOBER Elliott & WILSON David Sloan, *Unto Others: the Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003
- SOLOMON Greg & ZAITCHIK Deborah, « Les enfants et la pensée animale », *Terrain*, n°34, mars 2000
- SOMMERS T. & ROSENBERG A., « Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life », *Biology and Philosophy*, vol. 18, n°5, 2003, p. 653-668
- SOPER Kate, « Écologie, nature et responsabilité », *Revue du Mauss*, n°17, 2001, p. 72-93
- SPENCER Herbert, *The Data of ethics* (1879), New-York, D. Appleton, 1883
- STAMOS David N., *Darwin and the Nature of Species*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 2006
- STEVENSON Charles L., *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944
- STONE Christopher D., « Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects », in *Should Trees have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos (Cal.), William Kaufmann, 1974, p. 3-54
- STONE Christopher D., « Le Pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale » (1988), in H.-S. Afeissa (éd.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin 2007, p. 285-315
- SUNSTEIN Cass, NUSSBAUM Martha (eds.) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, New York, Oxford University Press, 2004
- SYMONS John, *Dennett, un naturalisme en chantier*, trad. M. Aury, Paris, PUF, 2005
- TANSLEY Arthur G., « The Use and Abuse of Vegetational Terms and Concepts », *Ecology*, vol. 16, n°3, 1935, p. 284-307
- TAYLOR Paul, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1961
- TAYLOR Paul, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1986
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils* ; trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Paris, Cerf, 1993
- THOMAS D'AQUIN, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, ed. Anton C. Pegis, 2 vols., New York, Random House, 1945
- THOMSON Janna, « A Refutation of Environmental Ethics », *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, p. 147-160
- THOMSON Judith Jarvis, « Right to Privacy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, n°4, 1975
- THOMSON Judith Jarvis, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », *The Monist*, vol. 59, n°2, 1976, p. 204-217
- THOMSON Judith Jarvis, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, 1990
- TORT Patrick, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983
- TORT Patrick, ACOT Pascal, GASC Jean-Pierre et al., *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF, 1985
- TOULMIN Stephen, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, London, Cambridge University Press, 1950
- TOURNIER François, « Un retournement dans la philosophie de la biologie de Karl Popper », *Philosophiques*, vol. 18, n°1, 1991, p. 61-94
- TREWAVAS Anthony J., « Aspects of Plant Intelligence », *Annals of Botany*, 92, 2003, p. 1-20
- TRIVERS Robert & HARE Hope, « Haplodiploidy and the Evolution of the Social Insects », *Science*, vol. 191, n°4224, 1976, p. 249-263
- TSINOREMA Stavroula, « Emotivism and Prescriptivism », in G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1988

- UTRIA Enrique, *Droits des animaux. Théories d'un mouvement*, Gagny, Droits des animaux, 2007
- UTRIA Enrique, « Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? L'éthique animale », *Côté-philo : le journal de l'enseignement de la philosophie*, n°13, juin 2009
- UTRIA Enrique, « Utilitarisme : agrandir les cages ou libérer les animaux », *Archai*, n°11, 2013, p. 129-140
- VAN DE VEER Donald, « Defending Animals by Appeal to Rights », in T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1976, p. 224-229
- VAN WENSVEN Louke, *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*, New York, Humanity Books, 1999
- VERNANT Jean-Pierre, « La belle mort et le cadavre outragé », in J.-P. Vernant & G. Gnoli (dir.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982
- VIRVIDAKIS Stélios, *La Robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, J. Chambon, 1996
- WAAL Frans de, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (1982), trad. U. Ammicht, *La Politique du chimpanzé*, Paris, O. Jacob, 1995
- WAAL Frans de, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, 1996
- WAAL Frans de, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist* (2001), trad. J.-P. Mourlon, *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale*, Paris, Fayard, 2001
- WAAL Frans de, *Our Inner Ape* (2005), trad. M.-F. de Paloméra, *Le Singe en nous*, Paris, Fayard, 2006
- WALLACE Alfred Russell, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications* (1889), New York, Cosimo, 2007
- WALLER Bruce N., « Moral Commitment Without Objectivity or Illusion: Comments on Ruse and Woolcock », *Biology and Philosophy*, vol. 11, n°2, 1996, p. 245-254
- WALLER Bruce N., « What Rationality Adds to Animal Morality », *Biology and Philosophy*, vol. 12, n°3, 1997, p. 341-356
- WARNOCK Geoffrey J., *The Object of Morality*, London, Methuen, 1971
- WARREN Mary Anne, *Moral Status. Obligations to Person and Other Living Things*, Oxford, Oxford University Press, 1997
- WEISMANN August, *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, Reinwald, 1892
- WILLIAMS Bernard, *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990
- WILLIAMS George, « Mother Nature is a Wicked Old Witch », in M.H. Nitecki & D.V. Nitecki (eds.), *Evolutionary Ethics*, Albany (NY), State University of New York Press, p. 217-231
- WILSON Edward O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1975
- WILSON Edward O., *L'Humaine nature*, Paris, Stock, 1979
- WILSON Scott D., « The Species-Norm Account of Moral Status », *Between the Species*, vol. 13, n°5, 2005
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961
- WOLCH Jennifer, « Zoöpolis », in J. Wolch & J. Emel (eds.), *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London, Verso, p. 119-138
- WOOLRIDGE Dean E., *The Machinery of the Brain*, New York, McGraw-Hill, 1963
- ZIMMERMAN Michael J., *The Concept of Moral Obligation*, New York, Cambridge University Press, 1996

▪ Revues de vulgarisation scientifique et articles

- VINCENT Catherine, « Les animaux : êtres sensibles, sujets de droit », *Le Monde Science et Technologie*, 25 oct. 2012
- Les Dossiers de la Recherche*, « L'héritage Darwin », n°33, novembre 2008
- Télérama*, « 150 ans après la théorie de l'évolution, Charles Darwin dérange encore », HS, fév. 2009

▪ **Films & Littérature**

BESTON Henri, *The Outermost House*, trad. M. Faguer & G. Klenowski, *Une maison au bout du monde*, Paris, Stock, 1953

BOULLE Pierre, *La Planète des singes*, Paris, Julliard, 1963

CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951

FOER Jonathan S., *Eating Animals*, London, Hamish Hamilton, 2009 ; trad. G. Berton & R. Clarinard, *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, éditions de l'Olivier, 2011

HUXLEY Aldous, *Brave New World*, London, Chatto & Windus, 1932

SINGER Issac Bashevis, *Ennemies, une histoire d'amour*, Paris, Stock, 1980

TRUMBULL Douglas, *Silent Running*, 1972

VERCORS, *Les Animaux dénaturés*, Paris, A. Michel, 1994

WEIR Peter, *Truman Show*, 1998

Index des noms

- Acot P., 553
Adams E.M., 375, 410, 689
Afeissa H.-S., 32, 69, 92, 109, 110, 228, 584, 605, 649
Anscombe É., 339, 342
Anselme de Canterbury, 346
Aristodème, 593, 594
Aristote, 49-51, 61, 79, 80, 173, 256, 329, 383, 387, 392, 408, 409, 438, 459, 486, 499, 603-605
Arneil B., 12, 13
Attfield R., 64, 91, 100, 112, 116, 172, 178-183, 185, 190, 198, 232, 238, 239, 246, 251, 256, 257, 262, 271, 272, 276, 300, 542, 545, 574, 575, 579-581, 602, 609, 614, 642, 643, 649, 651, 667, 675-679
Aubert C., 6
Aubert-Marson D., 34
Augustin d'Hippone, 128, 130, 131, 409
Ayer A.J., 159, 160, 415
'Baby Fae', 303
'Baby Theresa', 405
Baier K., 350
Balent M., 292
Baumard N., 631
Bégin L., 203, 204, 206, 229
Benson J., 299
Bentham J., 75, 85, 89, 97, 126, 136, 144, 145, 157-160, 163, 205, 222, 230, 304, 385, 394, 479, 542, 578, 586
Bergson H., 456
Bernstein M., 73
Beston H., 573, 608
Birch T.H., 217, 252, 319, 321, 322, 325, 684, 685
Black M., 427
Boisseau-Sowinski L., 4
Bonhoeffer D., 363
Borges J.L., 606
Boulle P., 609
Bowlby J., 444
Bowler P., 445
Boyer R., 594
Bradie M., 547-551, 553
Burgat F., 6, 89, 123, 250, 504
Butler J., 371, 689
Calarco M., 214-220, 225, 226, 652
Callicott J.B., 29, 32, 77, 87-91, 101-108, 114-120, 141, 148, 191, 193, 199-201, 203-210, 212, 213, 229, 241, 251, 264, 266-273, 275, 276, 278, 285-291, 293, 297-300, 306, 315-317, 326, 351, 427, 435, 570, 611, 648, 649, 651, 652, 659, 666, 668, 669, 686
Camus A., 346
Carruthers P., 77, 135, 153, 154
Cavaliere P., 223, 224, 238, 254, 277, 502, 558, 561, 564
Chapouthier G., 115, 117, 127, 272, 273, 275-279, 282, 286, 289, 293, 300-302, 306-308, 312, 316
Chardin (de) T., 456, 481
Cicéron, 124, 623
Clark R., 447
Clark S., 97
Clavien C., 270, 310, 403
Cohen C., 395, 513, 516, 524
Commoner B., 143
Conry Y., 33, 472
Crocker D.R., 470
Cunningham S., 426
Darwin Ch., 3, 31-36, 80, 81, 137-139, 143, 152, 196, 263, 286, 330-334, 348, 351, 396-403, 407-413, 420, 421, 426, 427, 434-478, 480-491, 493, 495, 498, 501, 505, 507, 508, 511, 518, 519, 528, 531, 553, 556, 560, 562, 563, 566, 584, 609, 645, 673, 690
Darwin E., 448
Dawkins R., 33, 423, 485, 489, 525, 526, 530-532, 561, 566, 673
DeGrazia D., 62, 63, 64, 75, 97, 110, 111, 134, 135, 146-148, 153, 163, 164, 250, 255-258, 294, 295, 301, 304, 305, 322, 331, 434, 502, 508, 515, 542, 544, 555, 557, 575, 576, 578, 598, 601, 613, 629, 630, 641
Delorme S., 252

Dennett D., 33, 423, 430, 432, 442, 445, 467, 485, 507, 525, 558-560, 563, 606, 673
 Derrida J., 215, 216, 220
 Descamps P., 518
 Dewey J., 328, 349, 416-421, 425, 430, 436, 437, 691, 692
 Diamond C., 23, 115, 271-273, 296, 304, 316, 504, 631
 Dicke M., 556
 Dobzhansky Th., 453
 Dombrowski D., 83, 296, 393, 516
 Drewermann E., 130
 Droulez Th., 260, 269, 556
 Dunayer J., 15, 96, 97, 168, 543
 Dworkin R., 66, 169
 Earth Liberation Front, 630
 Eisemann C.H., 177
 Elliott R., 327, 554, 655
 Emerson R.W., 490
 Empédocle, 124
 Épicure, 124, 540, 544, 577
 Ereshefsky M., 518
 Evans E., 138
 Feinberg J., 28, 60, 68-71, 73, 78, 83, 85, 95, 96, 100, 110, 175, 179, 192, 227, 228, 263, 266, 272, 291, 292, 314, 343, 371, 552, 587-589
 Feldman M., 296
 Ferret S., 100, 106, 119, 455, 574, 575, 581, 582, 584, 603, 612, 613, 659, 662, 664-666, 670, 671, 680, 682, 685-687
 Ferry L., 83, 84, 89, 133, 134, 239-242, 254, 260, 515, 524, 661
 Fletcher J., 336, 341, 346, 363, 692
 Foer J.S., 4, 6
 Fontenay (de) É., 83, 89, 127, 132, 133, 501
 Foot P., 45
 Francione G., 9, 15, 63, 72, 96-98, 145, 158, 168, 172, 173, 178, 182, 188, 189, 229, 250, 259, 261, 263, 314, 543, 578, 585, 632, 634, 643, 644
 Frankena W., 237, 250, 322, 350, 428, 679, 680
 Frey R.G., 77, 83, 97, 157, 368, 369
 Fritzell P., 666
 Galton F., 403, 446, 472
 Garcia T., 195, 202, 203, 221-227, 229, 230, 245, 283, 291, 296, 323, 565, 566, 636, 652, 655, 661
 Gayon J., 438, 454, 459
 Geach P.T., 343, 346
 Gert B., 42, 43, 45, 46
 Gimeno P., 264-268, 516, 523
 Giroux V., 575, 611
 Goffi J.-Y., 5, 6, 32, 66-68, 70, 80, 82-84, 91, 94, 101, 127, 149, 150, 159-161, 170, 171, 185, 206, 207, 251, 268, 269, 291, 299, 585, 586, 589, 661
 Goobers, 303
 Goodin R., 9
 Goodpaster K.E., 25, 28, 40, 58-60, 63, 64, 69-73, 78, 92, 100, 117, 121, 179, 188, 189, 191, 192, 195, 200, 203, 205-212, 227-229, 231, 235, 237, 241, 244, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 262, 324, 326, 367
 Gould S.J., 32, 33, 34, 438, 443, 445, 447, 453, 457, 461, 473, 478, 489, 510, 560, 583, 607, 608, 610
 Graham D., 528
 Grandcolas P., 610
 Gray A., 445, 460, 481, 488, 498
 Gruber H., 447
 Gruzalski B., 621
 Guelpa P., 594
 Guichet J.-L., 516
 Gyrtias, 593
 Haeckel E., 461
 Hallé F., 187, 557
 Haller (von) A., 443
 Hamilton W.D., 469
 Hardin G., 280, 281
 Hare H., 469
 Hare R., 45, 46, 160, 161, 164, 179, 236, 237, 342, 343, 355, 370, 414, 428, 567
 Hargrove E., 266, 267
 Harlow H.F., 465
 Hart H.L.A., 585, 586
 Hartesveld R., 671
 Hermitte M.-A., 531
 Hérodote, 593
 Hull D., 436, 438, 439, 444, 451, 459, 462, 466, 484, 486, 489
 Hume D., 45, 286, 351, 360, 396, 415, 418, 427-430, 433, 485, 486, 492, 500
 Humphrey N., 319
 Hunt M.W., 326

Huxley A., 591
 Huxley J., 453
 Huxley Th., 421-423, 498
 Jablonka E., 454
 Jacob F., 606
 Jamieson D., 598
 Jeangène-Vilmer J.-B., 6, 8, 32, 49, 84, 89, 94, 137, 158, 170, 236, 237, 253, 388, 582
 Johnson E., 371, 599, 600, 620, 621, 623
 Jonas H., 88, 91, 99, 176, 183-185, 199, 627
 Kant E., 35, 45, 46, 47, 51-53, 82, 132-136, 149, 152, 155, 156, 185, 205, 207, 229, 253, 343, 345, 357, 366, 378, 407, 480, 499, 512
 Kevles D., 34
 King M.-C., 296
 Kitcher P., 310, 426, 431, 437, 438, 440, 459, 491
 Kittay E., 390
 Kohlberg L., 143
 Kymlicka W. & Donaldson S., 8-24, 112, 118, 168, 171, 202, 203, 329, 636, 637, 667, 668
 Lamont W.D., 69
 Lancelin A., 4
 Langlois C., 529
 Larrère C., 32, 53, 85, 88, 89, 91, 92, 101, 199, 286
 Larrère C.&R., 32, 77, 88, 286
 Le Berre N., 6
 Lebouc M.-F., 213-215, 218, 219, 221, 229, 652
 Lecointre G., 606, 607
 Leopold A., 32, 89, 90, 101-105, 118, 193, 197, 207, 208, 271, 286, 298, 546, 570, 611, 666, 672, 673
 Lestel D., 593, 634-636, 638-640
 Lévinas E., 214-217, 219, 221
 Lévi-Strauss C., 79
 Levy N., 310, 403, 421-424
 Lewis C.I., 95, 642
 Lewis C.S., 292
 Lewontin R., 296, 457
 Lherminier P., 519-525, 537, 592
 Linzey A., 130, 131
 Locke J., 65, 165, 366
 Lockwood J.A., 177
 Lombardi L.G., 100, 579
 Long R., 516, 524, 533, 534
 Lorenz K., 470, 609
 Lovejoy A.O., 460, 603, 604, 610
 Lucrèce, 540
 Luke B., 97
 Luper S., 540, 541, 624
 Lyell C., 444, 445, 460, 466
 Machery É., 534
 MacIntyre A., 412, 428
 Mackie J.L., 411, 414, 418, 423, 653
 Malebranche N., 56, 130, 134
 Marx K., 480
 Masserman J.H., 348
 Mavrodes G.I., 481, 487
 Mayr E., 137, 437-439, 444, 445, 447, 448, 450, 452-455, 460, 462, 493
 McCloskey H.J., 78, 154, 358
 McGinn C., 423, 424
 McMahan J., 537, 540, 541, 616-618
 Mendel G., 452
 Midgley M., 77, 98, 114, 115, 117, 148, 272, 273, 276, 277-286, 288, 289, 292-301, 303-305, 307-310, 313, 332, 389, 394, 647, 654, 662, 666, 681
 Mill J.S., 39, 85, 157, 160, 255, 298, 380, 598, 602, 621, 623
 Miller H.B., 5, 46, 47
 Mivart G.J., 456
 Monod J., 607
 Montaigne (de) M., 58, 594, 595, 597, 621
 Moore G.E., 353, 356, 396, 402-404, 413-417, 422, 426, 427, 589
 Morel C., 584
 Naess A., 32, 88
 Nagel Th., 207, 269, 371, 425, 474, 622, 655, 689
 Nash R., 138, 167
 Nelson L., 77, 95
 Nobis N., 528
 Noddings N., 77, 97
 Norton B., 40, 108-110, 203
 Nozick R., 77, 84, 148, 156, 280, 292, 309, 310, 364
 Nurock V., 266, 428
 Nussbaum M., 85, 98, 99, 117, 145, 176, 256, 313, 335, 337, 369, 385-395, 513, 533-535, 542, 552, 565, 571, 651, 659
 Ogien R., 311, 312, 411, 413, 414, 426, 429, 430, 537
 Paley W., 450, 486, 488, 563

Palmer C., 14, 114, 117, 313, 667
Partridge E., 267
Passmore J., 71, 193, 194
Patterson C., 292
Pearce D., 668
Pence G., 694
Perry R.B., 69
Picq P., 510
Pinsart M.-G., 290
Platon, 4, 206, 345, 438, 459, 603
Pluhar E.B., 600
Plumwood V. (anciennement Routley), 77, 98, 631
Plutarque, 124-127, 593
Popper K., 438
Porphyre, 83, 124-127
Preece R., 90
Prince M., 12, 13
Proust J., 33, 34, 223, 269, 320, 436, 557, 558, 565
Puist, 535
Pythagore, 124
Quine W.O., 33, 359, 360, 415, 425, 431-434, 653, 692
Quinlan K., 494
Rabhi P., 661
Rachels J., 3, 6, 7, 20, 22-24, 26, 28, 30-38, 40, 45, 61, 63, 98, 99, 114, 117, 123, 134, 135, 142, 145-147, 150, 151, 153-156, 162, 201, 256, 272, 274, 280, 304, 310, 321, 326, 328, 330-519, 528, 529, 531-533, 535, 537-539, 541, 542, 544, 547-559, 562, 563, 565, 568, 569, 571-573, 575, 577, 582, 585, 587, 589-591, 596-599, 601-603, 608, 617, 622, 623, 628, 633, 642, 644, 648, 651-655, 658, 659, 661, 664, 688-693
Ramsey F., 590, 591, 597
Rawls J., 152, 153, 309, 313, 353, 359, 647
Regan T., 7, 9, 27, 32, 58, 62, 63, 66, 68, 70, 72, 78, 84, 95-97, 100, 105, 110, 113, 141, 145, 151, 154, 156, 162, 168-173, 175, 178, 188, 203-206, 214, 218, 224, 232, 235, 238, 258, 259, 261-263, 267, 271-274, 280, 303, 309, 314, 321, 360, 368, 369, 539, 542, 543, 578, 580, 586, 588, 615, 684
Reus E., 146, 476
Ricoeur P., 41
Ritchie D.G., 154
Rodman J., 649
Rollin B., 28, 54, 77, 96, 98, 99, 115, 172-179, 182, 183, 186, 189, 190, 199, 205, 250, 257, 263, 314, 542, 565, 578, 585, 608, 632, 651
Rolston H., 28, 73, 88, 91, 100, 101, 103-107, 118, 172, 187, 190-203, 211, 241, 245-248, 250, 251, 262-264, 267, 269, 298, 315, 516, 561, 565, 567, 568, 637, 651, 655, 659, 662, 666, 667, 669-671, 684, 688
Romanes G., 449
Rostand J., 584
Rottschaefer W.A., 423
Rousseau J.-J., 140, 250, 521
Routley V.&R., 266, 267, 275
Rowlands M., 77, 266, 514, 515
Ruse M., 403, 404, 423, 485
Russell B., 426, 590, 601
Ryder R., 157, 158, 292
Salt H.S., 141
Samadi S.&Barberousse A., 519, 607
Sapontzis S., 97, 98, 613
Schaeffer J.-M., 464
Schneider J., 243
Schopenhauer A., 100, 250
Schweitzer A., 58, 99, 100, 130, 183, 185, 241, 242, 264, 576, 632
Serres M., 77
Sesha, 390, 391
Sidgwick H., 157, 160, 380
Sierra Club, 60
Silvers A., 12, 13
Simpson G., 453, 608, 611
Singer I.B., 292
Singer Peter, 4, 6, 7, 19, 27-29, 31, 32, 48, 57, 61, 63, 67, 68, 70, 77, 85, 86, 88, 89, 95-97, 101, 105, 110, 113-115, 118, 120-122, 125-127, 136, 139, 140, 142-145, 147, 149-152, 154, 156-173, 176-178, 180, 182, 185, 189-192, 199, 204-206, 208, 214, 219, 224, 229, 230, 232, 233, 235-239, 243, 250, 251, 253, 255-259, 261, 263, 272, 273, 275, 277, 283, 290, 291, 301, 304, 311-314, 320, 331, 334, 351, 369, 375, 379, 385, 389, 390, 393, 394, 423, 424, 436, 465, 494, 502, 503, 542, 543, 552, 556, 567, 568, 575, 577, 580, 585, 586, 589, 598, 600, 623, 651, 661, 666, 671, 689
Smuts B., 9
Sober E., 371, 438, 525

Solomon G., 507
 Soper K., 255
 Spencer H., 398, 403, 413, 414, 421-423, 426, 442, 443, 461, 472, 490
 Stamos D., 518
 Stevenson C., 160, 415
 Stone C.D., 60, 106, 110, 144, 199, 205, 208, 254, 271, 668
 Suomi S.J., 465
 Symons J., 432
 Tansley A.G., 101
 Taylor P.W., 27, 28, 54, 63, 73, 77, 91, 99, 100, 115, 116, 172, 178, 180-183, 185-188, 190-192, 195, 199, 205, 206, 214, 232, 237-247, 251, 253, 264, 271, 315, 318, 321, 322, 326, 350, 351, 503, 542, 556, 578, 581, 585, 600, 601, 651, 659, 661, 675, 676, 687, 688
 Terris W., 348
 Théophraste, 5, 124-126
 Thomas J.-P., 474
 Thomson Janna, 267, 269
 Thomson Judith Jarvis, 364
 Thoreau H.D., 101, 490
 Thuillier P., 445, 454
 Tort P., 81, 403, 453, 472, 525
 Toulmin S., 375
 Trewavas A.J., 556
 Trivers R., 469
 Trumbull D., 631
 Utria E., 32, 516, 589
 Van de Veer D., 365
 Vercors (Jean Bruller, dit), 522, 531
 Vernant J.-P., 594
 Virvidakis S., 411, 654
 Waal (de) F., 219, 269, 276, 294, 295, 307, 320, 535, 584, 653
 Wallace A.R., 444, 445, 451, 456, 465, 501
 Waller B.N., 423
 Warnock G.J., 40, 43-45, 51, 55-60, 71, 72, 78, 121, 181, 237, 250, 350
 Warren M.A., 73, 93, 99, 110, 111, 550, 655
 Wechkin S., 348
 Weir P., 372
 Weismann A., 448, 449, 453
 Williams B., 641, 654, 655
 Williams G., 423
 Wilson E.O., 334, 398, 400, 424, 426, 443, 473, 474, 483
 Wilson S.D., 524
 Wittgenstein L., 271, 403, 426
 Wolch J., 18
 Woolridge D.E., 467
 Zaitchik D., 507
 Zimmerman M.J., 46, 56, 57, 67

Index des notions

Abolitionnisme

- et réformisme, 76, **96-98**, 167-169, 172, 258, 303, 554, 572, 633, 635
- /extinctionnisme, **11, 15**, 168

Agent moral/agence morale, 9, 19, 40-42, **45-54**, 55, 57, 66, 67, 70, 82-84, 89, 92, 104, 106, 121, 127, 128, 132, 146, 154, 155, 229, 248, 331, 346, 349, 351, 378, 508, 516, 527, 528

Aliénation métamorale, **227**, 228, 231, 253

Alimentation carnée (*voir* Végétarisme, veganisme et alimentation carnée)

Altruisme

- agir altruiste, 44, 163, 216, 217, 231, 235, 244, 307, 310, 311, 348, 349, 351, 386, 420, 425
- origines de l'—/— biologique, 307, **310**, 311, 348, 351, 403, 425, 469, 470, 473, 474, 631

Amitié, 256, 372, 379, 421, 589, 591, 592, 598, 616, 617, 619, 680, 693

Animaux

définis par rapport à l'homme, 4

- domestiques, 6, 7, 10-12, 14, 15, 89, 90, 105, 118, 166, 185, 202, 206, 272, 278, 279, 285, 287, 288, 297, 300, 303, 313, 409, 488, 571, 572, 629, 637, 667
- liminaux, 17, 18

- sauvages, 8, 10, 11, 15-18, 21, 22, 118, 187, 188, 202, 205, 288, 303, 329, 330, 409, 629, 637, 663, 667-669

Animalisme (discours animaliste), **8**, 22, 37, **89**, 90, 96, 108, 111, 118-120, 136, 141, 148, 149, 181, 222-227, 292, 303, 310, 317, 320, 502, 513, 620, 661

Anthropocentrisme, **61**, 81, 90, **94**, 102, 134, 145-148, 150, 156, 158, 184, 203-205, 213, 215, 216, 225, 228, 232, 240, **264-270**, 277, 313, 441, 503, 506, **515**, 516, 531, 536, 548, 555, 607, 652, 664

- faible (chez B. Norton), 40, **108-111**, 203

- méta-axiologique et conception objectiviste de la valeur au sein de la nature, **193**, 248, **265**, 267-269, 315

- méta-éthique, **264**, 266, 268

- normatif, 30, **213-215**, 218, 221, 232, 242, 247-250, 254, **265**, 268, 269, 329, 330, 503

Anthropomorphisme, 240, 254, 269, 320, 464, 470, 556, 564, 650, 652

Arbre (végétal), 58, 63, 128, 180, 189, 192, 208, 209, 228, 236, 237, 242-244, 250, 300, 322, 556, 571, 579, 614, 642-644, 675, 679-682, 684

Arbre de la vie/arbre de l'évolution, 36, 453, **461**, 475, 477, 507, 525, 531, 532, 545, 560, 565, 566, 583, 584, 605-611, 653, 673, 674

Ascendance commune (théorie de l'—), 439, 440, 448, **450, 451**, 462, 505, 506, 510, 531, 558, 610

- ancêtre commun, 294, 319, 441, 470, 526, 610

Athéisme, 82, 341, 399, 446, 478, 480, 484, 485, 488, 489

Atomisme, **72**, 88, 103, 106, 172, 189, **204-206**, 209, 210, 213, 279, 284, 285, 288, 289, 327, 393, 649

Avortement, 5, 149, 165, 170, 373, 375, 407, 410, 498, 540, 541, 543, 558, 559, 597, 691

Biocentrisme, 28, 58, **63**, 73, 77, 87, 89, **98-100**, 103-105, 112, 116, 118, 136, 137, 141, 144, 172, 178-192, 200, 206, 210, 226-228, 238, 251, 254, 326, 330, 331, 539, 540, 544, 545, 555, 574, 577, 578, 585, 600, 612, 628, 629, 640, 643, 644, 649, 651, 659, 660, 663, 674, 683
 — élargi aux biosystèmes, 100, 101, 172, **191**, 195, 198, 199, 202, 210, 245-247, 554, 659
 — étroit (limité aux seuls organismes vivants), 91, 104, 178, 185-**190**, 245, 246, 262, 271, 318, 659

Bioéthique, **5**, **86**, 353, 518, 540

Biosphère/écosphère, 29, 77, 87, 90, 101, 102, 105, 110, 122, 195, 198, 201, 273, 285, 289, 290, 298, 327, 566, 607, 608, 637, 647, 659

Biosystème/écosystème et considérabilité morale, 17, 18, 21, 27, 73, 87, 89, 90, 100, 101, 103, 106, 107, 116, 187, 188, 191-199, 201, 202, 236, 238, 240, 243-248, 286, 289, 322, 329, 647, 659, 666-669, 671, 672, 688

Bison (exemple du bison pris dans la rivière), 665, 668, 669

Capabilités (approche par les —), 25, 335, **369**, 533

Care (éthique du —), 77, 97

Cas marginaux
 argument des — /statut des —, 9, 19, **82-85**, 104, 111, 112, 147, 153, 187, 230, 272, 296, 302, 331, 388, 390, 392, 393, 395, 494, 511, **513-519**, 522-524, 527-530, 533, 536-538, 549, 650
 argument du potentiel, **515**, 516, 524, 609
 Objection Principale à l'Argument des — (OPAC), **516**, **517**, 519, 521, 523, 524, 531, 533, 536, 537
 valeur de la vie des —, 84, 257, 598-602

Centre vital téléologique, 27, 178, **186**, 187, 192, 195, 232, 239, 240-242, 245, 251, 263, 554, 579, 655

Cercles concentriques/cercle en expansion (image des/du —), 29, **79-81**, 102, 121-123, **139**, 144, 145, 172, 201, 206, 212, 221, 222, 225, 231, 232, 253, 270, 271, **275-283**, 285-290, 299, 307, 308, 311-313, 316-318, 332, 562, 568-653

Chaise (exemple de la chaise cassée), 527-529, 537

Choix forcé (situation de —), 63, 258, 274, 302, 374, 544, 576, 586, 615, 630, 681

Citoyenneté (dans le cadre d'une théorie politique des droits des animaux), 8, 10-15, 18-23

Claim, 55, 64, 67, **68**, 69, 76, 111, 227, 254, 279, 283, 325, 345, 655, 662

Communauté
 — des esprits, 224, 559, **564**, 565
 — morale, 74, 75, **79-82**, 91, 92, 114, 122, 143, 299, 304

Considérabilité morale, 24, 25, 30, 36, 37, 40, **57-60**, 62-64, 68, 70-78, 92, 106, 111, 121, 122, 210-212, 232, 251, 252, 274, 303, 304, 315, 321-325, 329, 361, 367, 506, 553-555, 557, 558, 562, 563, 566, 569, 572, 580, 637, 647, 650-655, 662, 665, 683-685
 droits moraux et —, 71, 73, 365, 369

Continuisme
 argument continuiste, 501, **504-508**, 557-558, 565, 566
 — darwinien et discontinuisme, 168, 222, 252, 260, 262, 331, 448, **452**, **453**, 464, 468-470, 474-477, 503-511, 513, 519, 525, 526, 530-532, 557-561, 565, 566, 569, 653
 — moral et discontinuisme, **151**, 181, 259, 501, **515**, 519, 532, 534, 536-538

Créationnisme, 32, 448, 450, 459, 460, 487
Intelligent Design, 487
 argument du dessein divin, 409, 441, 450, 485, **486**, 488, 489

'Cri de la carotte', 252

Darwinisme social, 31, 34, 334, 398, **403**, 404, 426, 445, 471, 472, 474

Déisme, **397**, 460, 462, 481, 483, 484, 488, 489

Désappropriation de l'animal, 4, 172

Dichotomie entre 'être' et 'devoir être', 396, **427-430**, 443, 500, 633, 666

Dignité, 52, 82, 139, **149-152**, 154, 157, 184, 210, 249, 260-263, 369, 378, 392, 397-399, 407, 489, 497-501, 505, 506, 513, 536, 549, 659, 663

Dilemmes moraux, 76, 274, 305, 542, 576, 628, 629, 640, 654, 668, 677, 681, 682, 687

Discrimination(s), 85, 113, 114, 140, 141, 146, 147, 157, 158, 167, 171, 227, 235, 293-295, 304, 325, 366, 378, **384**, 388, 390, 550, 554, 567, 569, 631, 632, 647, 648, 691, 692

Drépanocytose, 529

Droit de vivre, 154, 177, 366, 367, **371**, 374, 582

Échelle des êtres (*scala naturae*), 37, 152, 255, 374, 409, 453, 459-462, 467, 498, 545, 562, 582, 583, **602-605**, 608, 610, 612

Écocentrisme, 87-89, 94, **101-108**, 118-120, 136, 137, 144, 190, 191, 193, 199, 200, 204, 206, 209, 210, 251, 271, 286-289, 298, 315, 318, 327, 329-331, 659-661, 668-670

Éco-féminisme, 24, 97

Écoterrorisme, 630, 683

Écologie profonde (*deep ecology*), 24, **88**, 91, 133, 226, 330, 645

Écosophie (*voir* Écologie profonde)

Égalité de considération, **61-64**, 75, 95, 97, 98, 105, 106, **113**, 150, 151, 162, 163, 165, 167, 169, 205, 255-257, 274, 275, 277, 301, 304-306, 389, 392, 545, 575, 576, 581, 636, 644, 647, 648, 683, 687

Égoïsme

- critique du modèle de l'— en éthique environnementale, 196, **206-209**, 212, 286
- moral, 45, 212, 341, **347-349**, 357, 368, 384, 691

Éminence (critère d'—), **662**, 671, 674, 684

Émotivisme, 160, 353, **415**

Équilibre réflexif (méthode de l'—), 140, 309, 359-361

- large, 434

Esclavage, 10, 12, 151, 157, 298, 444, 446

Espèce

- 'bonne espèce', **521**, 522, 537
- mythe de l'—, 519-522, 537, 538
- norme de l'— et individualisme moral, 36, **388-395**, 513-519, 523, 524, 527-530, 532-538, 601, 654

Essence/essentialisme, **438**, 439, 452, 453, 462, 477, 504-508, 510, 515, 521, 523-525, 532, 534, 537, 538, 560, 601

Éthique animale, 27, 89, **94**, 103

Éthique appliquée, 41, **86, 87**, 102, 336, 352-356, 415, 491, 689, 692

Éthique(s) de l'environnement

- au sens fort, 27, 87, 89, **90, 91**, 101, 102, 117, 204-206, 208-210, 271, 286-287
- au sens large, 25, 30, 34, 40, **87-92**, 105, 106, 121, 122, 133, 203, 204, 271, 318, 647

Éthique de la terre (*land ethic*), 32, **101**, 118, 206, **286-288**, 290, 316, 611, **666, 667**

Éthique de situation, 336, **341**, 344, 346, 361, 363, 375, 511, 655, 692

Éthique de toutes choses, 37, 264, **327**, 554, 569, 570, 572, 574, 635, 638, 641, 645, 655, 660-666, 669, 674, 681, 688

Éthique des bonnes raisons, 375

Éthique évolutionniste, 139, 398, 402, **403**, 421-426, 440, 490

Euthanasie, 23, 31, 34, 149, 150, 165, 170, 332, 334, 337, 341, 370, 371, 398, 404-408, 410, 479, 480, 494, 495, 498, 535, 540, 541, 543, 559, 573, 587, 592, 594, 598, 602, 690, 692

Évolution darwinienne

- 'étrange inversion de raisonnement' (chez C. Darwin), 562, **563**, 565, 569, **673**
- Nouvelle Synthèse Évolutionniste, 448, **452-454**, 478
- pensée populationnelle, 438, **452-454**, 462, 525, 557
- processus contingent, sans direction ni progrès, 409, 410, 412, 441, 458, **461-463**, 484-486, 490, 491, 510, 583, 584, **605-610**
- en rapport avec l'écologie, 36, 137, 138, 196, **553**
- et religion, 478, 480-489
- sélection naturelle, 24, 34, 409, 420, 440-442, 448, 449, **451-462**, 466, 471-473, 477, 485-488, 491, 502, 506, 507, 526, 563, 566, 584, 653
- sélection sexuelle, 456, 457
- Extensionnisme, 30, 36, 108, 117, 200, **202-206**, **212-215**, **229-232**, 238, 239, 242, 248, 251, 253, 262, 265, 270, 316, 319, 329, 330, 544, 562, 567, 570, 576, 638, 648-652, 687
- 'Fascisme environnemental' (accusation de —), 206, 287, 687
- Fœtus, 5, 69, 70, 93, 165, 227, 250, 356, 371, 373, 374, 407, 513, 523, 541, 559, 597
- Frontière(s)
- esprit de —, 26, **28-30**, 36, 37, 201, **250-254**, **274**, 315-318, 320, 324, 325, 539, 546, 572, 650, 652, 653, 684-686
- métaphore de la —, 91, 92
- Gradualisme
- conséquentialisme gradualiste (chez R. Attfield), 179-181
- en biologie (*voir* Continuisme darwinien)
- moral, 80, **275-279**, 306-308, 312, 508, 555
- Holisme (approche holistique) (*voir* Écocentrisme)
- Homosexualité, 43, 157, 409
- Hubris*, 36, 139, 334, 389, 407, 656
- Impartialisme et relationnalisme, 14, 15, 27, 61, 77, **112-117**, 272-274, 303-306, 321, 395, 648
- Importance morale (*moral significance*), **63**, 92, 183, 265, 497, 579, 580, 602, 605, 612, 642, 649, 659, 676, 677, 684, 685, 688
- Inanimé (nature — & artefacts), 21, 133, 189, 198, 223, 236, 239, 244, 245, 322, 326, 410, 647, 663, 670-674, 684, 685
- Individualisme Moral (chez J. Rachels), 26, 32, 35, 36, 114, 337, **382-395**, 400, 439, 455, **495**, 501, 505, 509, 511, 513, 518, 519, 532, **547-550**, **552**, 557, 601, 642, 654
- Insecte(s), 167, 176, 177, 231, 474, 497, 573, 582
- Intelligence/proto-intelligence
- dans le monde animal, 124-127, 465-468, 475, 559
- dans le monde végétal, 556
- Intuitions morales (signification morale des —), 308-312, 356-360
- Lamarckisme, 403, **412**, 414, 448, 452, 458, 461, 474
- Liberté (concept de — au sein de la nature)
- animal comme *analogón* d'un être libre, 132-134, 239
- au sein d'une approche phénoménologique de la vie animale, 260
- réalisation sans entrave de son bien propre pour un être vivant, 115, 116, **186**, 187, 241
- Life move*, 62, **63**, 256-260, 544, 575, 578, 580, 630

Mort

- 'belle mort', 594
- 'moment du mourir', 625-627
 - prématurée, 588-598
- 'problème de la —' (la vie comme enjeu éthique), **165-167**, 255-260, 372, 373, 497, 540-544, 552, 573-583, 585-590, 602, 622-625, 627, 628, 643, 675, 679
 - comme source d'un problème épistémique, 597, 598, 611, 615-622
- Néo-contractualisme, 24, 77, 145, 153, 313
- Néo-spenceriens et néo-huxleyiens (*voir* Éthique évolutionniste)
- NOMA (non-recouvrement des magistères), **32, 33**, 478
- Nouvelle Synthèse Évolutionniste (*voir* Évolution darwinienne)
- Paralogisme naturaliste, 396, **413**, 427
- Pathocentrisme, **94**, 144, 145, 158, 170, 172, 177, 179, 189, 200, 254, 554
- Patient moral/patience morale, 25, 26, 40, 46, **54-59**, 83, 84, 104-106, 121, 155, 306, 385, 571
- Phénoménologie (approche phénoménologique), 89, 176, 250, 260, 426
- Populationnelle (pensée —) (*voir* Évolution darwinienne)
- Pragmatisme écologique (*voir* Anthropocentrisme faible)
- Prédation, 15, 17, 73, 154, 177, 188-190, 194, 202, 230, 277, 287, 460, 568, 631, 635-638, 660, 667-669
- Principe de justice, **61**, 62, 146, 365, 367, 369, 377, 383-385, 440, 506, 514, 515, 547-550, 552, 572, 580, 691
- Promesse(s), 339, 340, 380, 421, 587, 615, 626
- Racisme, 5, 34, 61, 85, 113, 114, 140, 151, 158, 292-296, 383, 384, 443, 446, 472
- Radeau de survie
 - lifeboat case*, 178, 258, 259, **280**, 578, 580, 588, 615, 629, 640, 641, 682
 - lifeboat model*, **280, 281**, 284, 681
- Réciprocité, 19, 53-57, 121, 124, 153, 154, 194, 265, 266, 382
- Réseau de croyances, 35, 356, **359, 360**, 433, 434, 495
- 'Saper' (*undermining*), 397, 399, **427**, 434, 489, 499, 500
- Sélection naturelle (*voir* Évolution darwinienne)
- Sensibilisme
 - au sens étroit, **96**, 172, 173
 - au sens large, **96**, 98, 182, 261, **314**, 322, 329, 544, 562, 567, 612, 650, 655
- Sensitivité, **100**, 179, 314, 658, 660
- Similitude(s)/ressemblance(s) (signification des — entre les êtres vivants), 23, 39, 126, 133, 163, 224, 229-232, 235, 236, 252, 298, **317-320**, 384, 477, 491, 493, **504-511**, 531, 532, 555, 569, 649, 652, 653
 - stratégie de la —, 501, **502**, 503, 554, 555
- Singe(s), 166, 223, 303, 320, 389, 408, 463, 465, 467, 470, 476, 497, 515, 521, 524, 526, 527, 530, 531, 546, 558, 561, 573, 582, 601, 608, 609, 630
 - babouins, 303, 470
 - bonobos, 294, 295
 - chimpanzés, 294, 295, 319, 390, 476, 517, 521, 526, 535, 538, 550, 558, 582, 609, 613
 - orang-outangs, 521
 - Projet Grands Singes, 224, 254, 318, 369, 526, 561
 - rhésus, 348, 385, 469, 470
- Sociobiologie, 5, 32, 114, 138, 143, 330, 331, 334, 348, 403, 423, 426, 469, 473, **474**, 478, 483

Spécisme (*speciesism*)

- et antisécisme, 5, 32, 61, 75, 83, 85, 114, 147, 151, 155, **157, 158**, 171, 271, 272, 276, 334, 384, 388-390, 394, 395, 513, 517, 522-524, 531, 535, 537, 578
- brut (*unqualified*), **146**, 152, 499
- conditionné (*qualified*), **145**, 146, 152, 499, 501, 515, 531, 548
- radical ou modéré, 146

Statut moral/*moral standing* (notion de —), 35-37, **46, 60**, 91, 92, 111, 123, 319, 324, 382, 383, 385, 386, 512, 513, 549, 550, 652, 654, 655, 658, 662, 688

fragmentation du —, 36, **155**, 337, 382-385, 389, 512, 553

Stoïcisme, 80

Stratégie kantienne/procédé kantien, 35, **155**, 156, 366, 368, 494, 495, 505, 506, 508, 512, 548, 549, 557, 581, 652

Sui generis (conception —), **146-148**, 327, 515, 531

Suicide, 149, 150, 370, 480, 540, 592, 602

Sujet-d'une-vie, 27, 70, 122, 156, **169**, 171, 173, 175, 188, 203, 218, 224, 229, 549

Superorganisme (nature comme —), **193**, 198, 247, 329

Superqualité, 387, **512**, 549, 654

Télos/télocentrisme, 98, 99, 173, 174, 177-182, 205, 211, 248, 249, 262, **315**, 322, **329**, 391, 542, 570, 608, 612, 655, 659, 662

'Texas Burn Case', 602

Théories 'unicritères' et pluralisme moral, 73, **93**, 110, 111, 218, 550, 665

Tropisme, 467, 468

Typologie (pensée typologique) (*voir* Essence/essentialisme)

Utilitarisme, 7, 62, 77, 96, 136, **156-168**, 170, 362, 363, 374-382

— négatif, 668

— de la préférence, **159-161**, 164-166, 585, 586, 589

— de la règle, 324, **354**, 358, **362**, 377

— à stratégies multiples, 333, 337, 375, 379, **380**, 393, 400, 420, 642, 654, 655, 680, 693

Valeur inhérente et valeur intrinsèque, **95**, 168, 642

Valeur systémique, 28, 101, **103, 198**, 199, 667, 671, 672, 674, 684, 688

Végétarisme, veganisme et alimentation carnée, 6, 7, 22, 76, 97, 124-128, 168, **188**, 202, 223, 230, 252, 272, 273, 292, 303, 332, 334, 392, 417, 621, 628, 633-640, 649, 650, 692

Vie

— biographique, 370, 371, 373, 374, 497, 543, 559, 573, 577, 582, 585, 587, 590, 602, 614, 617, 624-626, 628, 648, 679, 682

— et accidents, 372, 373, **589-596**, 616, 617, 622, 680

— extraterrestre/exo-vie, 54, 148, 249, 290, 291

— incomplète, **590**, 592, 596, 597, 621, 625

Veillesse/grand âge, 13, 588, 592-595, 600

Zoocentrisme, 28, **94, 98, 99**, 100, 137, 140, 144, 164, 172, 177, 179, 214, 215, 218, 496, 538, 539, 551, 552, 565, 573, 682

Table des matières

Avant-propos	4
Première partie : Enquête sur les frontières de la communauté morale	39
Chapitre I. L'éthique environnementale et la question de la « patience morale »	40
A. L'émergence du discours contemporain.....	41
1. Éthique et moralité.....	41
2. Agence morale	46
a. Agence morale et caractère volontaire de l'acte.....	47
b. Autonomie et réciprocité	51
3. Patience morale.....	54
4. La considérabilité morale au-delà des êtres sensibles.....	57
5. Autour de la considérabilité morale	60
a. <i>Moral standing</i>	60
b. Qu'entendre par une « égalité de considération » ?.....	61
c. Considérabilité morale et importance morale	63
6. Autour de la notion de « droits »	65
a. Droits moraux et droits des animaux	65
b. Droits moraux et considérabilité morale.....	71
B. La question fondamentale de la « patience morale »	73
1. L'exclusion comme corrélat de la question de la patience morale	74
2. Communauté morale et dynamique des cercles concentriques.....	79
3. Le rôle des « cas marginaux ».....	82
C. Taxonomie du débat contemporain	86
1. Éthique(s) de l'environnement.....	86
a. Taxonomie générale de l'éthique environnementale	86
b. Les frontières de la communauté morale sous enquête	91
2. Théories des obligations pour des raisons directes : éléments de classification	93
a. Du pathocentrisme au zoocentrisme	94
b. Biocentrisme	99

3.	Qu'en est-il de l'écocentrisme ?	101
a.	Les origines.....	101
b.	Discours sur les normes, discours sur les valeurs.....	104
c.	L'approche relationnelle est-elle un point de passage obligé ?	106
D.	La question de la patience morale : les grandes directions.....	108
1.	Disqualifier ou contourner la question.....	108
2.	Approche impartialiste ou relationnelle : les approches par catégories d'objets.....	111
a.	Impartialisme	112
b.	Approche relationnelle ou motifs relationnels ?.....	115
3.	Des perspectives radicalement nouvelles : réactiver la critique de l'extensionnisme ?.....	117
Chapitre II. Le cercle en expansion		121
A.	En arrière-plan	123
1.	Un élan de sympathie en faveur des animaux dans l'Antiquité.....	124
2.	Tradition des obligations pour des raisons indirectes	127
3.	Le débat contemporain et le <i>Zeitgeist</i> darwinien	135
4.	Le cercle en expansion et l'idée de progrès	139
B.	Le cercle en expansion et l'approche impartialiste	144
1.	L'éthique animale critique de l'anthropocentrisme	145
a.	Anthropocentrisme et dignité humaine.....	146
b.	Logocentrisme contemporain et « stratégie kantienne »	152
2.	Le pathocentrisme de la première génération	156
a.	L'approche benthamienne	157
b.	Les fondements de la libération animale	159
c.	La libération animale de Peter Singer.....	162
d.	Les droits des animaux selon Tom Regan	168
3.	L'expansion du cercle au-delà du souffrir	171
a.	Prendre la vie animale au sérieux	172
b.	Le conséquentialisme gradualiste de Robin Attfield	179
c.	Le biocentrisme strict de Paul Taylor	183
d.	Un être vivant est tout autant ce qu'il y a « sous la peau » que « hors la peau ».....	190
Chapitre III. Les frontières en question		201
A.	Critiques de l'extensionnisme.....	202
1.	La critique initiale.....	203
a.	Deux conceptions de l'éthique environnementale	203
b.	L'extensionnisme comme notion critique	204

2.	Critique sous l'angle de l'anthropocentrisme	212
a.	Éléments de critique d'inspiration lévinassienne.....	213
b.	Une quête impossible de l'identité.....	221
c.	La critique des frontières	227
3.	L'extensionnisme dans les textes.....	231
a.	Le rôle de l'imagination.....	232
b.	Le « modèle moyen des organismes qui est le nôtre »	238
c.	Esprit de frontières, <i>life moves</i> et dignité.....	250
4.	Distinctions générales autour de la notion d'anthropocentrisme	264
B.	Une solution : l'approche relationnelle ?.....	270
1.	Les cercles concentriques	275
a.	Dépassement de l'anthropocentrisme radical	276
b.	Les « communautés mixtes » hommes-animaux	279
c.	Hommes, animaux, écosystèmes dans la pensée de John Baird Callicott	285
2.	Une fausse solution à la critique du « cercle en expansion ».....	288
a.	Limites de l'écocentrisme de John Baird Callicott.....	289
b.	Risques de régression	291
c.	Où arrêter l'expansion de la communauté morale ?	296
d.	Les critères intrinsèques de nouveau sur le devant de la scène	300
e.	Gradualisme moral : convient-il de se fier à nos intuitions ?	306
C.	Conclusion : Persistance des frontières	313
	Seconde partie : Charles Darwin, James Rachels et l'éthique.....	328
	Introduction à la seconde partie.....	329
	Chapitre IV. Un regard d'ensemble sur l'œuvre de James Rachels	336
A.	Éléments de philosophie de l'action.....	338
B.	Un anti-absolutisme en matière de règles morales.....	342
C.	Disposition à l'agir moral et le rôle crucial des raisons	346
D.	L'éthique appliquée selon James Rachels	352
E.	Traits et évolutions de l'éthique rachélienne	355
1.	Le recul des intuitions au profit du « réseau de croyances »	356

2.	Quelle place pour la notion de droits ?	361
a.	Droits comme cercles protecteurs.....	361
b.	Droits et considérabilité morale.....	365
c.	La notion de « droits » disparaît, l'esprit demeure	367
3.	Les aspects d'une vie ayant une valeur absolue.....	370
F.	De l'éthique de situation à l'utilitarisme	374
1.	Les aspects utilitaristes de la pensée de James Rachels.....	375
2.	Un conséquentialisme multi-critère	377
G.	L'Individualisme Moral.....	382
1.	Le principe d'impartialité et la fragmentation du statut moral	382
2.	L'importance <i>a posteriori</i> de la complexité.....	385
3.	De la « norme de l'espèce »	388
	Chapitre V. Le naturalisme de James Rachels	396
A.	Naturalismes	401
1.	L'influence de l'arrière-plan sur la pensée éthique.....	404
2.	Y a-t-il une objectivité morale ?	410
a.	L'articulation entre nature et valeurs morales au tournant du 20 ^e siècle	411
b.	L'objectivité du jugement moral dans le cadre naturaliste	416
c.	Éthique et proto-moralité.....	421
3.	Le naturalisme en éthique et le naturalisme de Quine sur le terrain éthique	425
4.	Le darwinisme au centre d'une démarche naturaliste.....	435
B.	Rachels et le darwinisme	442
1.	<i>L'Origine des espèces</i> : la révolution darwinienne.....	447
2.	Quelle(s) différence(s) entre les humains et les autres animaux ?.....	464
3.	Un darwinien doit-il se montrer sceptique en matière de religion ?.....	478
C.	En quoi des « implications morales du darwinisme » sont-elles concevables ?.....	490
	Chapitre VI. Penser avec James Rachels les implications morales du darwinisme	493
A.	Les arguments de <i>Created from Animals</i>	497
1.	La thèse de l'image de Dieu.....	498
2.	Stratégie de la similitude et argument continuiste	501
B.	Qu'il est malavisé de tracer des lignes <i>a priori</i> de la considérabilité morale	506
C.	Les cas marginaux et la norme de l'espèce.....	513
1.	Une objection importante à l'argument des cas marginaux	514
2.	L'espèce et le mythe de l'espèce	519

3.	Qu'est-ce que la marginalité ? Qu'est-ce que la norme ?	523
a.	Norme statistique, norme faisant référence à une essence : difficultés rencontrées dans un cadre darwinien	523
b.	Norme faisant référence à une harmonie fonctionnelle : l'importance des capacités réelles des individus et deux « normes de l'espèce »	532
4.	Comment un être humain pourrait-il être traité comme autre chose qu'un être humain ?	536
D.	L'Individualisme Moral et les limites d'une pensée zoocentriste	538
1.	Les acquis de <i>Created from Animals</i>	547
2.	Du zoocentrisme vers une « éthique de toutes choses »	551
a.	Au-delà de la sensibilité	553
b.	Inverser le raisonnement autour de la considérabilité morale	557
c.	La pensée rachélienne est-elle compatible avec une éthique de toutes choses ?	570
3.	Qui sauveriez-vous ? ou La vie comme enjeu	573
a.	La solution hiérarchique indexée sur la complexité mentale	576
b.	Les errements de la solution hiérarchique	583
c.	La solution hiérarchique et la <i>scala naturae</i>	602
d.	La complexité mentale est significative pour avoir idée de ce qui remplit une vie, non pas pour évaluer ce dont la mort nous prive	612
e.	Une solution égalitariste, biocentriste et « composite »	628
	Conclusion : Une éthique sans frontières comme horizon pour l'éthique environnementale	646
	Appendice 1 : Considérations supplémentaires concernant une éthique de toutes choses	658
A.	Le bison et la rivière. Peut-on (ré)concilier l'héritage leopoldien et la perspective individualiste ?	665
B.	Une voiture a-t-elle un quelconque « droit » à de bons traitements de notre part ?	669
C.	A-t-on un devoir moral d'écourter ses vacances pour revenir arroser ses plantes vertes ?	674
D.	Est-il bien pertinent d'articuler la question de la considérabilité morale autour de la notion de valeur intrinsèque ?	683
	Appendice 2 : James Rachels, une bio-bibliographie	689
	Bibliographie de James Rachels	695
	Bibliographie générale	700
	Index des noms	717
	Index des notions	722