HAL
open science

Une théorie contextuelle du statut moral des animaux.

Nicolas Delon

To cite this version:

Nicolas Delon. Une théorie contextuelle du statut moral des animaux.. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014. Français. NNT : 2014PA010555 . tel-01286769

HAL Id: tel-01286769

https://theses.hal.science/tel-01286769v1

Submitted on 11 Mar 2016

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.

UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE
ECOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE (ED 280)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie
de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Présentée publiquement par Nicolas DELON

UNE THEORIE CONTEXTUELLE DU STATUT MORAL DES ANIMAUX

Sous la direction de Mme la Professeure Sandra LAUGIER

Soutenue le 24 juin 2014

Composition du jury

M. Christophe AL-SALEH – Maître de conférences à Université de Picardie

Mme Florence BURGAT – Chercheure à l'INRA

Mme Catherine LARRERE – Professeure émérite de l'Université Paris 1

M. Emmanuel PICAVET – Professeur à l'Université Paris 1

M. Pierre-Yves QUIVIGER – Professeur à l'Université de Nice

UNE THEORIE CONTEXTUELLE DU STATUT MORAL DES ANIMAUX

Nicolas Delon

Résumé. Ce travail développe une théorie contextuelle du statut moral des animaux qui concilie les exigences morales de l'impartialité et l'importance des relations de vulnérabilité et de partialité. A partir d'une analyse de la notion de statut moral comme ensemble d'obligations directement dues aux animaux, la théorie se décline en deux volets principaux : un modèle descriptif et un modèle normatif d'attribution du statut moral, tous deux « duels » : le statut moral dépend de propriétés intrinsèques (typiquement des capacités) et de propriétés extrinsèques (typiquement des relations et un contexte) des entités moralement considérables. Le modèle normatif s'organise autour de deux grands principes : un Principe de Protection des Vulnérables et un Principe de Partialité Raisonnable, tous deux justifiés impartialement, conciliant ainsi l'exigence relationnelle et particulariste des éthiques du *care* et l'exigence d'impartialité de la justice. Les relations spéciales rendent certains animaux familiers irremplaçables et dotés d'un statut moral spécial. Cependant, un grand nombre d'animaux conscients mais non nécessairement conscients d'eux-mêmes et qui en outre ne participent à de telles relations sont également irremplaçables dans la mesure où ils ont une vie propre à mener, dont les humains peuvent retracer la narrativité.

Mots-clés : éthique, statut moral, obligations, valeur, animaux, partialité, vulnérabilité, relations, contrat, individualisme, intrinsèque, extrinsèque

Summary. *This work presents a contextual theory of the moral status of animals which combines the demands of impartiality and the significance of relationships of vulnerability and partiality. From an analysis of the notion of moral status as a set of obligations directly owed to animals, a two-fold theory is spelled out: a descriptive model and a normative model of moral status attribution, which are both "dual": moral status depends on both intrinsic and extrinsic properties of morally considerable entities (typically, capacities on the one hand, relationships and context on the other hand). The normative model is built around two core principles: a Princple of Protection of the Vulnerable and a Principle of Reasonable Partiality, which are both impartially justified. The theory thus combines the relational and particularistic demands of care ethics and the impartial demands of justice. Special relationships make some companion animals irreplaceable and endowed with a special status. However, a great deal of animals who are conscious but not self-conscious, and who do not take part in such relationships, are nevertheless irreplaceable insofar as they have a life of their own to live, whose narrativity can be outlined by humans.*

Keywords *: ethics, moral status, value, animals, partiality, vulnerability, relationships, contract, individualism, intrinsic, extrinsic*

Remerciements

Le travail réuni dans cette thèse est le fruit de recherches qui ont bénéficié du soutien, des conseils et des critiques avisés de nombreuses personnes. Je tiens donc à remercier :

Ma directrice, Sandra Laugier, pour son soutien indéfectible depuis que je lui ai soumis mon projet en 2009, pour ses remarques pertinentes, les travaux qu'elle m'a fait connaître et les nombreuses activités auxquelles elle m'a fait prendre part, et pour sa tolérance quand je défendais, et défends encore, des thèses qui ne sont pas les siennes ;

Christope Al-Saleh, Florence Burgat, Catherine Larrère, Emmanuel Picavet et Pierre-Yves Quiviger d'avoir accepté de lire ma thèse et de participer à mon jury de thèse ;

Mes relecteurs, soigneux et impitoyables, même à la dernière minute : Olivier Bertrand, Florian Cova, Maxence Gaillard, Martin Gibert, Valéry Giroux, Catherine Guesde, Anne Le Goff, Hichem Naar et Anna Zielinska ;

Catherine et Raphaël Larrère, pour leur soutien précieux et leur savoir inépuisable ; Pierre-Yves Quiviger, dont le nom n'apparaît pas dans ce travail, et qui a néanmoins eu une influence décisive sur certaines pages du chapitre 5 ; Florence Burgat pour ses encouragements, le séminaire doctoral qu'elle a organisé et la passion qu'elle a contribué à me transmettre ; Christophe Al-Saleh pour sa collaboration et son soutien à Amiens et ailleurs ;

Tous ceux qui, à des occasions diverses, m'ont aidé à réviser, améliorer et parfois abandonner mes arguments et que je ne saurais nommer ici tant ils sont nombreux ;

Les membres du département de philosophie et du CURAPP (UMR 7319) à l'Université de Picardie Jules Verne à Amiens, où j'ai été doctorant pendant trois ans, pour leur soutien moral, académique et financier ; les membres de l'équipe PhiCo (EA 3562) à l'Université Paris 1, qui m'ont toujours accueilli comme l'un des leurs et permis de mettre à l'épreuve mon travail ;

Ma famille et mes amis pour ce qu'ils sont et ce qu'ils m'apportent depuis tant d'années. Enfin et surtout, j'adresse une pensée infiniment reconnaissante aux êtres irremplaçables qui peuplent et ont peuplé mon univers et en particulier aux deux êtres qui font de chaque réveil un émerveillement toujours renouvelé. Mouchette aura passé plus de temps que quiconque à rédiger cette thèse avec moi et trouvera ici une défense de ses droits. Quant à mon avocate depuis dix ans, je ne saurais mesurer sa patience à toute épreuve, la sincérité touchante avec laquelle elle comprenait parfois mieux que moi les problèmes abstraits que je traitais et les mille façons dont ce travail lui est redevable.

Sommaire

Remerciements *5*

Sommaire *7*

Introduction **9**

Partie 1 : Méta-éthique animale **25**

Chapitre 1 : La notion de statut moral *27*

Chapitre 2 : Pour une éthique animale descriptive *91*

Partie 2 : La Théorie Contextuelle **165**

Chapitre 3 : Les animaux aux portes du contrat social *167*

Chapitre 4 : Le modèle normatif (1) : Contre l'intrinsicalisme moral *247*

Chapitre 5 : Le modèle normatif (2) : D'un modèle à l'autre *339*

Partie 3 : Questions de vie et de mort **379**

Chapitre 6 : Tuer et remplacer les animaux *381*

Chapitre 7 : Le mal et le tort de la mort *427*

Conclusion *477*

Bibliographie *480*

Index *517*

Table des matières *523*

Introduction

1 Contexte

Les études animales sont aujourd'hui en plein essor en France et dans le reste du monde. Les colloques et les publications fleurissent et le nombre d'étudiants effectuant des recherches sur les questions animales en philosophie, en droit, en littérature et en sciences humaines et sociales croit chaque année, bien qu'il demeure encore relativement faible en France. Cetté éclosion a pris racine dans le champ philosophique francophone notamment dans les travaux de Florence Burgat (1997; 2006), Elisabeth de Fontenay (1998; 2008), Jacques Derrida (2006), Jean-Yves Goffi (1998) et Dominique Lestel (2004; 2007) et a été largement favorisée par la popularisation de l'éthologie. Plus récemment, le travail d'édition, de traduction et d'introduction de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et d'Hicham-Stéphane Afeissa a contribué à diffuser en français de nombreux textes classiques de l'éthique animale et environnementale (Afeissa 2007 ; Jeangène Vilmer 2008; 2011 ; Jeangène Vilmer et Afeissa 2010). Notons enfin la traduction française récente d'un grand classique de l'éthique animale, *The Case for Animal Rights* (*Les droits des animaux*) de Tom Regan (1983) et la réédition de la traduction épuisée d'*Animal Liberation* (*La libération animale*) de Peter Singer (1975).

Ma thèse est un travail de philosophie morale « analytique », en éthique animale, branche de l'éthique appliquée ou pratique dont l'objet est la moralité du traitement des animaux dans nos sociétés : élevage, expérimentation animale, animaux de compagnie, de divertissement, de zoo, préservation des espèces, assistance aux animaux sauvages, etc. Depuis les travaux de Peter Singer, la littérature sur le sujet n'a cessé de croître. Elle constitue désormais un champ bien défini et vivace de la philosophie morale contemporaine, avec une grande variété de positions théoriques. Son introduction en France n'a cependant été que très tardive et demeure encore timide au sein des facultés de philosophie. Elle se limitait encore récemment

pour l'essentiel à son rapprochement avec l'éthique environnementale[1], à la critique de l'anthropocentrisme métaphysique et moral traditionnel, à la discussion de deux grandes mouvances théoriques (l'utilitarisme de Peter Singer et la théorie des droits de Tom Regan), enfin à quelques études plus militantes et traductions néanmoins préciseuses des *Cahiers Antispécistes*.

Depuis sa formulation initiale sous le titre *La vie des animaux, entre sciences, éthique, droit et littérature*, mon sujet a évolué et s'est précisé. Son axe initial était un examen critique de la connexion entre ce que les sciences naturelles nous apprennent au sujet des animaux d'une part, et leur statut moral d'autre part, ou entre *ce que nous savons des animaux* et *ce que nous leur devons*[2]. Dans quelle mesure une découverte donnée en cognition animale, en éthologie ou en bien-être animal, ou encore une loi écologique donnée, déterminent-elle la façon dont nous devons traiter tels ou tels animaux ? Les sciences sociales doivent-elles nous faire réviser, voire « relativiser » nos jugements moraux ? Enfin, les conclusions de l'éthique animale sont-elles censées se conformer à un supposé sens commun ? Ce sont des questions que j'aborderai ici mais en suivant les hypothèses précises que je vais présenter ci-dessous.

2 GENESE DE CE TRAVAIL

L'idée de ce travail est née en 2009. Je rédigeais alors mon mémoire de master 2 sous la direction de Catherine Larrère sur l'application par Martha Nussbaum (2001; 2006) de son « approche par les capabilités » aux animaux. Je découvrais en même temps l'éthique animale et Martha Nussbaum, et l'approche de cette dernière me parut prometteuse : ambitieuse et animée par un véritable souci de prendre acte de la pluralité et de la complexité des formes de vie animales. J'appris en même temps par Martha Nussbaum combien les principales théories morales existantes souffraient

[1] Voir, pour une synthèse classique de ces liens, Catherine Larrère (1997). L'arrivée des éthiques environnementale et animale a d'abord souffert de nombreux amalgames et contresens dans l'introduction très critique de Luc Ferry (1992).

[2] Un important colloque, intitulé *Ce que nous savons des animaux*, s'est tenu à Cerisy en 2010 sur les liens multiples entre savoirs et pratiques. Cf. http://www.ccic-cerisy.asso.fr/animaux10.html.

d'une insuffisante attention à ce qui constitue les conditions d'épanouissement de ces formes de vie. La rationalité et l'autonomie sur lesquelles reposaient les théories du contrat social ; la réduction du bien à l'utilité ; le refus d'accorder toute pertinence à l'espèce ; la minoration de l'importance des émotions et de l'imagination dans le raisonnement moral me semblaient constituer autant de défauts que la théorie de Nussbaum proposait de pallier de façon convaincante. Sa théorie avait cependant elle-même des implications qui me paraissaient problématiques, en particulier que nous aurions l'obligation d'intervenir dans la nature pour y « supplanter la justice ». Garantir à terme à chaque individu la possibilité d'exercer ses capabilités supposait notamment de trouver les moyens que ces capabilités s'exercent sans entraver celles des autres : le lion ne devrait plus déchiqueter la gazelle.

Grâce à Catherine Larrère, à ma découverte d'auteurs d'inspiration wittgensteinienne comme Cora Diamond et à la lecture de Clare Palmer (2010), je compris que ce qui me paraissait contre-intuitif chez Nussbaum découlait d'une prémisse fondamentale partagée par la plupart des autres théories, à savoir que c'est par la seule considération des *capacités* des individus (ou de celles qu'ils devraient avoir d'après leur espèce) que nous devrions formuler nos obligations. De ce que les animaux sont, et de la détermination d'un critère pertinent, ces théories dérivaient directement ce que nous leur devons. Nussbaum avait le grand mérite d'ajouter aux capacités pertinentes une liste des dix capabilités centrales d'une vie épanouie pour chaque forme de vie animale: Vie, Santé corporelle, Intégrité corporelle, Sens, imagination et pensée, Emotions, Raison pratique, Sociabilité, Rapports avec d'autres espèces, Jeu, Contrôle de son propre environnement politique et matériel (2006: 393-401). Mais le statut moral dépendait de part en part de capacités. Et même si Nussbaum prenait en compte certaines relations, d'espèce et de dépendance, pour déterminer la juste conduite à tenir, il n'en restait pas moins que nos obligations d'assistance s'étendaient aussi loin que possible : partout où nous pourrions faire du bien sans faire plus de mal, nous le devrions. Car, de même que rien ne différence profondément le fait que la gazelle souffre sous les dents du lion ou sous nos balles, de même rien ne différencie profondément le fait de la laisser souffrir ou de lui causer des souffrances.

Le problème auquel je dus faire face est que je partageais la conviction de Nussbaum que la souffrance de la gazelle devrait en un sens être évitée : que si cela

était réalisable sans dommage, le monde s'en trouverait amélioré si elle ne souffrait pas. Les mêmes raisons qui nous poussent à ne pas la faire souffrir nous poussent à souhaiter qu'elle ne souffre pas. Seulement, le passage de cette évaluation à une prescription d'obligations n'était pas direct. Je devins parallèlement de plus en plus convaincu que nos relations avec différents animaux affectent profondément ce que nous leur devons, et que faute d'une relation significative avec la gazelle, le mal qui lui arrive n'exige pas notre intervention de la même façon que celui que nous causons ou qui arrive aux animaux avec qui nous vivons (animaux domestiques en général, animaux de compagnie, animaux captifs).

3 HYPOTHESES

Deux sources fondamentales d'obligation me paraissent ainsi aujourd'hui déterminer ce que j'appellerai pendant le reste de ce travail le statut moral des animaux, leurs *capacités* et nos *relations*. C'est ce dont je tenterai de rendre compte ici. Mais il importe dès maintenant de bien comprendre que les relations ne comptent pas parce qu'elles sont fondamentales ou premières mais parce qu'elles sont un élément déterminant de ce qui constitue les conditions d'épanouissement de différents animaux. Les relations qui m'intéresseront caractérisent plus largement des contextes. En d'autres termes, l'épanouissement des animaux est dans une mesure significative *dépendant du contexte*. Par conséquent, prêter attention aux relations ne revient pas à faire de notre partialité la source première de nos obligations mais à éclairer la façon dont différents contextes affectent différemment les capacités des individus, leurs besoins, leurs attentes, et à montrer que, quand nos actions sont constitutives de ces contextes, ils affectent par conséquent nos obligations. Je définis un contexte comme un ensemble de caractéristiques relationnelles d'une catégorie d'animaux ou de situations impliquant des animaux. Les contextes mêlent ainsi des lieux, des moments, des circonstances écologiques, économiques, sociales et culturelles, des types de non-humains, des types d'humains et diverses modalités de relations entre les uns et les autres.

Je propose donc ici d'articuler deux hypothèses : que l'impartialité (traiter les cas similaires de façon similaire) est un principe formel de la justice dont une théorie

morale ne peut pas faire l'économie, ne serait-ce que du point de vue dialectique ; mais qu'une théorie qui pour cette raison considérerait les formes de partialité au mieux comme des instruments de l'impartialité manquerait un aspect essentiel de l'épanouissement des animaux, humains et non humains, qui constituent la communauté morale à laquelle elle s'applique. J'entends montrer ici que satisfaire des exigences minimales d'impartialité et d'universalité est souhaitable et compatible avec une partialité modérée et une sensibilité au contexte. Il apparaîtra même que dans une certaine mesure ces dernières sont impliquées par l'application du point de vue impartial à la communauté morale, essentiellement mixte. Le défi est formuler une théorie contextuelle qui puisse éviter à la fois les écueils de l'impartialisme (implications fortement contre-intuitives, exigence excessive, incompatibilité avec des aspects centraux de la vie humaine) et ceux du partialisme (conservatisme, parti pris, relativisme).

Une deuxième alternative que ma théorie contextuelle contourne est celle qui oppose *care* et justice. Après avoir substitué à l'exigence trop stricte de réciprocité dans la relation de *care*, qui excluait les non-humains et tout être incapable de répondre au *care* (Noddings 1984), celle de la sympathie pour une vulnérabilité partagée, les défenseurs d'une éthique féministe du *care* en éthique animale ont traditionnellement opposé une telle éthique à ce qu'ils appelaient les théories de la justice (Curtin 1991 ; Donovan et Adams 1996; 2007 ; Luke 1992). Ils renvoyaient dos à dos l'utilitarisme de Singer, la théorie des droits de Regan et le contractualisme de Rawls comme privilégiant la rationalité, l'autonomie, l'indépendance, l'impersonnel et l'impartialité au détriment de l'affectivité, de la vulnérabilité, de l'interdépendance et du caractère fondamentalement personnel et partial de l'attention morale. Malgré leurs divergences, les « théories de la justice » étaient toutes coupables d'une insistance toute masculine sur des aspects partiels de la vie morale, en occultant d'autres aspects tout autant sinon plus fondamentaux. Certains auteurs ont cependant souligné que l'alternative était quelque peu stérile : qu'une théorie de la justice devait et pouvait intégrer les exigences relatives au *care* (Kittay 1999 ; Nussbaum 2006) ; que ce dernier pouvait s'étendre par-delà nos proches et nos cercles d'attachement locaux et partiaux (Clement 2007 ; Held 2006 ; Tronto 1993) ; ou que l'empathie, élargie par l'imagination et l'éducation morales, nous apprend précisément ce qui est juste (Slote 2007). L'articulation du local au global, du *care* à la justice passerait par la prise de

conscience de la vulnérabilité partagée de tout humain, voire de tout vivant, et des liens de dépendance et d'interdépendance qui les unissent. Mais, contrairement aux « théories de la justice », le ressort principal ici n'est pas la déduction impartiale d'obligations à partir d'un critère objectif de considération morale mais la sympathie, voie d'accès privilégiée à la détresse d'autrui, qu'il me ressemble ou non. Pour autant qu'il a comme moi un corps vulnérable et dépendant, autrui exerce sur moi des revendications : il exige mon attention et non mon impartialité, mon soin et non mon détachement, des émotions appropriées et non l'application rationnelle de principes.

D'après la théorie contextuelle, le statut moral a deux sources, intrinsèque et extrinsèque, qui donnent chacune lieu à des obligations dues directement aux animaux. Ces obligations sont, au sens large, des obligations de justice — au sens de ce qui est « juste » (*right*) plutôt que « bon » (*good*). Les obligations afférentes aux relations particulières sont dues à des êtres en particulier par des êtres en particulier, mais elles sont reconnues comme ce qui leur est dû en vertu de leur statut moral et ce, même par ceux qui ne participent à ces relations. Il peut ainsi en un sens être injuste envers nos proches que de ne pas faire preuve de partialité envers eux. Et comme je le montrerai, l'impartialité peut exiger que soit reconnue par tous la légitimité d'une partialité raisonnable. Cette intégration du *care* à la justice, et celle de la partialité à l'impartialité n'est pas neuve. Eva Kittay (1999) et Martha Nussbaum (2006) ont chacune à leur manière tenté d'opérer la première, Thomas Nagel (1991) et Samuel Scheffler (2001) la seconde. Il ne faut cependant pas confondre cette possibilité avec celle d'une globalisation du *care* (Held 2006 ; Tronto 1993), éventuellement compatible avec la thèse défendue. L'originalité du présent travail consiste à articuler rigoureusement contexte et impartialité, relations et statut moral.

L'exigence d'une reconnaissance du statut moral selon ces deux sources tient à la nécessité d'éviter deux écueils contraires : l'attribution illégitime d'un statut à des entités ou groupes d'après notre seul attachement (affectif, anthropomorphique, ethnocentrique) ; le refus ou l'oubli d'attribution à des entités ou groupes étrangers, différents, inconnus. En nous efforçant de déterminer les capacités qui rendent des entités moralement considérables par elles-mêmes, indépendamment de celles que nous seuls possédons, nous nous efforçons de ne pas tailler la sphère de la considérabilité à notre image. Mais en autorisant les relations à affecter le statut, nous pouvons rendre compte de la sensibilité de nos obligations aux relations particulières

que nous entretenons avec diverses entités. Dans la mesure où le renforcement éventuel de ces obligations n'est pas discriminatoire, où il est le pendant d'aspects relationnels essentiels à l'épanouissement des agents et des entités concernées, et où le statut fondamental des entités étrangères n'est pas tributaire de relations, nous ne sommes pas injustes envers qui que ce soit.

Un autre écueil que la théorie contextuelle évite ainsi est de céder à ce qu'on peut appeler l'extensionnisme, consistant simplement à étendre le cercle de la considérabilité aux entités possédant des caractéristiques déterminées — un geste commun à de nombreuses éthiques environnementales depuis les années 1970 (Larrère 1997). Or l'analyse du statut moral que je proposerai ici permet d'éviter cet écueil. En effet, le statut n'est rien d'autre que l'ensemble des obligations que des entités sont reconnues avoir. Par conséquent, s'il existe des obligations de partialité envers certaines entités, elles possèdent un statut qui ne dépend pas seulement de leur inclusion dans ce cercle d'après leurs caractéristiques propres. Une autre caractéristique distinctive de cette analyse est de ne pas dépendre de l'idée de valeur intrinsèque. En distinguant valeur intrinsèque et valeur finale, et différents types de valeur finale, je montrerai au contraire comment le statut moral est conceptuellement lié au type spécifique de valorisation requis des agents par des entités en contexte. Cette analyse permet justement de contourner le biais que je qualifie d'intrinsicaliste d'une grande partie de l'éthique animale.

L'idée que les animaux bénéficient d'un certain statut moral est désormais bien ancrée dans le paysage moral. Je ne procéderai pas dans ce travail à une défense en bonne et due forme de cette idée. Tout travail philosophique part de présupposés ; le mien partira de quatre présupposés.

Les animaux non humains[3] ont un statut moral, c'est-à-dire qu'ils méritent notre considération morale et un traitement approprié à leurs besoins, leurs désirs, leurs préférences, leurs émotions et leur mode de vie naturel. Ce statut exige *a minima* de ne pas leur causer de torts relativement aux caractéristiques qui leur sont propres. J'étudierai plus précisément le sens de ces notions dans le premier chapitre.

Le statut moral des animaux dépend en premier lieu de leur sensibilité consciente, c'est-à-dire que leur capacité de ressentir du plaisir et de la douleur, de

[3] Par commodité, j'entendrai par la suite par animaux les animaux non humains.

souffrir ou de se réjouir, physiquement ou émotionnellement, de ce qui leur arrive. La sensibilité est une condition suffisante pour avoir un statut moral minimal et probablement aussi nécessaire pour la plupart des questions qui m'intéresseront. Plus exactement, la sensibilité est suffisante et probablement nécessaire pour avoir un bien-être, qui est suffisant pour avoir un statut moral. J'entends par sensibilité non seulement la capacité d'avoir des sensations de douleur et de plaisir mais celle d'avoir des états cognitifs et affectifs désagréables, souvent signes de dommages ou de dangers. La douleur, en résumé, importe aux animaux sensibles (principalement les mammifères et les oiseaux mais aussi très probablement les poissons et les céphalopodes et peut-être les reptiles et certains crustacés comme les crabes et les homards). On peut ajouter à l'importance de la douleur celle d'états mentaux dits aversifs come la peur, l'anxiété ou la frustration de désirs. Plus généralement donc, le bien-être d'un individu est affecté par ses états conscients positifs et négatifs. La notion de « bien-être animal » étant susceptible de multiples interprétations, je m'en tiendrai à trois propositions qui, selon le spécialiste du bien-être animal David Fraser (1995 : 112), font l'objet d'un accord général, par ordre décroissant. Un niveau de bien-être élevé implique

1) une absence de souffrances consistant en des états de douleur, peur, stress, inconfort, faim et soif intenses et prolongés ;
2) un niveau élevé de bon fonctionnement au sens biologique, notamment l'absence de maladies délibitantes, de blessures, de malnutrition et de baisses de la croissance normale ;
3) que les animaux fassent des expériences positives de confort, de contentement, de plaisir pris aux activités normales telles que le jeu, l'exploration et le comportement social non agressif.

La science du bien-être est ainsi pour Fraser une science naturelle *et* morale, œuvre conjointe des scientifiques, des philosophes et des praticiens (voir aussi Fraser 1999; 2008). Le bien-être est en effet aussi une question de valeur, à laquelle des réponses irréductibles à des mesures objectives peuvent être apportées : qu'est-ce qui constitue une vie bonne ou désirable pour un animal donné ? Le bien-être consiste ainsi en une conjonction de trois dimensions : un bon fonctionnement (mesures quantitatives,

besoins) ; se sentir bien (états affectifs, intérêts, désirs) ; une vie naturelle (besoins, comportements et capabilités propres à son espèce).

La sensibilité ainsi comprise est commune à un large ensemble d'animaux, très probablement à l'ensemble des vertébrés mais aussi probablement à certains crustacés et céphalopodes. Quand je parlerai d'animaux, je n'entendrai donc pas le règne animal au sens biologique, d'ailleurs difficile à délimiter précisément, mais l'ensemble des animaux possédant les caractéristiques minimales pour être un individu à qui du tort peut être fait[4].

L'éthique animale s'intéresse fondamentalement aux individus plutôt qu'aux ensembles naturels dans lesquels ils vivent et évoluent. Ces derniers comptent moralement dans la mesure où ils sont le support de l'épanouissement des vies individuelles et non l'inverse. Ma perspective sera donc individualiste en ce sens et non holiste.

Je rencontrerai ces présupposés chemin faisant durant ce travail et évoquerai quand ce sera nécessaire des références empiriques. J'ajouterai à ces présupposés de nombreuses autres considérations qui viendront compléter et compliquer ce tableau du statut moral. Le lecteur pourra être déçu que je ne défende pas ces présupposés mais je ne le fais pas parce que cela a été fait déjà de nombreuses fois, et brillamment, par d'autres que moi, et que ce qui m'intéresse est ce qui découle de l'acceptation de ces présupposés. Une fois que l'on a admis que les animaux comptaient moralement, et pourquoi, quelles en sont toutes les implications ? L'élargissement du fondement du statut moral à l'ensemble des conditions d'épanouissement des individus me conduira à accepter d'autres caractéristiques comem fondamentales pour différents statuts.

[4] Pour une présentation détaillée des connaissances empiriques sur la vie mentale des animaux, je renvoie par exemple à Marc Bekoff (2009) ; Marian Stamp Dawkins (1998) ; David DeGrazia (1996) ; Dale Jamieson (2002) ; Joëlle Proust (2010) et Gary Varner (2012 : ch. 5).

4 CIBLE DE CE TRAVAIL : L'INTRINSICALISME

Je critiquerai dans ce travail un présupposé répandu, quoique souvent implicite, de l'éthique animale, à savoir que seules les seules propriétés qui comptent pour le statut moral d'une entité sont des propriétés (supposées) intrinsèques, trans-spécifiques, typiquement des capacités psychologiques et cognitives : sensibilité, émotions, conscience, conscience de soi, rationalité. Le présupposé remonte au aux années 1970, en particulier à la publication d'*Animal Liberation* et aux diverses critiques du spécisme (Godlovitch *et al.* 1971 ; Ryder 2010 ; Singer 1973; 1974a; 1975), terme forgé en 1970 par Richard Snyder par analogie avec le sexisme et le racisme, puis popularisé par Peter Singer dès sa recension de Godlovitch *et al.* (1971), et défini comme « un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêt des membres des autres espèces » (Singer 1975 : 73). En d'autres termes, l'appartenance à l'espèce n'est pas un critère de considération morale, il est illégitime de favoriser certains intérêts *simplement* parce qu'ils sont ceux d'un membre d'une autre espèce. La souffrance d'une poule, d'une souris, d'un chien, d'un cochon, ou d'un singe n'est pas moins pénible que celle d'un humain pour l'animal qui l'éprouve, elle n'est du moins pas moins moralement significative parce qu'elle n'est pas celle d'un humain. Il devint alors de plus en plus largement accepté que l'appartenance à l'espèce humaine ne pouvait pas en elle-même fonder un statut supérieur, d'où il a semblé suivre qu'*aucune* forme d'appartenance à un groupe arbitraire (race, religion, nation, sexe, orientation sexuelle, espèce) n'était pertinente. L'une des expressions les plus marquantes du rejet du spécisme est le soi-disant « Argument des Cas Marginaux » (AMC) (e.g. Dombrowski 1997 ; Norcross 2004 ; Singer 1975; 2011b), s'appuyant sur l'absence de différences intrinsèques moralement pertinentes entre nourrissons, individus comateux, séniles et gravement handicapés mentaux humains d'un côté, et des animaux censément dotés de capacités cognitives comparables de l'autre, pour révéler l'incohérence de la moralité ordinaire. Il n'y a aucune caractéristique essentielle et propre aux hommes, c'est-à-dire à la fois partagée par tous les humains et par eux seuls, par conséquent de deux choses l'une : ou bien la façon dont nous traitons les animaux est injuste, puisque nous n'accepterions pas de traiter les « cas marginaux » humains de la même façon, ou bien nous devons être cohérents et accepter de traiter ceux-ci comme nous traitons les

animaux, en particulier accepter de réaliser des expériences scientifiques douloureuses sur eux.

La puissance de l'argument dépend évidemment du présupposé d'après lequel des propriétés extrinsèques ne sont pas pertinentes : ni l'appartenance à un groupe défini intensivement (espèce biologique), ni un potentiel relié statistiquement à la « norme » de cette espèce, ni l'appartenance à une groupe défini extensivement (la communauté des humains, la société, la famille). En règle générale, les relations ont donc depuis ces critiques été considérées comme des sources de parti pris et d'exclusion. Le statut moral d'un individu, qui est l'objet de l'action morale, et donc comment le traiter, ne devrait logiquement être fonction que de ses propriétés individuelles puisque ce qui détermine la moralité du traitement n'a à voir qu'avec ce que cet individu lui-même est, ce qui peut l'affecter en tant qu'individu. Cette position a été appelée *individualisme moral*, et défendue explicitement par James Rachels (1990) dans un ouvrage consacré aux implications morales du darwinisme et en particulier de l'idée d'une continuité phylogénétique, et de capacités, entre humains et non-humains (cf. aussi Rachels 2004). Jeff McMahan (2005), dans un article intitulé « 'Our Fellow Creatures' », en référence à une expression fréquemment employée par les wittgensteiniens, qui sont sa cible principale dans l'article, dans un numéro spécial du *Journal of Ethics* dédié à Rachels, a encore plus vigoureusement défendu l'individualisme moral contre ses critiques particularistes (wittgensteiniennes et de l'éthique du *care* : Diamond 1978; 1991b ; Gaita 2005 ; Kittay 2005 ; Mulhall 2002[5]).

Mais cette position est en réalité diffuse en éthique appliquée, en particulier animale, raison pour laquelle Alice Crary (2007) a rebaptisé l'AMC « Argument des Capacités Communes ». Les théories principales en éthique animale sont en effet *exclusivement* « centrées sur les capacités » (Palmer 2010), qu'elles soient communes à tous les patients moraux (sensibilité) ou aux seuls agents (rationalité) : conséquentialisme, théorie des droits, néo-kantisme, contractualisme, théorie des capabilités, bien que cette dernière inclue dans les capacités pertinentes des capabilités relatives à l'espèce et pas seulement les capacités des individus eux-mêmes. On notera toutefois des exceptions notables (entre autres, Aaltola 2005 ;

[5] Cora Diamond est l'auteur de plusieurs articles sur l'éthique animale et la condition animale (1991b; 2001; 2008; 2011). Sur Diamond, Wittgenstein et l'éthique animale, voir notamment Aaltola (2010) ; Cavell *et al.* (2008) ; Crary (2007) ; Kittay (2012) ; Laugier (2012) ; Mulhall (2008). Dans nombre de ces travaux, la référence à l'œuvre de J. M. Coetzee (*Disgrace*, *Elizabeth Costello*) est centrale.

Anderson 2004 ; Beauchamp 2011 ; Burgess-Jackson 1998 ; Cohen 2007 ; Copp 2011 ; Crary 2010; 2012 ; DeGrazia 2008 ; Donaldson et Kymlicka 2011 ; Donovan et Adams 1996; 2007 ; Morris 2011 ; Palmer 2010 ; Schmidtz 1998 ; Warren 1997 ; Zamir 2007)[6].

L'individualisme moral soulève trois défis. Le premier, et le principal, il remet en cause la pertinence morale de l'appartenance à l'espèce humaine par rapport à d'autres espèces ; corolaire de ce premier rejet, la pertinence de l'appartenance à une espèce donnée en général ; enfin, la pertinence des relations particulières. Les problèmes soulevés par ces trois définis sont, entre autres, l'évaluation des « fortunes » relative d'un enfant handicapé et d'un chimpanzé doté de capacités comparables (selon l'échelle de l'individualiste) ; savoir si nous devons venir en aide aux animaux sauvages ; si les animaux sauvages, de compagnie et de rente méritent un traitement différent ; ou encore si la partialité envers certaines catégories d'animaux est justifiée. Les deux premiers défis ont déjà reçu une large attention (Anderson 2004 ; Crary 2010; 2012 ; Grau 2010 ; Kaufman 1998 ; Kittay 2005; 2009; 2012 ; Kumar 2008 ; Liao 2010; 2012 ; McMahan 1996; 2002; 2009b ; Nussbaum 2006 ; Rogers et Kaplan 2004 ; Singer 2010b). Je me concentrerai ici sur le présupposé sous-jacent fondamental de l'individualisme moral, l'*intrinsicalisme*, et prendrai comme contre-exemple à ses implications relatives au statut moral le cas des animaux de compagnie ou familiers[7]. Selon l'individualiste moral, cochons, chiots et bébés (Norcross 2004), dans la mesure où ils sont intrinsèquement similaires sous les aspects pertinents méritent que leurs intérêts comparables soient satisfaits de manière égale. Refuser de traiter les uns d'une façon nous engage à ne pas traiter les autres de la même façon sauf à pouvoir citer une différence pertinente. Les relations, dans la mesure où elles sont simplement relatives à l'agent, sont supposées ne pas être pertinentes pour le

[6] Alice Crary (2010: 21) qualifie étrangement la position relationnelle de Clare Palmer (2010) d'individualiste morale. Crary craint que toute position qui se concentre sur les caractéristiques d'un individu, qu'elles soient intrinsèques ou non, passé à côté de l'importance de la sorte (*kind*) très générale d'être qu'il est (un animal), une considération qui comme telle suffit selon Crary à le rendre digne de certains traitements sans égard à ses capacités. Il est vrai que Palmer, comme la plupart des exceptions mentionnées, accorde un certain poids à des capacités minimales (expérientielles) comme seuil de considérabilité. L'anti-individualisme de Crary est ainsi plus radical que celui, modéré, que je défends ici. J'entends pas « propriétés individuelles » celles qu'un individu a indépendamment de son contexte et de ses relations et laisse pour le moment indécise la question de savoir si les propriétés d'espèce sont individuelles ou relationnelles.

[7] Je privilégierai cette dernière appellation mais n'estime pas que la première soit en aucune façon dégradante. L'anglais a deux expressions, *pet* et *companion animals*, cette dernière étant plus politiquement correcte.

statut moral. Je soutiendrai que, bien qu'il soit vrai que certaines propriétés intrinsèques sont fondamentalement pertinentes, l'exclusion *a priori* des propriétés extrinsèques (en vertu de leur caractère extrinsèque) n'est pas justifiée. Comme Elizabeth Anderson (2004: 293) résume le problème :

> Les principes de justice ne peuvent pas être dérivés de la seule prise en considération des capacités intrinsèques des agents moraux. Leur forme dépend aussi de la nature des agents moraux, des relations naturelles et sociales qu'ils entretiennent et peuvent entretenir avec les patients moraux, et des significations sociales qu'ont de telles relations.

J'entends montrer que les « relations naturelles et sociales » ont en réalité une pertinence pour le statut moral. L'argument repose sur des hypothèses largement admises sur la survenance des propriétés morales sur les propriétés naturelles, la valeur finale et le statut moral.

5 RESUME DES CHAPITRES

Première partie : méta-éthique animale

Chapitre 1. Le concept central de ce travail est celui de statut moral. J'en défends l'usage, et en propose une analyse dans le premier chapitre. Je montre comment la notion est liée à celles de valeur finale et comment leur articulation peut être mise à profit d'une critique de l'intrinsicalisme.

Chapitre 2. Je déploie deux modèles d'attribution du statut moral : un modèle descriptif et un modèle normatif. Le développement d'une éthique animale descriptive est essentiel pour apprécier les mécanismes cognitifs responsables de nos attributions de statut moral. Premièrement, il est au moins raisonnable de se demander si ces mécanismes correspondent ou devraient correspondre aux sources du statut moral dans une éthique normative. Deuxièmement, même s'il apparaissait que nous ne devrions pas attribuer le statut moral comme de fait nous avons tendance à l'attribuer, connaître les mécanismes par lesquels nous l'attribuons permet de formuler une théorie normative plus adaptée aux agents moraux que nous sommes, notamment quant à notre motivation et notre éducation.

Deuxième partie : la théorie contextuelle

Chapitre 3. J'examine de près les théories du contrat social et leur traitement du statut moral des animaux. Cet examen est nécessaire pour écarter un candidat crédible à l'articulation de l'impartialité et des relations, le contractualisme. Je montre que ni les contractualismes exclusifs ni les contractualismes inclusifs ne parviennent à formuler une théorie satisfaisante du statut moral des créatures non rationnelles sinon en faisant appel à des considérations non contractualistes.

Chapitre 4. Je développe le modèle normatif du statut moral. J'affronte le présupposé central de l'individualisme moral, i.e. l'intrinsicalisme. Je montre que trois propriétés extrinsèques déterminent le statut moral. La « Norme de l'Espèce » (Nussbaum) affecte le traitement des individus. Toutefois, elle est indissociable du contexte. Je montre que la vulnérabilité et les relations spéciales sont également fondamentales et dégage deux principes de la théorie contextuelle : Protection des Vulnérables et Partialité Raisonnable, que j'étudie à travers une série d'exemples. Ce chapitre est le plus long et constitue le cœur de la théorie contextuelle.

Chapitre 5. Je tire les implications du chapitre précédent concernant les sources du statut moral et étudie le cas de relations privilégiées entre compagnons humains et non humains. Je

soutiens que le modèle normatif correspond structurellement au modèle descriptif du statut moral, une correspondance souhaitable d'après les arguments soutenus au chapitre 2. Je m'appuie en particulier sur l'idée d'obligations relationnelles et emprunte à Tim Scanlon une notion de « justifiabilité envers autrui » interprétée hors de son cadre contractualiste.

Il ressort des chapitres 4 et 5 que les animaux avec lesquels les humains entretiennent des relations spéciales sont irremplaçables, en vertu de ces relations et de la valeur spéciale qui survient sur ces relations. Je montre toutefois dans la partie suivante que les animaux avec lesquels nous n'entretenons pas de relations aussi privilégiées, s'ils ne sont irremplaçables pour personne en particulier, le sont néanmoins pour eux-mêmes.

Troisième partie : questions de vie et de mort

Chapitre 6. J'étudie le problème du remplacement, à savoir s'il est justifié de mettre à mort des animaux qui n'ont pas conscience de leur mort, d'eux-mêmes et de leur vie future en échange d'une vie plaisante. Ce problème est au cœur de la défense de l'élevage traditionnel mais aussi indirectement de l'idée d'un contrat domestique critiquée dans le chapitre 4. Je critique l'idée que l'existence serait un bienfait susceptible de compenser le tort de la mort. Je me concentre sur la réponse de Peter Singer à ce problème et montre qu'il échoue à justifier la remplaçabilité des animaux « simplement conscients » mais non conscients d'eux-même sans justifier en même temps celle des personnes.

Chapitre 7. Je défends ici le présupposé de mon argument dans le chapitre précédent selon lequel la mort est un tort non négligeable même pour les êtres qui ne sont pas des personnes. De nombreux animaux ont une histoire de vie même s'ils n'en ont pas conscience, une biographie qui les rend irremplaçables. Leur mort est pour eux un tort, parfois le plus grand des torts. Les contextes où elle peut être justifiée n'impliquent pas qu'ils sont remplaçables, comme le suggère l'utilitarisme, mais que certains contextes de subsistance peuvent justifier la mise à mort douce d'êtres non remplaçables.

Partie 1 : Méta-éthique animale

Chapitre 1 : La notion de statut moral

1 SURVENANCE ET STATUT MORAL

1.1 Définitions

L'analyse conceptuelle du statut moral que je propose repose sur l'articulation de quatre notions: propriétés, survenance, valeur et obligation. J'épargnerai au lecteur des considérations trop techniques qui n'affectent de toute façon pas l'usage que je ferai de la notion de statut moral. En particulier, je ne pourrai évoquer ici les nombreuses disputes axiologiques et métaphysiques qui entourent les notions de valeur et de survenance. Je m'en tiendrai, en particulier pour la seconde, à une définition standard. Bien entendu, d'autres interprétations et distinctions plus fines pourraient être introduites pour préciser le type de survenance la plus adaptée à une analyse du statut moral. En présumant, par exemple, que la survenance forte et individuelle est la plus adaptée, je présume aussi que c'est une analyse correcte des relations de survenance entre faits naturels et faits moraux. Une autre distinction importante que je ferai sans entrer dans les détails est celle entre propriétés intrinsèques et extrinsèques. Il est notablement difficile de définir les premières, leur rapport aux secondes et le rapport entre les unes et les autres d'une part et la valeur intrinsèque d'autre part. J'espère toutefois en partant d'éléments relativement peu disputés et accessibles parvenir à établir un lien convaincant entre elles.

1.1.1 INTRINSEQUE / EXTRINSEQUE

Suivant l'usage courant, et sans m'embarrasser de complications extérieures au sujet qui nous préoccupe, j'entendrai par intrinsèque toute propriété qu'une entité possède en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de ses relations à elle-même ou au reste du monde. Et même si certaines propriétés des états mentaux sont en un sens extrinsèques, en vertu de leur relation intentionnelle au monde ou de

l'externalité de leur contenu sémantique, il sera plus souvent question des capacités ou propriétés psychologiques qui rendent possible ces états mentaux. Or les auteurs qui font de ces capacités ou propriétés les critères déterminants du statut moral d'un organisme les considèrent explicitement comme intrinsèques. Une propriété est donc intrinsèque quand elle pourrait être possédée par une entité de façon isolée ou quel que soit son « accompagnement » à l'exclusion des propriétés relationnelles qu'elle entretient avec elle-même. En termes plus exacts, les propriétés intrinsèques sont celles que deux doubles parfaits ont exactement en commun. P est intrinsèque si et seulement il n'existe aucun x et aucun y tels que si x et y sont des doubles, ils diffèrent quant à P. Et x et y sont des doubles si et seulement si ils possèdent exactement les mêmes propriétés intrinsèques de base (Langton et Lewis 198). Mais dans des environnements différents, des doubles peuvent avoir des propriétés extrinsèques différentes (Lewis 1983)[8].

Il faut donc distinguer parmi les propriétés individuelles d'un individu, celles qui sont intrinsèques (physiques et psychologiques), ses relations, qui ne sont pas des propriétés, et ses propriétés extrinsèques, comme la propriété d'être *plus grand que*, ou d'être *le premier homme à avoir marché sur la lune*, ou d'avoir *battu le record du 100m*, ou d'être *dépendant des soins de ses parents* ou d'être le membre de l'espèce *homo sapiens*.

1.1.2 SURVENANCE

1.1.2.1 Définition, usage et distinctions

D'après l'interprétation classique, *une classe de propriétés ou de prédicats B survient sur une classe de propriétés ou prédicats A si et seulement si, nécessairement, si x et y sont indiscernables quant à leurs propriétés de classe A, alors ils sont indiscernables quant à leurs propriétés de classe B. En d'autres termes, pas de différence de B sans différence de A.* La thèse de la survenance n'explique pas comment ni pourquoi la relation qui a lieu entre A et B est telle qu'elle est, elle sert simplement à exprimer un rapport de co-variation nécessaire entre deux ordres, niveaux ou types de

[8] Je laisse de côté la distinction entre « intrinsèque/extrinsèque » et « possédé intrinsèquement/extrinsèquement ». Une propriété *extrinsèque* (*être dans la même pièce que X* ; *être carré ou rond*) peut être possédée *intrinsèquement* (par X ; par un carré), et inversement une propriété intrinsèque (*avoir de la valeur*) pourrait être possédé *extrinsèquement* .

propriétés ou prédicats dépendance une contrainte[9]. En un mot, les propriétés de niveau « inférieur » (propriétés dites de base) *déterminent* les propriétés de niveau « supérieur » (survenantes), qui en dépendent de façon stricte. Une fois les premières fixées, les secondes n'ont pas la liberté de varier dans ce monde. La relation peut être utilisée pour décrire les rapports entre propriétés physiques et mentales (le « problème corps-esprit »), esthétiques, biologiques, ou encore naturelles et morales.

L'*idée* de survenance aurait été utilisée pour la première fois en philosophie morale, par G. E. Moore (1960 [1922 : 261]) :

> si une chose donnée possède quelque sorte de valeur intrinsèque à un certain degré, alors non seulement cette même chose doit-elle la posséder, en toutes circonstances, au même degré, mais aussi toute chose *exactement comme elle* doit, en toutes circonstances, la posséder exactement au même degré[10].

C'est sous la plume de Richard Hare que le terme aurait été employé pour la première fois :

> Prenons d'abord pour « bon » sa caractéristique qu'on a appelée sa survenance [*supervenience*]. Supposons que nous disions « Saint François était un homme bon. » Il est logiquement impossible de dire ceci et de soutenir en même temps qu'il aurait pu y avoir un autre homme placé dans exactement les mêmes circonstances que Saint François, et qui se comporterait d'exactement la même façon, mais qui diffèrerait de Saint François sous le seul aspect qu'il ne serait pas un homme bon. (Hare 1952 : 145)

Hare ne pense pas qu'on puisse dériver les propriétés morales (axiologiques et prescriptives) de, ou les réduire à des propriétés naturelles ou descriptives. Il admet cependant qu'elles en dépendent en un sens tel que la « logique du langage moral » nous interdit de briser la relations qui lie certains ensembles de propriétés non morales à certains ensembles de propriétés morales : deux objets (personnes, actes, états de choses, caractères) ne peuvent être semblables sous tous les aspects naturels sans être semblables sous tous les aspects moraux. Donald Davidson (1970) fut ensuite le premier à l'utiliser pour décrire les rapports (anomaux) du mental et

[9] On peut aussi parler de survenance des faits, des événements, des propositions, de phrases.

[10] Moore est bien connu pour son non-naturalisme et avoir tenté de montrer que « bon » était une propriété non naturelle, simple et indéfinissable. Mais cela ne signifie pas que les propriétés morales ne *dépendent* pas de propriétés non morales, y compris naturelles.

du physique. Depuis Hare et Davidson, la notion a connu une grande fortune en philosophie de l'esprit, en philosophie des sciences et en méta-éthique.

Avant de prendre quelques exemples, il convient de noter que le rapport de co-variation n'est pas un rapport de co-dépendance, qu'en d'autres termes la direction de dépendance est normalement considérée *asymétrique* : le physique ne dépend pas du mental, par exemple. Deux entités ou états physiquement indiscernables ne peuvent être mentalement discernables, mais deux états entités ou états mentaux peuvent être « réalisés de façon multiple » par différentes propriétés physiques, tout comme différentes fonctions biologiques peuvent être réalisées par des organes ou systèmes aux compositions et configurations physico-chimiques différentes d'un individu à l'autre et d'une espèce à l'autre. La relation de survenance décrit ainsi le fait que les niveaux — ontologiques ou épistémologiques — supérieurs ne sont pas nécessairement réductibles ou sont nécessairement irréductibles aux niveaux inférieurs mais n'en sont pour autant pas indépendants. Elle permettrait ainsi d'éviter à la fois les dualismes métaphysiquement et scientifiquement suspects et les réductionnismes jugés improbables.

L'asymétrie de la relation fait que, si le statut moral survient sur les propriétés naturelles d'une entité, alors deux entités indiscernables en termes de leurs propriétés moralement pertinentes auront un même statut moral, mais que deux entités peuvent néanmoins avoir un même statut moral réalisés par des propriétés naturelles différentes. Différentes propriétés peuvent être suffisantes (sensibilité, raison, communauté) pour le statut moral et permettre à des êtres qui n'auraient pas l'une ou l'autre de néanmoins partager un même statut. L'égalité des droits moderne énonce précisément une telle relation : l'égalité de droit des hommes est multi-réalisable dans toutes les propriétés physiques et intellectuelles qu'ils peuvent incarner, tous les climats et les époques qui les voient naître. Une égalité de fait implique nécessairement une égalité de droit mais une égalité de droit n'implique pas une égalité de fait. Justifier l'inégalité morale implique de pouvoir trouver une inégalité naturelle. Si aucune inégalité naturelle entre hommes n'est pertinente, c'est-à-dire ne rentre dans ce qu'on appelle la base de survenance, alors l'égalité morale dépendra, par exemple, d'autres égalités naturelles (appartenance à l'espèce humaine, à la communauté humaine, par exemple). La question qui se posera pour nous, nous le verrons, est ce qui doit être compris dans la base de survenance,

jusqu'où s'étendent les propriétés naturelles sur lesquelles les propriétés morales surviennent. Le rapport de dépendance entre niveaux suppose en effet que la base n'est pas illimitée, sinon n'importe quoi surviendrait sur n'importe quoi, ou sur l'univers tout entier, et la relation de survenance perdrait sa fonction de clarification. La base doit être spécifiée ou restreinte de façon pertinente pour ne pas inclure toutes les propriétés physiques d'un individu, ni toutes ses propriétés relationnelles.

La définition ci-dessus définit la *survenance faible* puisqu'elle permet que dans d'autres mondes possibles les mêmes relations ne soient pas réalisées. La similarité de propriétés A et B entre entités indiscernables est une relation *intra*-monde selon la survenance faible. Dans d'autres mondes, y compris similaires au nôtre sous tous les aspects non moraux des individus, il est possible que les personnes possédant les mêmes propriétés soient toutes morales, ou qu'aucune ne le soit (Kim 1993 : 60), si les lois y sont différentes ou que les relations entre individus similaires sont distribuées autrement. C'est d'ailleurs pourquoi la survenance faible peut apparaître insatisfaisante en morale. Peut-être Hare se contentait-il de survenance faible. Elle nous suffirait pour juger de la valeur de différents objets dans notre monde de façon cohérente, c'est-à-dire d'évaluer de la même façon les objets similaires sous tous les aspects descriptifs : il faut traiter les cas semblables de façon semblable, mais appartenir à un autre monde n'est peut-être pas un aspect sous lequel deux objets sont descriptivement semblables. Pour Hare, la survenance garantit le principe d'universalisabilité des jugements moraux, un aspect logique de ces jugements essentiel pour Hare (Hare 1952; 1963; 1981 ; voir aussi Singer 2011b : ch. 1).

On pourrait cependant attendre de l'universalisation qu'elle couvre tous les mondes possibles, que si Hitler est moralement monstrueux dans notre monde, il l'est dans tout monde possible, ou plutôt que tout monde indiscernable du nôtre en termes descriptifs est nécessairement un monde dans lequel Hitler est un monstre. Un principe d'universalisabilité fort correspondrait alors à une survenance *forte* (Kim 1993 : 62). Alors que la survenance faible permet de rendre compte de la contrainte de *cohérence* des jugements moraux, la survenance forte permet de décrire la détermination stricte des faits moraux par les faits naturels. La relation de nécessité est ici renforcée pour étendre la similarité survenante à tous les mondes possibles, où par là on peut entendre nécessité logique, ou métaphysique, ou nomologique

(aussi appelée empirique ou naturelle)[11]. Il n'est pas nécessaire ici de préciser de quelle nécessité nous parlons, cela dépendra du type de survenance envisagé (*ibid*. : 66). Jaegwon Kim propose de renforcer la survenance faible en partant de la définition suivante. Soit A et B deux familles de propriétés closes par les opérations booléennes :

> A *survient faiblement* sur B si et seulement si nécessairement pour toute propriété F dans A, si un objet x possède F, alors il existe une propriété G dans B telle que X possède G, et si tout y possède G il possède F. (Kim 1993 : 64)

Pour passer de la généralisation de la relation G-F au intra-monde à une généralisation inter-mondes, Kim introduit un opérateur modal supplémentaire :

> A *survient fortement* sur B exactement quand [*just in case*], nécessairement, pour toute propriété x et chaque propriété F dans A, si x possède F, alors il y a une propriété G dans B telle que x possède G, et *nécessairement* si tout y possède G, il possède F. (*ibid*. : 65)

Ainsi, si Saint François est un homme bon, il doit y avoir une combinaison donnée de vertus d'honnêteté, de bienveillance (en les supposant, assez invraisemblablement il est vrai, purement descriptives) telle qu'il la possède et tout individu qui la possède *est nécessairement* [*must be*] un homme bon. Il peut y avoir différentes combinaisons qui rendent un homme bon, par exemple le courage et l'honnêteté de Socrate. Différentes bases de survenance, chacune suffisante, sont possibles pour une même propriété survenante. Notons enfin que la survenance forte implique la survenance faible, mais pas l'inverse, et que les deux relations de survenance sont transitives, réflexives et ni symétriques ni asymétriques, quoique « dans la plupart des cas qui nous intéressent, la survenance semble en fait asymétrique » (*ibid*. : 67).

1.1.2.2 Quelques exemples

Deux tableaux physiquement indiscernables possèdent nécessairement les mêmes propriétés esthétiques. Ce serait faire preuve de mauvaise foi ou d'incohérence que d'affirmer que l'un est beau et l'autre non. Evidemment, si l'on inclut dans les critères d'indiscernabilité une propriété extrinsèque, telle que la propriété d'être

[11] Voir notamment Chalmers (1996 : ch. 2).

unique, alors une copie parfaite n'aura pas les mêmes propriétés esthétiques que l'original. Elle sera peut-être aussi belle, mais n'aura pas la même valeur artistique. Par propriété physique, il ne faut pas nécessairement entendre intrinsèque.

Deux états mentaux de même type et de même contenu intentionnel (la croyance qu'il pleut ; l'image du coucher de soleil ; le désir de se baigner ; la douleur) peuvent activer différentes aires cérébrales et terminaisons nerveuses. Ils peuvent se réaliser de façons multiples dans différents systèmes cognitifs, chez différents individus ou chez un même individu à des moments ou dans des contextes différents. Mais deux cerveaux physiquement identiques, possédant la même histoire et situés dans des environnements identiques seront le support ou le corrélat d'états mentaux identiques.

Selon une interprétation convaincante proposée par exemple par Simon Blackburn (1984; 1993), la relation de survenance entre propriétés naturelles et morales est non seulement compatible avec l'anti-réalisme moral, elle constitue un défi pour réalisme, et sa fonction est simplement d'exprimer une contrainte de cohérence de la compétence morale, permettant simplement d'après nos fins pratiques de « moraliser » :

> Si nous nous autorisions un système (shmoralisation) qui était comme la pratique évaluative ordinaire mais sujet à aucune contrainte de ce genre, cela nous autoriserait alors à traiter des cas naturellement identiques de façons moralement différentes. Cela pourrait être une bonne shmoralisation. Mais cela ne rendrait la shmoralisation inapte à constituer le moindre guide à la prise de décision pratique (Blackburn 1984 : 86)[12].

[12] Ce rôle de contrainte logique ou sémantique est défendu en particulier par les non-cognitivistes comme Blackburn, qui est un « projectiviste quasi réaliste » ou Hare, quant à lui prescriptiviste. Néanmoins, un réaliste cognitiviste ne nierait pas que la relation de survenance désigne une telle contrainte. Au contraire, il aurait tendance la renforcer en une exigence épistémique de correspondance avec les faits, affirmant que, indépendamment de la fonction pratique du jugement à laquelle devraient se plier les jugements, il existe des faits moraux constituant les conditions de vérité de ces jugements, une relation désignée par la relation de survenance. Mais comme l'écrivent Terence Horgan et Mark Timmons (1992 : 233) : « il y a de nombreuses associations mutuellement incompatibles de phrases et prédicats non normatifs avec des phrases et prédicats normatifs, chacun desquels respecte pleinement la contrainte [de cohérence]. Et selon le réalisme moral, une seule de ces associations saisit les faits objectifs concernant les relations de survenance naturel/moral de ce monde. » Ce que les auteurs qualifient, dans les traces de J. L. Mackie (1977), de « fardeau explicatif » est effectivement beaucoup plus lourd pour le réaliste que pour le non-réaliste. Voir aussi Sharon Street (2006). La question de savoir si effectivement, et comment, les tels jugements moraux du réaliste accomplissent en outre leur fonction pratique est distincte mais notons

La survenance du moral sur le naturel s'exprime souvent en termes de mondes possibles. Imaginons un monde indiscernable du nôtre en termes de toutes ses propriétés naturelles. On ne peut pas affirmer que François est bon dans notre monde mais qu'il ne l'est pas dans l'autre monde. Affirmer que le fait de faire souffrir autrui sans nécessité et sans son consentement est mal, c'est affirmer quelque chose de vrai dans tous les mondes possibles similaires sous les aspects pertinents. S'il existe un monde où François est mauvais et où faire souffrir autrui sans nécessité et sans son consentement est bon, alors ou bien nous nous trompons, nous sommes incohérents ou insincères, ou bien nous n'avons pas identifié correctement les faits naturels qui déterminent les faits moraux.

1.2 Survenance et propriétés extrinsèques

Reprenons l'exemple du faux. Supposons que n'importe quel observateur ordinaire est incapable de discerner un tableau original d'une copie. Son jugement esthétique devrait être déterminé par ce qu'il voit. Mais évidemment ce qu'il voit est aussi affecté par ce qu'il sait ou les relations entre les éléments qu'il voit. Ainsi, si un expert vient confier à l'observateur que le tableau de gauche est en fait un faux, le jugement de l'observateur en sera probablement affecté. Mais il n'est même pas nécessaire qu'il sache lequel des deux tableaux est un faux. Face à deux exemplaires d'apparence identique, il pourra inférer que l'un des deux est probablement une copie et, sans savoir lequel, sera bien conduit à altérer son jugement concernant celui des deux qui se trouve être le faux. L'observateur dans ce cas n'affirmera pas que les deux tableaux ont les mêmes propriétés artistiques (en particulier l'originalité, la valeur historique ou symbolique) même s'il est incapable de les discerner. La propriété survenante est dans ce cas contexte-dépendante. Cet exemple montre qu'il est possible d'inclure dans la base de survenance des propriétés autres que celles que possèdent intrinsèquement les entités, et même que l'on peut attribuer des propriétés aux entités elles-mêmes en vertu de propriétés qui leur sont extrinsèques (unicité, contexte d'observation, jugement d'expert).

---

que le fait qu'elle soit moins naturellement résolue que par le non-cognitivisme ne plaide pas en sa faveur pour autant que la notion de statut moral telle que j'ai exposée nous préoccupe.

On parle de survenance locale ou régionale pour désigner le fait que les propriétés survenantes sont distribuées à la même échelle que les propriétés de base[13], et de survenance globale pour désigner le fait que deux mondes possèdent toutes les mêmes propriétés survenantes s'ils possèdent les mêmes propriétés de base[14]. Par exemple, les états mentaux d'un individu peuvent survenir sur des états physiques au sens large (corporels, sociaux, causaux-historiques) qui ne sont pas tous internes à l'individu : ses souvenirs, les aspects de ses désirs, de ses images, de ses perceptions dépendent évidemment de l'état du monde extérieur, de son passé, de son environnement (voir Kim 1993 : 86-88 ; 181-183). C'est *a fortiori* vrai de nos actions, dont les raisons, la signification et le succès dépend d'institutions, de coutumes, de pratiques sociales. Ses croyances, ses souvenirs, ses sensations surviennent sur ses propriétés internes (typiquement, et grossièrement, cérébrales) et certaines propriétés externes. La douleur et les souvenirs d'une grenouille sur Terre sont vraisemblablement différents de la douleur et des souvenirs de sa réplique sur Terre jumelle, si ses relations causales-historiques et son environnement extérieur est différent. Les leçons de Hilary Putnam (1975) et Tyler Burge (1979) sur l'externalisme de la signification et du mental nous apprennent que le contenu de certaines attitudes propositionnelles peuvent dépendre de facteurs extérieurs aux sujets auxquels elles sont attribuées. Pour reprendre l'exemple de Putnam, deux doubles *physiquement* indiscernables quant à leurs propres propriétés mais vivant respectivement sur Terre et Terre jumelle, elles-mêmes indiscernables *à l'observation*, peuvent avoir des croyances différentes sur les propriétés physiques

[13] Les B-propriétés surviennent *localement* sur les A-propriétés si les A-propriétés d'un *individu* déterminent les B-propriétés de cet individu. Par exemple, la forme survient localement sur les propriétés physiques ; mais les valeurs, nous venons de le voir, ne surviennent pas localement sur les propriétés physiques car une réplique physique de la Joconde a moins de valeur que l'original (voir Chalmers 1996 : ch. 2).

[14] A *survient globalement* sur B exactement quand des mondes indiscernables quant à B sont aussi indiscernables quant à A. Mais l'indiscernabilité entre familles de propriétés n'implique pas que les mêmes individus possèdent les mêmes propriétés. Deux mondes moralement indiscernables sont tels que pour toute propriété morale M et tout individu x, x possède M dans l'un exactement quand x possède P dans l'autre. Kim (1993) montre que la survenance globale est équivalente à la survenance forte. Si la survenance globale permet en outre de rendre compte de la survenance de propriétés individuelles sur des propriétés relationnelles, cela montre que la survenance forte est la relation que nous cherchons pour les propriétés morales. En outre, la survenance locale implique la survenance globale, mais pas l'inverse : deux mondes physiquement identiques sont biologiquement identiques, mais deux individus physiquement identiques peuvent être biologiquement différents (différemment adaptés d'après leur milieu et appartenir à différentes espèces d'après leur phylogenèse selon certaines interprétations du concept d'espèce (Chalmers 1996 : ch. 2).

du liquide qu'ils appellent tous deux « eau » mais qui sur Terre est composé de molécules H_20, sur Terre jumelle XYZ. Kim écrit :

> Ainsi, on peut penser que nous avons besoin d'une forme de physicalisme qui soit cohérente avec l'échec de la détermination locale du mental sur le physique, et la survenance psychophysique globale semble précisément être ce que nous recherchons. Car elle affirme que les états psychologiques du monde, pris comme dans son ensemble, sont déterminées par ses états physiques pris dans leur ensemble, sans exiger que tout état psychologique d'un individu soit déterminé par *ses* état physiques. (Kim 1993 : 87)[15]

Cette leçon vaut pour la survenance de propriétés présumées intrinsèques sur une base incluant des propriétés extrinsèques, non la survenance de propriétés relationnelles sur des propriétés relationnelles qui ne pose pas de problème. Par exemple, la valeur d'une pièce de monnaie ou la propriété d'être l'homme le plus rapide du village sont des propriétés relationnelles, que la pièce et l'homme ont en vertu de leurs relations à d'autres objets (système d'échange, classe de comparaison). Et ces propriétés dépendent de propriétés physiques de ces objets *et* de relations avec d'autres objets, par exemple la vitesse de l'homme et le fait que le reste du village court moins vite que lui. La survenance de propriétés intrinsèques sur des propriétés relationnelles est une thèse moins triviale mais elle ne devrait pas nous étonner s'il est vraisemblable que les propriétés qui nous intéressent ne dépendent pas que de propriétés des individus eux-mêmes. Et à vrai dire, il serait arbitraire de postuler que ce n'est pas possible.

Supposons donc R est une relation, ou propriété au dyadique (ou *n*-adique), moralement pertinente, la seule : si x et y sont indiscernables quant à leurs propriétés non morales monadiques, si et x et y sont discernables quant à leurs propriétés morales, alors, nécessairement, ils sont indiscernables quant à R. (Et x et y sont R-indiscernables si et seulement si pour tout z, R(x, z) si et seulement si R(y, z), et R (z, x) si et seulement si R(z, y).) Une telle relation de survenance est

[15] Kim défend par ailleurs la thèse que la survenance psychophysique a lieu entre les propriétés psychologiques et les propriétés physiques internes de l'organisme – ce qui n'exclut pas que *certaines* propriétés psychologiques surviennent sur des propriétés externes, mais ce ne sont pas les propriétés requises pour expliquer le comportement d'un individu. Il n'est pas important de trancher cette immense question ici, il suffit de noter que conceptuellement, la thèse de la survenance forte est compatible avec la dépendance des propriétés survenances (intrinsèques ou individuelles) à des propriétés de base plus larges que les propriétés intrinsèques de l'individu.

parfaitement compatible avec la forme de justification (« parce que ») qu'on attend dans le raisonnement moral. Elle témoigne de la compétence morale requise pour juger de façon pertinente des situations, des actions, des personnes sous les aspects pertinents.

Le statut moral fait partie des propriétés morales qu'une entité peut avoir, ou qui peut lui être conférée, ou du moins l'un des prédicats qui peut lui être correctement attribué[16]. Si on comprend comme certains le statut moral comme une *relation* plutôt que comme une propriété survenante, il peut être utile de recourir à la caractérisation de la survenance de R sur les relations de x, y et z. Mais il peut être suffisant de considérer les cas de survenance de relations comme des cas de survenance de propriétés sur des bases de survenance incluant des propriétés relationnelles (Kim 1993 : 185). Il est à la fois important et crédible que les propriétés morales puissent survenir globalement et sur des bases élargies aux propriétés relationnelles que la survenance forte est compatible avec cet élargissement. Mais pour que l'élargissement de la base ne soit pas trop lâche, il faut imposer une condition de pertinence à l'inclusion[17].

Il ne faudrait cependant pas attacher trop d'importance à ces distinctions. Oron Shagrir (2009) soutient par exemple la survenance individuelle quantifie sur les individus mais peut inclure des propriétés monadiques aussi bien que des propriétés extrinsèques dans la base de survenance. Ce qu'elle ne peut pas inclure, mais que peut inclure la survenance globale, sont des *relations*, à distinguer des propriétés extrinsèques des objets). Or dans la mesure où je m'intéresse à ces dernières plutôt qu'aux premières, il suffit pour les besoins présents que la survenance individuelle soit vraie[18].

1.3 Valeur intrinsèque et valeur finale

[16] Je parlerai par la suite plus souvent de propriétés que de prédicats, sans impliquer par là un quelconque réalisme au sujet des propriétés. Mes arguments vaudront tout autant si l'on choisit de substituer des prédicats correctement attribués à des propriétés réellement possédées.

[17] Une objection possible est que la pertinence est une propriété de second ordre des propriétés de base, et que différentes thèses sur ce qui compte comme pertinent décriront différentes relations de survenance. Mais cette objection ne concerne pas moins une survenance strictement intrinsèque.

[18] Pour plus de détails sur ces débats, voir McLaughlin et Bennett (2011).

Je recourrai souvent au cours de ce travail au concept de valeur finale, que je distingue de la valeur intrinsèque. Je ne fais pour le moment pas de distinction entre le fait qu'une entité a une valeur finale (ou intrinsèque) et le fait de la valoriser finalement (ou intrinsèquement). Cependant, cette dernière formulation indique déjà la présence d'un évaluateur pour qui une chose a de la valeur comme fin ou intrinsèquement, c'est pourquoi j'entendrai plutôt par valeur finale le résultat d'une évaluation qu'une propriété possédée par les choses indépendamment, même si les distinctions qui vont suivre ne dépendent pas directement de cette question. Diverses choses peuvent avoir une valeur intrinsèque ou finale selon les positions normatives : le plaisir, le bonheur, l'amitié, la nature, les êtres vivants, les animaux sensibles, des œuvres d'art, une ville, un monument historique, une forêt, une espèce, la biodiversité, etc. Cependant, avoir de la valeur « de façon isolée » et être valorisé pour soi-même sont deux choses différentes.

La distinction entre valeurs intrinsèque et finale est centrale mais a souvent été négligée. Christine Korsgaard (1996b) a dans un article dans un article important établi deux distinctions : la valeur *intrinsèque* est la valeur que quelque chose a en lui-même, c'est-à-dire en vertu de ses seules propriétés intrinsèques, et qu'il conserverait s'il était la seule chose dans l'univers[19]. Il est autrement dit analytiquement vrai que la valeur intrinsèque survient sur les propriétés intrinsèques des objets ou états de choses. La valeur intrinsèque s'oppose à la valeur *extrinsèque*. La valeur *finale* est la valeur que quelque chose a comme fin ou pour lui-même et s'oppose à la valeur *instrumentale*, la valeur qu'il a comme moyen ou en vertu de la valeur d'autre chose qu'il permet d'obtenir ou de réaliser[20]. Un billet de banque n'a par exemple de valeur qu'en vertu de ce qu'il permet d'acheter et est remplaçable par n'importe quel objet ayant la même utilité. C'est la valeur en vertu de laquelle les autres choses ont de la valeur. La valeur finale est en outre *non dérivée* et *non contributive* : elle n'est pas dérivée de la valeur (finale ou non finale) d'autre chose et elle n'a pas de la valeur simplement en tant que partie d'un tout qui

[19] C'est le fameux « test d'isolement » pour la valeur intrinsèque proposé par G. E. Moore. Le test est pour le moins problématique lorsqu'il s'agit d'évaluer des institutions sociales ou des objets d'appréciation esthétique, qui pourraient avoir une valeur intrinsèque mais pas « en isolement ». Comme l'écrit Jonathan Dancy (2004 : 167), « l'abstraction totale de tout cadre possible n'est généralement pas la meilleure façon de déterminer à quelle sorte de valeur nous avons affaire. »

[20] Pour Korsgaard, la valeur est soit intrinsèque soit extrinsèque, et « finale » ou « instrumentale » font référence à des *façons de valoriser* certaines choses plutôt qu'à des types de valeur.

a de la valeur (Olson 2004 : 34-35).

G. E. Moore 1903; 1922, à qui l'on doit l'une des premières analyses de la notion de valeur intrinsèque (après Brentano), estimait que quelque chose était bon « ultimement », ou pour lui-même (*for its own sake*), dans la mesure où toutes ses parties étaient intrinsèquement bonnes. Mais certaines « unités organiques » peuvent être intrinsèquement bonnes (une punition méritée) sans que toutes leurs parties (la souffrance) le soient. Chaque partie, pour Moore, retient sa valeur indépendamment de sa contribution ou non à un tout et sa valeur n'est une fonction que de ses propriétés intrinsèques. Les seules relations sur lesquelles la valeur finale ou intrinsèque pouvaient donc survenir pour Moore étaient les relations entre les parties d'un tout, parties elles-mêmes intrinsèques à ce tout.

Or rien n'exclut conceptuellement que la valeur finale puisse survenir sur des propriétés extrinsèques. Plusieurs auteurs ont même soutenu le contraire de façon convaincante (Jamieson 2002 ; Kagan 1998 ; Korsgaard 1996b ; O'Neill 1992 ; Olson 2004 ; Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen 2000). Par exemple, nous pouvons valoriser des choses comme des fins en vertu de leur rôle historique ou symbolique, de leur rareté, voire de leur instrumentalité remarquable. Christine Korsgaard considère que des manteaux d'hermine, de la porcelaine précieuse ou des poêles soigneusement décorées pourraient être bons pour eux-mêmes (1996b : 264) ; Shelly Kagan (1998) imagine que ce pourrait être le cas du stylo utilisé par Abraham Lincoln pour signer la Proclamation d'Emancipation ou d'une voiture de sport exceptionnelle ; Wlodek Rabinowicz et Toni Rønnow-Rasmussen (2000) font une hypothèse similaire au sujet de la robe de la Princesse Diana. Ou encore, John O'Neill (1996) et Dale Jamieson (2002) montrent bien que nous pouvons valoriser certaines choses pour elles-mêmes en vertu de leurs propriétés relationnelles comme leur rareté ou leur caractère naturel ou sauvage. La valeur finale particulière d'une chose peut en effet souvent dépendre de sa classe de comparaison et non de ses seules propriétés intrinsèques, et c'est d'autant plus le cas si l'on admet que l'existence ou la possibilité d'un évaluateur est essentielle à la survenance de la valeur. Beautés, chefs-d'œuvre, délices, exploits, records sportifs ont la valeur qu'ils ont en vertu, au moins en partie, de certaines de leurs propriétés extrinsèques, en l'occurrence en comparaison d'autres éléments de leur classe, les réalisations et objets ordinaires en regard desquels ils apparaissent précisément dignes d'être

valorisés comme fins quand ce n'est pas nécessairement le cas de ces derniers. J'évoquerai également d'autres types de valeur, des valeurs ni instrumentales ni finales qui surviennent sur des propriétés extrinsèques : valeur unique, contributive, historique par exemple. Il y a en effet des choses que nous ne valorisons ni pour elles-mêmes ni simplement comme moyens mais en vertu de leurs relations à d'autres choses, par exemple le plus grand livre de la bibliothèque du Vatican (Dancy 2004 : 175) ou l'exercice de la liberté de choix (Gruen 2002). Toutefois, ces valeurs partagent des caractéristiques centrales de la valeur finale au sens où elles requièrent une attitude non instrumentale des évaluateurs en vertu de propriétés extrinsèques. Les arguments vaudront pour les unes et les autres *mutatis mutandis*.

Cette possibilité est cruciale dans la mesure où je vais montrer que le statut moral implique une forme de valeur finale. En confondant valeurs intrinsèque et finale, il n'est pas étonnant qu'il soit le plus souvent présumé que le statut moral ne peut survenir que sur des propriétés intrinsèques. Or que la source d'une valeur soit en partie extrinsèque n'implique pas une perte de valeur finale mais peut au contraire l'augmenter. Le seul fait qu'une propriété soit extrinsèque ne suffit pas à la priver de pertinence pour le statut moral. La question sera bien sûr de savoir si le statut moral peut dépendre de propriétés dont dépendent les valeurs finales de source extrinsèque, mais la possibilité mérite au moins d'être examinée. L'argument que je défendrai dans la suite de ce chapitre et dans les chapitres suivants peut être résumé ainsi :

P1. Le statut moral implique la valeur finale.

P2. Le statut moral est fondé sur les mêmes propriétés que celles sur lesquelles la valeur finale survient.

P3. Certaines formes de valeur finale surviennent en partie au moins sur des propriétés extrinsèques (valeur finale extrinsèque).

P4. Il existe un ensemble d'entités dotées de valeur finale extrinsèque qui ont un statut moral.

C. Par conséquent, le statut moral de certaines entités est fondé en partie au moins sur certaines de leurs propriétés extrinsèques, en vertu desquelles elles ont leur valeur finale extrinsèque.

Une dernière distinction importante concerne les supports de la valeur. La

plupart des auteurs qui considèrent comme Moore que la valeur intrinsèque ou finale survient sur les propriétés intrinsèques considèrent également qu'elle survient sur des états de choses plutôt que sur des objets concrets. Ben Bradley (2006) distingue ainsi deux concepts de valeur intrinsèque, la valeur *intrinsèque* « mooréenne » (Bradley 2006 ; Feldman 1997 ; Lemos 1994; 2005 ; Moore 1903; 1922 ; Zimmerman 2001; 2005) et la valeur *inhérente* (*worth*) « kantienne » (Anderson 1993 ; Darwall 2004 ; Korsgaard 1996b ; Scanlon 1998). La première est celle d'états de choses précisément délimités (que Sarah éprouve du plaisir), la seconde celle d'entités individuelles comme des personnes, des chiens ou des arbres. Cette distinction permet de préserver ce que Bradley tient pour des principes centraux de toute théorie de la valeur intrinsèque, notamment le principe de survenance intrinsèque et le principe de maximisation. Or la valeur inhérente, admet-il, peut dépendre de propriétés extrinsèques des entités, et elle n'appelle pas en tant que telle de maximisation. Suivant notamment Kagan (1998) et Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen (2000), j'appellerai par la suite valeur finale la valeur d'objets concrets plutôt que d'états de choses, de faits ou de propositions, et y inclurai ce que Bradley appelle *inherent worth*, sans rien présumer de kantien quant à celle-ci.

Considérer que la valeur des entités serait dérivée de la valeur finale ou intrinsèque des états de choses reviendrait soit à briser le lien entre statut moral et valeur finale soit à faire du statut moral un attribut dérivé des entités, dépendant de la valeur des états de choses. Une telle conception réductrice du statut moral convient à certaines formes d'utilitarisme, où ce sont les expériences conscientes qui ont pour elles-mêmes de la valeur, pas ceux qui en font l'expérience. C'est un point de divergence crucial entre l'utilitarisme des préférences de Singer (2011b), pour qui les satisfactions de préférences ont une valeur intrinsèque (quoique de source subjective) et la théorie des droits de Tom Regan (1983), pour qui les « sujets-d'une-vie » ont une valeur inhérente. Or comme je ne veux pas faire dépendre la notion de statut moral avec laquelle je travaillerai d'une théorie normative en particulier, il est préférable d'adopter une conception de la valeur qui permette, au moins dans un premier temps, de rendre compte du statut moral des entités d'une façon qui soit cohérente avec l'usage commun.

2 LE STATUT MORAL COMME NOTION CENTRALE

La notion centrale autour de laquelle ce travail s'articule est celle de statut moral. La notion est apparue ou du moins s'est répandue dans le contexte des controverses sur l'environnement, les animaux, ou encore l'avortement. La notion est à la fois répandue et floue, la plupart des auteurs en usant comme s'il était entendu de quoi ils parlaient et qu'ils parlaient de la même chose, alors que l'on peut aisément repérer une multitude d'usages distincts de cette notion. On peut, suivant Kenneth Goodpaster (1978) distinguer deux questions relatives à la « considérabilité morale », une *question de cadre* d'une part : en quoi consiste la considérabilité, quelle est sa portée, quels sont ses critères ; une *question d'application* d'autre part : étant donné ce cadre, quelles entités sont considérables, en quel sens et quel poids relatif ont-elles chacune. C'est à la première que je m'intéresse pour le moment. Le fait qu'elle soit centrale dans la littérature que j'étudie justifie néanmoins que je m'y attache, même s'il me faudra la clarifier et en fixer un sens déterminé. Avant ce travail de définition, il faut toutefois veiller à souligner les conditions que devra remplir une bonne définition du statut moral.

Utilité théorique. Mon concept de statut moral doit remplir un rôle effectif et distinct dans la théorie que je privilégierai, et pour départager des théories concurrentes. Il ne doit pas être redondant, c'est-à-dire qu'une autre notion ou ensemble de notions ne doit pas déjà remplir son rôle ; mais il doit en même temps être complet, c'est-à-dire remplir tout son rôle, sans le travail auxiliaire d'une autre notion. Mon concept aura donc un rôle explicatif, il permettra de rendre compte de phénomènes et d'intuitions de façon adéquate et caractéristique.

Convergence et neutralité théorique. Le concept ne doit pas trop diverger des usages philosophiques existants et historiques, afin de pouvoir remplir son rôle explicatif dans le cadre d'une comparaison entre théories. Il faut que le même concept puisse être appliqué de façon intelligible par différentes théories dont on dégagera ensuite les implications et les présupposés. Le concept doit en effet être neutre au sens où son rôle explicatif n'épuise pas le travail explicatif qu'une théorie donnée effectue. Celle-ci utilise le concept au sens énoncé au paragraphe précédent dans le cadre d'un ensemble plus large d'hypothèses, de règles et principes substantiels et formels, et d'autres concepts.

Adéquation descriptive. Le concept doit correspondre à un certain usage commun ou ordinaire qui en est fait dans la pratique morale. Je n'entends pas par là qu'il doit s'accorder avec un très problématique « sens commun » — je n'ai en outre pas eu l'occasion de tester empiriquement la compréhension ordinaire que les gens ont de la notion de « statut moral ». J'entends plutôt qu'il doit s'accorder avec un certain nombre de pratiques communes ou ordinaires, dans lesquelles il apparaît de façon caractéristique, c'est-à-dire de façon non redondante et complète. Ces pratiques incluent notamment certaines activités militantes, mais aussi des articles de presse, des débats à destination du grand public, les utilisations de la notion dans les disciplines non philosophiques et, par extrapolation, ce que recouvre l'idée que les gens se font, dans certains contextes, de ce que *devrait* être le statut juridique de l'animal. De ce point de vue, il me semble que depuis l'essor de l'éthique animale dans les années 1970, le concept a connu une certaine fortune, d'abord en anglais puis plus récemment peu à peu en français et dans d'autres langues, jusqu'à pénétrer la pratique ordinaire et les différentes vulgarisations des problèmes techniques abordés la littérature académique. De même que la notion de « valeur intrinsèque » est devenue un lieu commun du militantisme environnemental (Earth First !, Greenpeace, Wilderness Society, préambule de la Convention internationale sur la diversité biologique de 1993) (et animal), de même je gage que la notion de statut moral peut remplir un rôle analogue. Indépendamment de ses vertus théoriques, la notion a une utilité pragmatique indéniable qu'il pourrait être couteux d'ignorer[21].

Vraisemblance normative. Le concept, malgré sa neutralité théorique, ne doit pas être tel qu'il permette aisément et sans contradiction de tirer des conclusions aberrantes du point de vue normatif. Toutes les théories ne s'entendront évidemment pas sur l'étendue de cette vraisemblance et les critères d'aberration, mais je présupposerai qu'il existe au moins quelques cas où il est suffisamment clair qu'une implication ne peut être acceptée. Si le refus d'une telle conclusion suppose l'abandon de mon concept de statut moral, c'est que celui-ci n'était pas vraisemblable du point de vue normatif. Inversement, si mon concept permet de

[21] Sur la « force mobilisatrice » de la valeur intrinsèque dans la protection de la nature, voir Afeissa (2008). Même si l'opposition entre valeurs anthropocentriques et bio- ou écocentriques était stérile, il pourrait demeurer judicieux même du point de vue anthropocentrique ou pragmatique de recourir à la notion.

dériver de façon crédible des implications indépendamment crédibles et de nouvelles implications crédibles, il en sortira renforcé.

2.1 Distinctions préliminaires

Commençons par examiner quelques définitions du statut moral. On définit généralement le fait d'avoir un statut moral (*moral status* ou *standing*) comme le fait d'avoir ou de se voir reconnaître une certaine propriété morale. Si l'on préfère éviter le langage des propriétés, c'est un prédicat appliqué dans des circonstances et selon des critères d'application donnés aux entités susceptibles de peser dans la considération morale[22]. Comme nous allons le voir, ce prédicat est normatif pour l'action, c'est-à-dire qu'il est censé guider et motiver les agents moraux, les êtres aptes et sensibles aux jugements moraux.

Que le concept dénote une relation entre un agent et une entité (Cohen 2007 ; Hale 2011b ; Kittay 2005; 2009 ; Morris 1991a; 1998) ou comme cela est plus souvent admis, une propriété de l'entité elle-même, la considérabilité est intrinsèquement liée aux raisons morales. Mark Bernstein (1998 : 9) la définit comme « la capacité d'absorber la considération morale ». Les êtres moralement considérables sont des individus « envers lesquels des comportements moraux peuvent être dirigés de façon intelligible. » Il s'agit là, pour Bernstein, d'une caractérisation descriptive qui n'est cependant pas très instructive. Néanmoins, Bernstein souligne là un aspect essentiel de la considérabilité, à savoir qu'elle s'applique nécessairement aux êtres envers lesquels nous ne pouvons pas, moralement, nous comporter comme bon nous semble. Cela n'est certes pas clair d'après la modalité contenue dans le suffixe, laissant entendre que la moralité de ces comportements est ou bien possible (logiquement, métaphysiquement ou empiriquement) ou bien simplement optionnelle ou encore une disposition. Pour Bernstein, la « capacité d'absorption » est plutôt de l'ordre d'une disposition qu'un être possède, en lui-même, d'être considéré dès qu'un agent est dans la position de le prendre en considération. Les êtres considérables sont ceux qui ont la capacité de, ou la disposition à être couverts par la régulation morale de nos comportements

[22] Je ne m'intéresse donc pas ici à un autre usage de l'expression statut moral, qui sert à qualifier des actions, des états de choses, des intentions ou des traits de caractères.

étant entendu que celle-ci n'était pas optionnelle. La notion est donc un guide d'action et non discrétionnaire[23].

Une définition classique du statut moral a été proposée par Mary Anne Warren (1997 : 3) :

> Avoir un statut moral, c'est être moralement considérable, ou avoir une position [*standing*[24]] morale. C'est être une entité envers laquelle les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des obligations morales. Si une entité a un statut moral, alors nous ne pouvons pas simplement la traiter comme bon nous semble ; nous sommes moralement obligés d'accorder un poids dans nos délibérations à ses besoins, ses intérêts ou son bien-être. En outre, nous sommes moralement obligés de faire cela non pas simplement parce que la protéger est susceptible d'être à notre avantage ou celui d'autres personnes, mais parce que ses besoins ont une importance morale en eux-mêmes [*in their own right*].

Je reviendrai bientôt sur les caractéristiques énoncées ici mais avant cela je dois apporter une précision importante. Afin d'éviter toute confusion dans ce qui suivra, je ferai plusieurs stipulations. Je suppose que ce qu'on appelle « considérabilité morale » n'est en fait que la première phase du statut moral, le simple fait d'être situé dans la sphère morale, d'être le type d'être capable d'être pris en considération par les agents qui ont le devoir de prendre en considération les êtres de ce type. Cela apparaîtra plus clairement par la suite, mais il suffit pour le moment de comprendre que le prédicat « statut » a des conditions de vérité ou d'applicabilité distinctes de celles du prédicat « considérabilité » et que l'on n'a encore peu dit du statut d'une entité lorsqu'on a dit qu'elle était moralement considérable[25]. La notion de statut (*standing*) est d'origine juridique (Morris 2011 ;

---

[23] Ce qu'en anglais on désigne couramment par le fait d'être *action-guiding*, par opposition à *world-guided*, guidé par le monde (cf. par exemple Williams 1985).

[24] Je traduis volontairement ici *standing* par position et non statut pour éviter la tautologie mais j'explique ci-dessous qu'il y a peu de raisons de les distinguer. Warren identifie *considerability* et *standing* alors que standing peut tout aussi bien être identifié à *status*.

[25] Benjamin Hale (2011b) recommande quant à lui de se concentrer sur la considérabilité, qu'il affirme être d'une part relative à l'agent et déontologique, c'est-à-dire qu'elle décrit une *relation* entre des agents (et leurs devoirs, déterminés indépendamment des attributs des entités) et des entités. Mais d'autre part il considère la notion comme n'étant qu'une partie de ce qui constitue le statut moral. Hale juge la considérabilité plus importante dans la mesure où elle est première, directement liée à un sens de nos devoirs et peut être formulée indépendamment d'une analyse empirique des attributs moralement pertinents. Tandis que je ne partage par la suspicion de Hale à l'égard de la démarche classique, ma propre analyse du statut moral a précisément parmi ses

Stone 1974). Avoir un statut juridique, c'est pouvoir prétendre à être entendu par la justice, avoir des droits applicables et opposables auprès des autres personnes et devant les juridictions compétentes. Par analogie, le statut au sens de considérabilité morale s'applique à ceux qui compte moralement, c'est-à-dire dont les prétentions doivent être entendues par les agents moraux.

Le statut proprement dit est donc la détermination du statut des êtres considérables, et ce statut est une fonction, notamment, des capacités et dispositions (intrinsèques et extrinsèques), des relations, du bien propre (i.e. des façons dont ils peuvent être affectés en bien ou en mal) et de l'importance respective de ces êtres dans la délibération[26]. Ronald Sandler (2011) opère très clairement la distinction que je suivrai par la suite :

> Quelque chose est *moralement considérable* s'il est nécessaire de le prendre en compte dans les délibérations relatives aux actions, aux pratiques ou aux politiques qui pourraient l'affecter. Il y a un assez grand nombre de manières dont quelque chose peut être pris en considération — par exemple comme ayant des droits qui ne peuvent être violés, comme ayant un bien-être (ou des intérêts) qui doivent être pris en compte, ou comme méritant l'appréciation ou la gratitude. Le *statut moral* concerne la *façon* dont quelque chose est censé être considéré. Le respect pourrait être dû à une entité mais pas la compassion, parce qu'elle n'est pas sensible (par exemple un arbre ou un écosystème). Ou la compassion pourrait lui être due, parce qu'elle sensible, mais elle n'aurait pas de droits, parce qu'elle ne possède pas l'autonomie requise (par exemple des poules et des truites). Ou on pourrait devoir à quelque chose, eu égard à son histoire particulière, gratitude et loyauté, qui ne seraient pas dues à une entité comparable avec une histoire différente. Ainsi, les entités moralement considérables peuvent avoir des types de statut moral différents (et multiples).

Il est très difficile en revanche de distinguer deux termes utilisés en anglais pour désigner le statut : *standing* d'une part, *status* d'autre part. *Status* semble plus neutre et relatif, désignant le statut particulier d'une entité donnée, tandis que

---

avantages de laisser ouverte la possibilité que la considérabilité ou le statut dépendent en partie des agents.

[26] L'*importance* (*moral significance*) renvoie au poids moral de quelque chose dans la délibération. Le fait que des entités aient un statut n'implique pas qu'elles ont toutes la même importance relative, selon la valeur respective qu'elles ont. De la seule considérabilité, rien ne découle quant au poids relatif, et à la priorité, des arbres, des chiens et des humains. Cf. Goodpaster (1978).

standing semble souvent renvoyer à un seuil absolu, soit inférieur (entrée dans la communauté morale[27]), soit supérieur (statut moral plein des personnes, ou des humains, parfois appelé « *full moral standing* »[28]). Mais je ne ferai pas de différence entre les deux, tant les usages sont chancelants et ont tendance à se recouper ou à s'inverser d'un auteur à l'autre. Il est vrai que l'usage le plus central et le plus marquant de la notion de statut moral a consisté à signifier le passage d'un seuil. Ainsi, Tom Regan (1981 : 19) écrit que

> *X* a un statut [*standing*] moral si, et seulement si, *X* est un être tel que nous devons, moralement, déterminer comment *X* sera affecté lors même que nous cherchons à déterminer si oui ou non nous devons accomplir un acte donné ou adopter une politique donnée.

Ce que Regan entend ici par « *standing* » correspond donc à ce que j'entends par considérabilité. Employée au sens de Regan, la notion de statut n'est guère instructive car elle ne nous apprend qu'une seule chose : que nous devons prendre en compte X (ou plutôt ses intérêts ou sa valeur), que nous devons délibérer pour savoir comment le traiter. Mais alors ce n'est pas le statut qui détermine nos obligations, sinon celle de délibérer (une « obligaton délibérative »), ce sont les propriétés de X[29]. Telle que je l'entends, la notion de statut doit être suffisamment instructive, un guide-d'action suffisant, pour dire à l'agent comment agir. Ensuite, « comment *X* sera affecté » est précisément le genre de considérations déterminant le statut moral, qui pour ainsi dire fixera les obligations que les agents ont en vertu de « comment *X* sera affecté ».

Revenons maintenant à la définition de Warren car elle nous permet d'énoncer un certain nombre de caractéristiques essentielles de la notion de statut moral.

---

[27] Cf. par exemple la définition de Warren (1997) ci-dessus.

[28] Voir par exemple Jaworska (2007) ; Jaworska et Tannenbaum (2013).

[29] C'est une des raisons pour lesquelles Sachs (2011) considère que le statut de la notion de statut moral est redondant, sinon néfaste.

2.2 Les caractéristiques du statut moral

Ajoutons tout d'abord que Warren, à la suite du passage suscité, parle du statut moral comme « outil », « comme un moyen de spécifier les entités envers lesquelles nous croyons avoir des obligations morales, mais aussi comme ce que nous estimons que sont ces obligations » (Warren 1997 : 9). D'après cette conception, le concept de statut moral a donc une *fonction* : il ne dénote pas tant — ou pas uniquement — des propriétés des choses (guidé par le monde) qu'il ne sert de mémento moral (guidant l'action).

En effet, afin de souligner l'importance morale de quelque entité, il est parfois plus efficace de renvoyer au fait qu'elle a un statut moral (et lequel) plutôt qu'à ses propriétés non morales, à moins que ces dernières ne soient psychologiquement immédiatement associées par les agents au fait d'avoir un statut (et lequel). Certes, l'inverse peut être vrai : simplement décrire un animal comme capable de souffrir semble souvent impliquer qu'il a un statut moral et qu'une action donnée est mauvaise, mais dans les cas plus complexes, parler de statut sera un moyen bien plus efficace dans la mesure où la mention du prédicat moral dispense de justifications ultérieures faisant appel aux propriétés non morales. La relation du traitement à ces dernières peut être résumée ainsi : il ne faut pas faire *P* à *X* parce que *X* a tel statut moral ; *X* a tel statut moral parce qu'il possède l'ensemble de propriétés non morales *A*. Je reviendrai sur le sens de ces « parce que ». La relation explicative entre l'obligation et le statut n'est en effet pas aussi forte qu'entre le statut et les propriétés. Je montrerai en fait plus en détail que le statut n'*explique* pas l'obligation mais *consiste* en un ensemble d'obligations, mais c'est déjà ce que signifie l'idée que le concept de statut moral a une fonction de mémento.

Une deuxième caractéristique du statut moral est son lien avec la valeur d'une entité. D'après la citation de Warren, lorsque nous attribuons un statut moral, nous considérons implicitement ou explicitement que son sujet possède une valeur non instrumentale. En effet, le statut fait référence aux obligations que nous avons envers une entité. Dans son acception *directe*, qui est celle qui m'intéresse ici, ces obligations sont directes, dues à l'entité elle-même (sujet de la communauté morale) et non indirectes, simplement eu égard à cette entité (objet de

considération morale). Le non-respect d'une obligation cause un tort injuste[30] à l'entité elle-même et non à un autre être qui lui serait lié par un lien de propriété, d'intérêt ou instrumental quelconque. L'entité possède un statut moral direct s'il est indépendant des obligations envers d'autres entités possédant un statut moral. Sinon il est indirect.

On peut en outre interpréter l'expression « en eux-mêmes [*in their own right*[31]] » comme une marque de valeur finale, c'est-à-dire non instrumentale, la valeur que quelque chose a indépendamment de la valeur prêtée ou reconnue à quoi que ce soit d'autre. Une valeur instrumentale n'est à vrai dire pas une valeur car toute la valeur instrumentale qu'un objet possède réside en fait dans l'objet en vertu duquel il a cette valeur. Lorsque nous accomplissons nos obligations envers *X*, nous le prenons en compte pour lui-même ou pour son bien propre (l'expression correspondante en anglais est « *for its own sake* »), et non pour le bien de quoi que ce soit d'autre. C'est bien ce que nous voulons dire quand nous disons qu'un être humain, un chien, un fétus, une rivière, une forêt, une montagne, une espèce a ou peut avoir un statut moral : nous voulons protéger ces entités ou marquer le fait que nos actions à leur égard doivent être guidées par leur bien propre et non notre propre intérêt ou celui d'autres entités. Il y aurait donc une relation conceptuelle entre valeur finale et statut moral. Warren souligne ainsi que quelque chose n'a pas de statut moral direct si elle n'importe que[32] parce que, et que dans la mesure où, la façon dont on la traite affecte le bien-être ou les intérêts d'une autre entité (typiquement un être humain). Ou plutôt : que parce que, et que dans la mesure où,

---

[30] Ici et par la suite j'entendrai sauf précision contraire « tort » pour traduire « *harm* », qu'on peut aussi traduire par le terme descriptif « dommage ». Il est vrai qu'un « tort » semble conceptuellement injuste mais je l'entends comme un dommage ou un préjudice qui nécessite justification, et pourrait être justifié (par le consentement, la nécessité, la force majeure, un conflit d'intérêts, un bienfait supérieur). Par « injuste » et « juste » j'entendrai « *wrong* » et « *right* ». « *To wrong* X » signifie faire du tort (*harm*) non justifié à X.

[31] L'expression est au cœur de l'article séminal « Should trees have standing ? » de Christopher Stone (1974) sur le statut juridique des entités naturelles, notamment pour souligner leur valeur non instrumentale aux yeux de la loi, les torts qu'elles peuvent subir elles-mêmes et le fait qu'elles doivent bénéficier elles-mêmes des réparations qui leur sont dues.

[32] La précision est évidemment importante puisque le fait de contribuer au bien-être ou aux intérêts de quelque chose ou de quelqu'un n'est heureusement pas exclusif de la possession de valeur finale. Toute chose dotée de valeur finale est susceptible d'avoir aussi, en de nombreuses circonstances et sous de nombreux aspects, une valeur instrumentale (un employé, un ami, un animal de compagnie, un tableau de maître, un écosystème, etc.). La valeur instrumentale de certains objets (une voiture de sport exceptionnellement performante) peut même selon certaines analyses fonder une valeur finale. Cf. Kagan (1998). Je laisse cette possibilité ouverte.

nous valorisons une autre chose, distincte et extérieure, à la valeur de laquelle la première chose contribue ou n'est qu'un moyen. Par exemple, briser un vase (en mettant de côte le cas problématique des œuvres d'art) ne cause pas de tort au vase mais à son propriétaire. Pouvoir subir un tort ou jouir d'un bienfait, c'est pouvoir être bénéficiaire par soi-même. Cela suppose d'avoir des intérêts ou un bien propre, qui peuvent être affectés (contrariés, freinés, satisfaits, soutenus, augmentés). C'est être tel, pour X, qu'autrui peut agir *pour le bien de X* (*for X's sake*). Avoir un intérêt à ou en P, c'est avoir un *enjeu* en P, quelque chose à perdre ou à gagner selon la condition ou le résultat de P (Feinberg 1980).

Une distinction supplémentaire s'impose. Frances Kamm (2007 : 228) soutient que des entités peuvent compter pour elles-mêmes (*in their own right*) (un arbre, un tableau) sans qu'il soit aussi intelligible d'agir pour leur bien (*for their sake*), comme cela peut se faire en revanche pour, par exemple, un oiseau. Kamm distingue en fait plusieurs sens ou niveaux plus ou moins étroits du statut moral (227-231) :

1. Le statut comme ce qu'il est *permis* ou non de faire à une entité. Par exemple ce qu'il est permis de faire à une pierre, c'est son statut moral, qui diffère de ce qu'il est permis de faire à un oiseau, ou une personne.

2. Le statut comme le fait de *« compter moralement » par soi-même* (*in one's own right*). Il est susceptible de degrés et désigne le fait d'avoir une valeur finale plutôt qu'instrumentale. Il exclut les pierres mais inclut aussi bien les oiseaux que les œuvres d'art, les arbres et les ensembles naturels.

3. Le statut qu'ont les entités qui comptent moralement mais en outre *pour le bien desquelles* nous pouvons agir, ce qui exclut les êtres non conscients et non sensibles :

> quand je sauve un oiseau, je peux le faire pour son bien, parce qu'il retirera quelque chose du fait de continuer à exister et que cela pourrait être un tort pour lui que de ne pas continuer. (…) Je pense que c'est que les gens ont à l'esprit ordinairement quand ils attribuent un statut moral à une entité. (Kamm 2007 : 229)

Mais ces entités sont les destinataires de nos devoirs, sans en être les destinataires. D'où une quatrième classe d'entités dotées de statut.

4. Le statut moral « supérieur », comme *ce que nous devons à* (*what we owe to*) certains êtres et qu'ils peuvent exiger de nous comme des *droits* ; faire la chose injuste est ici en outre *injuste envers* cet être (*wrongs the entity*)

Cette dernière restriction me paraît inutile. Kamm confond la capacité effective d'exiger des droits et des justifications et les capacités qui font qu'une action est injuste pour l'entité elle-même. Faire du tort injuste à une entité, c'est simplement lui faire du tort au sens (3) de façon non justifiée par son statut ou les circonstances. Je montrerai toutefois au chapitre 4 que ce dernier sens s'applique en un sens distinct aux animaux avec lesquels nous entretenons certaines relations.

Pour le moment, contentons-nous de prendre en compte la restriction de Kamm : toute entité ayant une valeur finale n'a pas de bien propre, donc de statut moral. Un problème se pose en revanche si l'on admet que des êtres naturels non sensibles et même certains artefacts non vivants peuvent être dits avoir un bien propre au sens de la réalisation de leur *fonction* propre. On utilise en outre souvent l'expression « *for its own sake* » pour signifier qu'on valorise quelque chose *comme un fin*, sans nécessairement impliquer qu'on se préoccupe ainsi de son bien-être. Or s'il est vrai que l'on peut valoriser des arbres ou des tableaux pour eux-mêmes en ce sens, la restriction de Kamm pourrait être trop étroite.

Cela n'a cependant pas d'importance immédiate de trancher cette question puisque les entités dont il est le plus vraisemblable qu'elles ont un statut moral ont aussi un bien-être en un sens biologiquement intelligible et des intérêts, c'est-à-dire qu'elles possèdent une perspective[33] depuis laquelle les choses qui leur arrivent peuvent être bonnes ou mauvaises, affecter la façon dont leur lot, leur sort, leur vie peut être appréciée. Une telle perspective acquiert un poids moral pour l'individu dans la mesure où elle est expérientielle. Cela permettrait d'exclure probablement les végétaux (quoi que cela puisse rester ouvert pour le moment) et très probablement les artefacts. Ce sont ces entités pour le bien desquels, au sens d'un

[33] On tient généralement cette perspective comme devant être consciente mais un biocentriste ou un écocentriste ne sera pas d'accord. Toutefois, même en reconnaissant que des organismes naturels non conscients ou des ensembles naturels pourraient avoir des besoins et des intérêts objectifs, relatifs à leur fonction ou leur point de vue de « centre téléologique » (Taylor 1986), il reste vraisemblable du point de vue d'une éthique animale, de considérer que le bien-être d'êtres conscients a une importance morale d'une tout autre nature et importance que celle des êtres conscients (Bernstein 1998 ; DeGrazia 1996 ; Jamieson 2002 ; Varner 1998). Pour une perspective contraire, voir Maris (2010).

bien-être expérientiel, il est intelligible d'agir qui sont susceptibles d'avoir un statut moral.

Toutes les entités ne sont donc pas susceptibles d'avoir un statut moral. Les conditions nécessaires et vraisemblablement conjointement suffisantes que nous avons dégagées sont pour le moment : (i) avoir une *valeur finale* ; (ii) avoir un *bien propre* (bien-être, intérêts, besoins) ; (iii) être le *destinataire direct* possible d'obligations. Les deux dernières conditions tiennent à ce que l'analyse du concept de statut moral nous conduit à envisager les sujets d'un statut comme des entités susceptibles de *subir* des torts ou *jouir* de bienfaits, c'est-à-dire des dommages directs qui importent pour l'entité elle-même. On objectera que la présence de nutriments, d'eau et de lumière importe à la plante pour sa croissance et sa reproduction, ou que la présence modérée de certains herbivores importe à une forêt pour son renouvellement. Mais faute d'un point de vue extérieur, il semblerait forcé de le dire, tandis qu'un animal conscient a son propre point de vue depuis lequel les torts et les bienfaits lui importent.

Les obligations afférentes au statut sont précisément des obligations de ne pas causer tel ou tel tort (blesser, mutiler, handicaper, causer une souffrance physique ou psychique, priver de liberté, de joie, de rapports sociaux, tuer, etc.) en vertu des propriétés non morales de l'entité (mais nous avons justement vu que la mention du statut dispensait de la mention de ces propriétés). Nous pouvons donc dire que le statut moral définit l'ensemble des torts ou préjudices permis ou répréhensibles envers une entité, qui se distinguent des coûts et bénéfices non moraux pour la chose elle-même d'actes tels que casser, endommager ou voler la propriété de quelqu'un. Un tort est un dommage causé à une entité susceptible d'aller bien ou mal, mieux ou bien, de sa propre perspective, une entité *pour qui* les choses comptent. Elizabeth Harman (2003 : 174) écrit :

> Un tort (*harm*) causé à un être « importe moralement » dans tous et seulement dans les cas où il y a une raison de ne pas accomplir toute action qui pourrait causer le préjudice et où la raison existe en vertu du simple caractère mauvais [*badness*] du préjudice pour cette chose. Une chose a un statut moral dans tous et seulement dans les cas où les préjudices qui lui sont causés importent moralement. Un préjudice « importe plus, moralement » qu'un autre dans tous les cas et seulement dans les cas où il y a une plus forte raison *de la sorte ci-dessus* de ne pas causer le premier

préjudice qu'il n'y en a de ne pas causer le second préjudice.

La précision centrale est ici : « la raison existe en vertu du simple caractère mauvais du préjudice pour cette chose ». Bien sûr, un choc peut être mauvais pour un objet inerte, mais il ne sera pas mauvais comme peut l'être une douleur pour un animal. Je préciserai au chapitre 6 qu'il est essentiel que les torts et les bienfaits soient « mauvais- ou bon-pour-X » et non seulement mauvais ou bons tout court, notamment pour écarter de la détermination des obligations dues à une entité les torts et bienfaits impersonnels. Comprenons pour le moment qu'est mauvais pour une entité un tort s'il n'est pas compatible avec son bien propre depuis la perspective qu'elle occupe (ou pourrait occuper si elle est endormie ou morte). Or c'est dans ce seul fait que réside la raison de ne pas le causer : du fait qu'il soit mauvais pour elle, plutôt que bon ou indifférent, et qu'il soit mauvais pour elle, plutôt que pour quelque chose ou quelqu'un d'autre.

Quand on se demande si un cochon peut être traité de certains façons, il apparaît clairement à qui comprend en quoi consiste son statut que donner des coups de pied dans le ventre d'une truie gestante, la battre avec un bâton en fer, castrer des porcelets à vif ou les priver d'accès à l'extérieur, d'exercice physique, de relations sociales sont autant de torts causés au cochon parce qu'il est sensible, qu'il a une vie émotionnelle complexe, qu'il s'épanouit dans un environnement social complexe, aime jouer, explorer son environnement, se rafraîchir dans la boue, et ainsi de suite. Son statut est donc fonction de l'importance de ces torts, qui sont fonction de la façon dont ils sont *mauvais-pour* le cochon en particulier. Rien n'est ici bon ou mauvais en soi mais seulement pour le type d'être qu'est le cochon[34].

Autrement dit, la moralité d'un tort ne dépend ni seulement des propriétés intrinsèques de l'action ni seulement des propriétés intrinsèques de l'entité mais de la *relation*[35] entre les unes et les autres : ce que l'action cause à l'entité. La possibilité de nuire, de causer un tort à X est donc une condition nécessaire et suffisante de la possession de statut moral. Et la mesure dans laquelle le tort est

[34] Sur cette notion de « bien-pour », contre l'idée d'un bien *simpliciter*, voir Geach 1956 ; Korsgaard 2013 ; Rosati (2009) ; Thomson (2005) ; von Wright 1963.

[35] D'autant que le fait que quelque chose soit mauvais-pour *X* peut être aussi une fonction de facteurs extrinsèques, tels que l'environnement, des relations ou encore les attentes et attitudes d'autrui, comme je le montrerai au chapitre 4. La condition énoncée par Harman est donc compatible avec une base large (i.e. non strictement intrinsèque) du statut moral.

mauvais-pour-X détermine ainsi sa gravité, son importance (*significance*). De ces seuls faits, l'existence et la force d'une raison, dépendent nos obligations à l'égard de X. Ainsi, de la façon dont une action donnée affecterait les intérêts de X ou serait mauvaise-pour X ont peut inférer l'obligation que nous avons envers elle. Or si comme je le définis ici le statut moral n'est rien que l'ensemble des obligations directes des agents envers des entités, on peut inférer de ces faits le statut moral d'une entité. Et à rebours, de ce statut les raisons pour lesquelles il serait injuste de commettre une telle action. La relation entre les propriétés non morales d'une entité, les agents et les obligations qui lient ceux-ci à celle-là sont donc claires et constituent le statut moral de cette entité[36]. Pour résumer, une entité a un statut moral si, et seulement si,

(i) elle possède un *bien propre ou des intérêts* sur lesquels elle peut ou pourrait adopter une perspective (i.e. les choses qui lui arrivent lui importent et peuvent être des torts ou des bienfaits pour elle) ;

(ii) il serait *injuste* d'affecter négativement son bien propre ou ses intérêts ;

(iii) ce serait injuste *directement* pour elle et non pour une autre entité.

Ces analyses convergent donc sur un point important : les entités qui ont un statut moral l'ont pour elles-mêmes *et* pour leur propre bien[37], nous les valorisons et nous préoccupons de leur sort en tant que fins. Comme ce sont des marques caractéristiques de la possession de valeur finale, le statut moral apparaît donc impliquer que ses sujets possèdent une valeur finale.

L'analyse du concept de statut moral que j'ai proposée jusqu'ici satisfait la deuxième et la troisième conditions énumérées en début de chapitre. Eu égard à la deuxième condition, elle est théoriquement neutre, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur les éléments essentiels du concept tel qu'il est utilisé par différentes théories indépendamment des implications normatives de celles-ci. Rien ne découle

[36] DeGrazia (2008) a une conception du statut moral semblable à celles de Warren et Harman : (i) cela signifie « que la façon dont les agents moraux traitent et être est moralement importante » ; (ii) « c'est avoir une importance morale directe ou indépendante » ; (iii) « l'importance morale d'une entité dotée de statut moral est étroitement liée à *ses intérêts ou son bien-être*. »

[37] La conjonction a pour but d'exclure les cas d'entités qui n'ont pas de bien (de *sake*) mais qui comptent néanmoins pour elles-mêmes (*in their own right*). Cf. la discussion de Kamm (2007) ci-dessus.

directement de cette seule analyse conceptuelle quant aux obligations que les agents ont et quant aux entités précises à l'égard desquelles ils en ont, selon les critères précis qui seront retenus.

Elle est en outre neutre du point de vue métaéthique : hormis la thèse relativement non controversée de la survenance, selon laquelle les propriétés morales surviennent sur des propriétés non morales naturelles, mon analyse ne s'engage pas à ce stade sur l'ontologie morale (l'existence et la nature des faits moraux), ni sur la sémantique morale (la nature et la signification des jugements moraux). Une métaéthique réaliste ou non, cognitiviste ou non est donc compatible avec mon analyse. Quoi qu'en outre on entende par valeur finale — qu'il s'agisse d'une propriété indépendante de l'esprit, du résultat d'une évaluation, ou d'une façon de valoriser — cela implique un ensemble de réponses appropriées à la valeur en question[38] : par exemple, respecter, admirer, préserver, protéger, promouvoir, aimer, prendre soin, etc. — des réponses appropriées précisément en vertu de la valeur spécifique ou de la nature spécifique de l'entité. En d'autres termes, le statut requiert des réponses appropriées à la valeur ou une valorisation appropriée (indirectement appropriées, donc, aux propriétés non morales de l'entité). Les variations d'obligations dépendent donc de différences pertinentes dans les propriétés de base. Mais ce modèle reste métaéthiquement neutre.

Enfin, eu égard à la troisième condition, j'ai tenté de dégager un concept qui corresponde à un certain nombre d'usages ordinaires ou du moins susceptibles de figurer dans une description adéquate de certaines pratiques et de certains discours. J'aurai l'occasion d'y revenir dans les chapitres suivants. En somme, nous prenons en compte *pour elles-mêmes* (*in their own right*) les entités moralement considérables

[38] En ce sens, on pourrait éventuellement étendre — et quelque peu altérer — la défense de la pertinence des propriétés extrinsèques en montrant que toute valeur finale est relationnelle (mais ce ne serait alors plus métaéthiquement neutre). Dale Dorsey (2012) soutient par exemple que la survenance de la valeur intrinsèque sur les propriétés intrinsèques doit être rejetée parce qu'elle ne permet pas de rendre compte du fait que quelque chose ait une valeur finale *pour* quelqu'un. Dorsey pose une condition de « résonance psychologique ». Mais si tel est le cas, alors le terme même de valeur intrinsèque semble inapproprié et devrait être rejeté au profit du terme de valeur finale ; à tout le moins, seules des formes très étroites de valeur intrinsèque sont intrinsèques et ne le sont qu'à titre de vérité conceptuelle (Korsgaard 1996b). Lori Gruen (2002) soutient quant à elle l'existence d'une troisième sorte de valeur (outre l'intrinsèque et la finale), selon elle plus intéressante pour l'éthique environnementale, les évaluations « susceptibles d'approbation » (*endorsable*), des évaluations « intermédiaires » entre les valeurs strictement intrinsèques et extrinsèques. Le sens où j'entends ici valeur finale est compatible avec un tel constructivisme ; je l'entends en un sens suffisamment souple pour couvrir différentes sortes de valeurs non intrinsèques (valeur spéciale, valeur unique, valeur contributive).

et agissons, en vertu de leur statut, pour leur bien propre (*for their own sake*). Le statut moral implique donc la valeur finale, quoique l'inverse ne soit pas nécessairement vrai. Mais étant donné que le statut est déterminé, il implique une valeur finale d'une sorte déterminée.

Ce dernier point est crucial et apparaîtra plus clairement au cours de ma défense de la pertinence des propriétés extrinsèques : si la valeur finale peut survenir en partie au moins sur des propriétés extrinsèques, et que le statut moral d'une entité est sensible aux mêmes propriétés que la valeur finale d'une entité, toute entité qui aura une valeur finale en vertu de propriétés extrinsèques aura son statut moral en vertu de ces mêmes propriétés. Pour défendre ce recoupement entre valeur finale extrinsèque et statut moral extrinsèque, il suffit de déterminer quelles entités possèdent l'une ; sont des entités qui peuvent avoir un statut moral ; et de faire l'hypothèse supplémentaire que le statut moral dépend des mêmes propriétés que la valeur. Cette dernière hypothèse est crédible dans la mesure où la valeur requiert des attitudes appropriées comme le statut requiert des actions appropriées.

2.3 Le recoupement

J'ai soutenu que le statut moral impliquait la valeur finale. La valeur finale en revanche n'implique pas le statut moral. Afin de montrer que le statut moral puisse être fondé sur des propriétés extrinsèques, il ne me suffit donc pas de faire appel à l'existence de valeurs finales survenant sur des propriétés extrinsèques pour établir cela. Il me faut montrer que qu'il existe bien certains cas de statut moral qui sont fondés sur ce type de valeur finale. Un tel statut moral étendu consistera précisément à avoir une valeur finale étendue et à être la sorte d'entité qui peut avoir un statut. C'est avoir un tel statut en vertu des mêmes propriétés que celles en vertu desquelles on a une valeur finale étendue.

La valeur finale peut s'appliquer à une large gamme d'objets : humains, animaux non-humains, ensembles naturels, espèces biologiques, œuvres d'art, monuments, artefacts , etc. Bien sûr, tous n'ont pas de statut moral, en particulier sous la restriction de Kamm (cf. *supra*) car tous ne peuvent pas subir de tort direct, bien qu'ils puissent être endommagés. Faute d'une perspective adéquate, rien n'est

dû *à* la Joconde, au Parthénon, au Grand Canyon, aux Muir Woods, à la forêt amazonienne, à l'espèce rhinocéros, quoiqu'il puisse être dû certaines choses à des individus les admirant ou les peuplant, ou aux individus dont le bien dépend de leur existence[39]. Cependant, même sous cette restriction, le fait que ces choses aient une valeur finale suggère qu'elles comptent d'une façon au moins analogue au statut moral. Supposons en effet que la valeur finale survienne sur la propriété d'être *unique*, *rare*, ou *inhabituel*. De ce point de vue, des espèces, ou les derniers spécimens d'une espèce, pourraient avoir une valeur spéciale. Ben Bradley (2001) propose ainsi d'appeler valeur *contributive* la valeur non instrumentale qu'une entité peut avoir en vertu de sa relation à un ensemble, c'est-à-dire

> la contribution que [quelque chose] apporte à la valeur d'ensemble du monde, moins la valeur intrinsèque de cette chose. Nous pouvons comprendre [cette] contribution (…) comme la différence entre la valeur du monde avec elle et la valeur du monde sans elle. Ainsi, pour que quelque chose ait une valeur contributive positive, la contribution qu'il apporte à la valeur du monde doit excéder sa valeur intrinsèque (p. 50).

La valeur contributive est non instrumentale parce qu'elle s'applique seulement à des relations de tout à parties. Par exemple, la rétribution (une punition méritée) pourrait selon certaines positions contribuer à la valeur d'ensemble du monde. Mais elle peut être en tant que telle causalement inerte, c'est-à-dire inapte à être un moyen en vue d'une fin doté de valeur et donc dénuée de valeur instrumentale. Les raisons que nous avons de sauver les derniers gorilles de montagne ou rhinocéros de Java ne seraient pas qu'ils seraient nécessaires pour la réalisation d'une fin (le maintien de l'espèce) car il serait absurde d'affirmer que les gorilles n'ont de valeur qu'instrumentale du point de vue de la préservation. Ce que nous préservons c'est

[39] Le cas d'un arbre ancestral me paraît intuitivement plus délicat : l'abattre sans aucune nécessité manifeste une forme de manque de respect qui semble lui être dû. Le cas des espèces et des écosystèmes est également très controversé. L'extinction, la spéciation, l'adaptation, la compétition sont-elles dans (ou contre) l'intérêt de l'espèce ? Intégrité, beauté et stabilité de la communauté biotique sont-elles simplement justes à préserver (Leopold 1949) ou en outre bonnes pour elle ? Encore une fois, j'adopte ici un point de vue individualiste que nombre d'écocentristes rejetteraient. Rolston III considère par exemple l'extinction d'une espèce comme un *superkilling* et la mort d'individus au sein de l'espèce comme *bonne pour l'espèce* (Rolston III 1988 : 144-148). Mais même à supposer que les espèces aient un bien et que certaines choses leur soient dues, je présume que le bien des individus passe avant celui de leur espèce (Gruen 2011 : 169-174 ; Jamieson 2002 : 173) et qu'elles importent aussi dans la mesure où elles constituent les conditions d'épanouissement relationnelles de leurs spécimens, en particulier chez les animaux sociaux (Cuomo 1998 ; Kheel 2008 ; Plumwood 1993 cités par Gruen 2011 : 172-173).

notamment leur existence en tant que telle. Ce que la valeur contributive affirme, c'est que leur seule existence ajoute à la valeur du monde. Ce serait vrai même s'il était acquis que nous ne pourrions pas grâce à eux réhabiliter l'espèce. Bradley, pour montrer comment ce concept de valeur s'applique à la sauvegarde d'espèces recourt, suivant « Leibniz, Brentano, Ewing, et Miller » au principe de *bonum variationis* (p. 51) : un monde empli de biens variés est, tout bien considéré, intrinsèquement meilleur qu'un monde moins varié. La contribution à la variété donne lieu à une valeur contributive. Ajoutons à cela que la (bio)diversité est elle-même affaire de variété et donc de multiples évaluations : biodiversité spécifique, génétique, fonctionnelle, écosystémique, culturelle.

On peut aussi bien soutenir que la *rareté* contribue à la valeur de la variété (une diversité de traits ou de fonctions biologiques ou écologiques rares aurait plus de valeur), ou encore que le caractère *inhabituel* de ces traits ou fonctions a une valeur contributive à la valeur du monde. C'est par exemple ce que suggère Jason Kawall (1998, cité par Gruen 2011 : 173). Une espèce rare de moustiques peut ne pas être inhabituelle si de nombreuses autres espèces de moustiques existent, qui en outre peuvent remplir des fonctions analogues ; en revanche, les gorilles, les éléphants et les rhinocéros ne sont pas simplement rares, ils sont plus inhabituels par leurs traits, leur évolution, leurs comportements que de nombreuses autres espèces de mammifères et de vertébrés, et cela serait même vrai d'espèces inhabituelles qui ne serait pas rares (menacées). Ne valoriser que la rareté serait d'ailleurs pernicieux puisque cela nous donnerait des raisons de ne protéger les espèces qu'une fois qu'elles sont menacées, voire de les mettre en voie d'extinction pour augmenter la valeur du monde. Tout ce qui est rare n'a pas de valeur contributive et tout ce qui en a une parce qu'il est inhabituel n'est pas nécessairement rare. Et comme le remarque astucieusement Lori Gruen (2011 : 174), l'inhabituel peut précisément nous donner des raisons de ne pas le préserver si le préserver implique d'enfermer les derniers spécimens d'une espèce dans des zoos, réduisant ainsi leur caractère inhabituel, leur majesté, leur « dignité sauvage ».

Enfin, la valeur spéciale qu'un organisme peut avoir pour d'autres tient souvent à son caractère unique. L'amour d'un parent pour son enfant ou d'amoureux l'un pour l'autres (j'y reviendrai au chapitre 4) portent sur un être unique, irremplaçable. C'est précisément en vertu de cette unicité, de cette

irremplaçabilité, que l'être aimé se voit attribué une « valeur unique » par l'être aimant, que ce dernier n'attribue à personne d'autre (Grau 2006). Ou plutôt, les autres êtres à qui il attribue par ailleurs une telle valeur ne peuvent se substituer les uns aux autres ; la valeur unique est conceptuellement impossible à agréger. On pourrait aussi interpréter l'amour d'une mère pour sa progéniture chez de très nombreuses espèces de mammifères et d'oiseaux comme l'attribution d'une valeur unique, la dévotion maternelle ou parfois également paternelle, étant fonction du caractère unique de l'enfant, et ce, quelles que soient les explications proximales et fonctionnelles disponibles en termes d'altruisme de parentèle. Au niveau *psychologique*, il n'est pas exagéré de dire que la mère aime son enfant, même si au niveau *évolutif*, des explications de niveau inférieur sont compatibles. Et si l'attribution à un organisme de la capacité consciente d'attribuer une valeur à un autre est encore trop anthropomorphique pour certains, il suffira d'y substituer l'idée d'attitudes exprimant une sensibilité à la valeur non consciente qu'un organisme a pour l'autre.

Par conséquent, des valeurs non instrumentales (finale, unique ou contributive) peuvent survenir sur des propriétés extrinsèques d'organismes ou de groupes. Mais ces entités ont-elles de ce seul fait un statut moral ? Leur valeur spéciale est fondée sur le fait que cette chose est en relation avec le monde d'une façon *distincte des autres choses intrinsèquement similaires*. Or il est au moins plausible que répondre de façon appropriée à une telle valeur implique la reconnaissance d'un statut spécial, c'est-à-dire des présomptions fortes contre l'action d'endommager, de détruire ou de remplacer à d'autres fins (*for the sake of something else*, dirait-on). Ce sont là des réponses semblables sous bien des aspects aux façons de se comporter à l'égard des entités dotées de statut moral.

D'après la définition que j'ai proposée du statut moral, seules les entités conscientes ou sensibles, possédant une perspective depuis laquelle « leur vie peut aller mieux ou pis », ont un statut moral au sens propre, c'est-à-dire direct. Avoir des intérêts au sens pertinent, c'est ici pouvoir en particulier éprouver des états désagréables comme la douleur, la peur, le stress, l'anxiété, la tristesse, la dépression, l'ennui ; souffrir de maladies, de la faim, de la soif, de diminutions de ses capacités ou de son intégrité physiques ou mentales ; ne pas pouvoir exercer ses capacités naturelles. De tels intérêts sont vraisemblablement partagés par la plupart

des êtres sensibles et ne constituent qu'un échantillon de ce à quoi peut avoir intérêt un animal. L'essentiel est que ce sont des états ou des privations à l'égard desquels l'animal peut éprouver ou pourrait éprouver une aversion, qu'il chercherait normalement à éviter.

Certaines attitudes pourraient certes être moralement répréhensibles à l'égard des entités non conscientes mais aucune obligation ne leur serait proprement due à elle. Le seul statut que ces entités peuvent avoir est indirect et *dérivé* du statut que les entités qui s'y rapportent ou les composent possèdent elles-mêmes. Dérivé ne signifie toutefois pas instrumental (Jamieson 2002 : 204), l'absence de statut primaire, i.e. non dérivé, et direct demeure donc compatible avec l'attribution de valeur finale et la prescription ou la recommandation d'attitudes appropriées à cette valeur. Parfois même, nous pourrions avoir des raisons de protéger des entités non conscientes qui l'emporteraient sur nos obligations faibles envers des entités conscientes : des rivières, de massifs montagneux, des glaciers, des forêts, des œuvres d'art, la vieille ville de Dubrovnik ou Venise (*ibid*. : 207 ; voir aussi Kamm 2007 : 230). L'absence de statut moral n'implique pas conceptuellement une moindre valeur : « ce qui est de valeur dérivée peut être valorisé intensément et intrinsèquement[40] » (*ibid*.). L'éthique animale (la « libération animale ») est dans une certaine mesure une « éthique environnementale » (*ibid*. : 197-212). Il semble donc préférable, et peu dommageable, de conserver la restriction de Frances Kamm et de nous contenter de suggérer que de nombreux exemples de valeur spéciale extrinsèque donnent lieu ou bien à un statut moral au sens strict ou bien à un statut moral dérivé.

Admettons désormais qu'il y a une corrélation significative entre le type d'attitudes (cognitive, affective, pratique) qui est requis par une valeur d'un certain type (valeur finale, unique, beauté, majesté, caractère admirable, etc.) et le type d'actions requis par le statut moral d'une entité, quand elle peut en posséder un. Par là j'entends qu'il n'y a pas de contradiction logique, psychologique ou pratique entre ce que la valeur d'un organisme exige de l'évaluateur et ce que son statut

[40] Jamieson entend par valoriser une chose intrinsèquement le fait de la valoriser pour elle-même (*for its own sake*), c'est-à-dire finalement d'après la terminologie que j'ai retenue. Jamieson préfère parler de l'activité de valorisation plutôt que de la valeur intrinsèque « parce que cela rend clair le fait que la distinction visée est dans la structure d'évaluation plutôt que dans les sortes de choses qui sont valorisées » (p. 206).

exige, et qu'en outre ce que la valeur exige accompagne généralement ou est généralement accompagné d'actions requises par le statut. Le statut moral d'un gorille correspond d'assez près à sa valeur au sens où j'agirai à son égard, pour son bien, précisément d'après la valeur finale que je lui reconnais, qui elle-même survient sur ses propriétés naturelles pertinentes (capacités psychologiques, histoire, écologie, relations sociales spécifiques et interspécifiques). En d'autres termes, le statut moral dépend — en un sens non strict — de la valeur d'un organisme, qui elle dépend — en un sens strict — des propriétés de base pertinentes de l'organisme.

2.4 Intrinsèque mais pas trop

J'ai indiqué au début du chapitre que je suivais de nombreux auteurs en appelant intrinsèques les capacités « psychologiques » ou « cognitives » d'un individu. Or j'ai déjà évoqué quelques raisons de douter que ces capacités soient pleinement intrinsèques. Il convient en effet de distinguer les causes physiques (disons : génétiques) de la possession de la capacité psychologique ou biologique de l'ensemble des conditions qui déterminent la forme précise d'exercice de cette capacité. Des mêmes causes physiques déterminent en effet des capacités distinctes dans des environnements distincts : l'effet conscient de la sensibilité à la douleur d'un organisme dépend de l'interaction entre son génotype et son environnement, de son alimentation, de son apprentissage, de ses expériences, et de l'état du monde extérieur. Les gènes déterminent au mieux un éventail de comportements possibles, et non un unique type de comportement. Deux êtres possédant la même capacité intrinsèque de souffrir ne souffriront pas des mêmes événements de la même façon dans un milieu durablement hostile et pénible et dans un milieu durablement paisible et agréable (cf. aussi Jamieson 2002 : 205 ; Burge 1979 ; Kim 1998 : 36). On peut dire que *les capacités psychologiques survenantes sont sous-déterminées par les propriétés intrinsèques des individus*. Si l'on veut maintenir qu'elles surviennent sur les propriétés de l'individu, c'est-à-dire si celles-ci *déterminent* les propriétés survenantes, il faut inclure dans la base de survenance des propriétés extrinsèques pertinentes, en espérant que la disjonction de l'ensemble des propriétés suffisantes pour déterminer les propriétés survenantes ne

soit pas indéfinie, faute de quoi la relation de survenance serait considérablement affaiblie.

Mais il ne faut pour autant pas se contenter de lier de façon trop précise prédispositions et environnement. John Dupré s'oppose ainsi à l'idée que

> les organismes individuels ont un ensemble de capacités et de dispositions entièrement déterminées par leur nature interne, peut-être en dernière instance par leur nature génétique. Quelles capacités sont effectivement exercées dépendra de conditions de déclenchement fournies par l'environnement. (Dupré 2006 : 167)

Contre cette idée, il soutient que « les capacités possédées par un humain (et peut-être à un certain degré par d'autres animaux sociaux) ne sont pas intrinsèquement déterminées, mais sont elles-mêmes construites en grande partie par le contexte social. » (*ibid*.) Ainsi par exemple, divers handicaps dépendent de façon cruciale du contexte social, aussi important soit-il de connaître par ailleurs les causes intrinsèques du handicap d'un point de vue médical. Dupré souligne ailleurs (2010) que les fonctions occupées, par exemple, par telle ou telle protéine dans une cellule dépendent du contexte constitué par la cellule et de celui constitué par l'organisme.

A des degrés divers, on peut présumer que l'ensemble des capacités psychologiques d'organismes conscients non humains est en partie déterminé par le contexte écologique ou social. Notons toutefois que cela ne fragilise pas la distinction intrinsèque/extrinsèque, qui demeure opératoire, mais seulement la pertinence d'une focalisation sur les propriétés intrinsèques pour la détermination du statut moral. Comme c'est un travers répandu des éthiques animales, il importait de le préciser.

Une même sous-détermination me paraît valoir pour la survenance de la valeur[41]. Les arguments qui précèdent ont établi que des valeurs attribuées aux individus eux-mêmes pouvaient survenir en partie sur propriétés contextuelles, tout comme les propriétés artistiques d'un faux sont contexte-dépendantes. L'illusion de

[41] Deux façons voisines de formuler cette idée ont déjà été proposées. Selon Kagan (1998), en vertu de ce qu'il appelle des « effets d'interaction », « il se pourrait que toute contribution à la valeur finale que réalise les propriétés intrinsèques pertinentes dépende également des propriétés non intrinsèques de l'objet » (p. 292), fût-ce la présence d'un évaluateur pour qui l'objet en question peut être valorisé comme fin. Une façon plus précise de formuler la thèse de la sous-détermination serait d'ajouter à l'idée de propriétés pertinentes celle, de Jonathan Dancy (2004), d'*enablers* sans lesquels les propriétés de la base de survenance ne *suffisent* pas à déterminer la survenance des propriétés axiologiques.

ce que j'appellerai plus tard l'intrinsicalisme tient peut-être à la croyance erronée que les propriétés naturelles d'un organisme ou d'un objet naturel sont celles qu'il possède indépendamment de son environnement. Or comme le montre encore bien Dale Jamieson (argumentant contre les objections étriquées du réaliste au subjectiviste), le seul fait qu'une propriété soit relationnelle ne suffit pas à montrer qu'elle n'est pas une propriété réelle de l'objet naturel visé :

> Il serait peu vraisemblable d'affirmer que les propriétés relationnelles du Brooks Range ne comptent pas comme des propriétés réelles de la nature, puisque des propriétés aussi importantes que son caractère sauvage, naturel, unique, fragile, et d'être un habitat primordial des grizzlis et des caribous sont toutes relationnelles. A vrai dire, aux yeux de beaucoup, c'est précisément en vertu de son instanciation de ces propriétés que le Brooks Range a de la valeur [*is valuable*] (Jamieson 2002 : 230)

Jamieson propose une forme d' « objectivisme raisonnable [*sensible*] », fondant les valeur sur d'autres bases que la simple approbation du sujet, mais évitant le réalisme de valeurs indépendantes de l'esprit. Pluraliste, cet objectivisme pense les valeurs « comme émergeant de transactions entre individus, communautés et la nature, dans des contextes particuliers. » (p. 234). Il est « occasionnaliste » au sens où « les contributions de chaque élément figurant dans ces transactions peuvent différer selon d'une occasion à l'autre. » Ce dernier point rappelle ce que j'ai appelé la sous-détermination de la survenance de la valeur par les propriétés intrinsèques. Si l'on entend d'ailleurs la relation de survenance comme une contrainte de cohérence sémantique requise pour la possession d'une compétence morale, et qu'une telle contrainte, associée au naturalisme, s'accommode mieux d'une forme de non-réalisme (Blackburn 1984; 1993), alors les différentes relations de survenance entre propriétés naturelles (y compris sociales) et propriétés morales doivent être interprétées comme à la fois construites (en contexte) et conforme par des normes de cohérence logique et pratique. Rien de ce qui précède ne soumet donc le statut moral au relativisme ou à un subjectivisme arbitraire.

Je suivrai donc par la suite Jamieson en comprenant la valeur plutôt comme le *résultat* ou l'hypostase dérivée d'une activité d'évaluation, « contextualisée, contrainte et orientée par les objets » (2002 : 234), une activité naturellement et socialement organisée d'après les nécessités d'épanouissement des organismes et de leurs communautés. Pour reprendre une distinction de Christine Korsgaard

(1996a), la *source* subjective de la valeur (les sujets conscients) n'implique pas qu'elle ne puisse pas viser, c'est-à-dire avoir pour *contenu et portée* des objets précieux aux yeux de tous, dignes d'être valorisés pour eux-mêmes. Une telle interprétation permet plus aisément de faire place à d'autres types de valeur, comme la valeur finale extrinsèque, la valeur unique, ou les valeurs « intermédiaires » dont parlait Lori Gruen (2002). Ces dernières sont le résultat d'évaluations susceptibles d'être adoptées, quand nous valorisons des choses ni comme fins (nos enfants) ni comme moyens (de l'argent) mais comme *constitutives* d'autres choses que nous valorisons. La liberté de choix, la vie privée ou le sens de l'effort peuvent être constitutifs d'une vie épanouie étant donné ce qu'ils nous permettent de faire. Leur valeur n'est pas purement extrinsèque ni purement intrinsèque. D'une part, parce que, indépendamment de l'objectif de mener une vie bonne, ils n'auraient pas autant de valeur. D'autre part, parce que leur valeur ne se réduit pas non plus à ce qu'ils nous permettent d'obtenir mais que nous apprécions le fait même d'en jouir.

Toutefois, ce qui est plus intensément et plus universellement valorisé tendra à perçu comme s'il possédait une valeur indépendante de l'esprit : « à mesure que les enjeux augmentent, que l'objet de notre désir devient plus important pour nous, nous tendons à objectiver le désir » (Jamieson 2002 : 235). On passe d'une préférence à ce que nous valorisons, puis de ce que nous valorisons à ce qui est digne d'être valorisé. « Le bénéfice de cette ascension est clair. Si quelque chose est digne d'être valorisé [*valuable*], alors (*ceteris paribus*) tout le monde devrait le promouvoir ou le protéger » (*ibid*.). Cela expliquerait selon Jamieson la tendance à objectiver et à chercher les valeurs dans la nature comme des choses indépendantes de l'esprit, une tendance qui exprime « un manque répandu d'appréciation pour la profondeur, la complexité et les ressources disponibles dans nos structures évaluatives », un manque qui conduit à négliger la multiplicité des types de valeurs possibles au profit de la dichotomie valeur intrinsèque/instrumentale. Comme nous l'avons vu, cette dichotomie ne rend pas compte du paysage moral dans lequel peut s'inscrire l'appréciation des organismes naturels et artificiels. En attirant l'attention sur des aspects nouveaux de notre environnement, nous pouvons en venir à prendre conscience de la valeur d'activités, de relations et d'objets que ni la valeur intrinsèque ni la valeur instrumentale ne nous désignaient jusque là comme dignes

de valorisation[42]. Comme je l'évoquerai au chapitre 4, l'histoire d'Eva Kittay et de sa fille handicapée Sesha (Kittay 1999; 2009; 2012) entend précisément attirer l'attention de l'intrinsicaliste sur des aspects méconnus de la vie cognitive, émotionnelle, esthétique des handicapés cognitifs, et sur les nécessités inhérentes à l'activité de soin d'une mère pour son enfant.

Maintenant que j'ai défini la notion de statut moral, établi le lien entre valeur (typiquement mais pas uniquement finale) et statut moral, et élargi les éléments déterminants la valeur et le statut, je vais envisager plusieurs fonctions qu'il pourrait remplir.

2.5 Interprétations de la fonction du statut moral

Certains auteurs pensent que l'on devrait tout simplement se débarrasser de la notion de statut moral en raison des conséquences néfastes pour la communauté morale de l'attribution d'un statut à certains et pas à d'autres, ou de statuts différents à différents membres de la communauté, en particulier concernant les handicapés mentaux (Kittay 2009 ; Sachs 2011 ; Silvers 2012). Une autre raison de s'en dispenser serait qu'elle conduit à se focaliser indûment sur les propriétés des entités au détriment des relations constitutives de différentes communautés (Crary 2010 ; Diamond 1978 ; Kittay 2009). Enfin, une dernière raison est qu'elle serait tout simplement superflue ou redondante, soit parce que se demander comment agir, c'est se demander quelles sont ses raisons d'agir, et celles-ci ne nous sont pas données par un quelconque statut mais par les intérêts des êtres avec lesquels nous interagissons (Rachels 2004 ; Sachs 2011). Cependant, parce que l'éthique animale en fait un usage central (Gruen 2011; 2012), et pour d'autres raisons que j'exposerai, je pense que l'on perdrait beaucoup et gagnerait peu à l'abandonner.

2.5.1 Le statut moral comme seuil

L'usage le plus courant de la notion de statut moral consiste à désigner l'ensemble des entités moralement considérables, ou la *communauté* des êtres moralement

[42] Voir l'exemple de Jamieson (2002 : 237-238) sur la façon dont il amènerait un ami à apprécier le désert en attirant son attention sur son écologie, sa faune et sa flore, son histoire géologique, des œuvres d'écrivains, et ainsi de suite.

considérables. Le statut définirait ainsi l'appartenance à la communauté morale, ce ne serait que l'indice du fait que l'on possède les propriétés nécessaires pour être dit appartenir à cette communauté. Cet usage a donc une fonction inclusive mais aussi distinctive : inclusive parce qu'il permet d'inclure dans la communauté toutes les entités qui possèdent une propriété (ou un ensemble de propriétés) nécessaire et suffisante pour en faire partie ; distinctive parce que, *ipso facto*, les êtres ne possédant pas les propriétés requises ne font pas partie de la communauté et sont alors distincts sous un aspect moralement pertinents de ceux qui en font partie. La distinction a une fonction pratique essentielle puisqu'elle est censée indiquer quelles entités doivent entrer en ligne de compte dans les délibérations morales des agents, c'est-à-dire les entités dont les intérêts ou le bien-être comptent moralement.

Cette fonction d'inclusion-distinction invite donc à considérer la possession de statut moral comme un seuil d'entrée, au-delà duquel tous les membres de la communauté sont égaux. C'est en un sens exact, ils sont égaux à au moins un titre, celui de tous appartenir à la communauté morale, c'est-à-dire de tous posséder au moins l'une des propriétés suffisantes pour y être inclus. Mais la seule notion d'appartenance à une communauté morale ne dit rien du poids respectif des divers membres. L'idée même de communauté n'est pas essentiellement égalitaire. Les propriétés requises étant elles-mêmes susceptibles de degrés et pouvant être possédées en plus ou moins grand nombre par les entités, il n'est pas invraisemblable d'estimer que la communauté soit structurée hiérarchiquement. Si tel est le cas, comme cela semble plausible, alors la détermination du poids relatifs des membres n'est pas épuisée par la seule possession du statut moral.

Comme cependant plusieurs statuts juridiques ou politiques peuvent coexister dans une même société, et que précisément le statut que l'on a sert à nous situer du point de vue normatif dans une communauté, il semble naturel de considérer qu'une communauté morale admette une diversité de statuts. Il ne faudrait alors plus entendre la notion de statut moral comme un seuil mais comme la situation précise d'une entité au sein de la communauté. C'est pourquoi je privilégierai la notion de *considérabilité* morale pour désigner cette idée de seuil (l'idée que les intérêts ou le bien-être d'une entité comptent ou plus simplement qu'une entité a des intérêts et un bien-être et donc qu'elle compte) ; je réserverai en revanche la

notion de *statut* à la spécification de la situation normative d'une entité au sein des êtres moralement considérables.

2.5.2 LE STATUT MORAL COMME SPECIFICATION

Lorsque l'on dit qu'une entité a *un* statut moral (tout court), on signifie donc qu'elle est moralement considérable, mais cela implique aussi qu'elle a un statut en particulier. Lorsque l'on veut parler *du* statut moral d'une entité en particulier, on fait référence à tel ou tel statut, à une spécification de son statut d'après les critères qui définissent l'appartenance à la communauté morale et les modalités de cette appartenance : membre de plein droit, membre *a minima*, agent ou simple patient, individu autonome ou dépendant, etc. Tous les membres de la communauté morale n'ont donc pas le même statut parce qu'ils n'ont pas les mêmes propriétés. C'est donc que l'ensemble des propriétés moralement pertinentes ne se réduit pas à celui des propriétés nécessaires (qu'il s'agisse d'une conjonction ou d'une disjonction de propriétés) pour entrer dans la communauté morale. Certaines propriétés seront en outre nécessaires et/ou suffisantes pour avoir tel ou tel statut ; ou la possession de telle ou telle propriété à tel degré justifiera l'attribution d'un statut distinct.

Par exemple, le statut d'agent moral *nécessite* la possession de certaines capacités (autonomie, rationalité pratique, sens du juste). En revanche, alors que ces propriétés sont *suffisantes* pour un statut de simple patient, elles ne sont pas nécessaires. D'autres propriétés peuvent être suffisantes, par exemple la sensibilité ou l'appartenance à un certain réseau de relations affectives significatives. Je laisse pour le moment de côté la question normative de savoir quelles propriétés sont nécessaires ou suffisantes. Il importe seulement de voir que diverses propriétés peuvent être *indépendamment* suffisantes pour un statut donné (aucune d'elles n'est nécessaire), mais aussi qu'une ou plusieurs propriétés peuvent être nécessaires pour un statut donné et seulement *conjointement* suffisantes.

Mais il existe un troisième type de propriétés, les propriétés *pertinentes* (Dwyer 2010) qui, quoi qu'elles ne soient ni nécessaires ni suffisantes pour la possession d'un statut moral affectent néanmoins le statut. Etant donné un statut spécifique, il existe certaines propriétés moralement pertinentes telles que leur possession peut élever (voire abaisser) ce statut. Par exemple, on pourrait imaginer que le rôle historique qu'a joué une espèce domestique donnée n'est pas nécessaire

pour être protégé par un statut moral fondamental, au risque d'exclure de nombreuses espèces qui méritent semble-t-il notre considération ; qu'il n'est pas non plus suffisant, sauf à accepter d'inclure dans la communauté morale de nombreuses autres espèces ayant joué un rôle similaire mais ne possédant pas les propriétés requises par le statut moral. Cependant, ce rôle historique pourrait élever le statut de l'espèce en question, étant acquis qu'elle possède par ailleurs les propriétés nécessaires ou l'une ou l'autre des propriétés suffisantes.

Quelle forme peut ensuite prendre cette spécification ? On peut tantôt concevoir le statut moral comme *engendrant* des obligations, tantôt comme *résumant* ces obligations (et les droits correspondants). Je vais montrer que la seconde option est plus satisfaisante.

2.5.3 LE STATUT MORAL COMME ENSEMBLE D'OBLIGATIONS

Selon la conception défendue ici, le statut moral n'est pas une propriété en vertu de laquelle une entité devrait être traitée d'une façon donnée. Il n'est pas injuste de torturer un cochon *parce qu*'il a un statut moral, car nous n'avons ainsi pas encore expliqué pourquoi il avait un statut moral. Or une fois qu'on l'a expliqué, c'est pour les mêmes raisons, ou en vertu des propriétés, qu'il a son statut et que nous ne devons pas le torturer. Les théories « à deux étapes » (Zamir 2007 : 16-22) obscurcissent les propriétés pertinentes en vertu desquelles des restrictions pèsent sur nos actions.

Le statut moral peut ainsi être considéré comme un *marqueur* pour l'ensemble des obligations que nous avons envers une entité[43]. Mais on peut souvent lire que nous avons des devoirs envers une entité *parce qu*'elle a un statut moral, par exemple que nous ne devons pas causer de souffrances inutiles à des mammifères parce qu'ils ont un statut moral, sachant que nous ne devons pas causer de souffrances inutiles aux êtres qui ont un statut moral. Le statut moral serait alors *l'explication* de nos obligations et nous donnerait des raisons d'agir. En un sens c'est tout à fait juste. Comme nous l'avons vu, le concept de statut moral a une fonction pratique, il guide l'action, en indiquant comment agir envers, ou comment traiter

[43] DeGrazia (2008) conçoit le statut moral comme un marqueur (*placeholder*).

une entité donnée. Mais qu'entend-on exactement par « donner des raisons d'agir » ?

Il me semble que si l'on entend par statut la *valeur* qu'a une entité, alors son statut est bien ce qui donne des raisons d'agir[44]. Le fait qu'une entité ait une valeur finale, c'est-à-dire soit le type d'entité dont il faut se préoccuper pour son propre bien, pour elle-même et non pour le bien de quoi que ce soit d'autre, ce fait donne certaines raisons d'agir. Le fait qu'une entité soit admirable donne des raisons de se comporter d'une certaine manière à son égard (de l'admirer par exemple). Mais si l'on entend par statut autre chose que la valeur elle-même (ce qui ne préjuge en rien de la possible coextension entre la possession de valeur et la possession de statut), ce ne peut être le statut qui donne les raisons d'agir.

Or il me semble que le sens de statut qui nous intéresse ici n'est pas identifiable à la valeur, quoi qu'il y soit étroitement lié, qu'il en dépende. C'est en vertu de sa valeur qu'elle a un statut donné, qu'elle nous donne certaines raisons d'agir. Le « parce que » de l'explication évoquée n'indique donc pas une relation explicative stricte ; il faut plutôt l'interpréter comme un rappel, un raccourci, le marqueur du statut servant d'intermédiaire épistémique entre le raisonnement pratique et la réalité axiologique. La notion est alors quelque peu redondante puisque pour guider l'action, il doit être développé en obligations. Le statut ne génère pas d'obligations, il n'ajoute rien aux obligations que nous avons en vertu de ses intérêts. Mais les entités avec lesquelles nous interagissons sont souvent reconnues d'après les types auxquelles elles correspondent. Et à différents types peuvent en droit correspondre différents statuts. Nous associons intuitivement des statuts correspondants à des catégories découpées parfois arbitrairement, parfois avec pertinence. C'est que les chapitres 2 et 4 s'efforceront de déterminer.

Mais si tel est le cas, il me semble qu'on pourrait comprendre ainsi la fonction pratique du statut moral. En reprenant la distinction de Hare (1981) entre niveau critique et niveau intuitif du raisonnement moral et sa récente application à la question des personnes animales par Varner (2012), on pourrait envisager de formuler au niveau de règles intuitives des statuts plus ou moins immédiatement

[44] Sauf si l'on souscrit à une « théorie relais » de la valeur (*buck-passing*) (Scanlon 1998), selon laquelle ce n'est pas la valeur mais les propriétés non morales elles-mêmes, qui rendent un objet bon, qui donnent ces raisons. Je laisse cette question de côté, mon argument présent n'en dépend pas.

associés à des comportements autorisés ou interdits. Ce qui revient à prêter une fonction pratique indéniable au statut moral. On dispense les agents d'une réflexion critique en chaque occasion grâce à l'intériorisation progressive d'un ensemble d'obligations résumées sous le titre du statut des animaux domestiques, de compagnie, de laboratoire, d'espèces protégées, d'espèces invasives ; des vertébrés et des invertébrés ; des personnes et des non-personnes ; des grands singes et des mollusques. Ces règles fonctionneraient comme « concepts-grappes » (*cluster*), recouvrant un ensemble d'obligations et le statut correspondant serait une « propriété de champ » (*range*), distribuée également au sein de la classe concernée indépendamment des variations individuelles. Bref, l'équivalence entre obligations et statut au niveau critique ne prive pas la notion d'une utilité au niveau intuitif. Et comme c'est au niveau critique que se conçoivent les règles intuitives, leur adoption est le reflet de l'articulation des contraintes de cohérence morale et de l'état du monde réel (psychologie des agents comprise).

L'idée que le statut moral engendrerait des obligations ne satisfait pas tous les critères énoncés. Elle consiste en effet à considérer le statut moral comme une propriété intermédiaire, fondée sur des propriétés non morales d'une entité ou du moins qui comme telles ne suffisent pas à engendrer des obligations, celles-ci étant elles-mêmes fondées sur la notion intermédiaire de statut moral. Mais c'est supposer que ces obligations ne dépendent pas directement de propriétés non morales, alors qu'il semble que les raisons (décisives) que nous avons d'agir (ou de ne pas agir) d'une façon donnée doivent dépendre des propriétés non morales de l'entité elle-même, ou du moins de propriétés qui suffisent à fournir ces raisons, plutôt que d'une propriété intermédiaire. Le travail du statut moral serait redondant. Il le serait en particulier dans la mesure où j'ai montré que ce à quoi donnaient lieu les propriétés non morales, c'était la propriété morale de la valeur. Or à moins que l'on accepte de se dispenser de cette notion, l'ajout d'une propriété intermédiaire supplémentaire apparaît véritablement redondant. Ce qui engendre les raisons d'agir, c'est tout au plus la valeur voire, si l'on souscrit à une « théorie relais »[45], les propriétés non morales elles-mêmes. Mais étant donné que toutes les choses qui ont de la valeur fournissent certaines raisons mais n'ont pas nécessairement de statut moral, on ne peut identifier le rôle intermédiaire

[45] Voir note *supra*.

éventuellement rempli par la valeur avec celui que remplirait le statut moral. Par conséquent, les entités qui ont un statut moral ne possèdent pas de propriétés morales supplémentaires par-delà leur valeur. Le statut moral, entendu comme statut spécifié, n'est rien d'autre que l'ensemble des raisons d'agir qu'elle fournit aux agents, comprises comme obligations de ceux-ci à son égard.

Tous les auteurs, bien sûr, n'ont pas soutenu cette équivalence. Mais c'est souvent parce qu'ils ne disposaient pas d'un concept suffisamment précis ou parce qu'ils entendaient par statut moral la même chose que considérabilité morale, c'est-à-dire l'idée d'un seuil d'entrée dans la communauté morale. Certains auteurs ont néanmoins offert une analyse de la notion qui correspond en grande partie à la mienne (DeGrazia 2008 ; Harman 2003 ; Morris 2011) et ceux qui ne l'ont pas explicitement fait associent, même si ce n'est que de façon imprécise, le fait d'avoir un statut moral et le fait que les agents aient envers l'entité certaines obligations.

Etant donné qu'il ne peut être vrai qu'on a un statut moral sans que les agents aient des obligations directes envers soi et que les agents ne peuvent avoir d'obligations directes envers soi si l'on n'a pas de statut moral ; étant donné en outre que le statut spécifie le contenu et les destinataires de ces obligations, on voit mal quel autre rôle le statut moral pourrait remplir que de constituer l'ensemble de ces obligations. Avoir un statut moral (donné) consiste précisément à être le bénéficiaire direct de certaines obligations, et vice versa[46].

On pourrait cependant m'objecter que si le statut moral consiste en un ensemble d'obligations morales, cela n'implique pas nécessairement que toutes les obligations soient liées au statut moral. Il pourrait, si l'on relâchait quelque peu l'équivalence que je viens d'énoncer, y avoir des obligations morales « au sens large » (pas au sens étroit de ce qui est directement dû à une entité) (Scanlon 1998), ou des obligations non morales que le statut moral par définition ne recouvre pas. Ces obligations pourraient inclure des devoirs de vertu (charité, bienveillance), de préservation de la nature, du vivant ou des œuvres d'art, ou encore de minimisation de la souffrance sur terre. Ou encore, on peut estimer que les devoirs de loyauté, ceux d'amitié, les devoirs filiaux ou encore les devoirs liés à l'amour ne sont pas intrinsèquement moraux, du moins pas au sens où leur non-respect constituerait

[46] Cette équivalence a conduit Ben Sachs (2011) à critiquer l'idée même de statut moral comme une idée redondante et pernicieuse, et James Rachels (2004) à la juger inutile et trop rigide.

une violation du statut moral de l'entité à l'égard de laquelle ils sont formulés. Cela est évidemment d'autant plus vrai des devoirs qui ne sont dirigés vers aucune entité, les devoirs impersonnels d'accomplir une certaine action (par exemple, les devoirs envers soi ou envers l'humanité à travers soi) ou d'adopter une certaine attitude (par exemple, les devoirs associés à certaines vertus), qui peuvent ou non être ou moraux.

Il semble donc nécessaire de relâcher l'équivalence de sorte que le fait que des agents aient des obligations n'implique pas nécessairement qu'ils ont des obligations envers une entité dotée de statut moral. En revanche, dire qu'une entité soit la destinataire de certaines obligations, ce n'est rien dire d'autre qu'elle a un statut moral donné.

Il suit de mon analyse du statut moral comme spécification et ensemble d'obligations que le statut moral est *variable*. Quoique ce ne soit pas une conception commune, je ne suis pas le premier à défendre cette thèse (voir par exemple Anderson 2004 ; Cohen 2007 ; Copp 2011 ; DeGrazia 1993; 2008 ; Dwyer 2010 ; Harman 2003 ; McMahan 2002; 2008a ; Morris 1991a ; Warren 1997). Je voudrais cependant écarter du champ de variabilité du statut une interprétation gradualiste que je considère contraire à la fois aux exigences exposées plus haut (convergence et neutralité théoriques ; vraisemblance normative) et à la vocation pratique du statut moral.

2.6 Statut et hiérarchie de valeur

L'implication entre statut moral et valeur ne doit pas nous laisser penser que les variations du statut correspondent forcément à des variations de valeur, ou que les êtres envers lesquels nous aurions plus ou moins d'obligations, ou des obligations différentes selon les contextes, auraient moins de valeur que d'autres. Il est important de souligner ce point car je défendrai dans la suite de ce travail une théorie d'après laquelle le statut moral peut varier selon les contextes. Mais rien de ce que j'affirmerai ne permet de conclure que nos obligations variables sont le reflet de valeurs plus ou moins grandes. J'ai évoqué une multiplicité de valeurs que pouvaient impliquer les statuts moraux, mais ces valeurs ne correspondent pas à une hiérarchie de dignité. En anglais, la différence serait entre *values* et *worth*. Je

m'intéresse à vrai dire peu à cette dernière notion. La théorie contextuelle, en prêtant attention aux diverses dimensions de l'épanouissement qui déterminent nos obligations, affirme en réalité que nous pouvons avoir certaines obligations (par exemple de soin) plus fortes envers certains animaux qu'envers d'autres mais d'autres obligations (par exemple de non-paternalisme) plus faibles envers les premiers qu'envers les autres. Les statuts ne sont pas ordonnés selon une échelle unidimensionnelle mais les obligations le sont chacune selon leur dimension propre. Eu égard à certaines actions possibles, les intérêts de certains êtres sont plus ou moins forts et donnent plus ou moins de poids à ces actions. Nous devons donc alors juger les conséquences de nos actions sur ces êtres plus ou moins significatives que par rapport à d'autres. Mais en d'autres circonstances, eu égard à d'autres actions, les priorités pourront s'inverser. Parler de l'importance morale d'un être, c'est en fait parler de l'importance que sa vie a pour lui, non formuler un jugement de valeur, ni présumer que ses intérêts seront toujours outrepassés par ceux d'êtres ayant plus d'importance morale.

Gary Varner (2012) clairement une distinction entre ces différents éléments. Il défend la thèse que les personnes (humaines) ont plus *d'importance* (*significance*) que les « presque-personnes » (grands singes, corvidés, cétacés, éléphants), qui elles-mêmes en ont plus que les êtres « simplement sensibles ». Mais cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas tous un *statut* moral. Cela ne signifie pas non plus que les uns ont plus de *valeur* que les autres, c'est-à-dire qu'ils ajouteraient plus de valeur au monde ou seraient préférables ou meilleurs moralement. Quoiqu'il implique une valeur finale, le statut moral n'est pas lui-même une notion axiologique mais plutôt normative ou prescriptive. Dire que les personnes ont plus d'importance

> signifie que les aptitudes cognitives spéciales des personnes font qu'il est possible de leur faire du bien ou du mal [*benefit/harm*] de façons dont ce n'est pas possible envers les non-personnes. Cela peut rendre la vie de personnes préférable à celle de non-personnes, mais cela peut aussi rendre leurs vies d'autant pires pour elles. […] [J]e veux dire que leurs aptitudes cognitives spéciales rendent leurs vies pour ainsi dire plus *moralement chargées* que celles des êtres simplement sensibles. Cela signifie que nous devrions prendre des dispositions particulières dans nos relations

avec elles [*take special care in our dealings with them*] (p. 161)[47]

Si en outre, comme je le défendrai, on fait intervenir le contexte dans les conditions d'épanouissement d'un être, l'importance morale peut être affectée par le contexte.

C'est pourtant une confusion entre ces différentes notions (statut, importance, valeur) qu'un auteur comme Jeff McMahan, que je critiquerai au chapitre 4, commet lorsqu'il affirme :

> Notre statut moral dérive de, ou survient sur nos capacités psychologiques. Le fait que nous ayons certaines capacités psychologiques supérieures fait de nous des êtres d'une sorte supérieure, dotés d'une valeur [*worth*] supérieure. Si cela est exact, les personnes atteintes de handicaps [*disabilities*] qui ne sont que physiques doivent avoir le même statut moral que vous et moi. Mais si les personnes cognitivement limitées ont également ce statut, cela ne peut pas être pour les mêmes raisons. (McMahan 2009b : 243)

L'une des raisons qui explique le statut moral supérieur des humains (normaux) est que les capacités psychologiques retenues comme pertinentes sont aussi

> nécessaires à un grand nombre des biens supérieurs de la vie humaine, tels que les relations personnelles intimes fondées sur une profonde compréhension mutuelle, la réalisation de buts difficiles et de grande valeur, la connaissance, l'appréciation esthétique, etc. (*ibid*.)

McMahan part comme Varner de la manière dont nos capacités contribuent à notre bien pour conclure que nous avons plus de valeur. Mais inférer que des êtres pouvant avoir un bien-être supérieur ont en outre plus de valeur et méritent à ce titre un statut moral plus élevé est peut-être trop rapide.

Notons cependant que la hiérarchie évoquée par McMahan n'est pas spéciste dans la mesure précisément où les capacités visées sont supposées intrinsèques et potentiellement partagées par des membres d'espèces différentes : ce ne sont pas les propriétés de l'espèce, mais des individus en eux-mêmes, même si les capacités hautement significatives coïncident grandement avec les capacités de la plupart des

[47] Pour Gary Varner, le statut moral sera exprimé sous la forme de règles publiques de « niveau intuitif », selon la distinction de R. M. Hare (1981) entre niveaux intuitif et critique du raisonnement utilitariste. Ces règles « spécifieront différentes sortes de traitement respectueux pour les personnes, les presque-personnes, et les êtres simplement sensibles » (Varner 2012 : 24).

humains. Les comparaisons de valeur entre classes de comparaison pertinentes différencient donc des humains de différentes valeurs :

> Les êtres humains, semble-t-il, doivent être divisés en au moins deux classes de comparaison différentes — ceux dotés de capacités psychologiques situées dans la gamme normale et ceux dotés de capacités inférieures à cette gamme. S'il n'est pas pertinent, pour déterminer combien une personne est bien ou mal lotie, de comparer sa vie à celle d'un chien, il est difficile d'échapper à la conclusion qu'il n'est ni plus ni moins pertinent de comparer de la vie cette personne à celle d'un être humain dont les capacités psychologiques sont comparables à celles d'un chien. Si nous pensons qu'une personne est une forme d'être supérieure à celle d'un chien, il est difficile d'échapper à la conclusion qu'une personne est une forme d'être supérieure à celle d'un être humain doté de capacités psychologiques et d'un potentiel comparables à ceux d'un chien. Nous ne pouvons échapper à ces conclusions que si nous considérons que c'est l'appartenance spécifique qui fixe le critère d'évaluation de la fortune et si nous classons les individus par espèces plutôt que par capacités psychologiques et potentiel — en bref (…) la Théorie de la Norme de l'Espèce[48], dont j'ai soutenu qu'on ne pouvait l'accepter. Ces conclusions seront cependant sans doute offensantes pour bien des gens. (McMahan 2002 : 160-161)

J'expliquerai dans les chapitres suivants pourquoi cette idée de survenance stricte sur les capacités psychologiques est problématique, et pourquoi elle ne permet donc pas de conclure que le même si le statut moral dépendait de nos seules capacités psychologiques, cela ne voudrait pas dire qu'il dépend de propriétés intrinsèques.

McMahan confond ici le fait que nous capacités confèrent plus de valeur à nos vies de notre point de vue, donnant ainsi plus d'importance ou de « charge morale » aux actions susceptibles de nous affecter, avec la valeur que nos vies ont en elles-mêmes. La valeur finale attribuée à un être quelconque est en droit indépendante du poids de ces considérations, et peut impliquer des attitudes de respect tout aussi fortes que les obligations que nous devons aux êtres soi-disant « supérieurs. »

Ma conception du statut moral implique donc des degrés dans les obligations que nous avons envers différentes entités, selon leurs capacités et le contexte. Mais elle se distingue des conceptions gradualistes : par exemple, échelle quantitative

[48] Voir ici chapitre 4.

d'autonomie et de droits fondamentaux correspondants (Wise 2002) ; théories à deux niveaux (utilitarisme gradué / égalité de valeur) ou trois niveaux (utilitarisme / transition progressive / égalité de valeur) (respectivement McMahan 2002; 2008a) ; modèle de considération inégale à « curseur glissant » (DeGrazia 2008). Ces différentes conceptions indexent la considération morale sur les types d'intérêts qu'on différents animaux, la première d'après les seules capacités psychologiques, la seconde en tenant compte d'éléments contextuels sur lesquels elle fait survenir un statut linéaire. En outre, aucune diversité des valeurs n'est impliquée dans l'appréciation de nos rapports avec différentes entités. Surtout, le fait que ces valeurs soient spéciales, et en particulier finales, les rend impropres à une quantification linéaire. Car ce sont des valeurs indiquant que nous devons agir pour le bien de ces entités pour le bien de leurs relations (avec nous ou avec le monde). Les raisons que nous donnent leurs valeurs peuvent êtres plus ou moins fortes, mais pas en fonction d'une hiérarchie de valeurs, simplement parce que dans certains contextes la valeur esthétique l'emportera sur la valeur hédonique, une valeur contributive sur une valeur intrinsèque, une valeur unique sur une valeur finale, et ainsi de suite. Si des mêmes êtres peuvent donner des raisons d'agir de poids différent selon les contextes et selon les actions considérées, il paraît difficile de dire que leurs seules capacités détermineraient une échelle de valeur ou de dignité.

J'ai présenté dans les sections précédentes ma conception du statut moral et son rapport à la survenance et à la valeur finale. Je commence ici par expliquer plus précisément en quoi consiste l'individualisme moral (3.1). Puis j'examine les rapports entre statut moral, individualisme moral et intrinsicalisme moral (3.2).

3 CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME MORAL

3.1 Présentation de la thèse de l'individualisme moral

L'individualisme moral est une thèse formelle plutôt que substantielle au sujet de nos obligations. Elle laisse ouverte la question des capacités précises qui justifient la considération morale et celle du traitement spécifique qu'elles requièrent. Elle a

bien sûr des implications normatives en ce sens qu'elle énonce que les obligations fondamentales des agents sont indépendantes de leurs relations aux entités concernées. Elle se trouve donc au fondement d'une forme forte d'impartialité. Néanmoins, l'individualisme moral est avant tout une contrainte méta-normative pesant sur les implications substantielles que les agents sont autorisés à tirer de leurs délibérations.

La défense de l'individualisme moral repose sur deux prémisses. La première est une définition du statut moral d'après laquelle les raisons que celui-ci fournit ne peuvent être authentiquement normative pour tous les agents que dans la mesure où elles sont neutres quant à l'agent. La seconde énonce que les propriétés extrinsèques ne peuvent pas être au fondement de raisons neutres quant à l'agent, elles ne sont pas pertinentes au sens requis par la relation de survenance entre les propriétés de base non morales et les propriétés morales survenantes dénotées par la notion de statut moral. Comme je l'ai exposé, les propriétés pertinentes sont celles dont l'équivalence entre deux occurrences distinctes implique une équivalence morale : *pas de différence morale sans une différence naturelle*. En d'autres termes, le statut moral ne flotte pas au-delà des propriétés naturelles des entités mais dépend au contraire nécessairement de telles propriétés, de sorte que nécessairement, deux individus possédant les mêmes caractéristiques moralement pertinentes possèdent les mêmes propriétés morales, c'est-à-dire le même statut moral. Si les propriétés extrinsèques ne font pas partie des propriétés moralement pertinentes, alors elles ne peuvent pas être au fondement du statut moral.

Prenons par exemple deux animaux dotés de capacités psychologiques à peu près comparables (mettons les mêmes niveaux de sensibilité, de conscience, de mémoire, de conscience de soi, de sens du futur, d'empathie, etc.). Supposons, pour les besoins de l'argument, qu'il y a une relation de ce genre entre, par exemple, un chien et un loup, un chien et un cochon, un rat de laboratoire et un rat de compagnie, un chien en Amérique du Nord et un chien en Corée du Sud. De tels individus ont des propriétés relationnelles différentes dans la mesure où ils peuvent remplir différentes fonctions, servir différentes fins, avoir beaucoup, peu ou pas d'utilité, être liés aux agents humains par des liens d'affection, de dégoût, de travail ou de consommation, des liens historiques ou symboliques, etc. La valeur qui leur est attribuée dépend, de fait, d'une multitude de facteurs contextuels.

Nous verrons plus en détail au prochain chapitre comment le traitement d'animaux comparables, par exemple les chiens, peut varier selon les contextes, par exemple entre l'Amérique du Nord et la Corée du Sud, mais également au sein d'une même culture voire d'un même foyer (Herzog 2010 ; Podberscek 2009 ; Serpell 1995; 2004; 2009). Nous verrons aussi que les mêmes espèces — « sauvages » — peuvent faire office d'animaux de compagnie et de nourriture dans certaines communautés amazoniennes (singes, oiseaux, pécaris) (Cormier 2003 ; Descola 2005). En d'autres termes, de tels individus manifestent un large éventail de propriétés qui permettent de les distinguer d'un contexte à l'autre, bien qu'ils aient, suppose-t-on, des propriétés individuelles moralement pertinentes équivalentes. Toute la question est de savoir si aucune de ces propriétés non individuelles ne peut *aussi* être moralement pertinente. L'individualiste moral pense que non parce que rien au sujet du chien *lui-même* ne justifie moralement la différence en question, à savoir en l'occurrence le fait d'être transformé en viande en Corée, en membre de la famille aux Etats-Unis.

Deuxième exemple, les souris et les rats. Bien qu'il soit peu enviable et très différent de celui d'un rat « de compagnie », le statut d'un rat de laboratoire est très différent de celui d'un rat jugé « nuisible ». Le traitement du premier répond, selon les pays, à différentes règlementations. Aux Etats-Unis par exemple, les programmes de recherche financés par le National Institutes of Health doivent obéir au *Guide for the Care and Use of Laboratory Animals* publié par le Public Health Service. Tout projet de recherche doit être approuvé par un comité « *animal care* » de l'université chargé d'évaluer les coûts et bénéfices de l'expérimentation. Les souris, traitées en lots, sont néanmoins censés être traités ne serait-ce qu'avec le soin que requiert un instrument précieux par les animaliers, techniciens, laborantins, stagiaires, doctorants et post-doctorants qui les manipulent. Certains s'attachent à elles, beaucoup souffrent de devoir les rendre malades, infirmes, soumis à des stress divers, avant d'être décapités ; ils souffrent aussi de pressions scientifiques, sociales et professionnelles les poussant à considérer les « sujets » comme des outils remplaçables, à les sacrifier pour des fins qu'ils ne comprennent ou n'approuvent pas toujours ; on leur impose enfin une « éthique » de l'expérimentation (déontologie, bonnes pratiques, chartes, recommandations des comités d'éthique) tout en verrouillant l'expression d'un véritable débat éthique sur la légitimité même

de l'expérimentation, les laissant composer ce que Raphaël Larrère appelle un « bricolage » éthique, mélange d'utilitarisme, de kantisme et de soin (Arluke 1999 ; Despret 2009 ; Larrère et Larrère 2001 ; Larrère 2002 ; Lhoste et de Montera 2011). D'autres souris (peut-être d'espèces ou de « souches » différentes), quoiqu'elles soient plus libres, n'ont pas droit aux mêmes protections que les premières. Les souris infestant les murs sont piégés ou empoisonnés par des techniques souvent tout autant ou plus cruelles que les expériences réalisées sur les premiers. Comme l'écrit Hal Herzog (2010 : 221) :

> Les animaux pris dans des pièges à colle subissent une mort atroce. Je doute qu'aucun comité de soin animal approuverait une expérience dans laquelle un chercheur demanderait la permission de gluer des souris à du carton et de les abandonner comme ça toute une nuit. Ainsi, une procédure clairement inacceptable pour une souris étiquetée « sujet » était autorisée pour une souris étiquetée « nuisible ».

Or les souris « nuisible » venaient en réalité, non de l'extérieur, mais d'une annexe dont s'étaient échappés des souris destinées à l'expérimentation.

> Ainsi quasiment toutes les mauvaises souris étaient des bonnes souris qui s'étaient échappées. Le responsable de la colonie animale dit [à Herzog], « Une fois qu'un animal touche le sol, c'est un nuisible. » Et *pouf* ! — son statut moral s'évapore. (*ibid*.)

Pour l'individualisme moral, il n'y a pas de raisons *impartiales* d'élever des animaux pour les manger qui ne s'appliqueraient pas à nos animaux de compagnie. S'il nous semble immoral de battre un chien, et pas seulement le nôtre, il devrait nous sembler de même immoral de castrer à vif des porcelets, d'élever des truies en stalles, de gaver des oies ; s'il nous semble immoral de manger un chien, et pas seulement le nôtre, il devrait nous sembler de même immoral de manger ceux-ci. La différence de traitement entre *nos* animaux (mes chats en particulier et les chats en général) et les *autres* animaux (élevage, expérimentation, nuisibles) n'est pas plus justifiée que la différence que nous faisons entre humains et non-humains. Toutes ces différences sont simplement extrinsèques. Or de telles différences, pour la critique impartialiste, sont pour ainsi dire moralement inertes. Puisque les raisons pour lesquelles un individu ne doit pas causer de souffrance inutile ou abréger précocement la vie d'un autre dérivent du fait que ce dernier souffrirait, ou que ses intérêts seraient contrariés, un jugement contraire dans un contexte donné doit

résulter d'une confusion induite par des facteurs non pertinents tels que le parti pris d'espèce, l'utilité économique, les liens émotionnels ou d'autres formes de biais cognitifs ou sociaux. McMahan (2002: 227) écrit ainsi que :

> un guide approximatif de ce que nous devons aux animaux est ceci : nous leur devons toute forme de traitement que nous croyons due aux individus gravement attardés mentaux en vertu de leurs natures intrinsèques par des Martiens moralement sensibles. Nous ne devrions, en bref, pas moins bien traiter les animaux que nous ne croyons que des êtres humains gravement attardés dotés de capacités comparables devraient être traités *par des agents moraux qui ne leur sont pas spécialement liés*[49].

Mais l'individualisme moral minore grandement l'importance des propriétés extrinsèques[50]. En outre, ce n'est pas une vérité *conceptuelle* au sujet du statut moral que ce dernier ne puisse être fondé sur des propriétés extrinsèques, que le caractère extrinsèque en tant que tel prive une propriété naturelle donnée de la propriété de second ordre d'être pertinente. Et pourtant c'est une affirmation que l'individualisme moral tient pour évidente. Le problème est qu'elle est souvent utilisée comme présupposé plutôt que défendue en tant que telle. Il y est fait appel pour argumenter contre des thèses normatives, par exemple la pertinence d'une norme d'espèce. Mais l'affirmation même que les propriétés intrinsèques sont ce qui compte n'est jamais directement affrontée. Or il ne suit pas de ce qu'un certain ensemble fini de caractéristiques d'un certain genre soit dénué de pertinence que toutes les caractéristiques de ce genre en sont également dénuées. L'individualiste généralise la portée de sa critique du spécisme en présumant que toutes les propriétés extrinsèques sont non pertinentes de façon analogue à la simple appartenance d'espèce précisément en ce que, comme elle, elles sont extrinsèques. L'individualiste moral surévalue à tort l'importance relative et surtout l'opposition des propriétés intrinsèques par rapport aux propriétés extrinsèques. Or il se pourrait que certaines caractéristiques d'un individu comptent pour lui, ou affectent ce qui compte pour lui en tant qu'individu, ou sinon ce qui compte pour les agents d'une

[49] Je souligne.

[50] Bien sûr, et non sans controverse, certaines autres propriétés sont non pertinentes, *non pas parce qu'elles sont extrinsèques*, mais parce qu'elles ne font pas partie des caractéristiques qui expliquent pourquoi quelque chose importe à un individu donné (par exemple, des compétences mathématiques, des talents artistiques, la figure corporelle, la couleur de peau, le sexe, etc.).

façon que les considérations de statut moral doivent prendre en compte. L'individualisme moral, écrit Rachels (1990 : 173),

> est une thèse sur la justification des jugements concernant la façon dont des individus peuvent être traités. L'idée de base est que la façon dont un individu peut être traité est déterminée, non pas en considérant les groupes auxquels il appartient, mais en considérant ses propres caractéristiques particulières.

La position de Rachels repose sur deux affirmations, que McMahan (2002 : 222) résume ainsi, et qui sont également centrales dans l'AMC :

i. Il n'y a aucune différence intrinsèque moralement significative entre certains animaux et des êtres humains atteints de graves handicaps cognitifs dotés de capacités psychologiques similaires.

ii. Il ne serait pas justifié de notre part de traiter des êtres humains atteints de graves handicaps cognitifs comme nous traitons ces animaux même si nous n'étions pas spécialement liés à eux.

Rachels (1990 : 175) en tire la conclusion que :

> si nous pensons qu'il est injuste de traiter un humain d'une certaine façon parce que cet humain a certaines caractéristiques et *qu'un animal non humain particulier a également ces caractéristiques*, alors la cohérence exige que nous nous opposions également au fait de traiter le non-humain de cette même façon.

On pourrait discuter longuement de (1). Eva Kittay (2005; 2012) en particulier a soutenu que de telles comparaisons, présupposant une échelle linéaire et homogène de capacités interspécifiques, étaient tout simplement inintelligibles, que la comparaison entre sa fille gravement handicapée, Sesha, et un chien, un cochon ou un chimpanzé n'avait aucun sens du seul point de vue de leurs caractéristiques intrinsèques, sans pour autant que cela signifie pour elle que notre traitement de ces animaux soit justifié (Delon 2012). Martha Nussbaum (2006) a objecté à de telles comparaisons qu'elles négligeaient l'importance des différences d'espèce dûment évaluées, qui justifiaient une interprétation différenciée de sa liste de dix capabilités relativement à une « norme d'espèce » — j'y reviens au chapitre 4. Ce que j'entends contester ici plus précisément, ce n'est pas l'affirmation (2) en tant que telle, car il serait clairement injuste d'accomplir de telles actions, mais plutôt deux

présupposés : celui selon lequel pourrait exister une telle chose qu'un être humain handicapé qui ne serait « spécialement lié » à personne, et celui selon lequel, nécessairement, la seule raison pour laquelle il serait injuste de lui faire du tort tiendrait à ses seules propriétés non relationnelles.

McMahan (2005 : 372) pose la question suivante : « Qu'est-ce qu'un être humain déficient cognitif possède que mon chien ne possède pas et qui n'est pas une question de biologie [de son espèce] ? » Comme je le proposerai au chapitre 4, il existe au moins une propriété relationnelle que partagent tous les humains à leur naissance, mais pas nécessairement ou pas au même degré tous les non-humains, c'est la *vulnérabilité*. Tandis que le chien offre un bon exemple, car il manifeste également cette propriété, il la manifeste dans un contexte différent, celui de communautés humaines plus ou moins adaptées à son épanouissement, et sur fond de relations diverses à l'aune desquelles les torts qui lui sont causés doivent être évalues. Différents animaux, que les communautés humaines n'ont pas rendus vulnérables au même degré, manifestent donc une propriété relationnelle variable d'après laquelle leur traitement doit être apprécié, affectant donc leur statut moral.

Selon l'individualisme moral, l'appartenance à un groupe ne saurait être en tant que telle *suffisante* pour le statut moral, notamment pas du seul fait des capacités des membres normaux de ce groupe comme le soutiennent les partisans d'une conception du statut moral fondée sur le potentiel (Kumar 2008 Kumar 2008 ; Scanlon 1998), mais elle ne saurait être non plus *nécessaire* (McMahan 2002 ; 2005). « Dans ce cadre individualiste », écrit Elizabeth Anderson (2004 : 281), « les individus doivent gagner leurs titres sur leurs seuls mérites propres, indépendamment de leur appartenance à des groupes généralement méritoires. » En résumé, la co-appartenance biologique est dénuée de pertinence morale (espèce, genre, race), tandis que la co-appartenance non biologique est associative, et par conséquent soit « simplement relative à l'agent »[51] (famille, amis, concitoyens), soit moralement insignifiante (richesse, statut social, origine géographique, ethnique, religieuse, orientation sexuelle).

[51] J'entends ici par « relatif à l'agent » le fait qu'une raison, une norme ou une valeur dépend de la position de l'agent (ou d'un groupe) relativement à autrui. Contrairement à une raison, une norme ou une valeur « neutre quant à l'agent », une raison relative implique une référence à l'agent lui-même, sous forme d'un indexical, d'un pronom ou d'un nom propre (*sa* douleur, *son* désir, *son* bien-être). Sur cette distinction, voir Nagel (1986) ; Parfit (1984) ; Scheffler (1982).

3.2 Statut moral, individualisme et intrinsicalisme

L'analyse du statut moral que j'ai proposée décrit un usage répandu du concept. J'ai soutenu en particulier qu'une forme donnée de statut moral impliquait une forme donnée de valeur finale. Cette connexion conceptuelle est essentielle parce qu'il y a des arguments crédibles en faveur d'une survenance de la valeur finale ou de formes voisines de valeur non instrumentales (valeurs historique, unique, constitutive, conditionnelle, contributive) en partie au moins sur certaines propriétés extrinsèques (Grau 2006 ; Gruen 2002 ; Jamieson 2002: 197-212, 225-243 ; Kagan 1998 ; Korsgaard 1996b ; Olson 2004 ; Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen 2000).

Des objets ou événements individuels peuvent avoir une valeur finale, être « valorisable » ou « valorisé » comme des fins ou pour eux-mêmes (ou selon toute autre forme de valorisation qui n'est ni intrinsèque ni instrumentale) en vertu de leur unicité, de leur rareté, de leur histoire ou de leur relation non instrumentale à la valeur d'une activité ou d'un tout : les records sportifs, les membres d'espèces biologiques, les paysages, les écosystèmes, les œuvres d'art, les monuments historiques, des artefacts précieux, des mets délicieux, des tirages uniques, et ainsi de suite, peuvent avoir ou recevoir leur valeur en fonction de leurs propriétés extrinsèques sans pour autant que leur valeur soit réductible à celles des éléments auxquels ils se rapportent. Leurs propriétés extrinsèques en question justifient au contraire des attitudes particulières dirigées vers eux pour eux-mêmes, même si la source de la valeur peut être un humain ou un groupe d'humains particuliers. De même, des personnes (amis, amoureux, enfants, parents) peuvent avoir ou recevoir une valeur finale spéciale en vertu de leurs relations spéciales à des sujets d'évaluation (histoire ou engagements partagés, liens de filiation, d'amour, d'amitié, de loyauté, caractère unique). En d'autres termes, la valeur finale ou spéciale peut survenir sur des propriétés que deux entités intrinsèquement similaires, ou des doubles, n'ont pas nécessairement en commun. Si les cas dans lesquels c'est vrai sont aussi des cas dans lesquels la notion de statut moral joue un rôle, cela indique une connexion possible entre le statut moral et les propriétés extrinsèques, c'est-à-dire si les propriétés en vertu desquelles une entité a un statut moral donné sont les

mêmes que celles en vertu desquelles elle a une valeur finale. Si une telle congruence est crédible, et si une entité est de la sorte à pouvoir avoir un statut moral, alors, si elle a une « valeur finale extrinsèque », elle a un statut moral analogue. A tout le moins, la contrainte de survenance ne peut pas être utilisée comme un argument en faveur de l'individualisme moral.

La notion de statut moral est centrale dans l'individualisme moral de McMahan[52]. Une « propriété intrinsèque conférant-un-statut » est « une propriété qui donne à son possesseur un statut moral qui est la source de raisons "neutres quant à l'agent" » (McMahan 2005 : 355). Les propriétés qui comptent comme « conférant-un-statut » selon différentes théories incluent par exemple la sensibilité (Bentham, Joan Dunayer, Gary Francione, Steve Sapontzis, Peter Singer), être un « sujet-d'un-vie » (Tom Regan), différents jeux de capacités cognitives (David DeGrazia, Jeff McMahan, Gary Varner), des capabilités centrales (Martha Nussbaum) ; ou, pour ceux qui refusent tout statut moral direct aux animaux, la conscience d'ordre supérieur (Peter Carruthers), la possession d'un langage (R. G. Frey, Michael Leahy), la rationalité ou l'agentivité (Carl Cohen, David Gauthier, Kant, Jan Narveson, John Rawls).

Même si McMahan (2002 : 231-232 ; 2005 : 354) reconnaît que certaines relations spéciales peuvent fournir des raisons, il insiste sur le fait qu'elles ne le font que de façon *relative à l'agent*, pour les agents impliqués, ce qui couplé à sa conception du statut moral les y rend étrangères. Des raisons neutres quant à l'agent au contraire proviennent de propriétés intrinsèques et sont prioritaires dans la plupart sinon la totalité des cas. Répondant aux diverses tentatives de Diamond et Gaita de faire du *seul fait d'être humain* un fondement suffisant pour garantir à *tous* les êtres humains un statut spécial, McMahan Il écrit ainsi :

> c'est un aspect fondemental de (…) l'individualisme moral que (…) seules les

[52] Rachels (2004) soutient en revanche que nous ferions mieux de passer de la notion dans la réflexion philosophique car elle est au mieux redondante dans ce que R. M. Hare (1981) appelle le niveau « critique » de la délibération morale (*grosso modo* celui de l'utilitarisme des préférences de l'acte), quoiqu'il puisse être commode à des fins de législation d'y recourir au niveau « intuitif » (*grosso modo* celui des règles aisément internalisables par les agents). La référence aux niveaux de Hare n'est pas de Rachels. Elle est redondante si elle ne fait qu'exprimer la façon dont un individu doit être traité, inexacte si elle requiert des traitements pour des types d'individus indépendamment de leurs caractéristiques individuelles. Cependant, Rachels note bien que des considérations pragmatiques peuvent conduire une communauté d'agents à adopter des règles générales, sous la forme de statuts, quand il est impossible ou néfaste d'ajuster le traitement de chacun individuellement.

> propriétés intrinsèques peuvent conférer un statut et donner lieu à des raisons morales neutres quant à l'agent. Ce n'est que si la propriété ou les propriétés qui sont essentielles (c'est-à-dire nécessaires et suffisantes) à l'appartenance à l'espèce humaine sont elles-mêmes des propriétés intrinsèques conférant-un-statut que l'appartenance à l'espèce peut garantir à tous les êtres humains un statut supérieur à celui d'un animal (2005: 357)

C'est à vrai dire une restriction courante appliquée à la notion de statut moral. Dans leur article sur le sujet dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Agnieszka Jaworska et Julie Tannenbaum (2013) nient également que les relations spéciales autorisent un statut moral authentique étant donné leur caractère relatif à l'agent. Cependant, elles soutiennent par ailleurs (Jaworska et Tannenbaum 2014) qu'une propriété *relationnelle*, quoique possédée par les individus eux-mêmes, peut être au fondement d'un statut moral supérieur et permettre ainsi à la plupart des enfants de bénéficier d'un statut plein, contrairement, par exemple, aux chiens, et ce, indépendamment de la possession effective des capacités sophistiquées qui sont normalement au fondement du statut supérieur. La propriété en question est la capacité de participer à des « relations d'éducation de la personne » (*person-rearing*). C'est une capacité relationnelle mais elle dépend en dernière instance de capacités intrinsèques de l'enfant, à savoir celles de prendre part, fût-ce de façon incomplète, aux activités caractéristiques de la relation. Les auteurs l'entendent avec une latitude suffisante pour que des enfants handicapés puissent de façon raisonnable être impliqués dans de telles activités d'éducation. En revanche les chiens n'ont pas le même statut parce qu'il n'est pas raisonnable d'attendre qu'en vertu de leurs capacités ils puissent participer aux activités d'éducation de la personne comme le peuvent les enfants, même déficients.

J'appelle le présupposé « fondamental » de l'individualisme moral l'*intrinsicalisme*[53]. Comme je l'ai déjà indiqué, on peut distinguer plusieurs degrés d'intrinsicalisme. La théorie de la « Norme de l'Espèce » de Martha Nussbaum (2006 : 179-195, 357-366), implicite dans ses travaux antérieurs et critiquée par McMahan (1996 ; 2002 ; 2009) est en désaccord avec l'individualisme moral mais elle constitue néanmoins une forme d'intrinsicalisme large pour autant que les

[53] Pour au moins trois usages antérieurs de ce terme, je l'avoue, peu élégant, voir Burgess-Jackson (1998) ; Olson (2004) et Donald H. Regan (2003).

propriétés spécifiques d'un individu sont des propriétés indépendantes de son contexte et de ses relations autres que sa simple relation d'appartenance à une espèce donnée. Quoi qu'il en soit, on aura déjà compris que l'intrinsicalisme, étroit ou large, n'est pas unanimement accepté. Elizabeth Anderson (2004 : 289), par exemple, écrit :

> La considérabilité morale n'est une propriété intrinsèque d'aucune créature, elle n'est pas non plus survenante sur ses seules propriétés intrinsèques, telles que ses capacités. Elle dépend, profondément, des sortes de relations que les créatures peuvent avoir avec nous.

Et Ronald Sandler (2011) souligne également que

> l'on pourrait devoir à quelque chose, en raison de son histoire particulière, gratitude et loyauté, tandis qu'on ne les devrait pas à une entité semblable avec une histoire différente. Ainsi, des entités moralement considérables peuvent avoir des types différents (et multiples) de statut moral.

Les nombreuses exceptions à l'intrinsicalisme citées en introduction de cette section invitent à relativiser le caractère évident du présupposé intrinsicaliste. Ce que d'autres ont suggéré, je veux ici le lier plus précisément aux concepts centraux qui sont associés à celui de statut moral. Je veux en outre montrer que prendre pour acquis l'intrinsicalisme comme présupposé méta-normatif pour nier la pertinence de propriétés extrinsèques revient simplement à contourner le problème. A moins que l'individualiste moral ne puisse fournir un argument en faveur du présupposé lui-même sans contourner le problème, la question restera ouverte.

Voici comment j'entends procéder pour renforcer mon hypothèse. Supposons qu'une valeur spéciale (« unique »), que je présume ici par simplicité analogue à la valeur finale, puisse survenir sur la propriété d'être *unique*, c'est-à-dire de ne pas avoir de substitut possible (Grau 2006). Du point de vue axiologique, un être possédant une valeur unique, ou digne d'être valorisé comme nul autre, est irremplaçable. La valeur du monde n'est pas préservée par le remplacement de cet être par un être intrinsèquement comparable, sachant que des êtres peuvent être uniques en vertu d'autres propriétés que leurs seules propriétés intrinsèques. Ce n'est pas parce qu'il n'a pas de double qu'il est irremplaçable, mais parce qu'aucun de ses éventuels doubles n'entretient les mêmes relations avec soi. En outre, la

valeur inhérente à la relation entre les sujets d'évaluation concernés et l'objet de l'évaluation ne peut pas être réalisée par une relation similaire avec un objet comparable. C'est précisément en vertu de son caractère unique que l'être valorisé l'est comme il l'est, et que par conséquent l'évaluateur se comporte à son égard comme il le fait. Par exemple, deux amants possèdent l'un pour l'autre une valeur unique constitutive de leur amour. L'irremplaçabilité de chacun est nécessaire à la préservation d'une relation qu'ils valorisent tous deux.

Prenons quelques autres exemples. Imaginons un tableau de maître, à nul autre pareil dans l'œuvre de l'artiste, à son époque ou dans l'histoire de l'art en général, ou aux rares tableaux peints par Leonard de Vinci ou Vermeer, ou pensons aux forêts ancestrales de sequoias (*redwoods*) en Californie, œuvre et arbres admirables qui ont traversé les siècles en suscitant l'admiration presque unanime de générations successives. Supposons que nous reconnaissions que ces choses ont une valeur finale, ou une valeur unique, en somme qu'elles méritent qu'on les valorise pour elles-mêmes ou comme des choses irremplaçables. Leur valeur est fondée, peut-on alors supposer, sur une relation qu'elles entretiennent avec le monde que les choses intrinsèquement similaires n'entretiennent pas. Je ne veux pas dire que ces choses ont nécessairement un statut moral, quoiqu'il n'y ait à tout le moins rien d'absurde à l'envisager.

Mais supposons un instant que nous renoncions à la restriction classique, énoncée notamment par Frances Kamm (2007 : 28), selon laquelle une entité doit avoir un bien propre pour avoir un statut moral. Dans ce cas, il est vraisemblable que répondre de façon appropriée à une telle valeur implique la reconnaissance d'une forme de statut, ou quasi-statut spécial. Faute d'une perspective propre, un acte de destruction volontaire ne causera certes pas un tort à l'œuvre ou à la forêt elle-même, encore que pour cette dernière le tort soit plus intelligible. Néanmoins, des contraintes fortes et neutres quant à l'agent peuvent peser sur les actions permises à l'encontre de telles entités, en particulier contre le fait d'endommager, détruire ou remplacer ces choses pour le bien ou l'existence d'autres choses, ou en faveur de leur respect, admiration, protection, conservation, préservation ou restauration. Nous avons des raisons d'empêcher ou de regretter leur disparition ou leur dégradation et de blâmer ceux qui en sont responsables. En somme, des attitudes et comportements dirigés vers ces entités elles-mêmes plutôt que vers les

agents ou l'humanité sont requises par la reconnaissance de cette valeur. Et de telles attitudes ne sont pas simplement requises pour des motifs esthétiques mais font partie au sens large de notre vie morale (Scanlon 1998 ; Williams 1985). Ce n'est pas à dire que ces contraintes sont absolues et l'emporteront sur toute raison fournie par des entités conscientes (qu'il faudra par exemple préférer leur mort à la destruction de Venise, de la Joconde, du Taj Mahal ou du Parc Yosemite), mais ce ne sont pas de simples raisons relatives à l'agent. Une telle possibilité rend au moins concevable le fait que le statut moral puisse dépendre de propriétés extrinsèques. Voyons maintenant comme cette possibilité se traduit pour le statut moral des animaux.

CONCLUSION

J'ai dans ce chapitre proposé une analyse de la notion de statut moral comme ensemble d'obligations directement dues à une entité en vertu de son bien propre ou de ses intérêts. J'ai proposé de comprendre le statut moral comme dépendant d'une valeur spéciale, typiquement finale, qui elle-même survient sur les propriétés naturelles d'une entité. J'ai cependant indiqué qu'il n'y avait pas de bonnes raisons d'exclure de la base de survenance des propriétés extrinsèques des entités ; que la sous-détermination de la survenance par les propriétés intrinsèques invitait à douter qu'aucune capacité psychologique dont est censé dépendre le statut selon de nombreuses théorie soit de part en part intrinsèque ; et que même si le statut moral était une propriété intrinsèque — ce que mon analyse en termes d'obligations montre qu'il n'est pas — il pourrait survenir sur des propriétés extrinsèques, ou qu'en tout cas les propriétés survenantes possédées par des individus peuvent l'être intrinsèquement tout en survenant sur des propriétés extrinsèques.

Mais alors peut-on toujours soutenir que la survenance morale décrit une contrainte de cohérence si des entités intrinsèquement comparables sont susceptibles de changer de statut selon les contextes ? Comment une simple différence de relations ou d'environnement peut-elle affecter une propriété morale aussi fondamentale que ce que nous devons à un organisme conscient ? Eh bien,

une partie de la réponse se trouve dans la question. Si le statut moral n'est pas une propriété qu'on les entités en elles-mêmes mais l'ensemble des obligations que nous avons étant donné comment nos actions sont susceptibles d'affecter le bien ou les intérêts des entités, la question pertinente devient ce qui détermine ces obligations. En grande partie, ce sera ce qui dans les capacités d'une entité fait qu'elle est susceptible de subir des torts ou jouir de bienfaits. Mais nos obligations sont avant tout des rapports possibles ou réels entre des êtres — agents et patients — au sein d'une communauté morale donnée, à laquelle par définition les êtres moralement considérables appartiennent. Il n'est pas nécessaire d'entretenir des relations avec les agents pour avoir un bien propre, et donc un statut moral, mais de telles relations affectent néanmoins ce à quoi peut avoir intérêt une entité. En d'autres termes, il ne devrait pas être étonnant qu'en cherchant à déterminer comment nous comporter vis-à-vis de tous les êtres qui nous entourent et comptent moralement nous découvrions que certains attendent, demandent, dépendent de nous plus que d'autres. Ce qui constitue les conditions d'épanouissement d'une entité est une fonction de son contexte écologique et social. Et parallèlement nous devrions donc nous attendre à ce la valeur de ces entités soient également déterminées par ce contexte. Or c'est précisément ce que nous révèle la multiplicité des modes d'évaluation des objets naturels. Les attitudes que leurs valeurs requièrent répondent à des types de valeur spécifiques, qui eux-mêmes sont en partie déterminées par des propriétés naturelles souvent relationnelles : unicité, rareté, histoire, caractère sauvage, inhabituel, dynamique, évolutif, interdépendance, contribution, vulnérabilité… Même un principe d'universalisabilité fort demeure compatible avec la survenance ainsi comprise puisque tout ce qu'il requiert est que des individus similaires sous tous leurs aspects naturels pertinents soient similaires sous leurs aspects moraux. Or la théorie contextuelle que je vais présenter entend précisément traiter les cas similaires de façon similaire en montrant que le contexte et les relations peuvent affecter les conditions d'épanouissement d'un individu, et donc figurer parmi ses aspects naturels pertinents. Dans tout monde possible, deux individus possédant les mêmes propriétés intrinsèques pertinentes (sous les réserves déjà émises) et les mêmes propriétés extrinsèques pertinentes (qui déterminent en partie la nature des premières) ont nécessairement les mêmes propriétés morales. Et ce, même si entre

les différents mondes les agents diffèrent puisque c'est une différence susceptible d'être pertinente au niveau de la base de survenance. Et si ça ne l'est pas, il est cohérent que leurs obligations ne changent pas.

L'argument de la cohérence vis-à-vis des propriétés intrinsèque qui est au cœur de la libération animale peut dès lors être renversé. Cet argument part de la similarité intrinsèque d'animaux de différentes espèces ou catégories pour montrer qu'il est incohérent, et incompatible avec l'impartialité, de les traiter différemment. Or, d'après mon analyse du statut moral, si nous partons de nos obligations, pour chaque différence d'obligation justifiée, la thèse de la survenance nous dit qu'il doit y avoir une différence naturelle pertinente. Or comme par hypothèse les différents animaux en question sont intrinsèquement similaires, une de leurs propriétés pertinentes de base doit être intrinsèque. Evidemment le renversement risque d'être circulaire si nos obligations sont déterminées par ces propriétés, car pour savoir si la différence d'obligation est justifiée, nous devons d'abord savoir si les propriétés envisagées sont pertinentes. Ce que je veux simplement suggérer par un tel renversement, c'est que des différences intuitives d'obligations nous invitent au moins à examiner de plus près les différences non intrinsèques qui pourraient les justifier. Présumer d'avance qu'aucune de ces différences ne peut être pertinentes, c'est éviter le problème. Procéder à l'examen, ce n'est pas se fier aveuglement à nos intuitions.

Pour ce qui est de celles-ci toutefois, quelques détours seront nécessaires avant de savoir jusqu'où nous pouvons les suivre. Dans le chapitre suivant, je présente un programme d'éthique animale descriptive autour de la notion de statut moral, pour tenter de comprendre sur quelles bases psychologiques nous attribuons différents statuts à différents animaux. Certains paradoxes et incohérences apparaîtront. Les conclusions normatives que l'on peut tirer de l'examen de nos mécanismes d'attribution du statut moral sont modestes. Certaines considérations méta-normatives inviteront toutefois l'éthique normative à ne pas négliger l'éthique descriptive. J'envisagerai ainsi une éventuelle corrélation entre les modèles normatifs et descriptifs du statut moral.

Chapitre 2 : Pour une éthique animale descriptive[54]

INTRODUCTION

Clare Palmer (2010 : 1-2) ouvre son ouvrage, *Animal Ethics in Context*, par les deux histoires suivantes :

> **Gnoux** - Chaque année, plus d'un million de gnous (*wildebeest*) migrent de la Plaine du Serengeti en Tanzanie vers le Kenya à la recherche de meilleurs pâturages (*grazing*). Pour cela, ils doivent traverser le fleuve Mara au Kenya. La traversée est toujours dangereuse car le fleuve a des rives abruptes, des courants puissants et de nombreux prédateurs, en particulier des crocodiles. Chaque année, de nombreux gnous se noient ou sont blessés ou tués lors de leur traversée. En 2007, les gnous passèrent par un endroit particulièrement dangereux du fleuve. Une fois dans l'eau, les gnous ne purent plus remonter sur la rive. Beaucoup de gnous furent emportés par le courant. Au moins 10 000 gnous moururent. De nombreux photographes, touristes et écologistes assistèrent à la scène et photographièrent et filmèrent les gnous en train de se noyer.
>
> **Chevaux** - En 2009, cinq membres d'une famille britannique d'Amersham, dans le Buckinghamshire, furent reconnus coupables, entre autres, de ne pas avoir les soins nécessaires au bien-être et aux besoins de 114 chevaux. Des représentants de la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA, société de protection des animaux) avaient trouvé dans la ferme de la famille les chevaux déshydratés, mourant de faim et souffrant d'infections diverses. 32 autres chevaux et poneys furent, eux, retrouvés morts. Les chevaux de la ferme étaient initialement destinés à l'abattoir, mais la RSPCA dépensa environ un million de livres sterling (1.000.000 £) pour soigner les chevaux malades, lancèrent un appel au don afin de couvrir les coûts et de trouver des lieux prêts à accueillir les chevaux et à s'en occuper.

[54] Une grande partie de ce chapitre a paru dans la revue *Klêsis* : Delon 2013.

Ces cas ont pour fonction d'illustrer les intuitions divergentes que nous avons lorsqu'il s'agit d'assister, de soigner ou de sauver différentes catégories d'animaux, en particulier lorsque ces animaux sont *proches* des agents humains d'un point de vue géographique, affectif, morphologique, phylogénétique, voire instrumental. L'exemple des gnous est un cas spectaculaire mais les mêmes intuitions de non-interférence jouent probablement à des degrés divers dans d'autres cas. Par exemple, lorsque des hyènes déchiquètent leurs proies vivantes, que la lionne chasse la gazelle, quand des cervidés meurent de faim ou quand la glace cède sous les pas du bison dans les parcs nationaux américains. Mais le cas n'est pas si clair quand un incendie dévaste une forêt en Australie, que nos chats déciment les populations locales d'oiseaux (souvent d'espèces menacées) ou inversement que des battues ou des réintroductions sont nécessaires pour réguler les populations, que des « nuisibles », « ravageurs » et autres « indésirables » envahissent nos champs, nos jardins, nos maisons et nos rues.

Nos intuitions dans ces cas divergent entre elles (nous n'avons pas toujours l'intuition qu'il est recommandé de ne pas intervenir), mais elles se distinguent globalement de celles que nous avons quant au traitement d'animaux domestiques, familiers ou attachants. L'intervention « dans la nature » devient, semble-t-il, une obligation lorsqu'il s'agit de nos têtes de bétail, fussent-elles destinées à l'abattoir (hors cas d'épizootie ou de risques sanitaires) et, il faut le noter, pas toujours pour des motifs économiques. Elle l'est *a fortiori* à l'égard de nos compagnons (chats, chiens, chevaux, oiseaux, etc.), et pour d'autres raisons lorsqu'il s'agit d'espèces sauvages menacées, en particulier et quasi-exclusivement lorsqu'elles jouissent d'une renommée particulière liée à leur apparence, leur rôle médiatique et symbolique, leur valeur esthétique, leurs capacités cognitives, ou leur « proximité » à l'homme. C'est par exemple le cas des grands singes, éléphants, grands félins, cétacés, ours blancs et autres mammifères plus ou moins charismatiques, ainsi qu'avec de nombreux oiseaux.

Le caractère contradictoire de ces intuitions est renforcé par l'hétérogénéité inhérente aux catégories un peu vagues que constituent les animaux sauvages et les animaux domestiques. Les premiers, on vient de le voir, regroupent une multitude d'espèces et d'individus qui, selon leur rôle écologique, leur valeur symbolique et les circonstances, ne bénéficient pas, en droit, de la même considération. Les seconds

regroupent au moins deux grands types d'individus aux sorts pour le moins opposés. Les uns sont élevés pour être exploités, tués et mangés, les autres élevés, ou recueillis, pour être cajolés et offrir à leurs « maîtres », « propriétaires », ou compagnons humains, une bien nommée *compagnie* souvent gratifiante pour chacun. Entre les animaux sauvages et domestiques réside une multitude d'espèces aux destinées diverses, plus ou moins désirables, connus, observés, admirés, nourris, protégés, ignorés, stérilisés, empoisonnés, éliminés, par confort, dégoût, hygiène, sécurité, ou au contraire souci de biodiversité ou de protection animale : pigeons, moineaux, goélands, renards, blaireaux, sangliers, rats, chats harets, chiens errants, blattes, papillons, abeilles et autres insectes, ou encore, selon les contrées, cervidés, loups, coyotes, macaques… qui font, entre autres, le bonheur de l'anthropologue, du sociologue, de l'écologie urbaine et de la géographie animale (Blanc 2000 ; Donaldson et Kymlicka 2011 ; Fuentes 2007 ; Jerolmack 2013 ; Palmer 2003 ; Wolch 1998 ; Yeo et Neo 2010).

A ces catégories rajoutons le fait que des mêmes espèces peuvent être utilisées à diverses fins : utilitaire, expérimentale, alimentaire, de divertissement, de compagnie pour les chiens et les chevaux, les rats et les lapins, que certaines pratiques (e.g. pastoralisme) ne sont pas aisément dissociable ni des processus écologiques environnants ni de facteurs sociaux, économiques et culturels. De même, le fait de consommer un animal (élevé ou chassé) peut aussi bien être la marque d'une absence de considération dans les productions industrielles que, comme le montre l'anthropologue Philippe Descola, une marque de statut moral, la reconnaissance d'une affinité morale (un mode d'identification et sa modulation par une relation : don, échange, prédation ; production, protection, transmission), par exemple dans le pastoralisme d'Afrique de l'Est (protection) ou chez les tribus jivaros amazoniennes (échange ou prédation) (2005 : 439-450). Comme le souligne Loretta Cormier (2003 : 90), le fait qu'un même type d'animal puisse être une proie et un animal de compagnie n'est paradoxal que d'un point de vue occidental, tandis qu'en Amazonie, ce sont les mêmes types d'animaux qui sont chassés et qui font office d'animaux de compagnie (en particulier des singes), le plus souvent les petits des mères que l'on vient de tuer ou des anciens compagnons relâchés à l'âge adulte dans la forêt. En règle générale toutefois, dans la plupart des tribus une fois qu'un individu occupe ce rôle, il n'est pas censé être mangé.

Cette complexité générale est enfin renforcée par les éventuels conflits d'intérêts et de responsabilité engageant ces divers animaux, et divers acteurs, dans diverses circonstances. Ces différentes strates qui structurent nos représentations et nos pratiques doivent faire l'objet d'une éthique descriptive, elle-même préalable à une théorie contextuelle adéquate du statut moral ? On pourrait aussi se demander dans quelle mesure cette complexité et cette diversité devraient affecter ce statut moral. Mais, avant d'y répondre, il pourrait être utile de comprendre ce qui détermine nos intuitions.

Pourquoi, par exemple, vaccinons-nous normalement nos moutons, et non les mouflons ? Pourquoi du moins pensons-nous que nous le devons aux premiers plutôt, ou plus, qu'aux seconds ? Et pourquoi ? Est-ce pour le bien des animaux eux-mêmes, des populations qu'ils composent, de l'espèce, de l'écosystème, ou simplement pour nous ? La question est certes trop simple pour recevoir une réponse univoque, d'autant que nos pratiques « normales » sont en l'occurrence variables. Il est néanmoins important de poser la question pour tenter d'isoler le facteur qui expliquerait que l'on pense généralement qu'il serait plus grave de laisser mourir des animaux domestiques que des animaux sauvages si ces derniers ne sont pas menacés de disparition. C'est du moins ce lieu commun de l'éthique animale que j'entends examiner ici. La réponse, semble-t-il, tient à une relation et au détriment de l'impartialité. Mais est-ce justifié ? Et l'intuition que nous devrions le faire est-elle véritablement robuste ?

Ce chapitre porte sur ce que j'appelle la partie *descriptive*, distincte de la partie *normative*, de l'éthique animale. Telle que je la conçois, l'éthique animale descriptive s'intéresse à deux questions principales. Premièrement, comment les gens attribuent-ils la « considérabilité » morale (le ticket d'entrée dans la communauté morale, ou la propriété d'être digne de considération morale) et un statut moral déterminé aux entités de diverses catégories, c'est-à-dire sur la base de quelles propriétés ? Deuxièmement, comment les gens (les personnes parfois dites « ordinaires », « *the folk* » en anglais) pensent-ils que nous devons moralement traiter les animaux possédant différentes capacités, de différentes espèces, dans différents contextes ? Les deux questions sont évidemment liées dans la mesure où le statut moral s'exprime sous forme des devoirs ou obligations des agents à l'égard de l'entité en question ou, corrélativement, des droits de celle-ci à l'égard de ceux-

là[55] ; et les deux questions sont susceptibles d'être mises à l'épreuve dans le vaste champ de la psychologie morale et de la philosophie expérimentale.

Des travaux existent bien entendu qui offrent déjà des réponses intéressantes à ces questions : d'une part, sous l'angle de la connexion entre l'attribution de propriétés morales et la cognition morale en général ; d'autre part, les sciences sociales éclairent les « attitudes » de groupes particuliers envers des types d'animaux particuliers (e.g. Bulliet 2005 ; Baratay 2003; 2012 ; Cassidy et Mullin 2007 ; Descola 2005 ; Herzog 2007; 2010 ; Ingold 1994b; 2000 ; Manning et Serpell 1994 ; Mathews et Herzog 1997 ; Melson 2001 ; Plous 2003 ; Serpell 1996b; 2004; 2009 ; Wolch et Emel 1998). Ces derniers travaux convergent aujourd'hui dans le champ émergent des « Animal studies » (DeMello 2012), notamment constitué par une discipline déjà âgée de quelques décennies « l'anthrozoologie ». On parle dans ces disciplines d'un « tournant animaliste » ou « *animal turn* »[56]. Le champ a ses revues : *Anthropozoös*, *Society and Animals*, et ses sociétés académiques : Animals & Society Institute, International Society for Anthrozoology. Les sciences sociales, dans la mesure où elles sont en un sens large « naturelles », sont pertinentes pour l'exploration du statut moral : ce qu'elles nous apprennent pourrait éventuellement figurer dans la base de survenance.

Ces sciences envisagent cependant le plus souvent les attitudes de catégories de personnes données à l'égard d'animaux existants, plutôt que l'aspect cognitif des jugements moraux de sujets confrontés à des cas particuliers (bien qu'elles s'appuient souvent sur la psychologie empirique pour expliquer ces attitudes). Nous avons donc besoin d'études empiriques concernant la façon dont les gens « ordinaires » répondent aux questions parfois saugrenues que se posent les philosophes, une étude des processus de perception, de jugement, et de décision impliquée dans les attributions de statut moral, et des influences du contexte sur ces processus. Je ne proposerai pas ici de théorie d'ensemble de ces processus ni d'ailleurs de résultats décisifs concernant les réponses aux questions saugrenues. J'entends plutôt exposer et motiver un programme de recherche, qui pourra servir

[55] Voir le chapitre premier.

[56] Voir par exemple un récent colloque en anthropologie au Collège de France (22-24 juin 2011) : http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL23153_Tournant_animaliste_Animal_Turn_11_06_22_24.pdf

d'appui à la Théorie Contextuelle comme à l'éthique animale en général, pour commencer à combler un manque significatif.

Je défendrai toutefois ici une thèse précise, à savoir que le statut moral dépend en partie de propriétés extrinsèques. La confrontation de nombreux travaux empiriques existants sur la cognition morale converge dans le sens d'une infirmation de deux thèses que je critiquerai : l'une descriptive, l'autre normative, qui toutes deux affirment en substance que le statut moral d'une entité dépend uniquement de ses propriétés intrinsèques[57]. La première est en fait importunément nourrie des présupposés de la seconde. Il s'agit de la position par défaut en éthique animale que j'ai appelée *intrinsicalisme*. En particulier, je montrerai que ces travaux révèlent une double détermination contextuelle du statut moral : influence du contexte de l'évaluateur sur sa perception morale et influence du contexte de l'entité sur l'attribution conséquente.

Cela apparaîtra bien sûr comme une évidence au sociologue ou au psychologue social mais l'évidence n'explique guère la conjonction de ce double effet du contexte et d'une autre donnée de la psychologie expérimentale, à savoir que le statut moral apparaît très directement lié à des propriétés intrinsèques des entités. L'explication, nous le verrons, réside vraisemblablement dans le lien entre attribution de statut et attribution d'esprit, relayé par le contexte. Je suggérerai en outre qu'on peut envisager une correspondance – mais à prendre avec prudence – entre deux thèses (l'une descriptive, l'autre normative) d'après lesquelles le statut dépend également de propriétés extrinsèques. Je dis « avec prudence » car ce qui motive la thèse normative intrinsicaliste est en partie que les influences extrinsèques sur le jugement moral ne sont pas pertinentes. Or un certain nombre de travaux invitent en effet à considérer que le jugement moral peut être affecté de façon néfaste par le contexte. La correspondance entre éthique normative et descriptive tiendra donc à l'évaluation des facteurs contextuels pertinents.

Je commencerai par définir la notion d'intuition et par défendre l'intérêt de son étude du point de vue d'une éthique descriptive. Ces considérations

[57] Pour rappel, par *intrinsèque* j'entends toute propriété qui serait possédée par tout double exact d'une chose dans tout autre monde possible. Deux individus seront donc ici *intrinsèquement similaires* au sens de : *similaires quant à leurs caractéristiques intrinsèques moralement pertinentes*, i.e. indépendamment de leurs congénères, environnement, communauté ou autres propriétés spatio-temporelles. Voir chapitre premier.

préliminaires sont nécessaires pour situer l'expérience que je présenterai ensuite. Tandis que les soupçons sur la fiabilité des intuitions sont justifiés, je suggère que de tels soupçons invitent d'autant plus à poursuivre leur étude et à la considérer pertinente. Dans la deuxième section, je présente une première expérience réalisée pour tester une intuition centrale en éthique animale, sur la distinction sauvage/domestique, et j'envisage de nouvelles études à venir. Je discute enfin brièvement la pertinence de l'éthique descriptive pour l'éthique normative. J'examine en particulier la position de Peter Singer (2005) sur la pertinence, d'une part des intuitions et, d'autre part, de la psychologie empirique en théorie morale. Je conclus que l'intuition présumée que mon expérience visait à « tester » est la sorte d'intuition que la théorie morale devrait prendre en compte comme donnée pertinente au sujet des agents moraux qu'elle entend obliger et motiver. J'aborde enfin dans la troisième section des modèles cognitifs récents reliant moralité et perception mentale, et j'introduis un modèle descriptif duel (intrinsèque/extrinsèque) des attributions descriptives de statut moral.

1 Quelle place pour les intuitions ?

1.1 Définir les intuitions

Walter Sinnott-Armstrong (2008 : 209) définit une intuition comme « grossièrement, une attraction ressentie envers, ou une inclination à croire, une certaine affirmation dont l'attractivité ne dépend pas de quelque inférence consciente ». On dit avoir « l'intuition que p », ou « intuitivement p » pour exprimer cette inclination. On peut, selon David Copp (2012), considérer les intuitions comme dotées de « vraisemblance intrinsèque », accessible par le simple fait de les envisager. Il s'appuie sur Ernest Sosa (1998; 2008) pour définir cette vraisemblance comme suit : S trouve p intrinsèquement vraisemblable si et seulement si S trouve p vraisemblable par le simple fait de l'envisager, et pas par perception, introspection, mémoire, témoignage voire par la conscience d'arguments ou de preuves ou raisons [*evidence*] en faveur de p.

Avec ces définitions préliminaires, et en m'appuyant sur des caractéristiques communément soulignées, je tiens les intuitions comme des jugements typiquement (i) spontanés, (ii) non inférentiels et (iii) fondamentaux (au sens de basiques). Le plus souvent, mais pas nécessairement, ce sont en outre des jugements rapides, implicites et inconscients. L'interprétation de la conjonction de ces trois caractéristiques reste relativement ouverte. Les intuitions sont parfois considérées comme une sorte d'apparence (*seeming*), c'est-à-dire que ce qu'elles indiquent *semble* être le cas au sujet jugeant dans ce sens. Les intuitions ne sont pas dans ce sens en tant que tels des jugements « bien pesées » (*considered*) ou « réfléchis »[58], bien qu'ils puissent ensuite ou en outre être compatibles avec, ou explicités sous la forme de tels jugements. Et comme des apparences perceptives, les intuitions ne sont pas la sorte d'états dans lequel on peut choisir de ne pas se trouver, ce qui nourrit précisément des motifs compréhensibles de scepticisme à leur égard. Je suggérerai cependant que cela rend leur connaissance d'autant plus importante. D'un autre côté, les intuitions sont aussi parfois tenues pour des jugements dont *dérivent* d'autres jugements mais qui ne dérivent eux-mêmes d'aucun jugement[59]. La vérité des jugements ainsi dérivés serait alors garantie par le rôle présumé de *preuves* ou *raisons* des intuitions, dotées d'un statut épistémique privilégié.

Les trois caractéristiques ci-dessus ont en partie motivé l'entreprise, ou les « quatre projets », de la philosophie expérimentale : une *psychologie* ordinaire (« comment les gens pensent ») ; la *vérification* que les intuitions des philosophes sont bien partagées par les non-philosophes ; l'*étude des sources* des intuitions, c'est-à-dire « les mécanismes ou processus psychologiques qui produisent les intuitions des gens » ; l'étude de leurs *variations*, « d'un groupe à l'autre, d'une

[58] De tels jugements sont ceux avec lesquels les principes doivent entrer en cohérence, et inversement, jusqu'à atteindre un état d'équilibre dans la méthode rawlsienne de l'équilibre réfléchi (Rawls 1971). C'est le sens d'intuitions, confrontées aux principes, retenu par Regan (1983 : 294-309) dans sa méthodologie pour évaluer les théories morales, aux côtés d'autres principes plus formels. Lorsque l'on inclut dans le processus de va-et-vient les théories elles-mêmes, on parle d'équilibre *large*. McMahan 2013, quoiqu'il accorde un poids très faible aux intuitions de sens commun, défend une forme de cohérentisme entre nos intuitions les plus fondamentales, indices vraisemblables de vérités normatives, et les principes auxquels nous aboutissons par des arguments. Copp 2012 défend également la méthode dans un sens empiriquement informé. On sait que Singer 1974b; 2005 en revanche a toujours été très critique de la méthode de l'équilibre réfléchi.

[59] Ce dernier sens peut faire penser à celui des éthiques « intuitionnistes » (e.g. David Ross), qui fondent épistémiquement leurs principes sur des « intuitions », mais il ne recoupe pas nécessairement celui de la psychologie. Je m'intéresse ici à ce dernier sens.

personne à l'autre ou chez une même personne à différents moments ou dans différents contextes » (Pust 2012)[60].

En éthique, raisonner par le biais de cas hypothétiques ou d'expériences de pensée, parfois dites « pompes à intuitions », est fréquent, en particulier dans la littérature sur l'opposition déontologie/utilitarisme (Nozick 1974 ; Williams 1981), la doctrine du double effet, la distinction tuer/laisser mourir (sur l'avortement, l'euthanasie active ou passive, l'assistance aux pays pauvres, le sacrifice d'individus pour le plus grand nombre). Exemples par excellence : les dilemmes du trolley et le prélèvements d'organes (Foot 1967 ; Kamm 2007 ; Quinn 1989 ; Thomson 1976; 1985), ou encore les violonistes branchés contre leur volonté à un inconnu (Thomson 1971). La littérature philosophique sur les trolleys a ainsi cédé la place à une littérature tout aussi abondante en résultats empiriques sur ces mêmes dilemmes (Greene *et al.* 2001 ; Hauser *et al.* 2007 ; Mikhail 2011). Chaque dilemme classique a donné lieu à tant de variations, censées susciter des intuitions finalement contradictoires, que l'on comprend que les expérimentalistes aient voulu s'en saisir (Appiah 2008 ; Cova 2011a; 2011b ; Cova *et al.* 2012 ; Ogien 2011).

On esquisse couramment une analogie entre théories philosophiques et théories scientifiques. Alors que celles-ci cherchent à expliquer et ordonner nos observations, celles-là cherchent à justifier nos intuitions. Une théorie philosophique sur ou de X sera souvent jugée bonne si elle est en mesure de prédire, dans une plus grande mesure et plus simplement que d'autres, nos intuitions sur des cas relatifs à X. Si elle explique (ou plutôt ici justifie) les données que d'autres théories expliquent tout en en expliquant de nouvelles, elle lui sera normalement préférable. Le pouvoir explicatif (i.e. justificatif) d'une théorie peut ainsi être l'un des critères déterminants, sinon le critère déterminant, de démarcation des théories normatives concurrentes : toutes choses égales par ailleurs, la meilleure théorie est celle qui rend le mieux compte de nos intuitions ou s'accorde le mieux avec elles. Celles-ci possèderaient alors une autorité, tout en demeurant défectibles ou, dirait un juriste, non irréfragables (*defeasible*). Joel Pust (2012 : § 2.2) écrit :

> le fait que la théorie ou la généralisation en question contredise le contenu d'une intuition est traité comme un argument (défectible) contre la théorie ou la

[60] Ces quatre projets amendent légèrement les trois branches décrites par Knobe et Nichols (2008) (Sources et justifications ; Diversité ; Mécanismes psychologiques).

généralisation. On estime également communément que le fait qu'une théorie implique des résultats qui s'accordent avec des intuitions constitue un soutien *prima facie* pour la théorie.

Malgré son attrait, la méthode fondée sur les intuitions en éthique a toutefois suscité de nombreuses remises en cause, aussi bien de la part des expérimentalistes qui interrogeaient le statut des propositions présumées « intuitives » que de celle des philosophes « en fauteuil » (*armchair*), les uns défendant la méthode, les autres niant que la méthode philosophique consiste à faire appel aux intuitions étudiées par les expérimentalistes. J'envisage dans ce qui suit trois problèmes liés : celui de la Non-Centralité (1.2), de l'Insuffisante Fiabilité (1.3) et de la Pertinence (1.4).

1.2 Le Problème de la Non-Centralité

Récemment, Herman Cappelen (2012) a critiqué le projet même de la philosophie expérimentale comme étant sans espoir et confus. Car la philosophie, selon lui, ne reposerait pas — n'aurait pas, historiquement et jusqu'à récemment, reposé — sur les intuitions comme preuves. Cappelen réfute une thèse qu'il a lui-même reconstruite à partir dudit projet, la thèse dite de la « Centralité » des intuitions en philosophie, à savoir qu'une grande partie de la philosophie ferait un usage central des intuitions dans ses arguments. Cappelen reconstruit cette thèse à partir d'une notion d'intuition définie selon trois critères : une *phénoménologie* caractéristique, un appui sur la seule *compétence conceptuelle*, et un *statut épistémique* spécial (justifiant mais n'ayant pas besoin de justification) (2012 : ch. 1).

Cappelen a peut-être raison de soutenir que le raisonnement par cas particuliers ne satisfait pas la thèse de la Centralité d'après ces critères. Mais ce sont là les critères d'une définition stipulative et exigeante. Le raisonnement intuitif joue de fait, à tort ou à raison, un rôle dans une grande partie de la philosophie contemporaine, quoique ce soit en un sens plus large que celui de Cappelen. L'épistémologie morale est fondée en partie sur des intuitions parce qu'elles ont un rôle épistémique de justification, fût-il défectible (peu de philosophes nient que les intuitions, les leurs ou celles du sens commun, soient absolument invincibles). En outre, les philosophes appuient leurs jugements sur d'autres jugements dont ils

n'exigent pas qu'ils soient toujours eux-mêmes explicitement justifiés — soit à titre provisoire, soit « parce qu'il faut bien s'arrêter quelque part ». Mais le fait est qu'il s'agit souvent d'intuitions au sens large (non inférentielles, non justifiées et plus ou moins spontanées). Pour cette raison, le philosophe suppose souvent (à tort) que son lecteur partagera son intuition sans autre argument, c'est-à-dire qu'il suppose que son jugement (sans doute soigneusement conçu et énoncé) emportera l'adhésion du jugement (spontané ou réfléchi) du lecteur. En ce sens, le philosophe n'infère et ne justifie tout simplement pas explicitement et consciemment chacune de ses prémisses (Gopnik et Schwitzgebel 1998). Il aurait tort de tenir cela pour preuve indéfectible, mais c'est précisément l'un des rôles de la philosophie expérimentale que de l'aider modestement à naviguer dans ce brouillard.

On pourra toujours soutenir que la conception de l'éthique comme reposant sur des intuitions est, sinon descriptivement (Cappelen 2012), du moins normativement (Singer 2005) erronée. Le philosophe devrait plutôt jouer le rôle d'*expert,* que ce soit en analyse conceptuelle, en argumentation ou en systématisation. Ce qui m'amène à la seconde critique.

1.3 Le Problème de l'Insuffisante Fiabilité

> Le travail de théorisation philosophique est souvent, soit tacitement soit explicitement, guidé par des intuitions sur des cas. Les théories qui s'accordent avec nos intuitions sont généralement considérées comme étant *prima facie* meilleures que celles dont ce n'est pas le cas. Pourtant, des travaux empiriques récents ont indiqué que des intuitions philosophiquement significatives sont variables et instables de toutes sortes de façons.
>
> Zamzow et Nichols (2009 : 368)

Une grande partie de la philosophie expérimentale défend, contre la « défense par l'expertise », un projet négatif et critique qui est parfois dit « restrictionniste ». D'aucuns soutiennent en effet, comme Peter Singer (2005), que l'idée même d'une

éthique fondée en tout ou partie sur des intuitions est erronée. On ne devrait pas se fier aux intuitions, ni aux siennes ni à celles des personnes « ordinaires » ou du sens commun parce qu'elles ne sont tout simplement pas fiables. Le rôle de la philosophie serait au contraire de produire des jugements raisonnés, soigneusement élaborés, fût-ce en recourant à la méthode des cas ou à celle des expériences de pensée. Cette dernière revient certes à accorder un rôle heuristique à des intuitions fondamentales mais seulement dans la mesure où on entend par celles-ci des jugements effectivement rigoureusement déduits, ou virtuellement déductibles, de principes eux-mêmes dotés d'un statut épistémique auquel ne peuvent prétendre les intuitions, à savoir des principes dont on ne peut douter qu'ils sont vrais ou acceptables. Les philosophes joueraient selon cette conception le rôle d'experts. Leurs verdicts seraient dignes de confiance soit en vertu de leur formation, qui les aurait rendus plus aptes à peser, filtrer et sélectionne les intuitions les plus fiables, conscients des parti pris et autres influences auxquels ils sont sujets, d'après la défense traditionnelle de la « philosophie en fauteuil », soit parce que, plutôt que de se fier aux intuitions, les philosophes seraient mieux que d'autres formés à la logique, l'analyse conceptuelle, l'argumentation, la systématisation et l'analyse critique des caractéristiques pertinentes des expériences de pensée. C'est ce qu'on soutenu plusieurs critiques récents de la pertinence philosophique de la philosophie expérimentale (e.g. Cappelen 2012 ; Deutsch 2010 ; Singer 2005 ; Williamson 2011). Etant donné leur expertise, les philosophes ne devraient pas être tenus pour vulnérables aux mêmes biais que les échantillons typiques d'étudiants de premier cycle qui composaient et parfois composent encore les questionnaires de philosophie expérimentale.

Des philosophes expérimentaux ont toutefois montré que les intuitions des philosophes (et celles des éthiciens pas moins que celles des autres) sont tout autant vulnérables que celles des non-philosophes à des facteurs non pertinents tels que, par exemple, le « biais acteur-observateur »[61] (Tobia *et al.* 2013) ou les effets d'ordre (Schwitzgebel et Cushman 2012), y compris sur des cas imaginaires

[61] Le biais acteur/observateur est un biais d'attribution en psychologie sociale. Il consiste en une asymétrie des causes des succès ou des échecs qu'on s'attribue à soi-même ou à autrui. On a ainsi tendance à attribuer plus d'importance aux facteurs externes (situations, évènements extérieurs) dans les succès d'autrui ; et plus d'importance aux facteurs internes (dispositions personnelles, traits de caractère, intentions, efforts) dans ses échecs, inversement pour ses propres succès et échecs.

classiques de type « trolley ». Plus généralement, la formation philosophique ne semble pas garantir une résistance suffisante aux erreurs ordinaires et aux facteurs non pertinents, à travers une multitude de cas et de domaines (éthique, épistémologie, référence, causalité, libre-arbitre, etc.), les différences entre philosophes et non-philosophes n'étant le plus souvent que marginalement ou pas du tout statistiquement significatives (Weinberg *et al.* 2010). Ces critiques sapent ainsi la présomption d'expertise philosophique et la « défense de l'expertise » contre la philosophie expérimentale, que cette expertise soit d'ailleurs ou non fondée ou non sur des intuitions[62].

Le scepticisme à l'égard des intuitions provient en effet de ce que leurs sources ne sont pas épistémiquement pertinentes. L'étiologie (mécanismes sous-jacents, origine évolutionnaire, sources non rationnelles) et le fonctionnement (sensibilité à des facteurs situationnels ou environnementaux non pertinents) des intuitions affaiblit ainsi leur autorité épistémique revendiquée aux yeux du sceptique, qui les tient alors pour contingentes et variables, ce qui apparaît constituer un problème (Alexander et Weinberg 2007 ; Swain *et al.* 2008 ; Zamzow et Nichols 2009), que j'appelle le Problème de l'Insuffisante Fiabilité. Et bien que certaines soient peut-être innées et/ou universelles[63], beaucoup d'intuitions (morales, sémantiques, épistémologiques) s'avèrent susceptibles de variations, entre cultures (Haidt et Baron 1996 ; Haidt *et al.* 1993 ; Machery *et al.* 2004 ; Nichols *et al.* 2003 ; Weinberg *et al.* 2001), entre individus d'une même culture (Cokely et Feltz 2009 ; Nichols et Ulatowski 2007), entre hommes et femmes[64] (Buckwalter et Stich 2014 ; Gilligan 2008), chez un même individu d'un contexte à l'autre ou selon la formulation du dilemme, et dépendantes d'effets d'ordre (Petrinovich et O'Neill 1996 ; Swain *et al.* 2008) ou de « cadrage » (Kahneman 2011 ; Petrinovich et O'Neill 1996 ; Sinnott-Armstrong 2008b ; Tversky et Kahneman 1981) dans la présentation des cas, de l'environnement social, ou simplement issues d'un avantage évolutif

[62] Selon une objection fréquente, ces études se font sur la base d'échantillons restreints dont on peut contester la représentativité. Ils représentent néanmoins une partie significative de la profession (dans le monde anglo-saxon), et même si certains « experts » sortaient du lot, leur existence ne suffirait pas à justifier à l'échelle d'une profession le recours à des méthodes qui, *la plupart du temps*, sont fragiles.

[63] Même dans ce cas cela ne suffit pas à fonder un argument normatif.

[64] Pour une revue des différences d'attitudes entre hommes et femmes relativement au traitement des animaux, voir Herzog (2007).

passé. Par exemple, Lewis Petrinovich et Patricia O'Neill (1996) ont montré que la simple formulation de dilemmes du type « tuer une personne pour en sauver cinq » (trolley, scanner mortel, greffe d'organes), en termes de « sauver » ou en termes de « tuer » affectait les réponses des sujets (entre individus mais aussi chez les mêmes individus). Et l'ordre selon lequel trois dilemmes étaient présentés affectait les réponses au dilemme du trolley[65].

Autre exemple célèbre d'effet de cadrage : l'étude de Tversky et Kahneman (1981) sur l'aversion aux pertes. Les sujets de l'expérience pouvaient choisir entre deux programmes médicaux, A et B, en prévention de l'épidémie d'une maladie asiatique rare aux Etats-Unis susceptible de tuer 600 personnes. Deux formulations (« cadrages ») du choix ont été proposées. Dans la formulation positive, le traitement A sauvera 200 personnes à coup sûr ; le traitement B a une chance sur trois de sauver tout le monde et deux chances sur trois de ne sauver personne. Dans la formulation négative, avec le traitement A 400 personnes mourront à coup sûr ; avec le traitement B il y a une chance sur trois que personne ne meure, deux chances sur trois que tout le monde meure. Alors que les conséquences sont à chaque fois les mêmes entre formulations distinctes, les résultats indiquent clairement que les personnes privilégient la ce qui leur apparaît comme un gain plutôt que la prise de risques : le traitement A a été choisi par 72 % des sujets qui ont reçu la formulation positive, seulement 22 % de ceux qui ont reçu la formulation négative.

Or, comme l'écrivent Alexander et Weinberg (2007: 66) :

> si les intuitions engendrées en réaction à des expériences de pensée de varient systématiquement sur la base de facteurs non pertinents, il est alors possible d'utiliser les intuitions engendrées en réaction à des expériences de pensée comme arguments pour des affirmations philosophiques divergentes, voire contradictoires. Mais une telle instabilité remet en question le statut de preuve des intuitions.

Cela constitue en effet un problème dans la mesure où nous attendons des jugements moraux qu'ils soient sensibles à des critères pertinents plutôt qu'à des facteurs arbitraires relatifs à une situation ou à une entité. Par exemple, on considère habituellement que la valeur morale d'un animal doit reposer sur des

[65] Savoir si le passant doit actionner l'aiguillage pour diriger le trolley sur une voie et tuer une personne pour sauver cinq personnes se trouvant sur la voie vers laquelle il se dirigeait.

critères moralement pertinents tels que la sensibilité, la conscience ou l'agentivité, plutôt que sur des critères moralement arbitraires tels que la couleur, le poids, la fourrure, la distance avec la ville de Paris, la valeur économique, les goûts culinaires ou les circonstances politiques d'un pays. Plutôt que de tailler notre cercle moral à la mesure de la ressemblance des autres êtres, humains et non humains, avec nous, qui que nous soyons, l'éthicien recommandera d'éliminer les critères non pertinents et d'élargir par cohérence le cercle selon les critères retenus. La métaphore de Singer (2011a) [1981] d'un « cercle en expansion » suggère que l'étude des bases biologiques de nos préférences pour nos cercles proches (soi, famille, amis, patrie, sexe, ethnie, espèce) devrait plutôt mettre en lumière à quel point ce ne sont pas des tendances moralement pertinentes : nos intuitions n'ont pas de lien essentiel avec la vérité mais ont plutôt été sélectionnées au cours de l'évolution pour leur valeur sélective globale ou inclusive. La réflexion rationnelle nous oriente quant à elle, selon Singer, vers un critère plus pertinent (la sensibilité), et vers une moralité de plus en plus impartiale, étrangère aux propriétés extrinsèques telles que l'espèce, la distance, le groupe, etc. Le principal intérêt moral de la psychologie empirique est ainsi négatif (Singer 2005 ; cf. sa discussion de Greene 2003 ; Greene *et al.* 2001) et devrait nous décourager de recourir aux intuitions pour construire nos théories morales (Ogien 2011).

Ainsi, dans la mesure où le manque de fiabilité épistémique affecte une grande partie de nos intuitions, d'une façon que même l'expert ne parvient pas à contrôler tout à fait, il nous est difficile, sinon par chance, de remonter la trace de celles qui ne sont pas vulnérables à des facteurs non pertinents. Par conséquent, se fier aux intuitions comme à des preuves *a priori* et indubitables ne saurait constituer une méthode épistémiquement fiable étant donné la forte probabilité qu'une telle méthode a de nous égarer. En d'autres termes, parce qu'elles sont non inférentielles et qu'on fonde sur elles d'autres jugements, on pourrait s'attendre à ce que les intuitions répondent à des exigences plus strictes. Mais ce n'est pas le cas. Ou bien nous sommes capables de les inférer de propositions elles-mêmes fiables, ou bien nous devons renoncer à déduire la fiabilité de nos arguments de la supposée évidence de nos intuitions (Sinnott-Armstrong 2008b). Même aux intuitions robustes nous ne pouvons nous fier, d'après le sceptique, parce que le fait qu'elles soient

largement partagées ne signifie pas qu'elles proviennent d'une source pertinente et épistémiquement transparente.

Bref, le problème n'est donc pas tant de savoir si les intuitions varient, mais de savoir si nous pouvons affirmer sur la base de leurs sources, ou bien de leur variabilité ou bien de leur cohérence, qu'elles sont « sur la trace de la vérité » (*truth-tracking*), c'est-à-dire systématiquement et de façon transparente reliées à la vérité. Notons que cela ne signifie pas qu'elles ne sont *jamais* fiables, ou plutôt, que parce que leur étiologie et leur fonctionnement ne sont pas fiables, elles ne seraient jamais *correctes*. Seulement, le fait qu'une proposition intuitive soit correcte sera, au mieux, accidentelle. Le tri entre les bonnes et les mauvaises intuitions, la séparation du bon grain de l'ivraie, ne pourra lui-même s'opérer de façon intuitive. Nous ne disposons pas d'une méthode pour exploiter la fiabilité, et donc détecter des intuitions correctes. Quand nous nous fions à une intuition, nous ne savons tout simplement pas si nous nous fions à une intuition correcte. La question est maintenant de savoir si le Problème de l'Insuffisante Fiabilité n'engendre pas un nouveau problème, le Problème de la Pertinence, à savoir si les intuitions devraient êtres tenues pour pertinentes pour l'éthique normative.

1.4 Le Problème de la Pertinence

Les intuitions peuvent ne pas être pertinentes de deux façons : elles peuvent, en vertu de leur variabilité ou de leur étiologie, ne pas être digne de confiance, ou elles peuvent, en elles-mêmes, être pour ainsi dire *inertes* d'un point de vue normatif. Elles ne sont pas, en ce sens, le genre de choses qui rentre dans un argument moral. Elles pourraient alors au mieux nous donner des indices quant à des corrélations éventuellement significatives entre processus neuraux sous-jacents et des jugements systématiquement erronés, auquel cas les autres jugements résultant des mêmes processus pourraient être traités avec suspicion. Mais la tâche normative consistant à sélectionner des traits pertinents est accomplie, selon ce point de vue, en fauteuil (Berker 2009).

Le Problème de l'Insuffisante Fiabilité, cependant n'affecte pas la pertinence de l'*étude* des intuitions pour l'éthique normative. Le programme critique de la

philosophie expérimentale n'est pas, comme tel, incompatible avec une certaine défense de l'expertise philosophique, plus sceptique et avertie, et peut même appuyer la fonction normative de certaines intuitions. Guy Kahane (2013) soutient par exemple qu'il est possible de montrer empiriquement que certaines intuitions répondent de façon fiable à des traits de certains cas particuliers, traits que les principes moraux citent comme pertinents. Ces principes expliquent nos intuitions au sujet de tels cas. Or, dans la mesure où nous avons au moins des « raisons défectibles » de tenir le contenu de nos intuitions pour vrai, *si* elles suivent de façon fiable les principes ou les traits pertinents, *alors* nous avons de telles raisons d'adhérer à de tels principes. Kahane (2013 : 429) écrit :

> les doutes concernant le degré de fiabilité de nos intuitions — des doutes peut-être nourris par des preuves empiriques relatives au désaccord et à la diversité — n'affectent que la *portée* de l'argument. Mon argument est tout simplement que, *chaque fois* que nous sommes justifiés à donner du poids à la cohérence de fauteuil locale [*local armchair coherence*[66]], nous devrions donner du poids aux preuves de nature psychologique.

A vrai dire, celui qui nie que les intuitions, même les plus robustes, doivent être préservées doit montrer que rien dans sa théorie ne dépend d'intuitions fondamentales, fussent-elles réfléchies. Or il semble que même l'expert, dès qu'il réfléchit à des cas, mobilise des jugements de type intuitif. Il construit certains de ses arguments en partant d'intuitions communes, par exemple sur la façon dont on doit traiter des humains dans tel ou tel cas, pour parvenir à des conclusions contre-intuitives sur nos obligations envers les animaux (McMahan 2013 ; Rachels 1990 ; Singer 1975), l'euthanasie (Rachels 1986 ; Singer 2011b) ou les pays pauvres (Singer 1972 ; Unger 1996), afin de démontrer l'incohérence, ou les implications réelles, de principes essentiels de la moralité de sens commun.

Ensuite, connaître les intuitions et leur genèse est important dans la mesure où l'éthique devrait se préoccuper de la façon dont les gens pensent réellement, dont ils sont disposés, socialement, culturellement ou biologiquement, à répondre aux caractéristiques de telle ou telle entité ou de leur environnement. Toutes les

[66] Le fait que, sur un principe particulier, nous avons de bonnes raisons de croire que nos intuitions suivent de façon fiable les traits correspondants et qu'il est important que nos principes s'accordent avec nos intuitions.

intuitions ne sont pas innées ni immuables et toutes ne sont pas « cognitivement impénétrables » (par analogie avec les perceptions). Beaucoup sont malléables car sensibles à l'éducation, à l'entraînement, et donc à l'amélioration autant qu'à la corruption (par exemple des préjugés raciaux ou sexistes ou de l'intérêt personnel), aux biais cognitifs, aux vœux pieux, à la défense de ses positions de départ ; d'autres, une fois connues, peuvent être manipulées à bon escient. C'est précisément leur perméabilité, en particulier à des facteurs arbitraires, qui les rend contrôlables. Ces faits sont donc pertinents du point de vue de la motivation, de l'éducation, et de l'amélioration (*enhancement*) morales.

Enfin, pour qui accepte ou accorde au moins un certain poids à la règle métanormative « *devoir* implique *pouvoir* », nos obligations doivent être sensibles au genre d'agents moraux que nous sommes. C'est par exemple l'un des ressorts des arguments objectant à des théories comme l'utilitarisme d'exiger trop de sacrifices des agents moraux, non seulement en ce qui concerne l'assistance aux pays pauvres mais également aux animaux sauvages (Hills 2010)[67]. Mais il n'est pas nécessaire de connecter la règle à ce débat, qui est d'ordre normatif. Le « pouvoir » en question ne dénote bien sûr pas nos réactions brutes, nos penchants, nos habitudes, qui sont plus ou moins l'effet de notre environnement socio-culturel, ni nos préférences, qui peuvent le cas échéant céder face aux intérêts d'autrui, mais plutôt notre constitution, nos réactions « robustes », voire indéracinables — ce que nous ne pouvons pas ne pas penser.

La règle « *devoir* implique *pouvoir* » ne justifie donc pas tout ce qu'en un sens vague nous sommes, par exemple le fait que je ne puisse pas contribuer à l'impôt parce que j'en hais l'idée. Elle doit prendre en compte, sans la justifier, la « faiblesse de la volonté ». Enfin, elle ne devrait pas exclure l'existence de conflits moraux (Ogien 2001)[68]. Ce que je *peux* faire n'est pas ce que je peux faire étant donné mon état d'esprit actuel et mes désirs et croyances non examinés. C'est plutôt que je ne

[67] Bien qu'exiger l'impossible revienne à « trop exiger », toute exigence excessive ne renvoie pas nécessairement à une impossibilité ou une incapacité. Certains jugeront par exemple excessif de requérir d'une personne aisée de donner une portion significative (disons 5, 10, 20% ou plus) de ses revenus à une organisation caritative, alors que ça n'est évidemment pas impossible à réaliser ni même déraisonnable à exiger.

[68] La règle doit donc être amendée pour éviter les implications absurdes : qu'un débiteur ruiné n'ait plus le devoir de payer ses dettes, qu'un kleptomane n'ait pas le devoir de ne pas voler ou qu'un psychopathe n'ait pas le devoir de ne pas tuer (Ogien 2003 ; 2011).

dois faire que ce dont je suis capable étant donné ma compréhension de mes raisons d'agir, les lois de la nature et l'état réel du monde extérieur.

Cependant, notre constitution biologique, y compris nos réactions robustes, peuvent faire partie de ce que nous ne pouvons pas ne pas être. Comme l'écrit Adam Arico (2012 : 437), « les théories philosophiques traitant de la manière dont nous devons former nos jugements moraux sont contraintes par ce que notre système cognitif est capable de faire », notre comportement d'agent moral dépendant – aussi bien quant à son explication qu'à son évaluation – de ce système. Il serait par exemple excessif de nous demander d'être omniscients pour bien agir. « Naturaliser la morale » en ce sens, ou l'étude de la « morale naïve », pour Vanessa Nurock (2008 : 410), c'est « examiner les fondations architecturales de notre capacité morale », non en « construire les fondements », mais étudier ce « soubassement » qui « limite notamment les possibilités de développement de cette capacité, sans considérer ces fondations comme une justification ultime. » S'inspirant des principes d'humanité (*devoir* implique *pouvoir*) et de parcimonie (« Il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut » et « Il est inutile d'interdire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas ») formulés par Ogien dans « le Rasoir de Kant » (2003 : 75-94), la « naturalisation modérée » de la morale de Nurock nous révèle en effet à la fois ce qu'il est inhumain d'exiger de nous parce que nous n'en sommes pas capables, et ce qu'il est inutile de nous imposer parce que nous sommes de toutes façons disposés à le faire[69]. Nos capacités de réaction aux comportements violents, à la détresse d'autrui, aux inégalités sont ainsi en partie contraintes en même temps que soutenues par les « noyaux moraux » constituant notre sens moral, organisé autour de nos dispositions au *care* et à la justice (Nurock 2009; 2011). Sans égard à la proposition spécifique de naturalisation de Nurock, une exigence de réalisme psychologique éclaire la connexion entre éthiques descriptive et normative qui m'intéresse ici, à savoir qu'une éthique appropriée ne peut raisonnablement ignorer dans la formulation de ses prescriptions les capacités comme les influences des destinataires de ces prescriptions, étant donné la vocation pratique de la morale.

[69] Ogien (2003) montre toutefois qu'une théorie morale qui tente de respecter les deux principes a de grandes chances d'être instable puisque l'exigence que l'agent ne doive faire que ce qu'il peut vouloir serait annulée par l'exigence de ne pas lui imposer ce que, de fait, il veut.

Par exemple, certaines formes de partialité (amour, amitié) pourraient être tellement consubstantielles à ce qui constitue une vie humaine épanouie que minorer systématiquement leur importance par rapport au bien général serait inhumain et déraisonnable (e.g. Scheffler 1982; 2010 ; Stocker 1976 ; Williams 1981 ; Wolf 1992), *a fortiori* du point de vue de la motivation pourtant essentielle à une théorie morale complète, à tel point que même un conséquentialiste, « à deux niveaux » (Hare 1981 ; Varner 2012), « décision-théorétique » (Jackson 1991) ou « sophistiqué » (Railton 1984) ou de la règle (Hooker 2002 : 127-141) pourrait l'accepter.

Cette interprétation de la règle « *devoir* implique *pouvoir* » n'est pas nécessairement une objection *théorique* à l'énoncé de telle ou telle obligation impartiale, que pourrait satisfaire un agent idéal ; et il peut être important qu'une théorie morale énonce précisément ce que devrait faire un tel agent pour orienter les agents réels. Mais cette interprétation permet néanmoins de faire apercevoir les limites *pragmatiques* d'une telle théorie, ou du moins renverse la charge de la preuve : c'est à la théorie exigeante de montrer que son acceptation est compatible avec les capacités des agents, et même qu'elle ne serait pas contre-productive, étant donné les faits avec lesquels elle doit compter. Une théorie complète, appuyée sur un examen naturaliste de nos capacités morales, permet ainsi d'informer une procédure de décision adaptée aux agents réels.

Les intuitions pourraient donc ne pas être irrémédiablement dénuées de pertinence pour l'éthique normative. Les résultats expérimentaux, loin de toutes les écarter, peuvent au contraire renforcer un point de vue plus critique sur elles dans la construction, la mise à l'épreuve et le raffinement des théories morales. D'une part, certaines intuitions, dans la mesure où elles s'avèrent robustes, font office de guides, ne serait-ce que temporaires ou heuristiques, dans ce processus théorique. D'autre part, les résultats expérimentaux sont essentiels à la fiabilité du processus, et par conséquent utiles et pertinentes du point de vue normatif[70].

[70] Pour une défense d'un usage normatif des intuitions, modéré et informé par les résultats de la philosophie expérimentale, voir par exemple Copp (2012) ; Kahane (2013) ; Liao (2008) ; McMahan (2013). Quoiqu'il refuse de prêter un rôle aux intuitions, Ogien (2011) prête néanmoins un rôle déterminant à la philosophie expérimentale dans la construction (holiste) de nos théories morales et cite l'article de Copp comme exemple. En éthique animale, l'idée que l'éthique doit viser une cohérence réflexive avec certaines intuitions de sens commun est notamment défendue par DeGrazia (1996) ; Sapontzis (1987).

La première option constituerait un résultat *positif* de la philosophie expérimentale. Certains jugements seraient suffisamment robustes pour résister à l'examen, c'est-à-dire que leurs occurrences pourraient être aussi bien instantanées que bien pesées, inconscientes que réfléchies, leur contenu pourrait demeurer stable entre les différentes formes et circonstances de leurs occurrences. Cette robustesse est compatible avec les trois caractéristiques mentionnées plus haut, à savoir leur nature (i) spontanée, (ii) non inférentielle et (iii) basique. Alors que la résistance à l'examen semble en tant que telle contredire (i), elle peut à l'inverse, combinée à (ii) et (iii), constituer un indice de robustesse. Peut-être souhaitera-t-on appeler de tels jugements, plutôt qu'« intuitions », des « affirmations sur des descriptions de cas » (Harman à paraître), qui peuvent n'être dérivées de rien d'autre et peu ou prou variables. L'essentiel n'est pas qu'elles soient « intuitives » mais des réponses à des cas particuliers sur lesquelles nous appuyer pour faire progresser nos arguments. Je concèderais volontiers ce point linguistique, dans la mesure où il n'affecte pas mon argument, mais par commodité je continuerai à parler d'intuitions.

Ce qui compte, c'est qu'il soit justifié en de nombreuses circonstances de nous reposer sur des jugements fondamentaux et non inférentiels, non parce que ces jugements seraient intrinsèquement valides (nous avons vu que nous ne disposions pas de méthode fiable pour nous en assurer) mais parce que, même controversés et relatifs, le simple fait de se reposer sur eux montre, au moins, que certaines affirmations suivent d'autres affirmations ou que les positions d'une population donnée ont certaines implications, nous permettant ainsi d'évaluer des prémisses d'après leurs implications (*ibid*.). S'appuyer sur des intuitions ne revient donc pas nécessairement à se fier aveuglément à elles, mais à inclure dans notre méthodologie une diversité de positions ayant des implications diverses et dont la confrontation peut être fructueuse.

Zamzow et Nichols (2009) montrent ainsi de façon très convaincante que la diversité des intuitions en philosophie — qui constituait plus haut un problème — peut en fait remplir un rôle analogue au rôle fécond que joue la diversité (d'observations, d'hypothèses, de théories) dans les sciences dans le progrès scientifique. En particulier, le fait même qu'une intuition puisse initialement n'être pas généralement partagée peut s'avérer à terme, comme une position minoritaire

en science, correcte et un facteur de progrès. Les auteurs font ainsi remarquer que la condamnation de la cruauté à l'égard des animaux était d'abord marginale dans un contexte d'indifférence générale, avant de se répandre aux XVIIIe et XIXe siècles et de constituer aujourd'hui une position par défaut (Zamzow et Nichols 2009 : 379-380 ; Thomas 1985).

A l'inverse, le fait que certaines intuitions soient universellement partagées ou naturelles n'implique pas qu'elles sont correctes. Par exemple, les études empiriques sur les réactions aux dilemmes du trolley indiquent que les gens font bien une distinction entre tuer et laisser mourir, jugeant le premier acte plus grave que le second. Mais ces différences psychologiques ne sont pas en tant que telles la preuve d'une différence normative pertinente ; elles ne plaident donc pas par exemple directement en faveur du déontologisme contre le conséquentialisme. Au contraire, comme nous le verrons plus tard à propos des travaux de Joshua Greene et ses collègues, d'autres éléments empiriques plaident plutôt dans le sens inverse : nos réactions intuitives et émotionnelles, plus fortes quand il s'agit de tuer ou quand la souffrance est plus proche de nous, se rattachent à un sous-système cognitif plus automatique, moins rationnel que le sous-système auquel se rattachent les jugements conséquentialistes. Etant donné la fonction lointaine de ces réactions dans notre histoire évolutive, Singer (2005 : 348-349) se demande :

> Mais quelle est l'importance [*salience*] morale du fait que j'ai tué quelqu'un d'une façon qui était possible il y a un million d'années plutôt que d'une façon qui n'est devenue possible qu'il y a deux cents ans ? Je répondrais : aucune. (…) [Les résultats de Greene et ses collègues] n'impliquent eux-mêmes directement aucune conclusion normative, mais ils sapent certaines conceptions de la pratique de l'éthique qui ont elles-mêmes des conclusions normatives. Ces conceptions de l'éthique ont tendance à trop respecter nos intuitions. Notre meilleure compréhension de l'éthique nous donne des motifs d'être moins respectueux à leur égard.

En d'autres termes, les intuitions ne doivent pas nous guider ; la philosophie expérimentale ne nous apprendra rien d'utile en nous informant sur l'existence d'intuitions robustes. En revanche, la psychologie expérimentale nous apprend précisément que nos jugements intuitifs (déontologiques) auraient une source ancestrale tandis que nos jugements réfléchis et impartiaux (conséquentialistes) feraient appel à nos capacités plus récentes de raisonnement. La confiance dans le

raisonnement doit certes être tempérée par l'influence persistante des émotions dans le jugement et la tendance que nous avons dans notre vie quotidienne à rationaliser « *post-hoc* » nos propres jugements intuitifs (Haidt 2001 ; Haidt *et al.* 2000 ; Haidt *et al.* 1993). Greene (2003; 2008) et Singer (2005) suggèrent cependant qu'avec une certaine dose d'efforts, certains sujets peuvent surmonter leurs réactions intuitives pour formuler des jugements rationnels.

L'histoire de nos intuitions devrait donc nous inviter à nous méfier d'elles. Mais le scepticisme les concernant n'entraîne pas *de jur*e un scepticisme quant à la pertinence de la psychologie empirique (philosophie ou psychologie expérimentales). Singer souligne le résultat *négatif* de celle-ci, qui a des implications *normatives* significatives dans la mesure où certains types de jugements résistent mieux à l'examen que d'autres. Les recherches de Greene et ses collègues (2001), sur la base d'observations par IRMf, établissent un parallèle entre notre double système de décision morale (*dual process system*)[71] et deux types de jugements normatifs. Elles montrent que les sujets à qui on demandait d'évaluer moralement des violations « personnelles » (pousser un étranger depuis un pont pour arrêter un trolley sur le point de tuer cinq personnes, aider un promeneur en sang sur le bord de la route) manifestaient davantage d'activité dans les aires du cerveau associées aux émotions et à la cognition sociale, que ceux à qui on demandait d'évaluer des violations plus « impersonnelles » (actionner un aiguillage pour détourner le trolley vers une unique personne, ne pas faire de don à une organisation caritative). En outre, les quelques personnes qui pensaient qu'il était juste de pousser l'étranger prenaient plus de temps pour parvenir à cette conclusion — devaient vraisemblablement « penser » davantage pour surmonter leur répulsion émotionnelle — que ceux qui pensaient que c'était interdit. Pour Greene (2003 : 848-849), cela s'explique parfaitement du point de vue évolutionnaire. Nos instincts altruistes ont toutes les chances de « refléter l'environnement dans lequel ils ont évolué plutôt que notre environnement présent ». Nos ancêtres ont évolué dans des

[71] D'après une partition désormais commune en psychologie expérimentale. Kahneman 2011 distingue ainsi deux systèmes. Le *Système 1* est un système rapide, automatique, sans effort, affectif et typiquement inconscient. Sujet à l'erreur, il résiste aussi en partie aux corrections. Il constitue le type par défaut de traitement de la cognition et de l'action. Le *Système 2* assure un traitement de l'information lent et délibératif, il requiert des efforts et est typiquement conscient. Il peut, selon les capacités de l'individu, amender les sorties du Système 1. Il peut aussi modifier en partie certains automatismes, heuristiques, règles générales reliées au premier système par la répétition, l'éducation et la critique.

petits groupes où les dommages pouvaient être infligés directement et physiquement, tandis que nous vivons

> dans un environnement où de parfaits étrangers d'un bout à l'autre du monde pourraient sauver la vie de l'un ou de l'autre en réalisant de modestes sacrifices matériels (…) [O]n comprend bien que nous ayons développé des instincts altruistes qui nous poussent à aider autrui quand il est dans le besoin extrême, mais principalement quand il nous apparaît d'une façon « toute proche et personnelle » [*up-close-and-personal*] (*ibid*.)

Or Greene envisage les implications de ces résultats pour les théories normatives. D'une part, les intuitions déontologiques seraient animées par notre système émotionnel, primitif. D'autre part, la pensée conséquentialiste reposerait sur un type de fonctionnement plus rationnel et « cognitif » et, parce qu'elle serait plus rationnelle, elle serait meilleure du point de vue normatif. Ces deux sous-systèmes seraient en compétition pour nos verdicts sur des cas particuliers, ce qui explique également, associé à l'échelle temporelle de l'évolution et les efforts que le second système requiert, pourquoi les verdicts proprement conséquentialistes apparaîtraient contre-intuitifs et plus difficiles à atteindre.

En s'appuyant sur ces recherches, Singer (2005 : 351) suggère que nous pouvons échapper au scepticisme moral en nous attelant à « la tâche ambitieuse consistant à séparer ceux de nos jugements moraux que nous devons à notre histoire évolutive et culturelle » (i.e. ceux de nature ou d'aspect peu ou prou déontologique) « de ceux qui ont un fondement rationnel » (i.e. ceux de type conséquentialiste qui procèdent de mécanismes plus cognitifs qu'émotionnels). Dans cette mesure, la psychologie empirique joue un rôle justificatif négatif. Le Problème de l'Insuffisante Fiabilité n'engendre un Problème de Pertinence que pour certains de nos jugements sur des cas particuliers, ou seulement pour ceux qui ne sont que des « intuitions » mais des jugements formulés rationnellement (fût-ce relativement rapidement peu ou prou inconsciemment)[72].

[72] Les conclusions de Greene et Singer devraient toutefois être nuancées. De nouvelles études en neuro-imagerie par Kahane *et al.* (2012) indiquent en effet que les différences neurologiques et comportementales observées en réaction aux dilemmes moraux peuvent s'expliquer par la présentation intuitive ou contre-intuitive des cas, indépendamment de leur nature déontologique ou conséquentialiste. Une présentation différente des dilemmes de Greene et ses collègues susciterait une répartition inverse des réponses quand les options conséquentialistes sont intuitives et les options déontologiques ne le sont pas. Il faut distinguer les *processus* impliqués dans une décision

Je resterai pour le moment agnostique quant au programme — négatif ou positif — qui sied le mieux à une compréhension adéquate de l'éthique descriptive susceptible d'être pertinente pour l'éthique normative. Je montrerai dans les sections 3 et 4 pourquoi il me paraît raisonnable d'espérer articuler éthiques animales descriptive et normative. J'applique cette idée à un exemple d'intuition potentiellement robuste dans la section qui suit. Je me demanderai s'il s'agit effectivement d'une intuition, si l'on peut s'y fier, et dans quelle mesure une théorie morale devrait s'y fier. Que l'on ait des objectifs révisionnistes ou conservateurs, je soutiendrai que l'éthique animale descriptive a un rôle à jouer.

2 UN PROGRAMME D'ETHIQUE « EXPERIMENTALE »

2.1 L'intuition du laisser-faire

2.1.1 PRESENTATION

Je me concentrerai ici sur un exemple particulier d'intuition avancé par Clare Palmer (2010), et qui est censé soutenir la thèse selon laquelle les obligations varient selon le contexte, en particulier selon les relations causales ou contrefactuelles entre la situation actuelle ou future d'un animal et l'action humaine, individuelle ou collective, passée ou présente. Cette intuition nous servira de fil conducteur. Nous aurions selon l'auteur une « *intuition du laisser-faire*[73] » (ILF) telle que nous n'avons pas l'obligation d'intervenir dans la nature dite sauvage pour secourir des animaux qui ne dépendent pas de nous, alors que nous en avons à l'égard de ceux qui dépendent de nous, en particulier nos animaux domestiques. A tout le moins l'obligation serait dans un cas beaucoup plus faible que dans l'autre.

---

intuitive ou contre-intuitive et le *contenu* des jugements dans des contextes donnés. Ces résultats ne mettent cependant pas en doute l'affirmation vraisemblable selon laquelle les verdicts corrects sont ceux qui se trouvent être contre-intuitifs, à savoir ceux qui mettent en jeu les capacités cognitives de certains individus de parvenir à des conclusions qui contredisent le sens commun. Paxton *et al.* (2013) contestent cependant les résultats et conclusions de Kahane et ses collègues.

[73] L'ILF renvoie en fait à l'*hypothèse* normative censée justifier notre réponse intuitive au cas. Mais sauf indication contraire, j'utilise l'ILF comme raccourci pour l'intuition elle-même et me concentre sur l'hypothèse *descriptive* que nous avons bien une telle intuition.

Revenons au cas présenté en introduction. Selon Palmer, les gnous sont des animaux « pleinement sauvages » (non domestiqués, vivant dans une zone peu habitée), alors que nous avons fait naître et vivre près de nous les chevaux. Si l'intuition de Palmer est juste, nos réactions divergentes aux deux cas s'expliquent par le fait que nous sommes responsables des chevaux mais pas des gnous. Alors qu'il serait injuste de chasser les gnous sans nécessité, de même qu'il serait injuste d'abattre les chevaux sans nécessité, les gnous ne dépendent pas des observateurs de la scène, et donc nous n'avons pas d'obligation de les sauver de la gueule des crocodiles, « même si nous pouvions le faire aisément » (2010 : 159). La situation des chevaux en revanche est le fruit du choix de leurs propriétaires, de vendeurs et d'acheteurs particuliers, mais aussi plus généralement de leur reproduction à des fins humaines et d' « institutions humaines profondément ancrées de domestication, de commerce de chevaux et de transport de chevaux à l'abattoir (*ibid*.). Les chevaux des Grays étaient incapables de s'épanouir seuls sans des soins humains appropriés, et de toutes façons n'auraient pu retourner à une vie « sauvage » puisqu'ils étaient ceints par un enclos. Les Grays sont moralement responsables d'une façon tout autre que les touristes au fleuve Mara.

Nous aurions donc des obligations *positives* découlant de la création (intentionnelle ou non) de dépendances et de vulnérabilités du fait de nos activités, tandis que nous aurions des obligations *négatives* envers tous les animaux possédant un bien-être expérientiel. Nous avons des devoirs positifs d'assistance à leur égard plutôt qu'aux autres, même si par ailleurs nous avons un devoir plus fondamental, négatif, de ne pas causer de tort (par exemple, blesser, tuer) même à ceux qui ne nous sont pas liés. Le présupposé, me semble-t-il, est que, à la réflexion, l'ILF pourrait être justifiée par un principe plus général selon lequel nous avons des devoirs plus forts à l'égard de ceux à qui nous sommes liés de façon significative – un principe dit de partialité raisonnable (Palmer 2010 : 91-95, 121-123). Dans la mesure où la relation causale consistant à avoir rendu certains animaux vulnérables ou à avoir mis au monde des animaux vulnérables est importante, le présupposé explique pourquoi nous avons de plus fortes obligations envers les animaux domestiques. Notons cependant que dans la mesure où la dépendance est la variable distinguant moralement les cas, il s'ensuit que nous avons des devoirs positifs à l'égard des animaux, mêmes sauvages, que nous aurions rendus vulnérables ou incapables de

poursuivre par eux-mêmes leur propre épanouissement, ou dont nous aurions détérioré l'environnement, par la construction d'une autoroute ou d'un barrage, la destruction d'habitat, le marronnage, le « réensauvagement », le réchauffement climatique, etc[74].

L'appel à l'intuition par Palmer pourrait ressembler à une simple rationalisation, ayant pour but d'éviter les conséquences censément impraticables ou trop exigeantes des approches qu'elle appelle « *capacities-oriented* » (*ibid*. : 25-43), c'est-à-dire centrées sur les seules capacités individuelles des animaux : utilitarisme, théorie des droits, théorie des capabilités (Nussbaum 2006 ; Regan 1983 ; Singer 1975; 2011b), et qui impliquent, comme Palmer (2010 : 25-43) le montre bien, que nous avons, toutes choses égales par ailleurs, des obligations positives envers tous les animaux (y compris sauvages) dans la mesure où nous avons de telles obligations envers certains (domestiques). Et quand elles ne l'impliquent pas (Everett 2001 ; Regan 1983 ; Simmons 2009), cela contredit leurs hypothèses fondamentales ou conduit à des résultats non moins contre-intuitifs (Jamieson 1990). Ces théories impliquent en particulier que, *si nous le pouvions*[75], si c'est réalisable et tout bien considéré, nous devrions intervenir dans la nature pour minimiser ou empêcher la souffrance ou la violation des droits des animaux

[74] La distinction sauvage/domestique est imparfaite, c'est au mieux un raccourci commode qui recouvre en réalité un spectre assez large de cas intermédiaires plutôt qu'une description exacte de deux catégories réelles. Palmer elle-même souligne les limites de la distinction (2010 : 64-70). Voir aussi Palmer (2011b). Il n'est en particulier pas évident que le caractère sauvage soit corrélé à un moindre sentiment d'obligation, comme l'attachement au caractère sauvage de nombreuses espèces par rapport à leurs homologues domestiques (par exemple, le saumon) l'indique. Un Nord-Américain attaché à la *wilderness* jugera précisément qu'un animal sauvage a plus de valeur, et que nous avons plus l'obligation de protéger les effectifs ou les traits de sa population ou de son espèce que celle de protéger les animaux domestiqués. Mais sa vision de la *wilderness* sera à son tour différente de la vision du Pléistocène sauvage qui anime les expériences de réensauvagement aux Pays-Bas. La valeur du caractère sauvage tient dans tous les cas à une position théorique écocentriste (e.g. Callicott 1989 ; Rolston III 1992 ; Sagoff 1984). Pour un point de vue centré sur les individus et leurs relations mutuelles dans une éthique du *care*, voir Clement (2007). L'obligation d'assistance est entendue comme allant à l'encontre du lieu commun environnementaliste ou du théoricien des droits : « *leave them alone* ». L'abstraction de la distinction sauvage/domestique explique pourquoi Palmer spécifie l'interprétation adéquate de l'ILF comme distinction des situations n'impliquant aucun contact humain, où le « laissez-faire » est de mise (2010 : 68-69). Sur les cas intermédiaires entre sauvage et domestique, dits « liminaux » (rats, pigeons, ratons-laveurs, blaireaux, coyotes, pumas, mouettes, animaux errants, etc.), voir Donaldson et Kymlicka (2011).

[75] Plusieurs auteurs soutiennent que nous aurions une obligation d'assistance « si nous le pouvions » ou que nous en avons une « quand nous le pouvons sans dommage supérieur » (Cowen 2003 ; Hadley 2006 ; Horta 2010a; 2010b ; McMahan 2010a ; Ng 1995 ; Sapontzis 1987; 1996). Notons que la reconnaissance d'une obligation *pro tanto* de minimiser la souffrance implique au moins une obligation de rechercher les moyens de pouvoir assister sans causer de dommages supérieurs.

sauvages (prédation, maladie, parasitisme, faim, mortalité infantile, etc.). N'ayant pas les moyens et connaissances de le faire sans causer plus de tort que nous n'en préviendrions, nous avons actuellement plutôt l'obligation de ne pas intervenir et causer plus de souffrances (Singer 1975 : 396-397). Reste qu'existe une obligation *pro tanto* d'assistance[76].

Palmer veut cependant éviter de telles implications dans la mesure où elle les juge *contre-intuitives*, c'est-à-dire dans la mesure où elle pense que nous avons une intuition robuste que nous n'avons pas une telle obligation. Si l'intuition s'avère robuste, et si elle est l'indice ou l'expression d'une vérité normative, son caractère intuitif constituerait pour Palmer la prémisse d'un *contre-argument* contre les théories rivales. Les théories centrées sur les capacités, essentiellement impartialistes, considèrent que nos obligations ne dépendent pas de facteurs extrinsèques tels que les relations affectives, sociales ou géographiques, ou l'espèce.

L'impartialité exigeant que des intérêts similaires soient traités de façon similaire, les animaux dotés de capacités similaires méritent une égale considération de leurs intérêts, indépendamment de leurs affiliations diverses. Si on a des devoirs spéciaux envers les animaux proches, alors on a, *ceteris paribus*, des devoirs similaires envers des animaux intrinsèquement similaires éloignés, parce que la proximité n'est pas un critère pertinent de préférence pour l'impartialiste, en particulier conséquentialiste. La partialité envers les proches (« *near and dear* »), par exemple nos propres animaux de compagnie ou les animaux de compagnie en général, relèverait d'un parti-pris irrationnel plutôt que d'une réflexion morale appropriée. Une telle partialité pourrait au mieux être *indirectement* défendue de façon impartialiste, en termes de compensation de la dépendance, des bénéfices instrumentaux aux humains et des coûts psychologique d'une impartialité maximale. Mais du point de vue impartial, la souffrance d'un chien ne compte pas plus que celle d'un autre être sensible – qu'il soit d'élevage (une vache) ou sauvage (un cerf).

Enfin, la caractéristique centrale de l'impartialisme en éthique animale, que j'ai appelée l'*intrinsicalisme*, implique d'attribuer un statut égal à des êtres supposés intrinsèquement similaires : par exemple, certains humains (handicapés cognitifs

[76] Une obligation *pro tanto* est contraignante dans la mesure où d'autres obligations plus fortes ne sont pas incompatibles avec elle. Elle n'est donc pas absolue.

sévères, comateux, personnes séniles, nourrissons) pourraient avoir un statut moral similaire à certains non-humains (grands singes, cétacés ou éléphants pour les plus performants cognitivement) (Cavalieri et Singer 1994 ; Dombrowski 1997 ; McMahan 2002 ; Rachels 1990 ; Regan 1983 ; Singer 2011b ; Wise 2002). C'est dans ce cadre théorique qu'intervient la proposition de Clare Palmer. Je n'entends pas trancher ici le débat mais plutôt m'intéresser à la question descriptive de savoir si nous avons des intuitions stables et non biaisées en faveur d'une position relationnelle et si l'ILF est effectivement partagée par la plupart des gens.

L'ILF me semble satisfaire la définition donnée de l'intuition, du moins au sens épistémique[77] : elle n'est pas *inférée* mais sert au contraire de support à d'autres jugements, bien qu'on puisse éventuellement ensuite la subsumer sous un principe plus général (ii) et elle est tenue pour le signe, sinon la preuve, d'une différence morale *basique* (iii). Est-elle en outre susceptible d'être générée *spontanément* (i) en réponse à des cas particuliers ? Palmer reconnaît que la procédure de décision requise impliquera souvent une délibération patiente (2010 : 138-139). Reconnaître les traits pertinents d'une situation contextuelle, par définition particulière, requiert du temps et des efforts. Cela peut même être une vertu de ne pas se précipiter pour agir avant d'avoir évalué quelle était son intuition la plus ferme, le butoir dont on inférera ensuite ses raisons d'agir. Néanmoins, la réponse au cas en tant que telle n'est pas inférentielle mais plutôt la perception immédiate d'une différence pertinente, quoique la conclusion le soit par définition. L'ILF est donc bien une intuition. Elle ne relève certes pas toujours de processus cognitifs automatiques et inconscients (le « système 1 » de la cognition). Mais elle est suffisamment spontanée (répondant directement et immédiatement aux traits d'une situation plutôt qu'à des arguments), ce qui, avec son caractère fondamental, lui permet d'être mobilisée à travers une vaste gamme de cas particuliers : animaux malades ou affamés, migrateurs, proies de chasseurs domestiques (chats) ou sauvages (grands félins), « nuisibles », marrons, commensaux, bords de route et abords des

[77] Au sens *épistémique*, les intuitions censées être moralement pertinentes comme l'ILF servent de fondement à des théories normatives ; au sens *psychologique*, elles relèvent d'après cette définition plutôt du « Système 1 », ce qui crée une tension avec leur rôle épistémique. On peut présumer que les philosophes faisant usage de telles intuitions considéreraient que le « Système 2 » devrait y adhérer réflexivement mais la section précédente a montré que le sens psychologique des intuitions invite à la prudence quant à leur rôle épistémique. Merci à Martin Gibert de m'avoir incité à préciser cette distinction.

villes, effets du réchauffement climatique, de la pollution, de la déforestation, etc. Dans de tels cas, l'intuition — l'*explanandum* — est sollicitée quand les traits pertinents de la situation auxquelles elle est sensible sont présents.

Afin de vérifier à quelles caractéristiques l'intuition répondait, j'ai conçu durant l'été 2011 une expérience assez simple, sous forme d'un questionnaire en ligne, adaptée de cas évoqués par Palmer elle-même (2010 : 80-81). La variable prédictive dont j'ai étudié l'effet — l'*explanans* proposé comme hypothèse — consistait en une différence contextuelle, que je présumais extrinsèque aux animaux concernés, c'est-à-dire ne faisant pas partie des propriétés qu'un double intrinsèque possèderait dans des circonstances différentes. J'ai pour cela construit une paire de scénarios : l'un contenant des *mouflons* (sauvages), l'autre des *moutons* (domestiques), aux capacités intrinsèques moralement pertinentes similaires.

2.1.2 METHODE ET PROTOCOLE

L'expérience a été conçue en français, dans le cadre d'un atelier philosophique que j'organisais lors d'une école d'été internationale à Paris (*Un Eté à l'ENS*), avec des étudiants tous suffisamment francophones pour suivre et participer activement à un cours intégralement en français. Le questionnaire a été distribué en ligne par la plateforme Qualtrics©. 91 répondants ont reçu aléatoirement l'un des deux scénarios. Parmi les 91 répondants, j'en ai conservé 71[78] après avoir écarté les questionnaires inachevés ou manifestement mal compris. Les deux scénarios étaient les suivants :

> **MOUFLONS** - Imaginez qu'un mouflon (*bighorn sheep*) dans une population isolée de mouflons sauvages contracte une maladie hautement infectieuse, un type de Pasteurella, une pneumonie qui se répand parmi le troupeau de mouflons. Si les humains concernés (gardes-forestiers) ne font rien, la plupart ou la totalité de la population sera touchée par la maladie et une grande partie souffrira et mourra (jusqu'à 75%). Si en revanche on retire le mouflon infecté et qu'on vaccine tous les autres mouflons, on évitera un très grand nombre de morts et d'individus malades. On suppose que la vaccination n'a aucun effet négatif à moyen et long termes (hormis

[78] 62% de femmes, 38% d'hommes. Age moyen 27 ans (*SD* = 7.6). 38% résidaient à l'étranger (9 au Cameroun, 5 en Espagne, 5 aux Etats-Unis, 3 en Russie, et le reste répartis en Europe et en Asie). 30,9% n'avaient pas le français comme langue maternelle.

le stress éventuel causé par la capture et la vaccination – stress qu'on suppose compensé par les effets bénéfiques), ni sur les individus, ni sur la population dans son ensemble. Les humains ne risquent pas de contracter la maladie.

Les humains concernés ont-ils le devoir de vacciner la population ?

MOUTONS - Imaginez qu'un mouton (*sheep*) dans une population de moutons domestiques contracte une maladie hautement infectieuse, un type de Pasteurella, une pneumonie qui se répand parmi le troupeau. Si les humains concernés (éleveurs) ne font rien, la plupart ou la totalité de la population sera touchée par la maladie et une grande partie souffrira et mourra (jusqu'à 75%). Si en revanche on retire le mouton infecté et qu'on vaccine tous les autres moutons, on évitera un très grand nombre de morts et d'individus malades. On suppose que la vaccination n'a aucun effet négatif à moyen et long terme (hormis le stress éventuel causé par la capture et la vaccination – stress compensé par les effets bénéfiques), ni sur les individus, ni sur la population dans son ensemble. Les humains ne risquent pas de contracter la maladie. On suppose aussi que les coûts pour les éleveurs en cas de perte du troupeau seront entièrement dédommagés par l'Etat.

Les humains concernés ont-ils le devoir de vacciner la population ?

Après avoir lu la vignette et répondu à la première question (a) : OUI ou NON, les répondants recevaient deux questions supplémentaires. Ils devaient noter, sur une échelle Likert de 1 à 7 (1 : pas du tout ; 4 : un peu ; 7 : tout à fait), s'ils considéraient que (b) : « les humains ont causé un tort, ou nui (*harm*) aux animaux s'ils ne les vaccinent pas », puis (c) : s'il est « pertinent que la population soit domestique ou sauvage. »

La différence entre les deux scénarios était, selon mon hypothèse, le *contexte*, que l'on peut décomposer cependant en plusieurs différences subsidiaires : le nom et la référence de l'espèce, la nature de la relation (domestiqué ou non), le rôle occupé par les humains concernés, et une précision supplémentaire dans MOUTONS censée écarter les considérations économiques présumées absentes dans MOUFLONS. La différence d'espèce avait été minimisée de façon à garantir que la variable relationnelle ou contextuelle (en fait fortement corrélée avec celle-là) soit la variable manipulée. Je supposais donc que moutons et mouflons ne différaient pas

significativement quant à leurs propriétés intrinsèques pertinentes et qu'aucune autre propriété extrinsèque que la relation n'opérait implicitement la distinction entre les deux cas. Les différences subsidiaires, en d'autres termes, ne faisaient qu'exprimer la variable relationnelle : elles ne constituaient pas réellement des facteurs secondaires.

Quelques autres facteurs limitent les conclusions que j'entends pour le moment tirer des résultats, notamment le niveau d'éducation moyen des répondants assez élevé : un équivalent master. Les jugements supposés rapides et spontanés étaient donc plus susceptibles d'être influencés par l'éducation ou une exposition plus grande à ce genre d'expériences de pensée, même si seule une petite partie confiait avoir étudié la philosophie au-delà du niveau lycée. On ne peut cependant pas affirmer *dans quel sens* un échantillon moins éduqué aurait varié dans ses réponses. Suivant Singer et Greene, on pourrait estimer qu'une plus grande aptitude au raisonnement logique devrait pousser vers un jugement plus impartial, mais il n'est guère évident que le seul niveau d'éducation détermine ici la répartition des réponses étant donné la faible popularité de l'obligation d'assistance même parmi les philosophes professionnels.

Un second facteur à prendre en compte est que je n'avais pas imposé de limite de temps aux réponses, laissant ici aussi plus de latitude à la réflexion. Une mesure des temps de réaction pourrait à l'avenir livrer des résultats intéressants quant au type de système cognitif dont proviennent les jugements moraux exprimés ici. Il est difficile encore une fois d'évaluer dans quel sens et dans quelle mesure ces distorsions éventuelles ont pu biaiser les résultats mais il importe de le garder à l'esprit. Néanmoins, l'ILF, par le rôle qu'elle joue dans l'épistémologie morale de Palmer, peut être supposée relativement stable que l'on passe ou non de nombreuses minutes à y penser puisque c'est précisément pour cette raison qu'elle est mobilisée, parce qu'elle est supposée résister à la réflexion tout en étant partagée, à un niveau préréflexif, par beaucoup.

Palmer (2010 : 68) distingue trois formes de l'ILF. La forme *forte* prédit que l'intervention sera jugée prohibée ; la forme *faible* qu'elle sera jugée au mieux optionnelle ; la version *intermédiaire* proposée par Palmer (« *No-contact* ») ajoute à la version faible des obligations (pas seulement des options) d'intervention dans

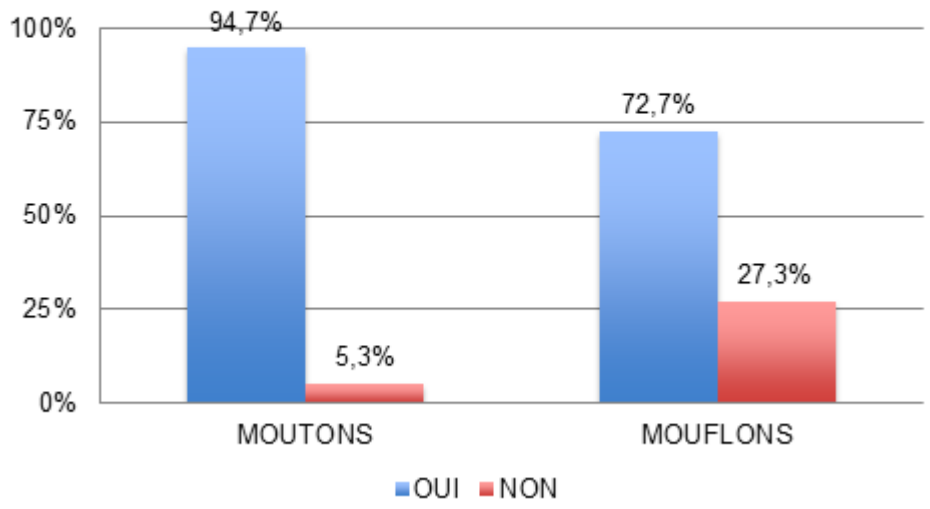
certaines circonstances, à savoir quand un tort doit être réparé ou quand un besoin d'assistance résulte directement ou indirectement de l'action humaine.

2.1.3 RESULTATS ET DISCUSSION

38 répondants ont obtenu la vignette MOUTONS, 33 MOUFLONS. 36 ont répondu OUI dans le premier cas, 24 dans le second cas (cf. graphique 1).

Graphique 1

(a) *Les humains concernés ont-ils le devoir de vacciner la population ?*



Le premier résultat à souligner est qu'une large majorité (72,7%) considère que nous avons un *devoir* de vaccination dans MOUFLONS, ce qui suggère que l'ILF n'est partagée par la population interrogée ni dans sa forme forte ni dans sa forme faible : il n'est ni prohibé ni simplement optionnel de vacciner des animaux sauvages. Il peut y avoir à cela plusieurs raisons, y compris environnementales, qui n'ont pas à voir avec nos devoirs envers des animaux individuels mais plutôt des populations menacées, des espèces ou des écosystèmes[79]. Les répondants semblent en revanche juger conformément à la prédiction de l'ILF intermédiaire. Mais cela impliquerait que les répondants aient compris que l'apparition de la maladie était le résultat de l'interférence humaine, ce que je voulais écarter. La précision « isolée » visait à exclure la possibilité que la maladie ne se propage à d'autres populations,

[79] Comme me l'a fait remarquer Raphaël Larrère en découvrant l'expérience, la position par défaut des parcs naturels, du moins en France, serait précisément de vacciner les mouflons plutôt que les moutons.

humaines ou non humaines, ainsi qu'une éventuelle responsabilité causale des humains dans son apparition. En revanche, si les sujets ont compris que les humains n'étaient *pas* causalement responsables, alors la version intermédiaire ne correspond pas aux jugements exprimés ici, car elle prédit plutôt qu'en l'absence d'interférence humaine passée ou présente, aucune obligation n'existe. Par conséquent, ou bien les répondants sont plus sensibles au bien-être que la thèse de Palmer ne le prédit, ou la maladie a été largement tenue pour anthropique. Mais il serait pour le moins étonnant que cela ait été *largement* compris ainsi[80].

Si en revanche c'était le cas, on aurait pu raisonnablement s'attendre, sans ce facteur secondaire, à ce que la différence entre les deux scénarios soit *encore* plus importante. Il y a en effet, et c'est cette différence qui nous intéresse, une différence statistiquement significative dans le nombre de OUI ($\chi^2(1, N = 71) = 4.96$, $p < .05$) entre MOUTONS et MOUFLONS. Par conséquent, tandis qu'il semble bien y avoir une présomption générale en faveur de la vaccination indépendamment du contexte – sous la réserve précédente –, un nombre néanmoins significativement supérieur de sujets avaient l'avis contraire dans MOUTONS. Cette différence semble en outre confirmée par les réponses aux deux questions suivantes.

Parmi les 71 personnes qui ont répondu à la question (a), 67 (37 MOUTONS ; 30 MOUFLONS) ont répondu à la question (b) et 67 (respectivement 35 ; 32) à la question (c) (cf. graphique 2 ci-dessous)[81]. Deux tests *t* de Welch ont révélé que la différence est très significative pour (b) (N=67, t=-3.97, df=56.0, p<.001); non significative pour (c) (N=67, t=0.22, df=64.2, p=.82). Ce contraste n'est pas surprenant, l'absence de différence entre MOUTONS et MOUFLONS pour (c) devant *expliquer* la présence d'une différence pour (b) et (a), la distinction domestique/sauvage étant jugée très pertinente dans chaque scénario[82], aussi bien

[80] Notons toutefois que quelques répondants ont mentionné dans les commentaires facultatifs en fin de questionnaire que les humains étaient peut-être causalement responsables de l'apparition de la maladie dans MOUFLONS.

[81] Les notions de tort et de nuisance, comme celle de *harm* en anglais, sont ambiguës et comportent une dimension normative et une dimension descriptive. C'était bien sûr la première qui m'intéressait ici, quoiqu'il soit intéressant de se demander si l'évaluation d'un dommage, factuel, peut être fonction de l'évaluation d'un tort moralement significatif. Le fait qu'il y ait une différence significative entre les réponses indique que la dimension normative a été associée à la question au moins implicitement étant donné la similarité des animaux dans les deux scénarios.

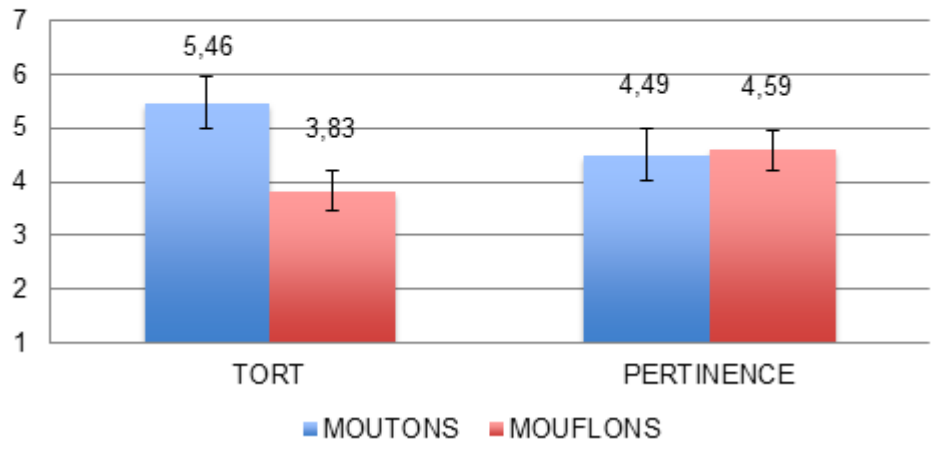
[82] MOUTONS : M = 4,49, SD = 1,96 ; MOUFLONS : M = 4,59, SD = 2.

que de façon agrégée[83]. La similarité des moyennes suggère que la pertinence est indépendante du scénario envisagé[84]. Certes, la pertinence n'ayant été testée qu'en troisième, il est possible que le score élevé ne soit qu'une rationalisation *post-hoc*, initiée par la question elle-même. Les réponses (a) et (b) n'ont peut-être pas été faites en vertu de la distinction. En outre, on ne peut inférer des réponses à (c) les traits auxquels les réponses à (a) et (b) étaient sensibles puisque (c) n'offrait pas de choix d'une autre distinction possible. Les sujets étaient néanmoins libres de ne *pas* considérer la distinction domestique/sauvage comme pertinente.

On pourrait estimer que la différence tient plutôt aux conséquences néfastes que pourrait avoir une propagation de la maladie chez les humains — surtout si les moutons sont destinés à la consommation. En tant que tel, le devoir de vaccination n'était peut-être pas dirigé directement vers les animaux eux-mêmes — pour leur bien propre — mais pour celui des humains. Encore une fois, ce sont des considérations que les vignettes s'efforçaient d'écarter d'entrée de jeu.

Graphique 2

(b) *Les humains ont-ils causé un tort ou nui aux animaux concernés s'ils ne les vaccinent pas ?* **(c)** *Est-il pertinent que la population soit domestique ou sauvage ?*



En somme, les résultats semblent confirmer partiellement l'hypothèse ILF de Palmer. Une propriété relationnelle semble en effet expliquer une différence de jugements entre les deux scénarios. En revanche, l'intuition ne semble pas motiver

[83] *M* = 4,54, *SD* = 1,96.

[84] Notons cependant que, chez ceux ayant obtenu le scénario MOUFLONS, la différence de pertinence (c) entre ceux ayant répondu OUI (*M* = 4,26, *SD* = 2,03) et ceux ayant répondu NON (*M* = 5,44, *SD* = 1,74) n'est pas significative ($t(32) = -1{,}54$, $df = 30$, $p = .13$).

une présomption forte contre l'intervention ou garantir le caractère optionnel d'une telle intervention (les deux modalités étant laissées ouvertes par la négation de l'obligation). Une explication possible de la proportion importante de OUI dans MOUFLONS serait que les humains sont tacitement tenus pour causalement responsables de torts qu'ils sont par ailleurs généralement susceptibles de causer, même quand rien n'indique qu'ils le sont en l'occurrence, faute d'une preuve qu'ils ne le sont pas. Et de la responsabilité causale découle la responsabilité morale de réparer leurs torts. Ou bien les sujets pourraient simplement estimer qu'il est moralement injuste de ne pas améliorer la situation de quelqu'un quand cela peut être fait sans coût significatif pour soi-même ou autrui (Singer 1972) (et en l'occurrence le coût de la vaccination pouvait apparaître faible, en particulier formulé à la troisième personne)[85], bien qu'ils puissent en même temps juger qu'il est plus grave d'empirer la situation de quelqu'un quand cela peut être facilement évité que de ne pas l'améliorer.

Une autre explication me semble préférable mais pour la présenter, il me faut d'abord affronter une objection inverse, qui expliquerait la différence par la distinction faire/laisser faire, en l'occurrence entre nuire et ne pas secourir. Dans les deux cas, il s'agit d'un type d'action *négative*, en ce sens qu'aucun tort n'est directement et activement infligé aux animaux. Il pourrait néanmoins y avoir une différence. Dans MOUTONS, il se pourrait que le tort soit considéré plus important, la négligence plus coupable, et la responsabilité plus forte, parce qu'il s'agit d'une négligence quasi active. Ce que les éleveurs ne font pas pour leurs moutons, c'est pour ainsi dire un tort qu'ils leur font directement. L'omission n'est pas innocente dans la mesure où vacciner ou ne pas vacciner sont deux options inscrites dans une même activité, un même processus de soin.

Dans MOUFLONS en revanche, un tel processus ne préexiste pas à ces options, ou plutôt il peut consister à « laisser la nature suivre son cours » ou à intervenir pour maintenir le fonctionnement de écosystème[86]. La négligence est, pour les mouflons

[85] Ce qui offrirait un support intuitif à la critique utilitariste des distinctions action/omission, faire/laisser arriver, tuer/laisser-mourir.

[86] A nouveau, s'il se trouvait que les gardes forestiers avaient l'obligation de vacciner les mouflons, on pourrait l'interpréter comme une obligation de facilitation d'un processus naturel ou de restauration de l'environnement, un soin « non spécifique » plutôt que comme un réel soin « spécifique », « individualisé » (Swart 2005).

en tant qu'individus, plus de l'ordre du laisser-arriver que du faire. Les gardes forestiers, dans ce cas, se contentent de ne pas agir (éventuellement avec de bonnes raisons écologiques, plutôt que d'agir dans le mauvais sens), de ne pas prévenir un mal (qui ne leur est pas imputable) alors que dans l'autre cas, les éleveurs, en n'agissant pas en un sens étroit, positif, agissent néanmoins négativement tel un médecin ne prodiguant pas, intentionnellement et en toute connaissance de cause, les soins vitaux à son patient. Le médecin ne serait pas moins responsable et blâmable au prétexte qu'il s'agirait d'une omission plutôt que d'une action (l'attribution active d'un poison par exemple). Ainsi, il se pourrait que la distinction faire/laisser-faire joue ici implicitement plutôt que la distinction contextuelle.

Cependant, outre le fait que cette première distinction est très discutée et souvent contestée (Norcross 2003 ; Sartorio 2009), on pourrait aussi bien juger que c'est à l'inverse la distinction faire/laisser-faire qui est déterminée par le contexte. Il y a bien une asymétrie psychologique entre les omissions et les actions, mais, premièrement elle n'est pas stable, deuxièmement, elle n'est pas fondamentale mais déterminée par des facteurs extérieurs qui, d'ailleurs, se rapportent à ce que je considère comme relevant du contexte. Des travaux empiriques ont démontré l'effet du contexte affectif, social ou culturel sur la force de la distinction faire/laisser-faire, que je suppose pour les besoins présents suffisamment parallèle à la distinction devoirs négatifs/positifs. Plus la relation entre un agent et un patient est étroite, plus sévèrement est jugée une omission – la non-assistance par exemple (Haidt et Baron 1996, cité par Cova 2011b : 342). En d'autres termes, responsabilité et obligations augmentent, et la distinction faire/laisser-faire s'efface, à mesure que la proximité sociale augmente, ce qui explique en outre que la distinction est culturellement variable (Abarbanell et Hauser 2010 ; Cova 2011b : 342-3 ; Miller et Luthar 1989). On peut donc conclure que même si la distinction faire/laisser-faire jouait un rôle dans la variation des réponses aux deux cas (ce qui est déjà discutable dans la mesure où les deux cas sont des cas de négligence), cela ne contredirait pas la conclusion que le contexte joue un rôle déterminant puisque le contexte influence la reconnaissance de la distinction. En d'autres termes, ce serait parce que nous jugeons dans un premier temps que les éleveurs ont des devoirs que nous jugeons leur négligence plus grave qu'une simple omission, et non l'inverse.

En l'occurrence, il se pourrait que les mouflons n'apparaissent pas comme suffisamment « sauvages » pour que la non-assistance soit majoritairement acceptée, mais plutôt comme un type intermédiaire entre sauvage et apprivoisé, comme une espèce vivant dans le voisinage de sociétés humaines qui sont par conséquent très susceptibles de les affecter, ou comme une espèce dont les parcs naturels ont précisément l'intendance, notamment en la personne du garde forestier. C'est d'autant plus probable que certaines variétés de *Pasteurella* peuvent être contractées par l'homme[87] et que l'isolement de la population n'était pas tel qu'elle ne puisse être vaccinée. En outre, leur statut vague pourrait l'être d'autant plus que, même si c'était délibéré, *mouton* et *mouflon* ont d'importantes consonances et une apparence proche à la lecture, en particulier pour des sujets dont le français n'est pas la langue maternelle (même si le nom anglais était précisé), et que les sujets ne pouvaient comparer les deux scénarios. Beaucoup pouvaient tout simplement avoir la même « image » des deux espèces et ne pas faire de distinction biologique et/ou relationnelle entre les deux espèces. Dans ce cas, les mouflons n'étaient peut-être pas perçus comme suffisamment distants pour autoriser la pleine expression de la distinction action/omission. Quoi qu'il en soit, ce ne sont des explications que du score élevé de OUI dans MOUFLONS, score qu'il est risqué d'interpréter de façon déterminée puisque nous ne disposons pas de contrôle pour le comparer, et il y a bien une différence significative entre MOUTONS et MOUFLONS.

Une autre objection mérite d'être examinée. On peut considérer le caractère domestique comme une propriété intrinsèque, une capacité d'être domestiqué, une « domesticabilité », inscrite dans le patrimoine génétique d'une espèce. Une telle capacité serait relationnelle au sens où elle requiert un rapport de domestication pour être réalisée, mais elle est intrinsèque au sens où elle survient sur les seules propriétés intrinsèques (en l'occurrence génétiques) de l'animal. Dans ce cas, l'expérience ne permettrait pas de conclure que l'intrinsicalisme descriptif est faux. Cela suppose toutefois une forme de réductionnisme dans l'explication des capacités phénotypiques. Quoique la possibilité qu'un individu possède telle ou telle capacité soit expliquée par ses gènes, les capacités précises réalisées par tel ou tel

[87] Ce que la mention de « pneumonie » pouvait laisser penser, malgré l'indication contraire et le fait que probablement peu de répondants étaient avertis de cette possibilité.

phénotype chez un individu ou dans une espèce donnée sont une fonction d'un grand nombre de facteurs environnementaux et des autres capacités réalisées chez cet individu ou cette espèce. La domesticabilité ne serait alors pas intrinsèque au sens qui nous intéresse et, même si elle l'était, il n'en resterait pas moins que c'est en vertu du rapport extrinsèque de l'animal à un environnement humain que sa situation est vraisemblablement jugée ici. En outre, l'intrinsicaliste devrait dans ce cas expliquer comment une telle différence intrinsèque suscite une différence dans les réponses sans faire mention de la dépendance des animaux à l'égard des humains pour leurs soins, qui est après tout ce qui m'intéresse ici. Enfin, même si l'on concédait une interprétation intrinsicaliste de la différence, il n'en resterait pas moins que les réponses indiquent une moindre obligation envers les animaux non domestiques.

En dépit de quelques défauts qui mériteraient d'être corrigés en cas de réplication[88], et qui révèlent en même temps la complexité de nos intuitions concernant notre traitement d'animaux de différentes catégories, ces résultats suggèrent et invitent à confirmer par de plus amples expériences que les gens tendent à penser que nous avons de plus fortes obligations d'assistance envers les animaux domestiques qu'envers les animaux sauvages, apportant ainsi un soutien relatif à l'hypothèse ILF de Palmer et remettant en cause l'intrinsicalisme descriptif et, indirectement, normatif.

2.2 Expériences futures

J'ai conçu, pour améliorer et enrichir cette étude préliminaire et notre compréhension des caractéristiques des entités qui déterminent nos attributions de statut moral, une nouvelle série d'expériences qui seront prochainement diffusées en ligne dans le cadre de l'initiative *Experiment Month*[89]. J'y cherche à savoir quels

[88] D'autres interférences dans l'interprétation des résultats incluent les effets de cadrage liés au récit et au vocabulaire ; une familiarité et des connotations variables de la situation selon les sujets et les cultures ; et des hypothèses d'arrière-plan différentes concernant les moutons et les mouflons.

[89] Soutenue par le département de Sciences Cognitives de l'Université Yale et coordonnée par Mark Phelan à Lawrence University. Voir http://www.yale.edu/cogsci/XM/Info.html. La mise en place des questionnaires a malheureusement souffert d'un retard considérable, imputable aux organisateurs, et qui me prive de résultats utilisables à ce jour. Il faut donc voir dans ces expériences les jalons d'un programme de recherche en cours dans la perspective de l'éthique descriptive défendue ici.

types de relations suscitent des jugements moraux différents à propos d'une multitude de types de cas impliquant des animaux. Le modèle descriptif que je souhaite ainsi mettre à l'épreuve conçoit les attributions de statut moral comme dépendant d'un ensemble de propriétés moralement pertinentes comprenant des propriétés intrinsèques et des propriétés extrinsèques. Le modèle prédit que des relations significatives plus fortes, ainsi que des capacités pertinentes plus élevées, devraient engendrer des attributions plus fortes de statut moral à une entité donnée. Sous l'hypothèse d'indépendance des deux classes de variables, une augmentation dans une des deux dimensions peut, en principe, compenser un score inférieur dans l'autre dimension. J'y reviendrai.

Afin d'éviter certains des facteurs secondaires présents dans l'expérience précédente, j'ai conçu des espèces mammifères (Frimpus, Deegoons, Zamphyrs) et des maladies (de Venn, de Hunn) fictives. Le choix de mammifères autorise de fait des considérations de considérabilité morale plus spontanément que, par exemple, des poissons, reptiles, insectes ou même oiseaux[90]. Ainsi, la moralité de torts et non-assistances à des mammifères non domestiqués et non familiers peut servir de référence pour évaluer la moralité d'actions et omissions comparables envers des animaux intrinsèquement similaires mais différemment reliés aux agents concernés. Il m'a été objecté que le fait de recourir à des espèces fictives était problématique parce que les répondants à distances pouvaient vérifier par eux-mêmes sur internet à quoi ressemble, par exemple un Frimpus. Il m'a cependant été conseillé par des organisateurs de l'*Experiment Month* de mobiliser le moins possible d'hypothèses d'arrière-plan concernant des espèces existantes, étant donné le type de problème que cela peut causer dans l'interprétation des résultats, comme nous venons de le voir avec les moutons et mouflons. Il est certes probable qu'une fois le « pot aux roses » découvert les jugements des répondants seraient probablement affectés. D'où l'importance de contrôler leurs temps de réponse et d'éventuellement réaliser ces expériences en laboratoire. Encore une fois, le programme ici présenté a

[90] S'agit-il de « mammalocentrisme » ? Regan (1983), par exemple, considère que les patients moraux, les « sujets-d'une-vie », sont les mammifères normaux âgés d'au moins un an, bien qu'il préfère inclure d'autres espèces par précaution. Je ne préjuge en rien ici des capacités cognitives et de la valeur d'autres classes du règne animal mais suppose qu'il est plus aisé et habituel de susciter des réactions morales avec des mammifères.

précisément pour but d'éclairer les contraintes méthodologiques qui pèsent sur l'éthique descriptive.

Dans une première série de scénarios, outre la distinction domestique/non-domestique, je fais varier d'autres paramètres : énoncé de l'obligation en termes individuels ou collectifs ; en seconde ou en troisième personne. Dans une deuxième série, la première variable manipulée est l'existence d'une relation causale (non intentionnelle) entre une situation de détresse et une action humaine, par opposition à une situation résultant du hasard, la deuxième le caractère individuel ou collectif de l'obligation. Enfin, dans une troisième série (adapté de Kamm 2007 : 345-367), je mesure l'effet de trois variables : la distance (proche/lointain), le nombre d'individus susceptibles d'assister (seul/nombreux), et le coût de l'intervention (1, 10 ou 100$).

Le modèle descriptif duel de statut moral – sensible aux propriétés intrinsèques et extrinsèques – que je défends fait des prédictions selon les types de relations que l'on juge pertinentes. Je fais les hypothèses suivantes. Tout d'abord, la force estimée des obligations (la variable dépendante mesurée) sera fonction du type de relation impliquée. En particulier, si la domestication est pertinente, et si elle est conçue comme un processus collectif, l'obligation devrait être jugée plus ou moins forte selon la formulation adoptée (collective/individuelle), tandis qu'en l'absence de relations significatives, l'effet du collectif devrait diminuer, au profit de l'effet du facteur personnel (seconde ou troisième personne)[91]. Ensuite, que si la vulnérabilité d'origine anthropique est pertinente, l'obligation sera plus forte en termes collectifs qu'individuels quand le tort ne peut pas être relié à des individus identifiables, en particulier s'il est le fait d'actions des générations passées ou concerne des générations futures et ce, d'autant que les bénéfices (liés, par exemple, à la construction d'une autoroute) seront répartis au sein du groupe humain dans son ensemble.

D'autres facteurs qu'il s'agira d'évaluer dans ces expériences et dans de nouvelles expériences qui restent à concevoir : les éventuelles variations culturelles,

[91] Toutefois, les travaux de Paul Slovic ont mis en lumière un effet d'engourdissement du nombre, en particulier dans le cadre de l'aide humanitaire, tel que les gens sont plus disposés à aider un individu identifiable qu'un somme impersonnelle d'individus, même à coût équivalent. Voir Slovic (2007) ; Slovic *et al.* (2013). On peut donc prédire que des populations animales plus impersonnelles, moins individualisées susciteront un tel effet d'engourdissement : animaux sauvages non charismatiques, animaux de laboratoire traités en lots (rats).

sexuelles et professionnelles, l'effet de charges cognitives supplémentaires, le poids relatif de considérations individualistes (bien-être, droits) et holistes (espèce, écosystème, biodiversité) d'autre part, de l'aspect des espèces concernées (esthétique, utilitaire par exemple), etc. A terme, une éthique descriptive devrait organiser en expliquant les multiples intuitions contradictoires que nous semblons avoir concernant le statut moral de différents animaux. Ce désordre apparent, et peut-être irréductible, est dépeint à merveille, par exemple, par les travaux de Hal Herzog (2010).

Mais une théorie plus systématique des critères effectifs d'attribution est néanmoins possible et souhaitable. Les hypothèses que je viens de formuler concernant les expériences futures sont selon moi soutenues par l'articulation de différents modèles de cognition morale. Les résultats montreront s'ils doivent ou non être amendés. Ces travaux soulignent les liens entre perception morale et perception mentale, et entre contexte et perception mentale. Et ils indiquent selon moi une articulation possible entre éthique animale descriptive et normative, c'est-à-dire entre l'étude des processus cognitifs à l'origine d'intuitions telles que l'ILF et nos théories du statut moral.

Le programme expérimental que j'ai esquissé a vocation à être poursuivi en collaboration avec des membres d'autres disciplines (psychologie et sciences sociales), dont les résultats et les méthodes sont essentiels au renforcement de l'éthique descriptive visée. Ce programme possède toutefois une spécificité philosophique dans la mesure où les questions posées sont directement issues de problèmes de philosophie morale et où les futurs résultats peuvent en retour être articulés à des concepts philosophiques particuliers.

2.3 La pertinence normative de l'éthique descriptive

Comme indiqué plus haut, Singer (2005; 2011a) pense que la « réponse rationnelle », dans la distinction des systèmes et des éthiques correspondantes par Greene *et al.* (2001), est « la bonne », à savoir que « la mort d'une personne est une moindre tragédie que la mort de cinq personnes » (2005: 350). Et suivant le même principe d'impartialité, la mort d'un animal est autant une tragédie que celle d'un humain aux capacités cognitives comparables. D'après Petrinovich *et al.* (1993), face

à diverses variations du dilemme du trolley mettant en jeu des animaux, l'immense majorité des gens, et dans diverses régions du monde, choisissent de sauver les humains plutôt que les animaux, même quand ceux-ci sont plus nombreux (détourner le tramway vers un homme de 25 ans pour sauver les cinq derniers gorilles de la planète ; le détourner vers son propre chien pour sauver un inconnu, etc. : ce sont systématiquement les humains qui sont sauvés ou que l'on refuse de tuer). Marc Hauser (2006 : 307-309) rapporte même que la réticence des gens à pousser un individu (un gros homme) du pont pour arrêter le tramway et sauver cinq personnes disparaissait quand les individus impliqués étaient des chimpanzés (jeter un grand chimpanzé devant le tramway pour sauver cinq chimpanzés). « Rationnellement », écrit Herzog (2010 : 56), « nous devrions prendre la même décision [que dans le cas initial]. Mais nous ne le faisons pas. Notre intuition est différente quand nous pensons à des situations morales impliquant des animaux[92]. » En effet, écrit Hauser (2006 : 307-308) :

> Pourquoi le résultat utilitariste vaut-il comme règle pour les animaux mais pas pour les humains ? Logiquement, s'il n'est pas permis d'utiliser une vie comme moyen pour en sauver plusieurs, ce principe devrait s'appliquer avec la même force aux adultes, nourrissons et patients victimes de lésions cérébrales humains et aux animaux.

Hauser propose une explication humienne, en termes d'extension de la sympathie, qui laisserait alors ouverte la possibilité d'une modification de nos intuitions :

> Lorsque nous sommes confrontés à un cas de trolley, notre attachement émotionnel aux humains est plus important que notre attachement aux animaux, et ainsi nos jugements se déplacent. Si cette interprétation est juste, elle nous ramène au rôle de la créature humienne comme guide de nos jugements. Nous pourrions imaginer, par exemple, que plus notre connexion à un animal cible en particulier est faible, plus notre conviction que nous pouvons utiliser une vie pour en sauver plusieurs est forte ; nous pourrions même passer d'un jugement de permission à une obligation, en

[92] Notons que l'hypothèse de la « grammaire morale universelle » (d'après l'analogie linguistique établie par Rawls 1971(1971) avec la grammaire générative chomskienne) a été proposée par Mikhail 2011 à l'issue de travaux en collaboration avec Hauser. Or, si c'est une conséquence de notre grammaire morale universelle et innée que de privilégier systématiquement les humains, l'argument du réalisme psychologique déployé en première section signifierait qu'il serait très exigeant de demander aux agents de ne pas privilégier leur espèce. Comme indiqué plus haut toutefois, le fait que les structures cognitives de la moralité soient universelles et innées n'implique pas que les jugements et systèmes moraux ne puissent pas varier, ni qu'ils ne peuvent pas être modifiés (le « système 2 » peut agir sur le « système 1 »).

> particulier si les animaux sont en voie de disparition. (*ibid*. : 309)

Pourquoi appliquer un raisonnement utilitariste aux animaux (même ceux qui sont proches d'être considérés comme des personnes) et pas aux humains, un jugement déontologique à ceux-ci, pas à ceux-là ? Probablement, pourrait-on répondre, par spécisme. Singer accepterait, *ceteris paribus*, qu'humains ou non-humains soient sacrifiés pour sauver un plus grand nombre de vies. Une fois effectuée une pesée des intérêts à vivre, fonction des capacités, le verdict utilitariste pourrait bien sûr changer (tuer une personne ne serait pas permis pour sauver cinq poulets — mais cinq millions ?) (McMahan 2002; 2008a ; Singer 2011b). Le fait même que cette différence n'apparaisse pas « logique » est un indice de plus pour l'utilitariste que nous ne devons pas nous fier à nos jugements intuitifs (la différence entre le scénario de l'aiguillage et celle du pont étant déjà irrationnelle pour Singer et Greene). Et pourtant, envisageant l'objection que cette croyance serait elle-même fondée sur une intuition[93], Singer ajoute :

> si c'est une intuition, elle est différente des intuitions auxquelles Haidt et Greene font référence. (…) Il est peut-être plus exact de dire que c'est une intuition rationnelle, quelque chose comme les trois « axiomes éthiques » ou « propositions possédant une véritable clarté et certitude » auxquelles Henry Sidgwick fait appel dans sa défense de l'utilitarisme dans *The Methods of Ethics*. Le troisième de ces axiomes est « le bien de n'importe quel individu n'a pas plus d'importance, du point de vue, si je puis dire, de l'Univers, que le bien de n'importe quel autre individu » [Sidgwick 1907 : 382]. (2005 : 350-351)

Inutile de préciser que ce sont là des intuitions d'un genre bien différent de celui dont j'ai traité ici, des intuitions en outre dont le statut épistémique est controversé, soit parce que leur vérité indépendante est incompatible avec une naturalisation de la moralité, soit parce qu'il serait improbable que ces intuitions précises soient le produit de l'évolution de nos capacités morales. Un examen complet de la légitimité d'un appel à de telles intuitions pour éviter les Problème de l'Insuffisante Fiabilité des intuitions ordinaires dépasse le cadre de ce travail. Toutefois, la charge de la preuve revient à Singer de réfuter les « Argument de Démystification

[93] Selim Berker (2009) soutient de même que la tâche normative de sélection des traits pertinents décisifs (quels processus cognitifs doivent êtres considérés moralement fiables) n'est pas seulement une tâche « de fauteuil », ce que Singer admettrait, mais aussi fondée sur l'intuition.

Evolutionnaire » (*Evolutionary Debunking Arguments*), c'est-à-dire de montrer que les intuitions utilitaristes ne peuvent pas être vulnérables à des facteurs non pertinents ou que leur origine évolutive explique de façon non fortuite leur capacité de se mettre sur la trace de la vérité. Singer doit en particulier montrer que ces principes ne sont pas affectés par leur origine évolutive comme le sont nos intuitions déontologiques (pour une discussion récente, voir Crisp 2006 ; de Lazari-Radek et Singer 2012 ; Kahane 2011 ; Parfit 2011b ; Street 2006 — de Lazari-Radek et Singer (2012) défendent notamment le principe sidgwickien de bienveillance rationnelle, et l'objectivité morale, contre ce type d'arguments).

L'une des raisons pour lesquelles les faits relatifs aux attitudes des personnes envers les animaux sont pertinents – et que Singer pourrait approuver – est la suivante. Si les personnes s'avèrent penser que les relations importent pour l'évaluation morale d'un acte (en fonction, vraisemblablement, du statut d'un animal), tout comme les capacités psychologiques, se concentrer sur la sensibilité des personnes aux relations est une bonne manière de les motiver à se préoccuper du bien-être des animaux auxquels ils ne se pensaient pas ou ne se sentaient pas liés. Au lieu d'adhérer à l'ILF, nous pourrions alors préférer agir sur sa source pour la contourner. Par exemple, les animaux non domestiques, à l'exception des espèces emblématiques et/ou charismatiques (lynx, loup, thon rouge, panda, éléphant, tigre, ours blanc, baleines), menacées ou protégées, ou à l'inverse celles qui menacent d'autres espèces protégées, l'agriculture ou l'écosystème (ibis sacré, blaireau, sanglier, cervidés, renards, encore le loup, encore l'éléphant), nous apparaissent le plus souvent étrangères, sans lien à notre communauté morale. Notre obligation, dans leur cas, est de les *laisser tranquilles*. Leur épanouissement passe par l'indifférence au bien-être des individus composant les écosystèmes, pour autant que nous n'avons pas d'effets sur eux.

Et pourtant une indifférence totale à leur sort semble en contradiction avec l'étendue et la magnitude de la souffrance de tels animaux, de leur même besoin d'épanouissement individuel (Næss 1991 ; Nussbaum 2006), même quand on reconnaît qu'une partie de leur épanouissement peut passer par le maintien de leur indépendance ou « souveraineté » (Donaldson et Kymlicka 2011). Si le modèle duel que je propose est correct, *plus la situation des animaux non domestiques nous apparaîtra similaire à une relation morale typique, plus elle aura de chances de*

susciter une réponse morale similaire à celle que suscite celle d'animaux comparables avec lesquels nous entretenons des relations. Attirer l'attention sur les diverses façons dont les animaux sauvages pourraient être perçus comme des compagnons pourrait ainsi augmenter la sensibilité des personnes à leur souffrance : par exemple, en montrant que certaines espèces de mouflons peuvent se reproduire avec les moutons domestiques, que nous partageons avec les proies une vulnérabilité aux prédateurs, ou encore que des espèces sociales partagent avec nous certains modes d'organisation. Il est maintenant temps de détailler ce modèle.

3 LE STATUT MORAL ET LA COGNITION MORALE

3.1 Du désordre dans nos représentations

Comme indiqué en introduction, nos intuitions morales sont diverses et paradoxales. Arluke et Sanders (1996) distinguent deux échelles de classification des animaux, l'échelle *phylogénétique* et l'échelle *sociozoologique*, cette dernière déterminant la façon dont les gens classent les animaux dans leur vie ordinaire, et étant déterminée par divers préjugés et facteurs culturels, économiques et linguistiques. Ainsi, différents carnivores (chiens, chats, hyènes, loups, coyotes) peuvent être plus proches sur l'échelle phylogénétique qu'ils ne le sont sur l'échelle sociozoologique. Seulement, le caractère arbitraire de l'échelle peut être masqué de telle sorte que les hiérarchies qui en résultent paraissent naturelles et permettent en retour de justifier ces mêmes pratiques de même que les inégalités naturelles peuvent légitimer des inégalités de privilèges dans les sociétés hiérarchisées. Mais être un « bon » animal (animal d'élevage, de labeur, de laboratoire) parce qu'on est utile ne signifie pas qu'on a un statut moral mais qu'on est bon à être utilisé, au contraire des « mauvais » animaux (nuisible, vermine), qui eux non plus n'ont pas de statut moral. Illustrant le caractère arbitraire de la frontière, certains animaux (rats) la traverse, passant des ruelles au laboratoire. D'autres animaux, mignons ou majestueux, sont classés suffisamment haut sur l'échelle pour justifier nos efforts pour les sauver : koalas, pandas, phoques, dauphins, tigres, baleines, etc.

L'opposition sauvage/domestique évoquée jusqu'ici ne traduit qu'imparfaitement les variations de statut moral. Comment, par exemple, considérer en outre les catégories suivantes ?

Animaux de ferme

Ce sont des animaux domestiques, qui à certains égards bénéficient d'un statut supérieur à celui de leurs équivalents non domestiqués (mort censée moins douloureuse, soins vétérinaires, alimentation et abri ; protection contre les actes de cruauté et législation sur le bien-être, etc.), mais à d'autres égards d'un statut inférieur (sont nés pour être abattus, mènent pour la plupart des vies plus brèves et probablement plus pénibles que les animaux sauvages, qui sont protégés par des réglementations diverses sur la chasse et les espèces menacées, etc.).

Animaux « liminaux »

Certains ne sont plus domestiques (chats, chiens, oiseaux, chevaux, cochons) d'autres n'ont jamais été domestiqués (opportunistes, commensaux, « nuisibles », victimes de l'expansion résidentielle). Nos relations avec eux sont plus ou moins pacifiques, mutualistes ou compétitives (coyotes, pumas, blaireaux, renards, rats, ratons-laveurs, pigeons, étourneaux, chiens et chats errants, ours, loups, espèces invasives et exotiques, etc.)

Animaux captifs (laboratoire, zoo, cirque)

Ils ne sont à proprement parler ni sauvages ni domestiques (Marvin 2008 ; Micoud 2010), dépendant de nos soins et souvent nés en captivité, et pourtant exemplaires de leurs congénères sauvages, instruments de tentatives de préservation et de réintroduction de l'espèce. Ils sont en outre traités différemment entre congénères selon le lieu et la finalité de leur captivité (expérimentation/zoo/cirque) et par rapport à leurs congénères domestiques de compagnie (rats, chiens, chats), de rente (animaux d'élevage des laboratoires de l'INRA), ou sauvages (zoo, cirque)[94].

[94] Alors que la captivité peut constituer pour certains un tort réel (privation de liberté, espace restreint, pauvreté de l'environnement, absence de relations sociales), elle peut aussi être source de relations avec les animaliers, les techniciens, les dresseurs, les gardiens… Ces relations sont-elles

Ces catégories définissent autant de contextes dont dépendront les attributions de statut moral. Pour illustrer les paradoxes posés par une attention aux propriétés extrinsèques des animaux, je prendrai deux exemples révélateurs, les chiens et les pigeons.

3.1.1 UNE VIE DE CHIEN

Le statut que différents groupes humains accorde aux chiens est remarquablement variable (Arluke et Sanders 1996 ; Herzog 2010 ; Podberscek 2009 ; Serpell 1995; 2004; 2009). Tandis que les Occidentaux tendent à les considérer comme des membres de la famille, les Coréens, comme de nombreux pays asiatiques, s'en nourrissent régulièrement. Toutefois, les chiens peuplent aussi les rues, les décharges, les refuges et les laboratoires en Occident, on les abandonne, les néglige, les muselle, les fait courir dans des stades ou combattre dans des caves, les euthanasie, expérimente sur eux. L'anthrozoologue Hal Hergog (2010 : 8-9) évoque son voisin Sammy, un fermier passionné de chiens et de chasse au raton-laveur :

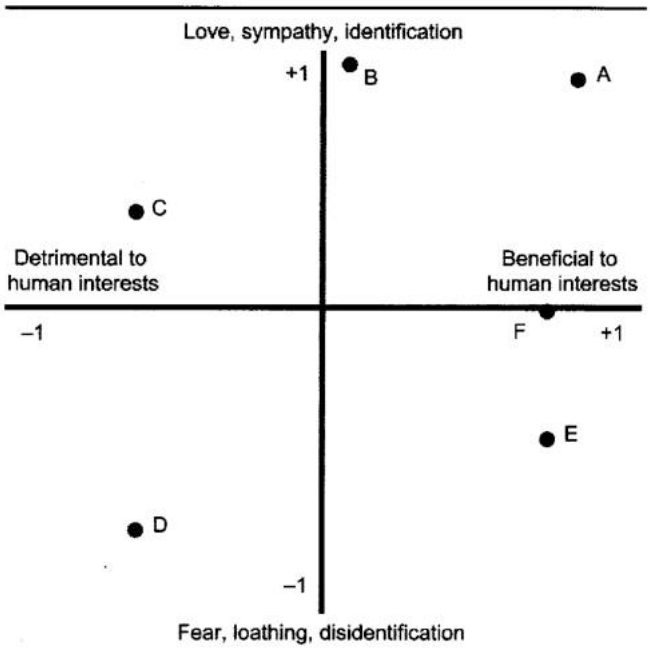
> Il y avait deux sortes de chiens dans la vie de Sammy — les chiens de compagnie [*pet dogs*] et les chiens de meute pour les ratons [*coon hounds*] — et ils menaient des vies très différentes. (…) [Les chiens de meute] vivaient la majeure partie de leur vie couchés dans la poussière, attachés à des chenils par des chaînes de huit pieds. (…) Sammy adorait ses chiens de meute. Il était capable de reconnaître leurs voix (…) Il s'inquiétait s'ils se perdaient et ne revenaient pas le soir. Mais c'étaient des chiens travailleurs, pas des animaux de compagnie. Si un chien ne pouvait pas faire son boulot, il le vendrait ou l'échangerait pour un nouveau. Mais Sammy et sa femme, Betty Sue, avaient aussi des chiens de compagnie. Alors que les chiens de meute ne voyaient jamais l'intérieur de la maison, ceux de compagnie (…) l'avaient tout entière pour eux. Contrairement aux premiers, ces chiens faisaient partie de la famille. On les caressait, on jouait avec eux et on les laissait réclamer à manger au pied de la table à manger. (…) Quand Sammy est mort, Betty Sue n'a pas gardé les chiens de meute longtemps, mais leurs petits terriers l'ont aidée à traverser cette épreuve plus que tout autre chose. Chez les Hensley, les chiens de meute et de compagnie auraient

---

moralement significatives comme les relations de compagnie ? A quelles conditions ? Ce sont des questions normatives auxquelles j'apporterai des éléments de réponse dans la partie suivante.

aussi bien pu être d'espèces différentes.

D'un autre côté, tous les Coréens ne s'entendent pas sur ce qu'on peut faire d'un chien. Podberscek (2009) rapporte qu'une majorité de Sud-Coréens est favorable au fait d'avoir des chiens comme animaux de compagnie et contre le fait de les manger, mais que peu soutiennent une interdiction de la consommation de viande de chien. En revanche, la plupart sont à la fois contre le fait de manger du chat et le fait de les avoir comme animaux de compagnie et une majorité est pour l'interdiction de leur consommation. L'auteur explique ces réactions et coutumes spécifiques en partie par des facteurs historiques. Tandis que ce n'est que relativement récemment que les chiens sont devenus des animaux de compagnie en Corée, la consommation de leur viande a une longue histoire et constitue une pratique d'appartenance culturelle. Les chats semblent en revanche véhiculer de nombreuses représentations négatives en Corée qui les rendent à la fois impropres à la compagnie et à la consommation. L'anthrozoologue James Serpell (2004) propose un modèle simple et élégant de classification de nos relations aux animaux. Nous ne jugeons pas du statut d'un animal seulement d'après sa nature intrinsèque mais également d'après deux dimensions relationnelles : *affective* (amour, sympathie / peur, répugnance) et *utilitaire* (utile, avantageux / inutile, néfaste), deux facteurs indépendants, de valeur négative à positive, mais dont les effets sont toutefois corrélés de façon inverse. Des relations affectives fortes (positives) induisent une considération morale accrue, tandis que l'utilité (positive ou négative) induit une considération moindre ou absente. Selon Serpell, c'est le conflit possible entre ces dimensions qui explique les tensions et paradoxes de nos relations avec les animaux. Je reproduis ci-dessous un diagramme résumant diverses attitudes possibles envers les animaux, avec l'exemple des chiens (Serpell 2004 : 149) :



Les lettres représentent la situation des animaux suivants dans l'espace bidimensionnel défini par l'affectivité et l'utilité : A : chien-guide selon un aveugle ; B : chien de compagnie en Amérique du nord ; C : chien errant en Amérique du nord : D : chien errant en Arabie saoudite ; E : chien de traîneau inuit ; F : chien d'élevage destiné à la consommation en Corée. Une diagonale allant du coin inférieur gauche au coin supérieur droit définit peut-être un statut moral croissant, quoique le fait d'être utile, et donc utilisé, puisse aussi signaler une relation hiérarchique exprimant une considération morale différenciée. Le fait que l'on puisse être utile et méprisé le laisse penser. Par exemple, les chiens de chasse du peuple BaMbuti dans la forêt Ituri du Congo font l'objet des railleries, coups de pieds et de bâton et autres cruautés de la part des hommes avec qui ils partent chasser et à qui ils sont indispensables. L'affectivité dans ce cas n'est pas neutre, comme elle l'est par exemple pour les animaux que nous mangeons ; elle est négative, et pourtant ces animaux rendent un précieux service (Serpell 1995 : 248).

Serpell (2004) relève une série de « modificateurs » d'attitude en s'appuyant sur une large revue de la littérature :

1) **Attributs animaux**
   a. proximité phylogénétique, similitudes physiques, comportementales ou cognitives ;

b. apparence esthétique (mignon, beau, admirable) ;
c. vulnérabilité (rareté, fragilité, sensibilité)[95]
d. utilité ou caractère bénéfique pour les humains (abeille) / inutilité ou caractère néfaste (blattes)

2) **Attributs humains**

a. Orientation plus affective et moins utilitaire chez les femmes et les jeunes adultes (effet de cohorte plutôt que de maturation), les personnes plus éduquées et les urbains ;
b. Orientation moins affective et plus utilitaire chez les personnes impliquées dans des interactions de consommation ou coercitives, par opposition à des interactions affectives ou non consommatrices ;
c. Orientation plus affective et moins utilitaire chez les personnes ayant été exposées tôt dans leur enfance à des liens affectifs ou affiliatifs avec des animaux, par opposition à des liens de consommation, coercitifs ou violents[96] ;
d. Orientation moins affective et plus utilitaire en fonction de la religiosité (religions occidentales du moins) ;
e. Orientation plus affective et moins utilitaire chez les personnalités « intuition / sentiment » et « sensibles / imaginatives » que chez leurs opposés[97].

[95] Serpell note que « [l]es réponses humaines [aux trois premiers types de] caractères sont généralement immédiates et spontanées et sont souvent supposées (…) résulter d'une certaine sorte de prédisposition biologique » (2004 : 147).

[96] Serpell note que « [c]es effets sont peut-être dus à la répression des réactions affectives/empathiques aux animaux chez les utilisateurs d'animaux ou ceux qui les traitent violemment, et/ou la diminution des orientations utilitaires chez ceux qui ne sont pas directement impliqués dans l'exploitation économique et récréative des animaux » (*ibid*. : 148).

[97] Mais le fait que ce type de personnalités soit plus répandu chez les femmes peut constituer un facteur secondaire (cf. Herzog 2007 ; Mathews et Herzog 1997). Serpell souligne en outre le caractère hautement idiosyncratique des attitudes individuelles : « A vrai dire, on ignore largement dans quelle mesure l'un ou l'autre de ces modificateurs d'attitude humains est véritablement indépendant des autres, et les preuves existantes suggèrent qu'aucun, ni individuellement ni en combinaison, n'explique plus qu'une relativement petite partie de la variance dans les attitudes individuelles » (*ibid*. : 148).

3) **Facteurs culturels**

   a. Héritage historique encore reflété dans les attitudes contemporaines (loups dans les pays du Nord)
   b. Valeurs et croyances religieuses ou culturelles (intendance judéo-chrétienne, vaches sacrées, tabous alimentaires)
   c. Pratiques et rituels culturels (taureaux de combat)
   d. Représentations (animaux comme symboles ou métaphores de qualités humaines ; effets des catégories linguistiques ; impact des médias, diabolisation de certaines races de chiens) ;

4) **La science comme modificateur culturel**

   a. Les découvertes scientifiques (cognitives, comportementales, en matière de bien-être, écologiques) sont à double tranchant : elles peuvent augmenter aussi bien que diminuer la perception affective aussi bien qu'utilitaire ;
   b. La vulgarisation scientifique (journaux, littérature, documentaires) induit plus d'affectivité positive en familiarisant les gens avec des animaux ;
   c. La science peut lutter contre les représentations négatives.

3.1.2 DES RATS AILES

Ces modificateurs sont des prédicteurs d'attitude. Ils expliquent en partie au moins pourquoi certaines personnes par leurs attitudes[98] placent certains animaux dans tel quadrant dans le diagramme ci-dessus plutôt que dans tel autre. Ils peuvent alors être utilisés pour expliquer l'évolution de nos attitudes. Le sociologue Colin Jerolmack (2008) a ainsi étudié en détail l'évolution des représentations des pigeons non domestiqués de 1851 à 2006 dans les articles du *New York Times* et dans des articles de 51 autres journaux de 1980 à 2006. Les pigeons sont intéressants parce qu'ils incarnent à la fois l'animal omniprésent mais indésirable dans les villes,

[98] Qu'elles soient exprimées verbalement en réponse à des questionnaires ou exprimées par des comportements observables. Je laisse cette grande question socio-psychologique de la corrélation entre attitudes et comportement de côté.

sauvage, domestiqué, apprivoisé ou opportuniste selon les espèces et les lieux, véhicule de pathogènes et en même temps, selon les espèces, apprécié des colombophiles, des chasseurs et des gourmets. Ceux des villes, de New York, Londres, Paris, Venise, Berlin, Istanbul, sont chez eux mais en même temps pas à leur place. Ils sont perçus comme transgressant un espace destiné aux hommes et à leurs compagnons.

L'étude minutieuse des articles de presse par Jerolmack (2008) révèle comment, pour les New Yorkais, les pigeons sont devenus « des rats ailés », des « nuisibles », un « problème social », des vecteurs de maladie et de pollution, « l'antithèse de la métropole idéale », ordonnée, saine, où la nature est « feutrée », « compartimentée ». Les pigeons ne sont pas à leur place (*out of place*) dans l'espace tel qu'il est défini, à tel point que les efforts, notamment légaux, pour « redéfinir l'espace matériel » en chassant, repoussant ou éliminant, bref en *déplaçant* les pigeons en ont fait des « sans abris », analogues à ceux à qui ils sont associés dans l'imaginaire public (pp. 17-19). Or de telles catégorisations ont leur effets moraux : « Parler des pigeons comme de rats – de même que parler des moineaux comme d'immigrés ou des renards comme de voleurs (…) – ordonne la nature et redessine les frontières morales simultanément. » (p. 15) Et pourtant, la place et le soin dont bénéficient les animaux d'une même espèce est fonction, non seulement de l'époque, mais aussi des lieux et modes d'investissement culturel.

Jerolmack (2007) a ainsi réalisé un travail de terrain auprès des dresseurs de pigeons des communautés turques de Berlin. Le dressage, décrit comme un acte de soin (*caretaking*), permet à ces hommes (*caretakers*) de marquer leur appartenance ethnique et culturelle, en maintenant un lien avec une pratique de leur pays d'origine, jugée plus authentique et moralement supérieure à celle des autres Turcs dont ils cherchent à se distinguer et qui fréquentent plutôt les salons de thé pour boire de l'alcool, parier et jouer aux cartes. Le soin et le dressage des pigeons sont une activité collective, qui distingue différentes communautés.

> Ce qu'il y avait de remarquable tout au long de mes observations et entretiens, ce sont les façons dont les hommes font le récit de leur attachement à leurs oiseaux comme étant intrinsèquement connecté à leur patrie, leur histoire et leur compréhension de la culture turque. Ce qui est important, c'est que les pigeons n'ont pas toujours la même signification pour tout le monde — certains hommes situent

> leur pratique dans un récit historique tandis que d'autres affirment ne pas connaître ou ne pas se préoccuper de l'histoire. Tous les hommes, cependant, déclarent que prendre soin des pigeons les connecte à la nature et à leur enfance (2007 : 883)

Contrairement au salon de thé, le pigeonnier connecte les hommes à la nature. C'est un lieu plus authentique et moral que la ville. Ici donc, des animaux qui ne sont pas de compagnie permettent de définir une identité narrative collective. Corrélativement, leur statut et leur traitement sont déterminés par une volonté d'identification culturelle. D'après les catégories de Serpell, on pourrait dire que les pigeons new yorkais sont passés d' « appréciés mais pas utiles » (coin supérieur gauche ci-dessus) à « méprisés et pas utiles » (coin inférieur gauche) ; quant aux pigeons berlinois des communautés turques, ils sont maintenus dans la catégorie « appréciés et utiles ». Le sociologue voyageur — voir son *Global Pigeon* (2013) — nous montre que le pigeon monte et descend l'échelle sociozoologique, et suscite des attitudes variables, selon les lieux où il se trouve et les relations sociales dans lesquelles il s'inscrit malgré lui[99].

Les sciences sociales nous permettent de faire la part des choses entre les déterminants de nos attitudes qui sont liés aux animaux eux-mêmes et ceux qui sont liés au contexte de nos relations. Elle ne nous éclaire toutefois pas directement sur les sources du *statut moral* puisque les « attitudes » en question ne sont pas expressément liées à une attribution de statut moral. C'est en examinant le type de traitement que diverses entités requièrent d'après leurs propriétés que l'on peut comprendre comment les gens attribuent un statut moral.

3.2 Deux sources de statut et deux sortes d'obligations

Mon modèle vise une description des attributions ordinaires de statut moral. La question de savoir si ces attributions sont justifiées est distincte. Le modèle a l'avantage de pouvoir s'inscrire dans le prolongement de récents modèles de la cognition morale que je vais présenter, bien qu'il fasse l'hypothèse additionnelle de

[99] Palmer 2003 étudie le cas des pigeons de Trafalgar Square à Londres pour discuter la responsabilité collectives des humains à leur égard, en particulier après l'interdiction de les nourrir imposée par la mairie en 2001. Le fait que les pigeons soient devenus en partie dépendants et que leur nombre soit le résultat de pratiques humaines passées crée une responsabilité.

l'existence de deux ordres de propriétés pertinentes, alors que la plupart des modèles retiennent les seules propriétés intrinsèques qu'ils répartissent ensuite en deux dimensions. L'un des modèles actuels les plus influents, le modèle dyadique, que je présenterai bientôt, occulte une partie de la réalité de nos attributions de statut moral : *la perception d'esprit détermine la perception morale, et donc les réponses morales ; mais le contexte détermine également la perception morale, qui à son tour détermine la perception d'esprit, afin de confirmer par rétroaction la validité de la perception morale*. C'est ce que j'essaierai de montrer.

La moralité peut, par exemple, être divisée en *contenu* (le type d'action, ses causes et ses conséquences) et *forme* (le contexte de l'action et les relations impliquées). Les différents modèles permettent d'expliquer comment la moralité (les systèmes et les jugements moraux) peuvent être à la fois universels et variables, comment, en d'autres termes, des structures cognitives identiques permettent l'expression de moralités différentes. Mais James Dungan et Liane Young (2012) soulèvent le problème suivant pour les catégorisations de la moralité fondées sur le seul contenu, c'est-à-dire selon le type d'action et de violation[100] :

> Au sein de la même culture, et pour les mêmes personnes, le même acte (en l'espèce, un meurtre) peut être jugé moral ou immoral, juste ou injuste, selon sa cible (ou victime). L'observation du contenu d'une action (par exemple, si elle cause un dommage, est inéquitable, ou impure) semble insuffisante pour rendre compte de jugements moraux complexes (Dungan et Young : 580).

Les auteurs passent en revue deux modèles qui tentent de prendre en compte le facteur relationnel. Dans le premier, Tage Rai et Alan Fiske catégorisent la moralité d'après la nature de la relation sociale offrant son contexte à l'action, plutôt que d'après son contenu : « [d]ifférents groupes et cultures comprennent des situations par ailleurs identiques en référence à différents modèles socio-relationnels ou différentes mises en œuvre du même modèle » (Rai et Fiske 2011 : 69). Des motivations différentes, pour préserver l'un et/ou l'autre de quatre types de relations (Unité, Hiérarchie, Egalité, Proportionnalité) déterminent des jugements différents sur les actions, selon la façon dont elles affectent la relation à préserver.

[100] Voir en particulier le modèle triadique « CAD » (Contempt, Anger, Disgust / Community, Autonomy, Divinity) développé par Rozin *et al.* (1999) et Shweder *et al.* 1997 et l'Intuitionnisme Social de Haidt 2001.

Un deuxième modèle ne s'intéresse quant à lui pas au *type* de relation, mais à l'existence d'une unique structure relationnelle, mettant en jeu deux individus. Dans un article important paru dans la revue *Science*, Kurt Gray et ses collègues (2007) identifiaient deux dimensions de la perception d'esprit (*mind perception*) : l'*Expérience* et l'*Agentivité*[101], renvoyant à deux aspects distincts de la moralité. Les auteurs ont classé 18 capacités selon ces deux dimensions par analyse factorielle des réponses. Les deux dimensions expliquaient 97% de la variance des scores. Par la suite, Kurt Gray et ses collègues ont soutenu l'existence d'une « dyade morale » définissant la moralité dans son ensemble (Gray *et al.* 2012a ; Gray et Wegner 2009; 2011 ; Gray *et al.* 2012b ; Waytz *et al.* 2010 ; Young et Waytz 2013). Tout d'abord, la *thèse de la dyade morale* affirme que les jugements moraux sont essentiellement fondés sur notre tendance à percevoir deux types d'esprits (une dyade) : un agent intentionnel d'une part, un patient victime d'autre part. Un acte est perçu comme doté de contenu moral à chaque fois qu'un agent aide ou nuit à un patient[102]. L'affirmation est ici plus forte que celle d'une simple corrélation entre perception morale et attribution d'états mentaux. Il s'agit plutôt de dire que, là où il n'y a pas d'agent (ou de patient), il n'y a pas de relation morale. Ensuite, la *thèse du stéréotypage moral* (*typecasting*) affirme qu'« une personne ou une entité perçue comme agent moral est moins susceptible d'être perçue comme patient moral », et vice versa. Il y a une relation inverse entre les propriétés d'agent et de patient moral[103].

Une prédiction du modèle est que, puisque la perception d'un patient dépend de celle d'un agent, la non-assistance à des individus dont la souffrance n'est le résultat d'aucune action intentionnelle ne devrait pas être perçue moralement. Une deuxième question est de savoir si c'est l'attribution d'un esprit qui est causée par la perception d'une dyade, ou plutôt l'inverse. Gray et ses collègues se contentent d'affirmer une corrélation, mais Robbins et Jack ont montré, en agissant sur la variable des propriétés mentales, que la perception d'une entité moralement

[101] Le facteur *Expérience* regroupait onze capacités : faim, peur, douleur, plaisir, rage, désir, personnalité, conscience, fierté, gêne et joie. Le facteur *Agentivité* sept : contrôle de soi, moralité, mémoire, reconnaissance d'émotions, planification, communication et pensée.

[102] Notons que *aider* et *nuire* sont respectivement les paradigmes de la réalisation d'un devoir positif et de la violation d'un devoir négatif.

[103] Pour une critique de la thèse du stétéotypage, cf. Arico 2012.

considérable accrue (le homard comme patient moral) était *causée* par la possession de propriétés mentales accrues sur l'échelle « phénoménale » (émotions), plutôt qu' « intentionnelle » (intelligence) (Jack et Robbins 2012). J'envisagerai quant à moi plus tard l'hypothèse que la perception d'un esprit est symétriquement causée par la perception morale.

Dungan et Young (2012) s'appuient à la fois sur le modèle dyadique et la nécessité de prendre en compte les types de relations. Ils proposent ainsi un modèle « double-type » du raisonnement moral (à ne pas confondre avec mon modèle duel) dans lequel à la fois le *contenu* d'une action et les *relations* qu'elle affecte déterminent le jugement d'une violation morale. En d'autres termes, déterminer quels contenus seront pris en compte dépend de la relation en jeu. Les auteurs suggèrent ainsi que la moralité peut se définir selon deux types de règles : les règles gouvernant la façon dont nous devons traiter notre « soi » ou des êtres similaires perçus comme intimement connectés à soi et les règles gouvernant la façon dont nous devons traiter les êtres qui ne sont pas ainsi connectés à soi (cf. aussi Jack et Robbins 2012 : 582-583). Ils concluent, sur la base de données empiriques émotionnelles, comportementales et cognitives, que « la base de référence » est le premier type de moralité[104] « où tout le monde est traité comme un étranger, à qui il ne faut pas causer de tort ou qu'il ne faut pas traiter de façon inéquitable » et que le second type de moralité[105] s'applique aux personnes « perçues comme reliées au soi », ce qui explique par exemple les jugements liés à la pureté. Ce modèle « double-type », précisent les auteurs, « reflète une différence réelle en termes de processus cognitifs » (*ibid*. : 590-591).

On peut faire l'hypothèse que ce modèle s'appliquerait aux animaux. Que cela donnerait-il ? A chaque fois que des animaux seront perçus comme étrangers à la communauté mais possédant néanmoins des traits communs, mentaux et physiologiques, avec les humains, le premier type de moralité s'appliquera, étant donné que la moralité des torts est couplée à la perception d'états mentaux expérientiels. Mais plus un animal sera perçu comme un membre de la communauté (par excellence, les animaux de compagnie) (Donaldson et Kymlicka 2011), plus il sera susceptible de voir s'appliquer le second type de moralité, indépendamment de

[104] Centré sur les dyades. La notion de tort traduit *harm,* celle d'équité *fairness.*

[105] N'impliquant pas de torts ou d'iniquité mais loyauté, hiérarchie et pureté.

ses capacités mentales, c'est-à-dire qu'une absence de soin, par exemple, aura plus tendance à être perçue comme une violation. Ne pas nourrir un cerf affamé, sortir de la glace un bison, ou effrayer des hyènes dévorant un gnou vivant sera perçu comme doté d'une valence morale moindre que des omissions comparables envers chats, chiens, chevaux et autres compagnons.

Inversement, une tendance à considérer de telles omissions comme bénignes sera corrélée à une tendance à percevoir les animaux sauvages comme plus étrangers – et à leur attribuer des états mentaux différents. Le zèbre ressentirait, comme le cheval, la douleur et la peur : la moralité de type 1 (ne pas nuire) s'appliquerait donc. Mais, contrairement au cheval, il n'aurait pas d'attentes, de confiance, d'attachement possibles à l'égard des agents : la moralité de type 2 (devoirs de loyauté) ne s'appliquerait pas. En d'autres termes, l'anthropomorphisme sera plus fort en contexte domestique — ce qui s'explique assez aisément en termes de co-évolution et de besoins sociaux[106].

C'est d'ailleurs ce que suggèrent des études sur la déshumanisation, qui soulignent un lien entre affiliations sociales et attributions mentales. Cuddy *et al.* (2007) ont observé que, à la suite de l'ouragan Katrina qui a frappé le sud des Etats-Unis en août 2005, les victimes extérieures au groupe (*outgroup*) suscitaient des associations inférieures d'émotions « secondaires » (chagrin, deuil, remords, peine), mais non d'émotions « primaires » (peur, tristesse). Les personnes « infra-humanisaient les victimes extérieures à leur groupe », leur déniant une complexité émotionnelle égale à celle des membres de leur groupe (*ingroup*). Le proprement humain resterait ainsi propre au groupe, seul ce qui est commun aux autres animaux serait prêté aux autres. Les auteurs précisent :

> des associations inférieures d'émotions secondaires — mais pas d'émotions primaires — au sujet de victimes étaient reliées à des intentions plus faibles de se porter volontaire pour apporter de l'aide à la suite de l'ouragan. (…) Les résultats impliquent que le fait d'éprouver de l'empathie pour l'expérience d'émotions

[106] Voir dans ce sens Midgley (1983) et Serpell (2003). Cependant, l'anthropomorphisme n'est pas restreint aux contextes domestiques stricts. C'est en particulier vrai dans les cultures non occidentales où la distinction sauvage/domestique ne tient guère, et où en outre l'anthropomorphisme ne sera pas nécessairement considéré comme une attribution métaphorique de propriétés humaines mais comme la description de relations de parenté, de communauté ou de compétition entre êtres sociaux, humains ou non-humains, dans un environnement commun. Voir Ingold (2000 : ch. 6) et Descola (2005).

> primaires (peur) d'une victime ne conduit pas à aider davantage, alors que c'est le cas pour les émotions secondaires (deuil) (*ibid*. : 113).

Or nous pourrions faire l'hypothèse qu'un processus de déni analogue a lieu également *entre* espèces, une complexité émotionnelle inférieure étant inférée de l'association hors-cercle, et donnant lieu à une intention plus faible d'assister. Les suites de l'ouragan Katrina fournissent un exemple approprié. La sociologue Leslie Irvine (2009, cité par DeMello 2012 : 52-53) raconte qu'à la suite de Katrina, de nombreux habitants censés être évacués l'ont refusé parce qu'ils ne voulaient pas abandonner leurs animaux de compagnie. Et quand ils durent quitter leurs maisons, ils furent contraints de les laisser derrière eux, les services de secours de l'Etat ne les autorisant pas à les prendre avec eux. Une première priorité, spéciste dirait-on, était ainsi marquée. Les journaux diffusèrent des images de personnes en larmes et d'animaux abandonnés, dont beaucoup se noyèrent. Irvine rapporte le cas d'un petit chien blanc, Snowball, retiré des bras d'un enfant en sanglots alors que l'enfant et sa famille évacuaient (p. 23). Après que les médias se furent emparés de l'histoire, beaucoup s'émurent et tentèrent de retrouver Snowball, firent des dons et proposèrent d'aider à sauver d'autres petits Snowball. Mais peu se soucièrent des millions de poulets, vaches, chèvres et autres animaux d'élevage qui moururent à la suite de l'ouragan et qui pourtant n'étaient pas moins mais peut-être même plus vulnérables — notion centrale dans l'ouvrage, en rapport aux catastrophes — que nos compagnons. Une seconde priorité était marquée. Margo DeMello (2012 : 53) conclut :

> Parce que les chiens et les poulets occupent des positions très différentes sur l'échelle sociozoologique — les chiens tout près du sommet, les poulets près du fond — la société civile est capable de dépenser des millions de dollars et de verser des larmes sans fin pour les victimes canines de catastrophes comme celle de Katrina mais pas un sou ni une larme pour les poulets.

Le contexte, notamment exprimé par ce qu'Arluke et Sanders (1996) appellent l'échelle sociozoologique, affecte vraisemblablement de façon parallèle la perception de la souffrance animale et celle du statut moral. Je suggère que la réduction de la dissonance cognitive impliquée par l'ampleur de la souffrance ignorée est rendue possible par une moindre attribution d'esprit, rendant possible

une moindre attribution de statut moral, un processus d'« attribution motivée » dégagé notamment au sujet de notre rapport à la viande par Brock Bastian et ses collègues (2012b).

Les considérations qui précèdent invitent à préférer un modèle descriptif d'attribution du statut moral dans lequel la prise en compte des relations est fonction du contexte. Je vais proposer dans la section suivante un modèle duel du statut moral qui pourrait correspondre au modèle « double-type » de perception morale de Dungan et Young. Le statut, et indirectement les propriétés mentales, dépendraient du contexte, donc de propriétés extrinsèques. Je le résume dans le tableau ci-dessous.

Contexte impersonnel-étranger	**Contexte personnel-familier**
Attribution de capacités de base	Attribution de capacités supplémentaires, en particulier liées aux relations
Statut moral minimal (ex. mouflons)	Statut moral spécial (ex. moutons)
Moralité type 1	Moralités types 1 et 2
Deux types de contexte, de moralité et de statut	

3.3 Sensibilité aux capacités et sensibilité au contexte

3.3.1 PRESENTATION DU MODELE

L'argument pour un couplage entre cognition et le statut moral duel (descriptif) est simple :

(P1) L'attribution de statut moral dépend de l'attribution d'esprit ;

(P2) L'attribution d'esprit dépend, non seulement de propriétés intrinsèques (états mentaux), mais aussi extrinsèques (relations, distance, contexte) ;

(C) Par conséquent, en supposant transitive la relation de dépendance, le statut moral dépend, non seulement de propriétés intrinsèques, mais aussi extrinsèques.

P1 est communément admise par la plupart des modèles existants (cf. les divers travaux de Gray, Wegner, Waytz et Young déjà cités et Arico 2012; manuscrit ; Arico *et al.* 2011 ; Jack et Robbins 2012 ; Knobe et Prinz 2008 ; Robbins et Jack 2006 ; Sytsma et Machery 2012). P2 comme la conclusion peuvent être testées empiriquement. La confirmation de chacune viendrait à l'appui de l'autre, quoique la conclusion puisse, théoriquement, être vraie pour d'autres raisons (les propriétés extrinsèques pertinentes pourraient différer dans la conclusion et la prémisse). En effet, il est possible que l'attribution de propriétés morales ne se fasse pas nécessairement via l'attribution d'esprit mais directement à partir des propriétés extrinsèques pertinentes, auquel cas mon argument est inutile. Néanmoins, il est intéressant qu'en un sens *indirect* on puisse déjà établir la conclusion, comme je vais le suggérer. En outre, comme on l'a vu, une perspective évolutionniste sur l'anthropomorphisme apporte un premier crédit à l'idée d'un lien entre socialité et attributions mentales (Epley *et al.* 2008 ; Epley *et al.* 2007 ; Midgley 1983 ; Morris *et al.* 2012 ; Serpell 2003).

D'après ce modèle duel, des augmentations significatives dans l'une ou l'autre des dimensions (in/extrinsèque) peuvent causer une attribution supérieure de statut. Souvenons-nous que d'après le modèle « double-type » de Dungan et Young, la base de référence reste la possession de certaines propriétés biologiques nécessaires et suffisantes, relatives au type 1 de moralité (torts physiques et psychologiques)[107]. Le statut moral minimal peut être aussi bien aisément conféré (suffisance) qu'aisément dénié (nécessité) sur la base de ces propriétés, selon qu'elles sont respectivement présentes ou absentes. Cependant, des résultats futurs pourraient révéler que certaines relations seront également suffisantes, quoique non nécessaires, dans certains cas. Le statut minimal (type 1) est peu susceptible d'être dénié sous prétexte d'une absence de relation. En revanche, en l'absence par exemple de capacités cognitives supérieures, un statut spécial (type 2) peut être attribué ou dénié sur la base de ces relations. De façon plus discutable, le modèle autorise l'attribution d'un statut minimal à des entités ne possédant pas de propriétés intrinsèques pertinentes mais avec lesquels les agents entretiennent des

[107] Pour rappel, d'après le modèle « double-type », à la fois le *contenu* d'une action (tort d'un agent à un patient) et les *relations* qu'elle affecte déterminent comment est jugée une violation morale.

relations significatives (robots, artefacts divers, vivants non sensibles). Le tableau ci-dessous résume les possibilités (et des exemples) :

	Pas ou peu de relations (animaux sauvages, exogroupes)	**Relations fortes** (endogroupe, sociales, affectives, historiques, écologiques)
	Moralité type 1 : tort et équité	Moralité types 1 et 2 : assistance, soin, loyauté, préservation, etc.
Absence de propriétés intrinsèques pertinentes (inanimé, non conscient)	**Pas** de statut moral : êtres inanimés, artefacts, plantes, invertébrés (?)	Statut **minimal** (?) : artefacts irremplaçables, patrimoine de l'humanité, robots, intelligence artificielle, ingénieurs de l'écosystème, espèces clés de voûte, etc.
Capacités basiques (sensibilité, émotions simples, basiques)	Statut **minimal** : espèces invasives, populeuses, nuisibles	Statut **spécial** : animaux de compagnie, espèces menacées, animaux vulnérables et dépendants, handicapés mentaux graves, nourrissons, comateux
Capacités fortes (conscience de soi, agentivité, émotions complexes)	Statut **spécial** : cétacés, grands singes, éléphants, corvidés, céphalopodes	Statut **spécial** : humains « normaux », grands singes, cétacés, etc. élevés par des humains
Le modèle duel du statut moral		

Le modèle produirait ainsi trois thèses distinctes :

Nécessité – il est nécessaire d'avoir les propriétés intrinsèques (basiques) *ou* les propriétés extrinsèques (élevées) mais pas d'avoir l'une *et* l'autre[108] pour le statut minimal.

Suffisance 1 **-** des propriétés intrinsèques élevées sont *suffisantes* pour un statut spécial.

Suffisance 2 **-** des propriétés extrinsèques élevées sont *suffisantes* pour un statut spécial.

[108] C'est-à-dire que la possession d'au moins une capacité parmi une disjonction donnée de capacités est nécessaire sans qu'aucune en particulier ne le soit.

Par exemple, d'un côté la conscience de soi ou certaines capacités métacognitives, de l'autre des relations ancestrales pourraient éventuellement expliquer l'attribution d'un statut spécial. Et ces différentes propriétés pourraient justifier différents types de protection (liberté, enrichissement cognitif et environnemental d'un côté ; soin individualisé, assistance, jeu, de l'autre).

Toutefois, l'hypothèse d'indépendance des variables avec laquelle j'ai commencé peut être remise en question à deux titres. Tout d'abord, comme je l'ai indiqué, l'attribution d'esprit dépend en partie d'interactions sociales ou de besoins pratiques antécédents. Nous verrons que des travaux empiriques récents soutiennent cette hypothèse. Ainsi, plus la relation ou les besoins seront forts, plus grand sera le rôle de l'attribution d'esprit. Le dresseur, par exemple, a besoin d'attribuer des états mentaux à son animal qui lui permette d'agir sur lui. De même, la relation à son chat n'a de sens pour le maître que dans la mesure où il pense correctement lui attribuer certaines émotions. Il sera donc difficile de dire si une relation explique indépendamment une variation puisqu'elle est susceptible d'influer sur la tendance à attribuer un esprit. Inversement, on peut avancer que les relations elles-mêmes dépendent d'attributions mentales préalables : notre attachement est habituellement fort envers les chiens parce qu'ils nous comprennent et que nous les comprenons. La valeur d'une relation peut dépendre de la similarité ou de l'accessibilité mentales d'une entité. En somme, ni les propriétés intrinsèques, ni les propriétés extrinsèques ne seraient en mesure de déterminer indépendamment le statut[109].

Il est certain que cela limite la portée des généralisations à partir de cas particuliers — bien qu'on puisse s'efforcer d'« égaliser » au maximum les cas. Une variation extrinsèque donnée ne jouera pas toujours le même rôle selon les contextes ou les propriétés intrinsèques auxquelles elle est conjointe, et inversement pour les variations intrinsèques. Mais ces interactions sont précisément ce que suggère mon modèle, à savoir que *le contexte est un facteur déterminant dont ne peuvent être dissociées les propriétés intrinsèques*. Les deux thèses de *Suffisance* ci-dessus sont donc à accepter avec ces réserves.

[109] Le phénomène correspond à ce que Kagan 1988; 2001 appelle « effets d'interaction ». Voir aussi Kamm (2007 : 347 et *sq*.) sur le *principe d'interaction contextuelle* et la nécessité d'égaliser soigneusement les cas présentés dans des expériences de pensée.

Des études suggèrent en effet que le contexte d'attribution[110] affecte les jugements d'attribution mentale et, par conséquent, les jugements moraux. Je vais évoquer deux ensembles d'éléments en faveur de cette hypothèse. Premièrement, l'étude des dynamiques endo/exo-groupe (*in-group/out-group*), déjà évoquée, permet d'éclairer les associations implicites entre des propriétés morales et l'appartenance sociale via l'attribution d'esprit. Deuxièmement, ce que Arico (2010) appelle un « effet de contexte » indique que la contextualisation de descriptions d'entités facilite la perception d'un esprit.

3.3.2 ATTRIBUTIONS D'ESPRIT SENSIBLES AU CONTEXTE

3.3.2.1 Endogroupes (*in-group*) vs. Exogroupes (*out-group*)

Liane Young et Adam Waytz (2013) ont observé que la motivation de sujets américains à *prédire* l'action enclenchait l'attribution d'esprit à des membres hors-cercle ou des ennemis (Talibans), tandis que la motivation pour la *connexion sociale* avait cet effet à l'égard des membres du cercle ou des alliés (Armée de terre des Etats-Unis). De la même façon, ils ont observé dans une deuxième étude que l'attribution d'esprit n'était liée à la motivation pour la connexion sociale qu'envers le propre parti politique du sujet, tandis qu'elle n'était liée à la motivation à prédire l'action qu'envers le parti opposé (Démocrates / Républicains). En outre, selon les interactions sociales attendues (positives-coopératives / négatives-compétitives), différents types d'attribution seront déclenchés : Agentivité pour la prédiction, Expérience pour la connexion. Et tandis que la première motive des jugements de responsabilité, la seconde motive la considération morale.

Plus généralement, passant en revue un grand nombre d'études, Ida Hallgren (2012 : 370) soutient que « le contexte social, des besoins psychologiques différents, et des réponses individuelles et situationnelles à l'information émotionnelle (…) enclencheront tantôt l'attribution d'agentivité, tantôt d'expérience. » Comme nous l'avons vu, le modèle de Rai et Fiske (2011) fait varier les perceptions morales avec le contexte. Quant à Bryce Huebner (2010), étudiant les attributions de conscience

[110] Il est important de ne pas confondre le contexte *d'attribution* (la situation dans laquelle le sujet réalise l'attribution) avec le contexte *d'une entité* (la situation évaluée). Ceci dit, en ce qui concerne les relations significatives entre agents et entités, les deux contextes coïncident.

phénoménale ordinaires à des robots et des zombies, il suggère que « les intuitions sont typiquement soumises à un *feedback* de la part de nos environnements sociaux qui nous permettent d'évaluer l'acceptabilité normative de nos attributions » (p. 151).

Mais tandis que cette sensibilité au contexte autorise l'attribution d'un statut spécial en l'absence même de preuves de telle ou telle capacité cognitive (pour un robot par exemple, mais cela vaudrait pour d'autres entités), de nombreuses études soulignent les effets négatifs du contexte pratique dans « l'attribution d'esprit motivée ». Par exemple, Brock Bastian et ses collègues ont montré que les personnes aimant la viande, ou mises dans une situation où ils s'apprêtent à en manger, mais qui sont pourtant réticentes à l'idée de causer du tort à des entités douées d'esprit, ont tendance à surmonter cette dissonance cognitive en déniant un esprit aux animaux qu'ils mangent (Bastian *et al.* 2012b). Quand cela satisfait nos intérêts (domestiquer), nous attribuons volontiers un esprit (Epley *et al.* 2008 ; Hallgren 2012), mais l'inverse est aussi vrai : quand cela va à l'encontre de nos intérêts qu'un animal ait un esprit, nous ne le percevons plus comme en ayant un. Ainsi, une culture qui juge approprié de manger du chien ou du dauphin leur prête une valeur morale inférieure, ce qui est probablement rendu possible par le blocage de l'attribution d'esprit (Bastian *et al.* 2012b). De même, en l'absence d'un besoin de connexion ou de similarité à soi, on sera moins motivé à en attribuer (Waytz *et al.* 2010), ou on manifestera moins de sympathie en réponse aux autres esprits (Epley *et al.* 2008 ; Hallgren 2012). Les études des phénomènes de déshumanisation montrent que les intérêts pratiques, les préjugés socio-culturels, les hiérarchies, et les relations endo/exo-groupe motivent des tendances distinctes à conférer/retirer l'humanité et les propriétés associées à des êtres trop dissemblables (Bastian *et al.* 2012a ; Haslam 2006 ; Haslam *et al.* 2008 ; Loughnan *et al.* 2010). On pourrait ajouter que ce déni d'humanité est susceptible d'être renforcé par ce que Frans de Waal a appelé « anthropodéni » (de Waal 2006 : 59-67), le refus de nous voir comme des animaux, qui entrave l'expérience de l'empathie et de la compassion pour autrui (Nussbaum 2010).

Ainsi, en combinant mes hypothèses et ces résultats, nous serions moins susceptibles d'attribuer des souffrances à un animal sauvage[111] — à capacités mentales constantes — dans la mesure où nous serions motivés par la diminution d'une dissonance face à leur souffrance, qui nous touche mais contre laquelle nous ne pouvons ou ne voulons rien faire[112]. Nos réactions face au braconnage, à la chasse en général, aux victimes de la déforestation, de la culture de palme ou du réchauffement climatique, à la captivité des animaux de cirque et de zoo, ou encore à la surpêche sont vraisemblablement explicables soit par la connaissance préalable de capacités remarquables des animaux concernés[113], soit par des considérations environnementales, soit par l'attractivité esthétique ou médiatique des espèces concernées. Si ces hypothèses sont correctes, elles affaiblissent la présomption que la propriété de patient n'est une fonction que des propriétés intrinsèques d'une entité.

Comprendre nos animaux de compagnie, d'élevage ou de travail a une fonction sociale et économique similaire, motivant des attributions différenciées. Des phénomènes analogues à ceux précédemment décrits jouent donc peut-être un rôle dans les catégorisations — entre humains et non-humains, et entre non-humains — qui influencent les attributions d'esprit leur servant de justification. Bastian et ses collègues ont à ce titre dégagé une asymétrie intéressante relative à un effet de cadrage (Bastian *et al.* 2012a). Tandis qu'attirer l'attention sur des similarités en comparant *les animaux aux humains* contribue à l'extension de la considération morale (aux animaux mais aussi aux humains hors-cercle marginalisés), comparer *les humains aux animaux* n'a pas cet effet. Les auteurs soutiennent que l'élargissement de l'inclusion morale est rendu possible parce que

[111] Ou alors à attribuer, notamment aux proies, des états mentaux sinon plus rudimentaires au moins plus appropriés à leur condition : sensibilité moindre à la douleur, normalisation de la peur, goût pour le danger… Le type d'esprit qu'on leur attribue serait fonction de notre réticence à compter moralement leur souffrance.

[112] Un relecteur anonyme pour la revue *Klêsis* a suggéré une hypothèse contraire tout aussi vraisemblable, à savoir que nous attribuons en fait *plus* de souffrance au mouflon qu'au mouton, et ce parce que nous ne sommes pas responsables de la souffrance du premier, alors que nous chercherions à diminuer notre inconfort en niant au second la capacité de souffrir puisque nous en causons indirectement la souffrance. Cela me semble juste dans le cas mouton/mouflons, mais il faudrait procéder à des comparaisons par paires pour en savoir plus : animal de rente/sauvage, animal de rente/de compagnie, animal de compagnie/sauvage, etc.

[113] Ce qui ne serait guère étonnant vu que l'éthologie s'est comparativement peu intéressée aux animaux domestiques.

la perception de similarité accroît la perception d'esprit (Epley *et al.* 2008 ; Waytz *et al.* 2010).

3.3.2.2 L'EFFET DE CONTEXTE

Adam Arico (2010)[114] a montré dans une série d'expériences que le fait d'ajouter une information contextuelle à la description d'entités dans des vignettes facilitait l'attribution de conscience (aussi bien phénoménale qu'intentionnelle) à des groupes, alors que la présence ou l'absence d'une telle information n'avait pas cet effet pour les individus. Mais pourquoi, se demande-t-il, « les attributions d'états psychologiques à des individus sont-elles si robustes, si immunisées aux effets de contexte ? » Arico s'appuie sur le modèle « AGENCY » (Arico *et al.* 2011), qui affirme que percevoir une entité comme un AGENT[115] suffit à enclencher certaines réponses comportementales et cognitives, y compris des attributions mentales (intentionnelles et phénoménales) et, par conséquent, des attributions morales. Arico (2010) répond à la question posée en notant que nous avons été accoutumés contextuellement à considérer certains groupes (des équipes, des corporations) comme des sujets conscients, même si nous devons pour cela procéder par inférence, moins automatiquement que pour des individus, ou comme il dit par la « porte de derrière » que constitue l'information contextuelle. Mais retirez le contexte, et vous bloquez la porte, et l'attribution qui va avec.

Une implication intéressante de l'effet de contexte est, selon moi, que dans des contextes non familiers (par exemple une planète lointaine), une forme de vie qui ne manifesterait pas les traits d'un AGENT nous paraitrait trop extraordinaire pour susciter naturellement une attribution d'esprit. Mais revenons sur terre. Nous pouvons considérer que notre exposition à des schèmes sociaux, culturels, religieux donnés peut bloquer notre attribution d'esprit à des êtres par ailleurs semblables d'un contexte à l'autre (plus ou moins familier, interactif, socialement gratifiant).

---

[114] Les 24 vignettes (12 groupes, 12 individus) étaient réparties en quatre catégories : AVEC l'expression « feeling » mais SANS information contextuelle (« McDonald's [*ou* Donald] is feeling upset ») ; AVEC « feeling » et AVEC information contextuelle (« The Giants [*ou* Manning] felt proud after winning the Super Bowl ») ; SANS « feeling » et SANS information contextuelle (« The Board of Trustees [*ou* Thomas] was relieved ») ; SANS « feeling » mais AVEC information contextuelle (« The consulting firm [*ou* Michael] is depressed about being dumped. »)

[115] Dans le sens minimal des auteurs, à savoir de posséder des indices tels que yeux, mobilité et comportement interactif contingent. Ce sens est à l'évidence moins exigeant que le jeu de capacités complexes tombant sous le terme « *Agency* » chez Gray, Gray, Wegner et leurs collègues.

Une autre implication est qu'on devrait s'attendre à des différences de jugements au cours du développement. Les jeunes enfants qui n'ont pas encore été exposés, par exemple, aux distinctions domestique/sauvage, animal de compagnie/de ferme, mignon/répugnant, utile/nuisible, devraient plus spontanément effectuer des attributions équivalentes d'un contexte à l'autre (ou inversement mettre plus de temps à les bloquer). Ils percevraient plus aisément de façon similaire des animaux similaires quant à leurs traits d'AGENTs[116]. Cela expliquerait en passant l'observation commune selon laquelle les enfants peuvent brutalement être repoussés (même provisoirement) par la viande quand on leur a montré qu'elle provenait d'un animal vivant. Karen Hussar et Paul Harris (2010) ont d'ailleurs étudié des enfants « végétariens indépendants », âgés de 6 à 10 ans, c'est-à-dire des enfants ayant choisi de devenir végétariens tout en étant élevés dans des familles omnivores. Ils ont observé que, tout en étant remarquablement tolérants envers ceux qui mangent de la viande sans s'être engagés à ne pas en manger (c'est le fait principal qu'ils tentent d'expliquer dans l'article), leur choix était « universellement » fondé sur des raisons morales et leur prise de conscience de la souffrance impliquée dans la production de viande (plutôt que leur sensibilité au bien-être, partagée par les non-végétariens). Nicole Pallotta (2008) a quant à elle mené des entretiens ouverts avec trente militants végans au sujet de leur parcours. Elle montre que, en Europe et aux Etats-Unis, la socialisation des enfants joue un rôle déterminant dans la vision de l'alimentation carnée comme normale et moralement acceptable et dans la répression de la tendance naturelle des enfants à considérer les autres animaux comme des congénères : les enfants ne sont ainsi typiquement pas mis au courant de la souffrance animale par leurs familles et la société en général.

Le contexte *d'attribution* apparaît donc comme un facteur déterminant des attributions de statut moral, via les attributions d'esprit. Cela ne prouve pas que le contexte *de l'entité* soit lui-même déterminant, et c'est précisément l'objet des expériences futures évoquées plus haut que de le vérifier. Mais comme je l'ai indiqué, les contextes d'entité pertinents coïncideront probablement avec les

[116] Ces différences peuvent être testées empiriquement par la mesure des temps de réaction puisqu'on prédit que les adultes ayant été moins exposés aux distinctions acquises mettront plus de temps à attribuer une propriété donnée par-delà la barrière dressée par la distinction.

contextes d'attribution correspondants puisqu'ils seront jugés pertinents précisément en fonction du *feedback* de ceux-là. Cela, à nouveau, ne signifie pas qu'ils seront normativement pertinents, car il resterait à séparer le bon grain de l'ivraie tant les effets de contextes sont pernicieux.

3.3.3 DEUX DIMENSIONS DE PROPRIETES PSYCHOLOGIQUEMENT PERTINENTES

Il nous reste à envisager, non plus le contexte d'attribution, mais les propriétés intrinsèques des entités elles-mêmes qui motivent les attributions de statut moral, celles qui entrent en compte dans les trois thèses énoncées par le modèle. S'agit-il d'états intentionnels liés à l'agentivité (croyances, désirs, souvenirs) ou d'états phénoménaux liés à l'expérience (voir rouge, ressentir une douleur) ? Et sont-ils attribués en vertu d'un unique processus (modèle « AGENCY ») ou de processus distincts (Jack et Robbins 2012 ; Robbins et Jack 2006) ?

Joshua Knobe et Jesse Prinz (2008) ont soutenu que, tandis que l'attribution d'états non phénoménaux était sous-tendue par la psychologie naïve (*folk*) traditionnelle, les attributions d'états phénoménaux exigeaient un processus additionnel de considération morale : ces attributions sont faites parce qu'elles facilitent le jugement moral. De même, Bryce Huebner (2010 : 152) écrit que « l'attribution d'états expérientiels (…) nous fournit immédiatement l'information dont nous avons besoin pour traiter un système comme un objet de considération morale ». Robbins et Jack soutiennent qu'attribuer des états phénoménaux à une entité est rendu possible par la projection empathique et le fait de la voir « comme une cible potentielle de considération morale » (Jack et Robbins 2012 : 385). Les auteurs apportent « la preuve de l'existence d'un couplage bidirectionnel entre la considération morale et l'attribution de propriétés et d'états associés à l'expérience (conscience, sentiments). [Ils montrent] également que ce couplage est plus fort avec l'expérience que pour l'attribution de propriétés et d'états associés à l'agentivité (libre-arbitre, pensées) » (*ibid*.). Autrement dit, « la perception d'esprit affecte différemment la considération morale selon la dimension d'esprit [*mindedness*] en jeu » (*ibid*. : 388).

Justin Sytsma et Edouard Machery (2012) ont en fait identifié « deux sources du statut moral », intégrées selon eux par deux traditions philosophiques, l'une centrée sur la sensibilité (de Porphyre à Peter Singer en passant par Bentham),

l'autre sur la rationalité (des Stoïciens à Peter Carruthers en passant par Kant). A chacune sa condition nécessaire et suffisante du statut moral. Leurs expériences permettent de classer différents types d'entités selon les actions appropriées à leur égard, en fonction de leurs capacités. Les auteurs soutiennent que ces deux traditions renvoient en fait à deux sources distinctes du statut moral à l'œuvre dans la psychologie naïve[117], l'Expérience et l'Agentivité. Ils le montrent à travers une série d'expériences présentant aux sujets des entités (un singe laineux, un extra-terrestre « Atlans ») dotées de plus ou moins de l'une ou l'autre classe de capacités[118]. Et l'une ou l'autre de ces sources sera plutôt activée dans l'attribution de statut selon le contexte. Les effets des variations de l'Agentivité ou de l'Expérience sont sensibles à des hypothèses d'arrière-plan concernant le type de relations à disposition du sujet : alors que l'Expérience, mais pas l'Agentivité, a un effet significatif pour une entité pour laquelle on éprouve facilement de l'empathie (singe), c'est l'inverse qui se produit pour une entité pour laquelle on éprouve moins naturellement d'empathie (extra-terrestre) (*ibid*. : 315-319)[119].

Enfin, Adam Arico et ses collègues (2011) plaident quant à eux pour l'existence d'un unique processus, décrit par leur modèle AGENCY, pour diverses attributions, phénoménales et non phénoménales, agentielles et expérientielles, mentales et morales. Il se pourrait même que des traditions philosophiques distinctes représentent en réalité chacune un aspect de cet unique modèle cognitif (Arico manuscrit). L'attribution de propriétés à une entité se ferait donc indépendamment du stéréotypage agent/patient, et plutôt d'après certaines hypothèses d'arrière-plan non morales concernant le type d'AGENT qu'elle est.

Ceci étant dit, mon argument en faveur d'un statut moral duel ne dépend pas de ces débats sur l'unité ou la dualité des processus cognitifs, ni de l'existence d'une conception de la conscience phénoménale, présumée liée à l'Expérience, dans la psychologie naïve (Buckwalter et Phelan 2012 ; Knobe et Prinz 2008 ; Sytsma et Machery 2009; 2010). Dans tous les cas, il apparaît clairement que la conscience

[117] Ils s'appuient évidemment sur les modèles dyadiques déjà évoqués.

[118] Les quatre conditions pour chaque entité étant High Experience/Low Agency, High Experience/High Agency, Low Experience/Low Agency, Low Experience/High Agency.

[119] Ils mentionnent néanmoins d'autres facteurs en note : « être vivant, avoir une apparence humanoïde, se comporter de façon anthropomorphe, et être mignon », ainsi que la beauté, par opposition à la laideur et le fait d'être répugnant (p. 309n). Voir « Animals of Low Moral Standing » et « Animals of High Moral Standing », deux affiches de R. S. Posnak (mentionné par les auteurs).

(phénoménale ou non) est pertinente pour la considérabilité morale. Néanmoins, ces études semblent motiver une objection contre mon hypothèse, à savoir que, d'après elles, les capacités (en l'occurrence intrinsèques) seraient en fin de compte ce qui détermine le statut. Cependant, nous l'avons vu, différents auteurs (Arico, Sytsma et Machery, Huebner) ont mis au jour un effet significatif du contexte sur le type de propriétés intrinsèques qui était jugé pertinent. Huebner (2010 : 152) écrit ainsi :

> peut-être les facteurs qui sont pertinents pour notre capacité d'empathie sont-ils, au moins dans une certaine mesure, malléables et déterminés par nos interactions avec ce système. Alors que nous commençons par penser que seules les personnes paradigmatiques sont des sujets d'expérience subjective, la modulation des réponses empathiques pourrait être en mesure d'entraîner des changements de catégories dans le statut perçu d'une entité[120].

Ces résultats suggèrent donc que la perception des propriétés pertinentes est relayée par un ensemble de relations possibles entre l'entité et l'agent. Les capacités perçues d'une entité sont elles-mêmes en partie dépendantes du contexte d'attribution qui, on le voit, coïncide avec le contexte relationnel. L'agent y reçoit un *feedback* déterminant, d'un côté, de l'entité, de l'autre, de son environnement. Les facteurs extrinsèques sont donc encore plus déterminants que les facteurs intrinsèques puisque la perception de ceux-ci est fonction de ceux-là. L'objection n'établit donc guère que l'attribution dépend uniquement de propriétés intrinsèques. Le modèle dyadique manque donc une partie de la réalité de nos attributions : la perception d'esprit détermine à coup sûr la perception morale, et donc les réponses morales ; mais le contexte détermine également la perception morale, qui à son tour détermine la perception d'esprit, afin de confirmer par rétroaction la validité de la perception morale (et surmonter une éventuelle dissonance).

[120] Huebner illustre ce point par une discussion du film *Blade Runner* de Ridley Scott

CONCLUSION

Il est vraisemblable que les traditions normatives susceptibles de correspondre aux dispositions psychologiques mises au jour aient été influentes dans la mesure même où elles reflétaient l'un ou l'autre des aspects fondamentaux de la psychologie naïve (cf. Arico, manuscrit). J'ai montré que ces résultats suggèrent un modèle descriptif d'attribution du statut moral duel. S'il s'avérait qu'une concordance est possible et souhaitable entre éthiques descriptive et normative, on pourrait alors vouloir aligner modèles descriptif et normatif « multi-critères » (Dwyer 2010 ; Warren 1997). Je proposerai dans le chapitre suivant une hypothèse relative à une correspondance entre les sources empiriques des attributions de statut moral et la théorie normative. Le résultat normatif que j'ai soutenu ici est plus modeste, à savoir que l'éthique descriptive ne peut pas *fonder* l'éthique normative étant donné les trois problèmes discutés en première section, mais qu'elle peut néanmoins l'*informer* de façon pertinente étant donné les contraintes cognitives et psychologiques qui pèsent sur l'élaboration d'une théorie morale complète.

Les résultats évoqués dans ces pages sont néanmoins plus troublants que rassurants quant à l'avenir d'une éthique animale intuitive. J'ai montré que nous avions de bonnes raisons de penser que nos attributions de statut moral ne dépendent pas seulement de ce que sont, intrinsèquement, des entités, mais également du contexte d'*attribution*. Et j'ai suggéré que ce contexte pouvait coïncider avec le contexte *de l'entité*. Ce qui constitue le contexte relationnel pertinent d'une entité donnée est en même temps le contexte dans lequel son statut sera déterminé. Les deux sont indissociables : nos perceptions répondent aux objets qui entrent dans notre univers moral, mais également à notre environnement préalable. C'est donc au contexte d'ensemble (attribution et entité) qu'il faudra prêter attention pour analyser les sources de nos attributions de statut et éventuellement écarter des intuitions les plus arbitraires. Nos relations ambiguës aux animaux révèlent en effet des intuitions contradictoires. Il y a ceux que nous mangeons, ceux que nous aimons, ceux que nous détestons, ceux que nous ignorons (Herzog 2010 ; Joy 2010), et ces réactions semblent peu sensibles aux *bons* critères.

Je ne prétends pas avoir ici proposé de description exhaustive des mécanismes de nos attributions précises de statut moral. J'ai d'abord évoqué la classification

bidimensionnelle (affect/utilité) de Serpell (2004). J'ai ensuite proposé une explication non pas seulement de nos attitudes mais de nos jugements d'attribution du *statut moral*. Les incertitudes et paradoxes que je viens d'évoquer tiennent selon moi à un effet de contexte d'attribution (incluant les dimensions de Serpell) : la « cognition motivée » affaiblit les attributions d'esprit, et par conséquent de statut moral. Or si les facteurs déterminant nos intuitions sont en partie contextuels, la compréhension des mécanismes sous-tendant les préjugés est essentielle à leur critique. Et de fait, les préjugés endo/exogroupe évoqués sont probablement instables et susceptibles d'éducation. Et même si certains s'avéraient inaltérables, telles des illusions d'optiques, il conviendrait de les connaître, de comprendre dans quelles circonstances ils s'expriment et comment les contrôler en manipulant leur contexte d'apparition. Il est enfin possible, suggèrent Bastian et ses collègues, d'étendre la considération morale en insistant sur les similarités perceptibles, en faisant varier les perspectives, par la littérature ou l'éthologie notamment, afin d'attirer l'attention sur les points communs moralement pertinents et motivants (souffrance, émotions, besoins) (Bastian *et al.* 2012a). Les effets de cadrage qu'ils soulignent montrent certes que nos intuitions ne sont pas épistémiquement fiables, mais on pourrait prendre acte de la sensibilité des gens aux relations pour les motiver à se préoccuper de certaines entités (les animaux sauvages par exemple) en les faisant apparaître comme liées à eux (comme par une dyade typique), exploitant ainsi à rebours les ressorts de l'ILF. Dans tous les cas, il apparaît possible de prêter un rôle constructif à ces études empiriques. Ironiquement donc, la sensibilité de nos attributions à des facteurs contextuels peut être mise au service même d'une éthique plus impartiale. Que l'on accepte ou non la pertinence normative des propriétés extrinsèques des animaux, il n'en demeure donc pas moins qu'éthiques animales descriptive et normative feraient bien de collaborer, comme j'entends le montrer au chapitre 5.

Je vais désormais aborder le volet normatif de ce travail. Je commence par écarter un candidat possible à une théorie du statut moral contextuel ; puis je développe en détail le cœur de la théorie contextuelle ; enfin, j'articule le modèle normatif et le modèle descriptif.

Partie 2 : La Théorie Contextuelle

Chapitre 3 : Les animaux aux portes du contrat social

INTRODUCTION

Une théorie non plus simplement morale mais politique des droits ou du statut moral des animaux aura naturellement pour but de définir le périmètre et les modalités de leur inclusion dans la communauté politique. S'ils sont reconnus comme des membres à part entière de cette communauté, cela se manifestera sous la forme de normes de protections, ou de droits, reflétant le fait que les principes organisant cette communauté sont déterminés par telle ou telle caractéristique des membres la composant : besoins, intérêts, volonté, capacités. Dans la mesure où les animaux sont inclus dans la même communauté politique que nous, les principes de notre communauté doivent prendre en compte, chez eux, les caractéristiques qui, chez nous, déterminent l'organisation de la communauté. Il n'est donc pas étonnant que l'extension de la communauté politique, en particulier lorsqu'elle est l'objet d'une théorie de la justice, puisse s'exprimer en termes d'extension — ou d' « expansion » (Cavalieri et Kymlicka 1996) — du contrat social, celui-ci étant considéré comme la structure sous-jacente de la communauté. Dans la mesure où le contractualisme constitue l'une des familles de théories les plus influentes de la philosophie politique contemporaine, il n'est guère étonnant non plus qu'il constitue l'une des perspectives ou cibles principales tantôt de ceux qui souhaitent étendre le périmètre de la justice (en particulier récemment Nussbaum 2006), tantôt de ceux qui, comme les éthiques du *care*, lui reprochent précisément, de même qu'à l'utilitarisme et qu'aux théories des droits, son impartialité et son abstraction (Delon 2012 ; Donovan & Adams 1996 ; 2007 ; Laugier 2012). Une première raison de consacrer un chapitre au contractualisme est d'évaluer sa capacité et sa manière d'inclure les animaux au contrat social.

Surtout, il m'est apparu nécessaire de consacrer un long moment à cet examen car il constitue à certains égards une tentative très prometteuse de conférer aux animaux un statut moral. En effet, si le contractualisme peut rendre compte de nos

obligations envers les animaux, peut-être pourrons-nous comprendre nos obligations relationnelles sous la forme de contrat, et ce, de façon impartiale. La plupart des formes de contractualisme introduisent, dans une mesure variable, un degré de contextualité des obligations — relativement aux circonstances et auteurs de l'accord — qui doit cependant être justifiée auprès de toutes les parties au contrat, et auprès de quiconque voudrait bénéficier des effets de la coopération. Mais c'est précisément cette structure qui semble conduire à l'exclusion des animaux. L'impartialité est requise en amont — y compris dans les formes égoïstes du contrat fondé sur le choix rationnel — pour assurer l'autorité des principes auxquels les parties consentent. Par conséquent, un accord qui parviendrait à inclure des animaux dans la communauté, et peut-être à prendre en compte les spécificités de certaines relations hommes-animaux, rendrait les devoirs qui découlent de ces relations également contraignants pour tous. Nous verrons cependant qu'une telle conciliation n'est qu'apparente, puisqu'une véritable inclusion des animaux au contrat suppose d'appliquer l'impartialité à leur cas, et donc de refuser de privilégier certains d'après les relations que d'autres contractants, humains, pourraient avoir avec eux.

Nous le verrons, les limites à l'extension du contrat social sont principalement dues à la conception des personnes (ou agents ou parties contractantes) que les théories du contrat social présupposent, et ce, depuis les premiers penseurs de la tradition. Locke entretient la fiction du contrat à partir de la prémisse que les hommes sont « naturellement libres, égaux et indépendants » (1995 : § 95)[121]. Hobbes considère la condition de l'homme dans l'état de nature comme « une guerre de chacun contre chacun » (2000 : 224), sa vie comme « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève » (p. 225). Quoique le tableau soit pessimiste, il ne diffère guère dans ses conséquences de celui de Locke : l'homme a intérêt dans les deux cas, rationnellement et d'après la loi naturelle, à entrer en société, par un pacte, pour garantir ses droits naturels (à la sécurité, à la propriété), notamment parce que les hommes ne sont pas suffisamment inégaux en forces et en aptitudes pour qu'aucun soit assuré de toujours l'emporter sur autrui. Toutefois, même si le pacte vise à faire sortir l'homme de son état de nature, c'est sa description dans cet état qui détermine le processus contractuel. A peu de choses près, c'est cette caractérisation qui perdurera jusqu'à Rawls (1971) dans sa description des personnes morales dans la

[121] Voir aussi § 4-6 et § 57.

Position Originelle, substituant cependant à l'idée d'état de nature celle des « circonstances de la justice » de Hume. L'autre caractéristique des théories du contrat social, corollaire de la précédente, est que le pacte de coopération donnant lieu à la société n'est rationnel (et donc conforme à la « loi de nature ») que s'il est mutuellement avantageux. Autrement dit, il est requis que chaque partie contractante puisse coopérer, non seulement en se conformant aux termes de l'accord, mais en contribuant — notamment par son travail — à la société. Par conséquent, tout être incapable de coopérer en ce sens ne pourra faire partie du pacte initial ni donc bénéficier de ses effets. La description des contractants a donc pour conséquence d'exclure de la justice — en les excluant de la communauté politique — les créatures non rationnelles ou trop inégales.

Je soutiendrai ici que si le contractualisme ne permet de générer qu'un statut moral indirect pour les animaux, il n'est pas satisfaisant, conformément à mon analyse de la notion de statut moral proposée au premier chapitre. Or je montrerai qu'aucune des tentatives de formuler un statut direct n'y parvient en termes strictement contractualistes. Le contractualisme n'offre donc pas le cadre théorique souhaité pour le présent travail. J'en extrairai cependant une notion de justification relationnelle qui me paraît féconde hors de ce cadre et que j'exploiterai aux chapitres suivants.

J'étudierai dans la première section le problème de la considérabilité morale tel qu'il se pose au contractualisme. Dans la deuxième section, j'examine la réponse de Rawls à ce problème et diverses tentatives de formuler une théorie rawlsienne du statut moral des animaux. Dans la troisième section, j'examine le contractualisme moral de T.M. Scanlon et la place qu'y occupent ou pourraient y occuper les animaux. Dans la quatrième section, je présente le seul contractualiste à avoir explicitement tenté de nier un statut moral des animaux, Peter Carruthers. Enfin, en cinquième section j'examine le contractualisme hobbesien, ou du choix rationnel, dans les versions de David Gauthier, Christopher Morris et Andrew I. Cohen. Je montre que même si ces deux dernières tentatives partagent d'importants points communs avec la théorie contextuelle que je propose, elles posent d'autres problèmes que je souhaite éviter. Enfin, en sixième section, je présente le double problème du pluralisme posé par le contractualisme et par l'une de ses plus récentes critiques, celle de Martha Nussbaum (2006).

1 LE PROBLEME DE LA CONSIDERABILITE MORALE

> S'il y avait, mêlée aux hommes, une espèce de créatures qui, quoique rationnelles, fussent d'une force si inférieure de corps et d'esprit qu'elles seraient incapables de toute résistance (…) nous serions obligés par les lois de l'humanité de les traiter avec douceur, mais à proprement parler, nous ne serions à leur égard tenus à aucun devoir de justice. (…) Notre commerce avec elle ne mériterait pas le nom de société, faute d'un minimum d'égalité ; ce serait commandement absolu d'un côté et obéissance servile de l'autre.
>
> Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, III, 1, 18 (2002 : 63)

1.1 Les critères de considérabilité

Une théorie de la justice (distributive) énonce les principes de distribution des biens et ressources mais aussi des droits et libertés, dans un contexte de ressources limitées, entre les membres d'une société. Une théorie de la justice doit être en mesure de spécifier sa *portée*, c'est-à-dire décrire les individus ou groupes d'individus auxquels ses principes s'appliquent et, le cas échéant, fournir les raisons des traitements différents auxquels ont droit différents groupes de la société d'après ces principes. Mais il faut distinguer les raisons qui font qu'un individu ou un groupe se trouve ou non hors de portée de la théorie de la justice des raisons qui justifient les différences de traitement des sujets de la justice (ceux qui sont à sa portée) en fonction de leurs aptitudes ou compétences intellectuelles, physiques, professionnelles, de leurs mérites, de leur âge, condition physique ou de leur espèce. Selon les théories, les raisons de cette dernière sorte pourront se confondre avec des raisons de la première

sorte et exprimeront alors non pas ce à quoi à droit tel individu ou groupe, mais pourquoi il n'a pas droit à la justice. Les théories de la justice, pour la plupart impartialistes, considèrent que les différences de religion, de race, de genre, d'orientation sexuelle ou d'aptitudes physiques ou intellectuelles ne sauraient constituer une raison suffisante d'exclusion hors de la portée de la justice. Mais il n'en reste pas moins que certaines aptitudes, faisant ou non des individus des *personnes*, décideront de leur inclusion.

Le contractualisme, comme les autres théories morales, en particulier individualistes, est en partie concerné par le problème de la considérabilité morale, sous la forme classique d'une détermination des propriétés moralement pertinentes ou du critère de considérabilité[122]. Le critère sera ici en même temps le critère d'appartenance à la communauté (morale, politique) et celui en vertu duquel des entités sont capables de contracter pour former la communauté des êtres s'obligeant réciproquement par contrat. Les propriétés moralement pertinentes retenues par le contractualisme sont donc celles qui font des êtres moralement considérables de potentiels contractant : elles les rendent aptes à comprendre les termes du contrat, à s'entendre sur les principes de justice organisant leur communauté. Ce sont, généralement, les capacités et facultés possédées par des agents ou caractéristiques de l'agentivité : rationalité, autonomie, sens moral, sens du juste, sensibilité aux jugements normatifs, capacité de contrôle de soi – capacités qui peuvent être plus ou moins étroitement corrélées à la possession d'un langage et à la conscience de soi. Les capacités requises pour contracter constituent en même temps – ou sont les mêmes qui généralement constituent – l'agentivité et la personnalité morale (au sens non juridique du terme).

Le contractualisme repose donc comme la plupart des autres théories morales sur une distinction essentielle entre *agents* et *patients* moraux mais, dans son cadre, l'ensemble des agents et celui des patients sont coextensifs. Ce sont en effet les agents qui formulent les termes du contrat qui obligera et bénéficiera aux patients, mais comme le contrat n'oblige et ne bénéficie qu'aux contractants, et qu'être agent est requis pour contracter, les patients ne peuvent être qu'agents. Le contrat ne lie que ses bénéficiaires, or ne peuvent être liés que des agents. D'après la définition d'un

[122] C'est le point d'achoppement pour les éthiques du *care*, qui les fait renvoyer dos-à-dos contractualisme, déontologisme et utilitarisme sous l'étiquette de « théories de la justice » : ces théories s'attachent aux propriétés des personnes plutôt qu'aux *relations* de dépendance des personnes entre elles.

agent, sont donc exclus du cercle des bénéficiaires *directs* du contrat les handicapés mentaux graves, les nourrissons et les enfants, les animaux non humains, l'environnement.

C'est une des implications les plus problématiques d'une interprétation stricte de la théorie contractualiste. Les contractualistes eux-mêmes se sont efforcés, nous allons le voir, de la contrer ou de la modérer, sans modifier en profondeur l'architecture de la théorie. Ils ont cherché à opérer ces modifications parce que cette implication leur apparaissait contre-intuitive, du point de vue même de contractants paradigmatiques, mais ils n'ont pas souhaité pour autant abandonner le contractualisme, estimant qu'il constituait le meilleur cadre possible de justification entre personnes rationnelles, justification qui leur apparaît comme une expression fondamentale du respect dû aux personnes (Scanlon 1998 ; Stark 2010).

Cette implication apparaît en effet inacceptable : les êtres ainsi exclus sont pourtant des êtres moralement considérables. Je montrerai qu'en dernière instance, l'équation de la considérabilité et de l'agentivité posée par le contractualisme doit par conséquent être rejetée. L'ensemble des patients ne peut être coextensif avec celui des agents. Mais avant d'examiner plus avant les critiques qu'on peut adresser à ce titre au contractualisme, il convient d'en examiner les critères précis. Bien que ceux-ci varient selon les théories, il est possible d'identifier de façon préliminaire trois caractères principaux communs aux différentes théories du contrat social.

1.2 Trois caractères des théories du contrat social

On trouve, premièrement, un présupposé d'*agentivité*, ou de personnalité morale (un point commun entre le contractualisme aussi bien hobbesien que kantien et la tradition philosophique anthropocentriste essentialiste ou rationaliste). La notion d'accord originel présuppose en effet de la part des partenaires des capacités pour contracter, que les auteurs identifient aux attributs typiques des agents ou personnes : rationalité, autonomie, indépendance, compréhension de son propre bien, sens minimal de la justice (qu'elle soit comprise comme consistant dans, ou liée à la réciprocité, l'équité, l'impartialité), et bien sûr capacité d'initier des actions sur la base de ces compétences.

Les théories du contrat social présupposent ensuite un contexte dans lequel les

agents seront motivés à s'accorder pour coopérer. Rawls (1971 : § 22) emprunte à Hume (1993 : III. 2. 2) l'idée de « *circonstances de la justice* », en l'absence desquelles toute convention, en l'occurrence tout contrat n'est ni nécessaire ni possible. « Les circonstances de la justice peuvent être définies comme l'ensemble des conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine. » (1971 : 159) Ces « conditions d'arrière-plan » peuvent être classées en deux groupes.

« Tout d'abord, il y a le contexte objectif qui rend la coopération humaine à la fois possible et nécessaire » (p. 160) : territoire géographique partagé, aptitudes physiques et mentales à peu près semblables — qui causent, en fait, la vulnérabilité de chacun aux attaques ou alliances des autres et assurent, en droit, que l'accord n'entérinera pas une domination[123] —, rareté relative des ressources — l'abondance rendrait la coopération inutile, une trop grande rareté impossible.

Ensuite, « le contexte subjectif » concerne les qualités des sujets, c'est-à-dire des personnes coopérant : « les partenaires [ont] des besoins et intérêts à peu près semblables, ou du moins complémentaires (…), néanmoins leurs propres projets et leurs conceptions du bien » divergent ; autrement dit, ils ont des intérêts et fins (des « passions » pour Hume) divergents eu égard aux ressources disponibles et avantages sociaux, malgré un intérêt convergent à s'entendre. Ils ont des connaissances et compétences intellectuelles imparfaites, sont sujets à divers préjugés ou parti-pris, parfois par égoïsme ou négligence. Ils ont des projets de vie, des croyances religieuses et philosophiques, des convictions sociales et politiques diverses (pp. 160-161)[124]. Rawls nous dit que « [l]'étude que Hume (…) a faite [des circonstances de la justice] est particulièrement claire (…) [et] plus complète » que la sienne, qui n'y « ajoute rien d'essentiel » (p. 161). Les contextes objectif et subjectif correspondent respectivement à que Hume appelle « circonstances extérieures » et « tempérament naturel » (1993 : 86). « Pour simplifier, je mets souvent l'accent sur deux conditions : la rareté relative des ressources (pour le contexte objectif) et le conflit d'intérêts (pour le contexte subjectif). (…) En l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice, tout comme, en l'absence de menaces physiques, il n'y aurait pas d'occasion pour le courage physique. » (p. 161)

[123] Voir aussi Hume (2002 : 63).

[124] Les conflits d'intérêts surgissent donc ici, et c'est un apport de Rawls par rapport à la tradition, non seulement de ce que les hommes désirent ou ont besoin des *mêmes* choses, mais également du pluralisme (et donc de la *différence*) de leurs conceptions du bien.

Les circonstances dans lesquelles un contrat peut et doit être conclu sont celles dans lesquelles il est avantageux de contracter : elles rassemblent des individus ayant une certaine tendance à la partialité, peu ou prou égaux en force et en intelligence, mutuellement vulnérables, c'est-à-dire capables de se nuire ; les ressources vitales sont modérément rares, c'est-à-dire insuffisantes pour que la compétition n'émerge pas mais suffisantes pour qu'au terme d'un accord elles puissent être partagées ; enfin il y est possible pour chacun de bénéficier de contraintes réciproques.

Enfin, troisième caractère du contrat social, la condition pour que l'accord soit acceptable pour tous, et que donc il les lie avec autorité, est que le processus de négociation soit intrinsèquement *équitable* et/ou produise un résultat équitable : marché rationnel ou accord raisonnable, il ne doit pas désavantager les partenaires par rapport à ce qu'aurait été leur position sans l'accord, imposer de charges excessives à certains au bénéfice d'autrui. Il doit être, en d'autres termes, *mutuellement avantageux* (ce qui découle immédiatement des circonstances de la justice) ou *impartial* (d'après la valeur égale des personnes). Les normes (morales ou politiques) sont ainsi générées par un arrangement social entre parties intéressées.

L'anglais distingue deux formes principales de ce marché, dont la répartition n'est pas stricte. Certains auteurs utilisent les deux appellations indifféremment ; la théorie de Rawls, essentiellement kantienne, est parfois également appelée contractarienne et contient des éléments hobbesiens. Ann Cudd (2013) résume la distinction de la façon suivante. Le « contractarisme »[125] (*contractarianism*), de lignée hobbesienne (Narveson 1977; 1983Narveson 1977; 1983Narveson 1977; 1983Narveson 1977; 1983Gauthier 1986 ; Narveson 1977; 1983), met en jeu des personnes prioritairement animées par leur propre intérêt et considère que l'évaluation rationnelle de la meilleure stratégie pour réaliser une maximisation les conduira à agir moralement, c'est-à-dire, en l'occurrence, en maximisant l'intérêt mutuel, et à consentir à l'autorité d'un gouvernement commun. Nous sommes tous motivés à accepter des normes morales « d'abord parce que nous sommes vulnérables aux attaques d'autrui, et ensuite parce que nous pouvons tous bénéficier de la coopération avec autrui » (Narveson 1988 : 148, cité par Cudd 2013). Le

[125] Par la suite, je n'utiliserai que l'expression « contractualisme », précisant le cas échéant « hobbesien » ou « du choix rationnel » pour distinguer le *contractarianism*. Il faut toutefois noter que, par exemple, Nussbaum (2006) utilise de façon presque générique le terme *contractarianism*. La différence entre les deux lignées est sensible sur bien des points mais ne doit pas non plus être excessivement accentuée.

contractualisme, de lignée kantienne (Rawls et Scanlon), soutient que la rationalité requiert le respect des personnes, qui requiert que les principes moraux puissent être justifiés auprès de chaque personne. Le produit du choix « rationnel » est moralement limité par ce qui est « raisonnable ». La motivation des individus n'est pas ici égoïste mais au contraire un engagement de justification publique des critères de la moralité s'appliquant à chacun. L'exigence d'impartialité est donc antérieure au stade contractuel, alors que dans le contractualisme hobbesien l'autorité du contrat est garantie par le seul fait que les parties y consentent tacitement et qu'il est dans leur intérêt mutuel rationnel. Mais, dans les deux cas notons une même condition fondamentale de *réciprocité* (définie comme située entre l'impartialité – altruiste – et l'avantage mutuel – intéressé), sans laquelle le contrat est non seulement inutile ou désavantageux mais encore inacceptable du point de vue de l'idéal d'une société bien ordonnée.

J'examinerai consécutivement les trois formes principales de contractualisme qui justifient l'exclusion des animaux des termes du contrat, c'est-à-dire de la portée des principes de justice : la théorie de la justice comme équité de Rawls, le contractualisme moral de Scanlon et le contractualisme hobbesien de Gauthier. A des titres divers, chacune de ces formes peut être lue comme un contractualisme excluant les non-humains, quoique Rawls et surtout Scanlon envisagent les types de raisons possibles que nous avons de ne pas traiter les animaux de certaines façons. Un auteur a cependant utilisé le contractualisme (scanlonien) pour exclure explicitement, et presque complètement, les animaux du domaine de la moralité : Peter Carruthers. J'examinerai ensuite les formes *inclusives* de contractualisme qui, tirant tantôt dans le sens de Rawls, tantôt celui de Scanlon, voire même dans le sens contractarien, justifient un statut moral des animaux défini dans les termes du contrat, c'est-à-dire relevant des principes de justice. Je montrerai cependant que ces efforts échouent.

2 LA THEORIE DE LA JUSTICE COMME EQUITE DE JOHN RAWLS

2.1 Théorie de la justice

Chez Rawls, les animaux ne peuvent bénéficier des principes de la justice pour deux raisons. Premièrement, la société est considérée, dans la *Théorie de la justice*, comme « une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel » (1971 : 30). Pouvoir alors bénéficier des « fruits de sa collaboration » suppose d'y avoir contribué soi-même. Deuxièmement, les animaux ne sont pas des personnes morales. L'implication qu'a le contractualisme quant au statut moral de certains types d'êtres est ce que Rawls appelle un « problème d'extension » — problème au demeurant constitutif des origines de l'éthique appliquée à l'environnement. La question à laquelle Rawls fut confronté est de déterminer dans quelle mesure il est faisable et justifié d'étendre la sphère de la justice au-delà de l'ensemble des agents présents. La discussion du statut des animaux intervient au paragraphe 77, « Le fondement de l'égalité », de la *Théorie de la justice* : le fondement de l'égalité, « c'est-à-dire les caractéristiques des êtres humains qui font qu'ils doivent être traités selon les principes de la justice. » Rawls pose que tout membre de l'espèce humaine possède de façon innée un potentiel de développement de ces caractéristiques, même si ce développement est entravé de façon permanente, soit par un handicap congénital, soit à la suite d'un accident. La notion de personne (morale) peut être alors considérée comme coextensive avec celle d'humanité et constitue le fondement de l'égalité. C'est pourquoi « [n]otre conduite à l'égard des animaux n'est pas gouvernée par de tels principes, c'est du moins ce qu'on croit généralement. » (1971 : 543) Et Rawls va tenter de l'expliquer. La question de savoir « quelles sortes d'êtres peuvent bénéficier des garanties de la justice » est le « troisième niveau où se pose la question de l'égalité » (après celui de l'administration des institutions en tant que système public de règles et celui de la structure concrète des institutions) (*ibid*.). « La réponse naturelle », écrit-il, « semble être que ce sont précisément les sujets moraux qui ont droit à une justice égale » (p. 544), sujets définis par deux caractéristiques ou « pouvoirs moraux » :

(1) ils sont capables d'avoir (et ont effectivement) une *conception de leur*

bien (au sens d'un projet rationnel de vie), c'est-à-dire de déterminer leurs fins et d'agir en vue de leur satisfaction ;

(2) ils sont capables d'acquérir (et ont effectivement acquis) un *sens de la justice*, c'est-à-dire d'être *raisonnables*, de considérer autrui comme un citoyen égal, de désirer de façon générale appliquer les principes de la justice et d'agir selon eux dans leurs interactions avec autrui.

« Une justice égale est due à ceux qui sont capables de participer à la situation initiale et d'agir selon son interprétation publique. » (*ibid*.) Le sens de la justice semble essentiel à l'avantage mutuel. Comme l'exprime Bernstein : « l'inclusion [de créatures non rationnelles] dans le domaine de la justice ne nous ferait (i.e. à nous, créatures possédant un sens de la justice) aucun bien. (…) [N]ous concéderions quelque chose contre rien en retour. » (1997 : 58)

Le sujet moral est défini par Rawls « comme une potentialité qui habituellement se réalise au cours du temps » (1971 : 544). Chaque individu humain a le potentiel de développer sa capacité de devenir un sujet moral. Et la capacité d'être un tel sujet est *suffisante* pour avoir droit à une justice égale. Rawls, et c'est pourtant là tout le problème, laisse « de côté la question de savoir si le fait d'être un sujet moral est également une condition nécessaire[126]. » (*ibid*.) La question n'est pas grave selon lui parce que « l'immense majorité de l'espèce humaine est capable d'avoir un sens de la justice » et que « même si cette capacité devait être également nécessaire, il ne serait pas sage, dans la pratique, de refuser la justice pour cette raison. » (*ibid.*) Enfin, la personnalité est une propriété « collective » ou « de champ » (*range property*) (p. 546) : elle s'applique à tous ceux qui appartiennent à l'humanité, même aux individus qui seraient privés de la capacité effective d'exercer leur personnalité ou qui ne l'auraient pas actualisée, « soit de naissance, soit par accident ». Car « cela vient d'un contexte social injuste ou défavorisé, ou d'accidents contingents ». Or le choix des principes de justice ne doit pas dépendre de contingences arbitraires ; elle s'applique à

[126] Rawls suspend la question de la nécessité probablement parce qu'elle aurait conduit, en excluant les animaux de la position originelle, à exclure également les humains non rationnels, qui ne sont plus, ou pas encore, ou ne seront jamais des agents. Conscient de l'incohérence que cela produit, entre le traitement des uns et des autres, et étant donné l'importance accordée à l'agentivité comme critère d'appartenance, Rawls laisse la question ouverte. Ce passage de la *Théorie de la justice* amende donc la position antérieure énoncée dans « The sense of justice », où Rawls écrivait que la capacité « dans une certaine mesure minimale, d'un sens de la justice » était « nécessaire et suffisante » pour être inclus dans la position originelle (Rawls 1963 : 284).

eux également, indépendamment des variations naturelles de capacités. Il s'agit donc d'un *seuil* (p. 545). Mais comment interpréter ce seuil ? Son interprétation n'a pas seulement des conséquences pour les animaux qu'il exclut mais pour les humains qu'il n'est pas sûr d'inclure. Je vais évoquer une objection de Martha Nussbaum et une réponse de Sophia Wong à ce problème.

Rawls semble recourir, au paragraphe 17, à la potentialité de la personnalité, et c'est cette potentialité qui donnerait droit à la justice (Rawls 1971 : 546). Cependant, il semble aussi par moment considérer que le seul fait d'appartenir à l'espèce humaine ne garantit pas ce potentiel et que certains handicaps empêchent irrémédiablement d'être considéré comme une personne. Rawls n'entendrait alors pas inclure *a priori* tous les êtres humains (au sens biologique ou social) mais ceux dont l'absence de pouvoirs moraux est due à un accident de la vie ou de la naissance. Or le texte de Rawls ne paraît pas suffisamment explicite pour exclure l'hypothèse que, pas plus que naître de telle ou telle espèce, naître avec tel ou tel handicap congénital grave relève de la nécessité plutôt que de l'arbitraire.

Martha Nussbaum (2006 : 65, 133) estime ainsi la déclaration d'égalité d'après le potentiel insuffisante puisque, d'après les critères de personnalité de Rawls, les personnes atteintes de handicaps mentaux graves ne possèdent de fait pas les aptitudes morales au degré requis. Elles ne peuvent donc être considérées comme des personnes égales, ce qui ne permet donc pas de comprendre comment elles pourraient participer à l'élaboration des principes de justice selon la théorie de Rawls, même si elles en bénéficient. Ces handicapés correspondraient alors aux rares individus qui, ça et là, selon Rawls, ne possèdent pas les capacités requises pour être considérées comme des personnes à qui la justice est pleinement due.

Comme le note Sophia Wong (2010 : 131), Nussbaum présuppose ici que la conception des personnes de Rawls requiert l'exercice effectif des pouvoirs moraux, et non un simple potentiel lié à l'espèce à laquelle ils appartiennent. Wong défend, comme Nussbaum d'ailleurs, un critère d'appartenance à la catégorie de personne fondé sur le potentiel, relatif à l'espèce. Elle soutient en conséquence que, chez Rawls, la théorie de la justice requiert que soient mises en œuvre, au même titre que les autres besoins fondamentaux, les « Conditions de Possibilisation [*enabling conditions*] » du développement et de l'exercice des pouvoirs moraux : « La théorie de Rawls implique un devoir de justice spécifique envers les citoyens classés comme handicapés cognitifs : de leur offrir les Conditions de Possibilisation jusqu'à ce qu'ils

deviennent des membres pleinement coopérants de la société » (Wong 2010 : 129), c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils possèdent les capacités minimales d'exercice de leur liberté de choix, de délibération et de compréhension des justifications adéquates des principes de justice.

Mais la justice doit-elle être garantie même à ceux qui ne pourront jamais coopérer, quelles que soient les « Conditions de Possibilisation » qu'on puisse leur fournir ? La lecture de Wong ne permet de faire échapper Rawls à l'objection de Nussbaum que pour les êtres à qui les « Conditions de Possibilisation » permettraient le développement des pouvoirs moraux, ceux qui développeraient une conception du bien et un sens de la justice « *à condition que certaines* circonstances soient réunies » (Wong 2010 : 133). Wong affronte ce problème et soutient que, en raison de nos limitations épistémiques actuelles, nous ne pouvons prédire *a priori* et avec une entière certitude la possibilité, pour un individu de développer les pouvoirs moraux, en particulier si cet individu est « sans voix », s'il ne peut communiquer[127]. Faute d'accès à son point de vue en première personne, il est préférable de choisir le camp de la prudence, étant donné l'histoire humaine des injustices et discriminations, et risquer d'être trop inclusif, plutôt que de lui dénier la personnalité morale, au risque de commettre un tort irréparable (Wong 2010 : 139-142). Cependant, tandis que Wong commence par envisager le « cas difficile qui mérite une attention étroite » de ceux à l'égard desquels « la meilleure prédiction (…) est [qu'ils] ne développeront *pas* les deux pouvoirs moraux, sous aucune sorte de conditions, quelques ressources qu'on puisse leur consacrer » (p. 139), elle ne poursuit pas le traitement de ce cas mais se concentre précisément sur les cas incertains, ceux dont nos prédictions ne nous permettent pas d'affirmer qu'ils ne développeront pas les pouvoirs (pp. 140-142). Le problème reste donc entier.

Bien que la justice suppose des capacités morales et que les principes de justice soient le produit d'une situation contractuelle (originelle), Rawls ne confond pas justice et moralité. Il existe en effet pour Rawls des devoirs moraux qui ne dérivent pas des principes de justice et peuvent donc être conçus en dehors du contrat :

> Même si je n'ai pas soutenu que, pour avoir droit à la justice, il faille être capable d'un sens de la justice, il semble malgré tout que nous n'ayons pas besoin de rendre une stricte justice aux créatures qui en sont dépourvues. Mais cela ne veut pas dire que nous

[127] Sur l'« humilité épistémique » qu'imposent ces limites, voir Kittay (2012).

> n'ayons aucune obligation à leur égard [*in regard to them*], ni en ce qui concerne nos relations avec la nature. Il est certainement mal [*wrong*] de faire souffrir [*be cruel to*] les animaux ainsi que de détruire une espèce vivante dans son ensemble. La capacité qu'ont les animaux à éprouver du plaisir et de la douleur ainsi que leurs formes de vie conduisent de toute évidence au devoir de compassion et d'humanité à leur égard. (Rawls 1971 : 550-551)

De l'aveu même de Rawls, la théorie de la justice comme équité n'est pas complète en tant que doctrine morale, bien qu'elle le soit en tant que doctrine politique, « une conception de la justice n'est qu'une partie d'une doctrine morale » (p. 550)[128]. Rawls renvoie donc à une conception *métaphysique*, exclue de la théorie de la justice, pour répondre à la question de nos devoirs envers les non-contractants. Ces devoirs font appel à des « croyances mûrement réfléchies [*considered beliefs*] » qu'il « n'essaier[a] pas d'analyser » car elles

> sortent du domaine de la théorie de la justice et il semble impossible d'élargir la doctrine du contrat afin de les y inclure naturellement. Une conception correcte de nos rapports aux animaux et à la nature relève plutôt d'une théorie de l'ordre naturel et de la place que nous y occupons. Une des tâches de la métaphysique est d'élaborer une vision du monde qui satisfasse ce propos. (p. 551)

Il est en outre « raisonnable d'espérer que, si elle est bien fondée en tant qu'analyse de la justice entre les personnes, [la théorie de la justice] ne doit pas être trop erronée quand ces relations plus étendues sont prises en considération. » (*ibid*.) On peut toutefois douter de la compatibilité entre la théorie de la justice et la conception métaphysique adéquate, si celle-ci venait précisément à conclure que la distinction morale des personnes humaines et des êtres non humains ne justifiait pas l'inclusion de tous les humains dans le contrat ni l'exclusion de tous les non-humains. Notons en effet que Rawls parle de « croyances mûrement réfléchies », précisément celles qui sont au cœur de la méthode de l'équilibre réfléchi et peuvent conduire à une

[128] Voir aussi p. 43 : « La théorie de la justice comme équité n'est pas une théorie du contrat complète. (…) je ne considérerai que les principes de la justice et ceux qui y sont étroitement liés. Je ne ferai aucune tentative pour discuter des vertus d'une manière systématique. (…) une étape suivante serait d'étudier la conception plus générale que suggère l'expression "la rectitude morale comme équité" [*rightness as fairness*]. Mais, même cette théorie plus large ne réussit pas à englober toutes les relations morales, puisqu'elle n'inclut, semble-t-il, que nos relations avec d'autres personnes, sans tenir compte du problème posé par notre comportement à l'égard des animaux et du reste de la nature. Je ne prétends pas que la notion de contrat offre une voie d'approche pour ces questions certainement très importantes et j'aurai à les laisser de côté. »

révision des principes de la théorie. Ce sont donc des croyances méritant une attention particulière dans le choix et la révision de nos théories. En particulier dans le cadre d'un consensus par recoupement, toute la question est de savoir si le « problème de la stabilité » (§ 76) ne risque pas de menacer une société organisée selon la théorie de la justice mais qui reconnaîtrait en même temps la justesse d'une conception compréhensive de nos devoirs envers l'ensemble de la nature. Ce que les critiques du contractualisme pointent à cet égard, c'est précisément que les « problèmes d'extension » exercent une pression, à la fois externe et interne, sur la théorie, générant ainsi un potentiel « problème de stabilité ». Nous verrons que certaines formes de contractualisme (celles de Mark Bernstein et A. I. Cohen notamment) tentent de tenir compte de ces pressions. Nous pouvons pour le moment conclure que les solutions suggérées par Rawls dans la *Théorie de la justice* n'offrent guère de piste concernant le problème du traitement des animaux. Comme l'écrit bien Garner (2012 : 162) :

> Rien ne nous est dit de ce que sont ces "devoirs de compassion". Ce que nous savons en revanche est que, en conséquence de la structure du contrat de Rawls, les parties ont une incitation à ne pas accorder [*there is a disincentive*] la moindre considération au bien-être des animaux puisqu'ils savent qu'ils seront humains une fois le voile d'ignorance levé[129].

Le second ouvrage majeur de Rawls (1993) n'offre pas de perspectives plus satisfaisantes.

2.2 Libéralisme politique

Commençons par citer un long passage réitérant les hypothèses de départ de la théorie de la justice comme équité.

> Etant donné que notre point de départ est la société comme système équitable de coopération, nous supposons que les personnes ont toutes les capacités nécessaires à la coopération. Notre but est d'atteindre une vision claire et nette de ce qui, pour nous, est la question fondamentale de la justice politique, à savoir quelle est la conception de la justice qui peut le mieux définir les termes de la coopération sociale entre citoyens,

[129] Garner (2003 ; 2012) estime que le contractualisme, y compris dans ses versions inclusives que j'examine plus bas, n'offre pas les ressources adéquates au problème de la souffrance, du bien-être, ou des droits des animaux.

> considérés comme des personnes libres et égales et comme des membres de la société coopérant pleinement pendant toute leur vie.
>
> En posant cette question fondamentale, nous ne nions pas, bien entendu, que les maladies et les accidents puissent frapper certains ; de telles malchances sont probables dans le cours normal de l'existence et il faut tenir compte de ces contingences. Mais, étant donné notre but, je laisse de côté pour le moment la question de ces incapacités temporaires ou même permanentes, de maladies mentales si graves que les gens cessent d'être des membres coopérant au sens normal dans la société. Ainsi, partant d'une idée de la personne implicite dans la culture politique publique, nous l'idéalisons et la simplifions de différentes façons afin de nous concentrer sur la question principale.
>
> Quant aux autres questions, elles seront abordées plus tard et nos réponses nous conduiront peut-être à réviser nos premiers résultats. Cette procédure de va-et-vient est prévisible. Nous pouvons considérer ces autres questions comme des extensions de la théorie de la justice comme équité. (Rawls 1993 : 45)

Rawls distingue les doctrines politiques des doctrines « compréhensives », celles-ci impliquant des considérations substantielles (métaphysiques, religieuses) que ne saurait inclure une doctrine politique libérale (i.e. neutre[130]). Dans ces conditions à la fois pluralistes et neutres, Rawls estime qu'il est possible et requis d'obtenir un « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*) à partir de doctrines compréhensives différentes et incompatibles. Les doctrines compréhensives déterminent alors l'expression de *valeurs* dans la mesure où leur expression est compatible avec le respect des *normes* communes de la société bien organisée. « Cependant », écrit Rawls, « nous voulons une conception politique de la justice qui soit complète ; ses valeurs politiques devraient conduire à un équilibre qui donnerait une réponse raisonnable à toutes ou presque les questions fondamentales. » Certains « problèmes d'extension » semblent quant à eux rester « sans réponse dans le cadre d'une conception politique » (p. 294).

Ces problèmes sont au nombre de quatre : (i) les devoirs aux générations futures ; (ii) le droit international et les relations politiques entre les peuples (*jus gentium*) ; (iii) des services de santé normaux ; (iv) les relations aux animaux et à l'ordre de la nature. Rawls écrivait plus tôt que : « J'aimerais pouvoir répondre à toutes

[130] Evidemment, Rawls présuppose que sa conception du citoyen libéral est elle-même neutre, ce que nombre de critiques, notamment féministes, marxistes ou communautariennes, n'ont pas manqué de mettre en doute.

ces questions, mais je doute que cela soit possible dans le cadre de la théorie de la justice comme équité, laquelle est une conception politique. » (p. 46) Rawls pense que sa théorie peut résoudre « de façon similaire » (*ibid*.) les deux premiers problèmes et le troisième partiellement. L'extension classique consiste à partir « de l'existence de personnes adultes, ayant un statut complet dans la société en question, (…) comme d'une base acquise » pour ensuite étendre la conception de la justice là où elle peut s'appliquer : « vers l'avenir, vers les générations futures, vers l'extérieur, vers d'autres sociétés, et vers l'intérieur, vers ceux qui ont besoin de services de santé. Dans chaque cas, nous partons du statut des citoyens adultes et progressons, soumis à certaines contraintes, pour arriver à une loi raisonnable. » (p. 295) Si l'on suit ce procédé d'extension, on peut « traiter de la même façon les droits des animaux et du reste de la nature ; telle a été la vision traditionnelle du christianisme. Les animaux et la nature sont conçus comme soumis à nos désirs et nos besoins. Cela a le mérite de la clarté et produit une certaine réponse. » (*ibid*.) Les raisons de procéder ainsi sont nombreuses : préserver des conditions environnementales favorables au bien-être des générations futures, des espèces utiles à la science et à la médecine, protéger des sources de jouissance récréative, esthétique et intellectuelle. Mais Rawls est conscient que ce genre de justification ne contentera pas ceux qui se soucient des animaux et de la nature pour eux-mêmes. Cela revient à considérer le monde de façon anthropocentrique et instrumentale, alors qu'une position ancrée dans une forme de « religion naturelle » pourrait à l'inverse nous considérer comme gardiens ou intendants, dotés d'une « responsabilité (*stewardship*) à l'égard de la nature » (p. 296). Mais l'appel à ce genre de valeurs pose problème du point de vue de la justice :

> [ces questions] ne font pas partie des questions constitutionnelles essentielles ou des questions de justice fondamentale[131] (…) [Ce sont des questions sur lesquelles] les citoyens peuvent voter selon leurs valeurs non politiques et essayer de convaincre les autres citoyens en fonction d'elles. Les limites de la raison publique ne s'appliquent pas. (*ibid*.)

Rawls précise bien que « nous ne devrions pas nous attendre à ce que la théorie de la justice comme équité, pas plus d'ailleurs qu'aucune autre analyse de la justice, réponde à tous les cas [de *right and wrong*]. La vertu de justice politique a toujours

[131] Elles peuvent toutefois le devenir, note Rawls, « une fois que nos devoirs et nos obligations à l'égard des générations futures et des autres sociétés sont impliqués » (p. 296n).

besoin d'être complétée par d'autres vertus. » (*ibid*.) Ainsi, on ne peut pas, dans le cadre de la justice, envisager la préoccupation pour le bien-être des animaux et la préservation de la nature seulement dans la perspective des besoins et intérêts humains. Mais si l'on veut critiquer les positions strictement instrumentales de l'utilisation des animaux et de la nature, cela sera du point de vue d'une doctrine religieuse ou métaphysique, à tout le moins d'une doctrine ne relevant pas de la « raison publique », en faisant appel à la bienveillance, à l'humanité, à la charité.

Rawls, dans *Libéralisme politique*, semble donc substituer une conception compréhensive à l'idée d'une résolution métaphysique de la question de nos rapports à la nature. Cela n'a pas pour conséquence d'inclure sa discussion dans le cadre du choix des principes de justice — il l'en écarte explicitement — mais au contraire d'abandonner de l'espoir d'une unique solution au problème. L'abandon d'une possible résolution métaphysique implique une *pluralité* de conceptions compréhensives de nos relations aux animaux. Cette pluralité permet certes à la question d'avoir un pied dans le débat public. Mais nous verrons qu'elle risque en même temps d'être irréductibles et l'imposition de devoirs de justice à l'égard des animaux qui n'en tiendrait pas compte serait précisément anti-libérale.

On peut néanmoins se demander ce qui compte comme « raisonnable » dans la notion de « pluralisme raisonnable ». Une doctrine compréhensive raisonnable doit être compatible avec le fait, pour celui qui y adhère, d'être disposé et apte à adhérer aux principes du libéralisme politique. Les citoyens suivant de telles doctrines adhèrent aux deux principes de justice. Cela exclut donc du cercle des doctrines raisonnables, par exemple, la défense de l'esclavage ou de la discrimination raciale. Mais dans *Libéralisme politique*, du fait du pluralisme, aucune moralité ne vient compléter la justice pour protéger les intérêts des animaux : n'est reconnue qu'une pluralité de doctrines compréhensives raisonnables en libre désaccord, sans que celui-ci pose, semble-t-il, un problème pour la théorie de la justice. Le paradoxe est donc que la théorie n'est pas menacée par notre incertitude quant au statut moral à accorder aux animaux et au reste de la nature, mais au contraire par une doctrine métaphysique qui conclurait à l'illégitimité des autres doctrines. Il ne serait pas raisonnable, et donc pas libéral, de déterminer qu'*un* type de statut des animaux est justifié plutôt que les autres.

2.3 Un contractualisme inclusif est-il possible ?

Tout le défi d'un contractualisme inclusif sera d'offrir une théorie adéquate du statut moral qui concilie partialité et impartialité, soit de part en part contractualiste et ne soit pas fondée sur une caractérisation des destinataires de la justice comme personnes. Le statut moral égal des contractants est en effet présumé par le contractualisme, ce qui est une des raisons d'exclure, à son origine, les êtres trop différents pour ne pouvoir ensuite être raisonnablement considérés comme des égaux. Cela signifie que, même si les différences naturelles ne doivent pas compter dans l'attribution des droits (Rawls 1971 : § 77), elles comptent au moins dans une certaine mesure, *ab initio*, dans la détermination de la communauté au sein de laquelle les différences ne compteront pas. Or, comme Hobbes (2000 : ch. 13) et Hume (2002 : III. 1. 18, p. 63), Rawls considère qu'une relative égalité de forces physiques et mentales est requise pour qu'une négociation puisse avoir lieu et la justice émerger[132]. C'est parce qu'ils ne sont que modérément inégaux que les hommes peuvent et ont intérêt à contracter : inversement, c'est parce qu'il sera toujours possible de les maîtriser sans contracter que les bêtes n'ont aucun pouvoir de négociation. Le contractualisme inclusif considère que la différence naturelle qui sépare les humains d'autres non-humains n'est pas une *différence morale de nature* mais de *degré*, et n'est pas moins arbitraire dans la réflexion morale que les différences entre humains. Je présenterai dans la suite du chapitre deux formes principales de contractualisme inclusif.

Très tôt, des auteurs ont fait remarquer que la connaissance du fait que l'on est humain introduit dans le processus de négociation censé être impartial une *information moralement arbitraire* (étant supposée arbitraire la séparation nette des espèces d'après leurs facultés) (Van de Veer 1979 ; Regan 1983). Il serait ainsi plus cohérent d'écarter la considération par chacun de son appartenance spécifique au même titre que les autres connaissances relatives à sa situation (position sociale, facultés, talents, genre, appartenance ethnique ou religieuse) (Rowlands 1997 ; 2009). Quoiqu'il tente d'inclure tous les humains, Rawls exclut les non-humains avant tout en vertu de ce qu'ils ne possèdent pas, et non de leur seule espèce : c'est « le fait que, par

[132] Hume dans cet extrait note toutefois qu'une inégalité trop importante empêcherait la justice *même si les autres créatures étaient rationnelles*. Cela n'est pas surprenant, puisque la raison est « l'esclave des passions » et que Hume ne lui accorde pas un rôle décisif, contrairement à la sympathie, dans la constitution de la communauté morale et puisque, en outre, Hume n'est *pas* contractualiste.

hypothèse, les animaux non humains sont (essentiellement ?) dépourvus de sens de la justice » (Bernstein 1997 : 59). C'est pourquoi il ne suffira pas de montrer que le contractualisme est indument spéciste ; il s'agira plutôt de contester la pertinence du critère de rationalité pour bénéficier d'un statut moral direct. Un second axe de critique consiste à soutenir que le contrat social (kantien ou hobbesien) peut couvrir les intérêts que les parties prennent aux intérêts d'autrui, soit par altruisme soit par intérêt propre (Bernstein 1997 ; Cohen 2007). L'idée est ici de générer le statut moral à partir de celui des parties au contrat, sans inclure les créatures non rationnelles dans une position originelle. Je montrerai que ces deux tentatives d'aménagement du contractualisme échouent.

2.4 Des ressources rawlsiennes ?

Ruth Abbey (2007) accepte les conclusions de *Théorie de la justice* sur la restriction de la sphère de la justice. Elle estime cependant que Rawls, en suggérant l'existence de devoirs d'humanité et de compassion, offre des « ressources » pour penser des devoirs envers les animaux, hors de la sphère étroite de la justice. Il y aurait alors les patients moraux au sens de la moralité large et les patients moraux au sens du contractualisme, capables de justifier leurs actions et d'accepter ou rejeter les justifications d'autrui. « La question » posée par Abbey est donc, écrit Garner, « de savoir s'il y a un domaine moral viable indépendant de la justice au sein duquel les intérêts des animaux puissent être protégés », mais « le problème », poursuit-il, « est que Rawls ne prend pas la peine d'y répondre, de sorte que l'interprétation [d'Abbey] représente une simple supposition » (2012 : 163). Bien au contraire, estime Garner, la théorie rawlsienne fait craindre que Rawls n'ait en réalité accordé que peu de poids à ces éventuels devoirs.

> Nous ne pouvons pas savoir si Rawls prenait effectivement la valeur morale des animaux au sérieux (…) Il est tout aussi vraisemblable qu'il se soit rallié à la position conventionnelle du bien-être animal [*animal welfare*[133]], selon laquelle les droits des humains l'emportent sur les intérêts des animaux (…). Le problème est que dans la forme entendue par Rawls, la cruauté envers les animaux signifie probablement très peu, puisque, selon une certaine interprétation de cette position, le traitement des

[133] Position réformiste, modérée, parfois dite « welfariste », ici désignée par opposition à une position abolitionniste ou des droits des animaux.

> animaux ne devient cruel que lorsqu'il cesse de procurer des bienfaits utiles aux humains. On peine à voir comment de la cruauté gratuite, comme infliger une souffrance à un animal pour le plaisir, pourrait faire l'objet d'une objection au motif qu'elle constituerait une interférence avec une conception du bien. La plupart des souffrances infligées aux animaux le sont au contraire pour une certaine raison, que ce soit pour des motifs religieux (comme dans l'abattage rituel), pour obtenir une nourriture bon marché ou à des fins de santé publique. (…) Comme le traitement des animaux est considéré comme une conception du bien par Rawls, la conclusion logique [d'après le principe de liberté] est que l'Etat ne doit pas intervenir pour le réguler (*ibid*.).

Le libéralisme rawlsien semble en effet compromettre sérieusement la perspective d'une amélioration sensible du statut des animaux, même de façon indirecte, hors de la sphère de la justice, tant que le respect de l'égale liberté aura la priorité lexicale sur le reste des devoirs que les hommes peuvent avoir. Ce problème est évidemment, et Abbey (2007) le reconnaît, aggravé par le « fait du pluralisme » et la défense libérale qu'en propose Rawls dans *Libéralisme politique*. Les objections aux conceptions du bien d'autrui ne sont légitimes que dans la mesure où ces dernières violeraient les principes de justice. Dans la mesure où ceux-ci ne couvrent pas les animaux, il n'y a pas de « pluralisme déraisonnable » concernant tel ou tel traitement des animaux (par exemple, les traditions culturelles et rituelles telles que l'abattage, la chasse, la corrida, etc.).

Une autre tentative d'interprétation plus favorable de la théorie rawlsienne a été proposée par un de ses étudiants, David Richards (1971), la même année qu'a paru la *Théorie de la justice*. Richards propose, non pas d'inclure les animaux dans la position originelle, l'agentivité demeurant un critère nécessaire, mais de considérer que les agents pourront agir au nom des animaux. C'est une solution analogue à celle proposée initialement par Rawls pour prendre en compte les intérêts des générations futures. Il suffit de faire une hypothèse supplémentaire concernant la motivation des agents. Ce n'est pas une hypothèse d'altruisme, puisqu'ils sont censés être animés par leur propre intérêt, mais on fait l'hypothèse qu'ils tiennent compte de la possibilité qu'une fois le voile d'ignorance levé, ils découvrent qu'ils se préoccupent du sort des animaux, d'une façon qui compte pour eux. Les agents étendent ainsi leurs intérêts au-delà de leurs intérêts personnels immédiats, à leurs descendants dans les générations futures dans le premier cas (Rawls 1971 : 161-162), aux non-humains dans le second (Richards 1971 : 207). Richards fait l'hypothèse que les parties contractantes sont

censées connaître, parmi les faits de la psychologie humaine, le fait que « les gens ont généralement certaines sympathies élémentaires pour les animaux et la vie animale » et qu'ils « comprendront la cruauté envers les animaux comme étant l'extension d'une orientation de personnalité encline à la cruauté envers les personnes » (*ibid*. : 182).

Mais pourquoi la position originelle inclurait-elle les humains non rationnels mais pas les non-humains ? Richards avance deux arguments. Le premier est que la position originelle inclut les humains gravement handicapés parce qu'il est possible et concevable qu'un contractant soit lui-même incarné en handicapé, soit à la naissance, soit au cours de sa vie. Il n'est en revanche pas possible que les animaux, à quelques rares et incertaines exceptions près, possèdent les capacités de choix et de contrôle requises des participants dans la position originelle. Le fait pour un animal de ne pas posséder des capacités rationnelles n'est pas contingent de la manière dont peut l'être un handicap.

Le second argument est directement lié au précédent. Il n'y a pas de chaîne causale qui puisse conduire un contractant à s'incarner en animal – sauf à faire l'hypothèse d'une causalité particulière, du type d'une métempsychose ou d'une altération radicale de l'identité personnelle, hypothèse qui n'est ni morale ni comme radicalement irrationnelle (Bernstein 1997 ; Rowlands 2009).

> [La] notion de ce qui est moralement fortuit (...) peut être poussée à ce point [la possibilité d'être handicapé] mais pas au-delà : qu'une personne soit américaine ou britannique, noire ou caucasienne, athée ou anglicane, etc., est fortuit du point de vue de la position originelle, mais qu'une créature soit un animal ou un humain n'est pas fortuit de la même façon. (Richards 1971: 182)

La position originelle n'a pas vocation à rectifier, en l'occultant derrière le voile d'ignorance, le fait de ne pas être un humain. Les animaux ne manquent pas des capacités normales pertinentes de leur espèce au même titre que les humains handicapés. Richards élargit donc le cadre de la position originelle pour y inclure, plus directement que Rawls, les humains non rationnels, mais il s'arrête à la barrière de l'espèce. Les principes de justice s'appliquent ainsi indifféremment à tous les humains, rationnels ou non, concitoyens ou non, mais aux humains seulement.

Dans un chapitre intitulé « Why not Noah's Ark? » (« Pourquoi pas l'Arche de Noé ? »), Brian Barry (1989 : 203-212) tente de répondre à l'aporie de la fin de la *Théorie de la Justice* de Rawls. Le nœud du problème, pour Barry, est la capacité de

négociation des contractants. A l'objection que les animaux ne peuvent pas négocier, on peut répondre que les générations futures ne le peuvent pas non plus ; à l'objection que celles-ci le pourraient si elles étaient nos contemporaines, on peut répondre que Richards inclut les handicapés mentaux dans la position originelle alors qu'ils ne sont pas capables de négocier ; finalement, dès lors que l'on admet que ces derniers pourraient négocier s'ils étaient rationnels et que de toutes façons un agent rationnel peut représenter leurs intérêts, qu'est-ce qui empêche de considérer que les animaux pourraient être dans la même situation (Barry 1989 : 206-207) ? Nous avons vu que Richards opposait à cette possibilité la distinction entre la contingence du handicap cognitif humain et le caractère normal de la non-possession de la rationalité par un animal dont l'espèce n'est pas normalement rationnelle. Reste donc la possibilité que leurs intérêts soient représentés par un agent rationnel, par la médiation de ses propres intérêts pour les intérêts des animaux. Mais Barry est sceptique quant à cette hypothèse. Il note que « les contractants rationnels ne sont pas censés "savoir" ce qui en fait n'est pas le cas » (Barry 1989 : 207), à savoir que les humains se préoccuperaient généralement du bien-être animal. De fait, la sympathie postulée varie selon les époques, les cultures, et les catégories d'animaux (Baratay 2003 ; Bulliet 2005 ; Herzog 2010 ; Thomas 1985) et diminue fortement lorsque ceux-ci ne sont pas utilisés gratuitement : à ce compte ni l'élevage ni l'expérimentation ne sont gratuits. Les contractants devront « reconnaître que la quantité immense de souffrance infligée aux animaux dans les sociétés modernes n'est pas gratuite mais causée par la quête du profit ou des publications. » (Barry 1989 : 207) Barry ne « pense donc pas que tant de considération pour les intérêts des animaux non humains émergerait de la protection d'intérêts strictement humains et, pour être juste avec Richards », il reconnaît que celui-ci « ne s'acharne pas vraiment à le suggérer. » (*ibid*.)

En outre, la suggestion de Richards fait dépendre la représentation des générations futures comme celle des animaux « de la bonne volonté effective des contemporains à l'égard de leurs descendants » et « des animaux ». « [L]es exigences de la justice dépendent ainsi de faits contingents concernant l'étendue de la préoccupation des humains pour le bien-être de (au moins certaines) personnes futures » (Barry 1989: 192). Les revendications des uns et des autres ne sont en effet ici qu'indirectes, dépendantes des sentiments des parties au contrat (*ibid*. : 245).

Barry se rallie à la fin du chapitre à la position de Rawls, qu'il juge raisonnable, celle de nos devoirs d'humanité et de compassion. Il la juge même plus raisonnable

que l'idée de faire dépendre les devoirs envers les générations futures de la justice entre contemporains, comme le font Rawls (1971) et Richards (1971). Il note à ce titre que la combinaison des deux positions a pour curieux résultat que les intérêts des non-humains sont mieux protégés que ceux des êtres humains à venir puisque les premiers bénéficient de considérations dont ne bénéficient pas encore les seconds. Dans l'hypothèse où les agents se préoccuperaient peu des générations futures — une hypothèse somme toute aussi sinon plus probable que celle d'une sympathie généralisée pour les animaux —, « la seule raison de ne pas polluer la planète d'une façon qui leur causerait du tort est qu'il serait difficile de le faire d'une façon qui ne causerait pas aussi du tort aux animaux non humains à venir » (Barry 1989 : 212).

La théorie de la justice rawlsienne demeure donc comme telle incomplète si nous souhaitons des réponses, autres que religieuses et culturelles, à la question du statut moral des animaux, une incomplétude de la théorie morale qui pose problème pour une théorie de la justice politique inclusive (Nussbaum 2006 : 139).

2.5 Le contractualisme rawlsien de Mark Rowlands

Rowlands propose un contractualisme kantien et non hobbesien. Les théories du contrat offrent selon lui

> essentiellement une vision de la moralité comme étant conçue pour des étrangers [*strangers*] — le but de la moralité est de réguler les interactions entre des gens qui se connaissent à peine et qui ne s'apprécient pas particulièrement. Et si nous pensons à la moralité de cette façon, nous arriverons bien sûr à l'idée que la justice — l'équité — est la principale vertu morale : la « première vertu », comme dit Rawls, des institutions sociales. (Rowlands 2008 : 133)

Dans une théorie aussi impartiale que possible, une telle « moralité pour étrangers » ne devrait précisément pas favoriser les humains dans leur familiarité spécifique. C'est du moins sur cette conviction fondamentale en faveur de l'impartialité, tirée de Rawls, que Rowlands va fonder son argument.

Rowlands distingue deux arguments de Rawls en faveur de ses deux principes de justice. Le premier, dirigé contre l'idéal libéral d'égalité des chances, et plus cohérent que lui avec nos intuitions bien pesées concernant la justice et l'idéal d'équité, est ce que Rowlands appelle « l'argument de l'*égalité intuitive* » (Rawls 1971 : § 17). Le

second est l'argument du *contrat social*, d'après lequel les principes de justice sont ceux qu'adopteraient des agents rationnels dans la position originelle. C'est l'argument qui a reçu le plus d'attention et celui sur lequel Rawls insiste le plus. Rowlands veut au contraire s'appuyer sur le premier. Les deux arguments ne sont « pas indépendants » mais au contraire « se renforcent mutuellement » (1997 : 240) :

> afin de déterminer quels principes seraient choisis dans la position originelle, nous avons tout d'abord besoin de savoir quelle description de la position originelle accepter. Et, selon Rawls, l'un des fondements sur lesquels nous choisissons une description de la position originelle est qu'elle génère des principes que nous trouvons intuitivement acceptables. (*ibid*.)

Autrement dit, c'est l'application de l'argument de l'égalité intuitive à notre description de la position originelle qui détermine si elle est correcte (notamment quels paramètres nous y faisons figurer), et qui détermine donc les restrictions qui s'appliquent au raisonnement. De plus, nos intuitions préréflexives peuvent être modifiées d'après la description acceptée. C'est le processus d'équilibre réfléchi :

> ou bien nous modifions l'analyse de la situation initiale, ou bien nous révisons nos propres jugements, car même les jugements que nous considérons provisoirement comme des points fixes sont susceptibles de révision. Par un processus d'ajustement, en changeant parfois les conditions des circonstances du contrat, dans d'autres cas en retirant des jugements et en les adaptant aux principes, je présume que nous finirons par trouver une description de la situation initiale qui, tout à la fois, exprime des conditions préalables raisonnables et conduise à des principes en accord avec nos jugements bien pesés, dûment élagués et remaniés. Je qualifie cet état final d'équilibre réfléchi. (Rawls 1971: 47)

Selon Rowlands, cet état est un état d'équilibre « parce que les principes générés par la position originelle et les jugements générés par l'argument de l'égalité intuitive coïncident ; et il est réfléchi puisque nous savons à quels principes nos jugement intuitifs d'égalité se conforment. » (1997 : 241)

L'argument de l'égalité intuitive, d'après lequel il est illégitime de retirer des bénéfices d'avantages non mérités, notamment des talents naturels, est présenté par Rowlands en deux temps. De façon formelle et générale, il est résumé comme suit (*ibid*.: 238) :

> P1. Si un individu I n'a rien fait pour mériter la possession d'une propriété P, alors I n'a

pas moralement droit à [*morally entitled to*] P.

P2. Si I n'a pas moralement droit à P, alors I n'a pas moralement droit à quelque bénéfice que ce soit provenant de la possession de P.

P3. Pour tout individu I, il y a un ensemble de propriétés S (P_1, P_2, . . . P_n) que I possède sans avoir rien fait pour mériter une telle possession.

C. Donc, pour tout individu I, il y a un ensemble de propriétés telles que I n'a pas moralement droit aux bénéfices provenant de la possession de S.

Rowlands applique ensuite l'argument à la caractéristique censée justifier l'exclusion des créatures non rationnelles des bénéfices directs des principes de justice :

> La rationalité semble être une propriété imméritée, s'il en est. Une personne ne joue aucun rôle dans la décision de savoir si oui ou non elle sera rationnelle ; soit elle l'est soit elle ne l'est pas. La décision ne lui appartient pas ; elle appartient à la nature. Par conséquent, on n'a pas non plus droit à quelque bénéfice que ce soit provenant de sa possession. Par conséquent, restreindre les bénéficiaires de la protection offerte par le contrat aux agents rationnels reviendrait à contrevenir à l'argument de l'égalité intuitive. (*ibid*. : 242)

L'argument de l'égalité intuitive est l'un des fondements du « principe de différence », d'après lequel les inégalités sociales et économiques doivent être telles qu'elles bénéficient le plus possible aux plus défavorisés. Si les animaux sont inclus dans la position originelle, ils seront, tout comme les humains vulnérables, couverts par ce principe, étant parmi les plus défavorisés, les moins à même de faire valoir leurs propres intérêts. Une telle inclusion a pour résultat évident « que nombre des manières couramment reçues et répandues que l'on a de traiter les animaux sont grossièrement injustes » (Van de Veer 1979 : 373). Il serait irrationnel, abstraction faite de la connaissance de sa propre espèce, de choisir des principes n'imposant pas le végétarisme, même des principes n'autorisant que des formes d'élevage traditionnelles et censées être respectueuses du bien-être (Rowlands 2009 : 162-173). En effet, écrit Rowlands (*ibid*. : 166), « il serait irrationnel d'opter pour un système qui autoriserait à traiter les non-humains en leur causant des torts ou des blessures, comme il le serait d'opter pour un système qui l'autoriserait pour les humains ».

Mais Garner (2012) n'est pas si certain que Rowlands que, même en cas d'inclusion, les humains choisiraient forcément des principes abolitionnistes. Comme il

le note, on a mis en doute la conclusion que les contractants adopteraient forcément une stratégie « maximin » d'aversion au risque (Wolff 1996 : 177-186).

> Dans le cas des animaux, il se pourrait que les contractants prennent le risque de s'avérer non-humains. Cette probabilité est augmentée s'ils raisonnent que, en tant qu'animaux, ils ne seraient pas des agents autonomes et par conséquent perdraient moins de par leur mort. Bien sûr, l'exploitation des animaux en élevage industriel implique énormément de souffrances. Cependant, interdire l'élevage intensif n'équivaut pas à l'interdiction de la consommation d'animaux. (Garner 2012: 168-169)

La balance que les agents rationnels feraient entre le plaisir qu'ils pourraient tirer d'une alimentation carnée s'ils s'avéraient être des humains et le tort que leur causerait une mort précoce après une vie présumée douce et paisible pourrait bien, en effet, pencher en faveur d'un élevage humain plutôt qu'en faveur du végétarisme.

Je mets en doute dans les chapitres 6 et 7 l'idée que les animaux perdent peu en mourant et que le fait de venir à l'existence serait pour eux un bienfait justifiant leur mise à mort. Si le choix était donné aux parties, sous le voile d'ignorance, de vivre ou ne pas vivre, elles opteraient vraisemblablement pour une existence digne d'être vécue, si courte soit-elle. Seulement, ce n'est pas le choix qui est offert aux animaux d'élevage, même « heureux », puisqu'ils ne se retrouvent jamais dans une situation, initiale et hypothétique, de choix et que, dans le dispositif rawlsien, la position originelle n'a pas pour fonction de permettre à chacun de décider de sa propre existence. Le choix des principes de justice se fait *étant supposé* que les parties affectées existent.

Lorsque, en situation d'équilibre réfléchi, l'argument de l'égalité intuitive se voit accorder toute son importance, « la connaissance de sa propre rationalité doit, au nom de la cohérence [*consistency*], être mise entre parenthèses [par chacun] dans la position originelle » (Rowlands 1997 : 243). Permettre aux contractants dans la position originelle de savoir qu'ils seront des humains et non des animaux, c'est, nous l'avons vu, introduire une information moralement arbitraire. Or ce qui justifie le voile d'ignorance, c'est notamment qu'on ne saurait bénéficier de ces « avantages non mérités », dont fait indéniablement partie la possession de la rationalité. Un choix des principes de justice qui serait réalisé avec cette information aurait donc toutes les chances d'être biaisé en faveur de ceux qui se savent rationnels, et procurerait ainsi aux agents rationnels un bénéfice illégitime. L'argument a, selon Rowlands, d'autant

plus de force si l'on interprète, comme il le recommande et de façon pour le moins hétérodoxe, la théorie de Rawls comme une théorie générale des droits moraux et non comme une théorie limitée des droits politiques. Du point de vue moral général, l'argument de l'égalité intuitive apparaît en effet plus prégnant, les considérations relatives à la constitution d'une société de coopération bien ordonnée étant, présume-t-on, mises au second plan par rapport à l'importance de l'égalité.

Une telle interprétation est toutefois contraire à ce qu'indique Rawls lorsqu'il précise que sa théorie de la justice n'est pas une théorie morale complète. L'interprétation de Rowlands implique de détacher l'argument intuitif de la théorie de la justice. Rawls admet certainement des devoirs moraux envers les animaux, non seulement de compassion et d'humanité, mais peut-être même par exemple des devoirs d'assistance, si l'on accorde toute leur place aux convictions bien pesées (Abbey 2007). Mais ce ne sont ni des devoirs de *justice* ni des devoirs corrélés à des *droits*.

L'application de l'argument de l'égalité intuitive à la connaissance, par chacun, de son espèce et de sa rationalité est justifiée par la structure même de la théorie rawlsienne, d'après Rowlands (1997 : 243) :

> Etant donné l'interdépendance de l'argument de l'égalité intuitive et de l'argument du contrat social, il semble que la connaissance que l'on est un agent rationnel devrait être mise entre parenthèses dans la position originelle. (…) Il faut également souligner que [cette dernière] affirmation (…) est bien plus cohérente avec l'une des façons qu'a Rawls de caractériser la position originelle comme une position dans laquelle les participants ont une connaissance de tous les principes généraux de la psychologie, de la sociologie, de l'économie et d'autres connaissances de ce genre, mais *aucune* connaissance particulière au sujet d'eux-mêmes (…) [p]uisque la connaissance que l'on sera un agent rationnel est un cas évident de connaissance particulière des propriétés du soi (…). Et si l'on ne sait pas si l'on sera un agent rationnel, alors, si Rawls a raison, on formulera inévitablement, dans la position originelle, des principes qui prennent cela en compte. Et, à tout le moins, cela amènerait les êtres non rationnels à la portée du principe de différence[134].

Quant à savoir si la proposition de Rowlands est bien conforme à la lettre du texte de Rawls, il se demande si le fait — qu'on suppose admis — que les animaux ne

[134] A savoir le second principe de justice de Rawls, d'après lequel les inégalités sociales ne sont justifiées que si elles bénéficient aux plus défavorisés.

sont pas des personnes morales implique nécessairement qu'ils n'aient pas droit à la justice. Cette implication présuppose qu'être une personne morale est une condition *nécessaire* pour avoir droit à la justice. Or nous avons vu que, pour Rawls, c'était avant tout une condition *suffisante* et qu'il ne prétendait pas résoudre la question de savoir si c'était également une condition nécessaire : « la capacité à être un sujet moral suffit pour avoir droit à une justice égale. Rien au-delà de ce minimum essentiel n'est exigé » (i.e. pas de talents naturels particuliers) (Rawls 1971 : 544). Mais cette condition suffisante n'implique pas par elle-même, faute d'arguments supplémentaires, la nécessité d'avoir la capacité d'être un sujet moral. Il était tout à fait cohérent pour Rawls de soutenir à la fois la condition suffisante et la condition nécessaire, mais c'est une question qu'il laisse volontairement de côté parce qu'elle « ne pose (…) pas de problème pratique sérieux », « l'immense majorité de l'espèce humaine » étant « capable d'avoir un sens de la justice » (*ibid*.). Savoir si la première implication est correcte est donc au mieux une question irrésolue chez Rawls (nous avons vu que le *Libéralisme politique* n'apportait guère plus de réponses).

Rawls *écrit* donc que la théorie de la justice comme équité exclut les animaux comme sujets de justice, mais ça n'est pas *impliqué* par sa théorie, selon Rowlands (1997). Ce qui, selon ce dernier, a conduit Rawls à exclure les créatures non rationnelles de la liste des bénéficiaires des principes de justice tient aux aspects hobbesiens, non kantiens, de sa théorie, en particulier à l'idée d'égalité de puissances et à celle selon laquelle bénéficier du contrat, c'est nécessairement être l'une des parties au contrat (Rowlands 2009 : 152-158). En insistant donc sur l'aspect essentiellement kantien de la théorie rawlsienne, on devrait pouvoir l'adapter comme entend le faire Rowlands :

> La position développée ici est fondée sur celle de Rawls mais elle en est, selon moi, suffisamment distincte pour être nommée *néo-rawlsianisme*. Cette position néo-rawlsienne consiste, concrètement, en un contractualisme rawlsien expurgé de ses éléments hobbesiens superflus. Cette position n'est pas restreinte au développement des principes de justice, conçus comme réglant les interactions entre individus et les structures de base de la société, mais a pour objet le tracé des principes de la moralité en général. (*ibid*. : 174-175)

Rowlands pense que l'aspect kantien de la théorie rawlsienne est plus essentiel que son aspect hobbesien et permet d'inclure les animaux, tandis qu'il est cohérent pour

une théorie strictement hobbesienne de les exclure, d'après le réquisit de coopération mutuellement avantageuse. Ce que Rawls hériterait de Kant serait le postulat d'une exigence morale antérieure au processus contractuel produisant le reste des principes moraux. Le constructivisme moral kantien (Rawls 1980) accepte une contrainte d'impartialité *a priori* qui contraint le type de procédure qui peut être admise. Rowlands écrit :

> On trouve incluse dans l'idée de contractualisme kantien (…) au moins une conception minimale de l'*objectivité* morale qui est indépendante du contrat et des accords conclus par les contractants. (2009 : 126)

En l'occurrence, Rowlands considère que ce qui, chez Rawls, joue chez Kant le rôle de la *loi morale*, est « l'égale considération » qui est au fondement de ce que Rowlands appelle « l'argument de l'égalité intuitive » : un principe plus raisonnable, dans le processus d'équilibre réfléchi, que la stipulation rawlsienne (elle aussi antérieure au processus contractuel) selon laquelle les animaux ne peuvent être parties au contrat. Une interprétation cohérente de la théorie, qui prenne en compte cet aspect kantien fondamental, devrait donc, à rebours de Carruthers, inclure les animaux de même et pour les mêmes raisons que les humains dits marginaux. Le fait que les contractants soient rationnels n'implique pas que les bénéficiaires des principes de justice doivent l'être. Une réinterprétation de la position originelle pourrait donc s'avérer plus favorable à l'idée de devoirs directs envers les animaux[135].

La connaissance par chacun de son espèce, comme celle du fait que l'on est rationnel, peut selon Rowlands être écartée sous le voile d'ignorance. Mais le fait même de délibérer sur les principes de justice implique la rationalité des agents contractants. Si, à première vue, Rowlands a raison de soutenir qu'il est possible de faire abstraction de l'espèce comme des autres caractéristiques particulières des personnes, il apparaît plus délicat de faire abstraction du fait que l'on est rationnel. Et une fois que l'on sait qu'on possède les compétences de délibération requises par

[135] Regan, considérant cette option (1983 : 351 n20), ouverte par Van de Veer (1979), doute néanmoins que le contractualisme puisse constituer une théorie correcte des devoirs directs. Il écrit plus loin (p. 600) : « [S]elon la théorie des droits, toutes les tentatives visant à fonder la moralité sur les accords conclus par des individus intéressés *doivent* s'avérer déficientes. Les accords ou les contrats sont moralement valides, selon la théorie des droits, si, et seulement si, ils satisfont à l'exigence de juste traitement, telle qu'elle est spécifiée par le principe de respect, et la validité de ce principe ne dépend pas elle-même des questions de savoir qui parvient à quels accords ou sous quelles conditions ces accords sont obtenus (par ex., derrière le voile d'ignorance). Pour le dire autrement, *la validité morale des accords ou des contrats doit être montrée par l'appel à un principe qui n'est pas lui-même le produit du contrat ou de l'accord*. »

Rawls, on sait implicitement qu'on est humain ou quelque chose de proche, ou du moins un être capable de tromper et de maîtriser des créatures non rationnelles[136].

On répondra que le test d'impartialité proposé par Rawls n'implique pas que les parties occupent le même rôle après avoir levé le voile, qu'elles pourraient donc se retrouver dans la peau de créatures non rationnelles sans délibérer en tant que créatures non rationnelles. Si telle est la fonction de la position originelle, il suffit certainement de faire abstraction de ce que l'on *sera* une fois le voile levé. Rowlands écrit : « Cela n'exige *pas* de nous que nous nous imaginions sans *aucun* attribut naturel ou sans *aucune* conception de la vie bonne. Cela exige simplement que nous soyons capables de mettre entre parenthèses ces caractéristiques en les isolant, une à une. » (Rowlands 1997: 240) Seulement, Rawls insiste bien sur la nécessité de ne pas introduire dans la position originelle d'informations sur soi-même susceptibles d'affecter son choix (psychologie, conception du bien, situation sociale, sexe, race, etc.) afin d'en préserver l'impartialité. Rowlands estime que la rationalité n'est pas une faculté moins arbitraire que les talents naturels et, par conséquent, que, d'après l'argument de l'égalité intuitive, il est illégitime d'en tirer des bénéfices. Rawls répondrait probablement que la rationalité n'est certes pas une considération arbitraire, puisque le but de la justice est précisément de satisfaire de façon impartiale les intérêts d'agents rationnels. Mais si l'on suit la lecture de Rowlands et que l'on considère que la fonction de coopération du contrat relève plus de l'origine que du contenu de la moralité, dériver le contenu des principes de justice de ce but initial de la justice revient à commettre un sophisme génétique.

Reste que la rationalité introduit un biais dans le choix des principes, ne serait-ce qu'implicitement : il faut pouvoir se demander quel principe je trouverais le plus juste étant donné que j'ai une chance égale d'être rationnel ou non[137]. Si le voile n'a pour fonction que de me cacher ce que je *serai* et non ce que je *suis*, et s'il est effectivement possible d'imaginer que les circonstances de la justice s'appliquent encore dans une situation où je ne sais pas si je serai rationnel, alors la proposition de

[136] Brian Baxter (2005 : 95-96, cité par Garner 2012 : 168) émet une suspicion semblable.

[137] Rowlands (2009 : 144-145) prend soin de distinguer le fait d'imaginer *qu*'on est X (par exemple un animal) (connaissance par description) et le fait d'imaginer *l'effet que cela ferait d'être* X (connaissance par accointance). Il n'est pas nécessaire d'être capable de s'imaginer au second sens occuper telle ou telle position dans la société pour effectuer le test — heuristique — d'impartialité proposé par la position originelle. « La notion d'imagination employée pour "entrer" dans la position originelle est une notion radicalement minimale : cela revient à *supposer* que l'on n'a pas une propriété que, en fait, on a. » (p. 145) Il est simplement nécessaire de connaître certains « faits pertinents » au sujet de X.

Rowlands est compatible avec une forme amendée de théorie rawlsienne. Nous avons vu que Rowlands minimisait l'importance des éléments hobbesiens chez Rawls, et donc le problème de l'égalité relative de puissance. Mais c'est pourtant un aspect essentiel de sa théorie puisque c'est une propriété constitutive des circonstances de justice. De même, ajouter à la description de la position originelle le fait que sous le voile d'ignorance les parties ignorent si elles possèdent un handicap revient à violer le principe fondamental d'égalité de puissance et l'idée qui en dépend d'avantage mutuel (Nussbaum 2006). Sauf à expurger la théorie de cet aspect, pourtant central chez Rawls, toute information qui détermine de façon significative les rapports de puissance ne devrait *pas* être ignorée par les parties. Le même argument s'applique, *a fortiori*, pour la connaissance de son espèce et de sa rationalité. L'argument de Rowlands dépend donc de sa minoration de l'importance pour Rawls des circonstances de la justice.

Une dernière objection, et peut-être la plus importante, à l'interprétation de Rowlands est que l'aspect kantien de la théorie, qu'il juge le plus fondamental, fait dépendre le processus contractuel d'une objectivité morale antérieure et indépendante[138]. La considérabilité morale des animaux, qui justifie, si l'on comprend bien l'argument de l'égalité intuitive, d'élargir la position originelle, n'est pas un résultat du processus contractuel mais est au contraire présupposée par celui-ci pour autant qu'il soit juste d'après les termes de Rowlands : « le contrat ne détermine pas qui compte et qui ne compte pas moralement » (Rowlands 2009 : 127-128). Même atteints au terme d'un équilibre réfléchi, les principes moraux qui guident la description de la position originelle nous poussent à nous demander à quoi bon après tout recourir au contrat s'il est acquis *a priori* que les non-humains sont tels qu'ils devraient bénéficier de la justice. La question peut à ce titre être adressée aussi bien à Rawls qu'à Rowlands puisque l'exclusion ou l'inclusion sont respectivement décidées antérieurement au dispositif contractuel. Comme le note Garner (2012 : 169) : « les principes émanant du contrat sont par conséquent, non pas le résultat d'un examen objectif de ce que les participants dans la position originelle choisiraient, mais reflètent plutôt des jugements normatifs préexistants, parmi lesquels le jugement selon lequel la justice ne s'applique qu'aux personnes. » Rowlands a peut-être raison de conclure que Rawls offre après tout des ressources pour inclure les animaux, une fois reconnu

[138] Voir aussi la citation de Regan note 15 *supra*.

que son contractualisme n'est pas pur, que l'autorité du contrat ne dérive pas du seul fait que les parties y ont consenti mais que la procédure était objectivement impartiale. Mais cela montre au mieux que le contractualisme rawlsien, comme tel, n'offre pas les ressources appropriées.

La forme suivante de contractualisme que j'aimerais examiner est une théorie de la moralité, plutôt que de la justice politique, fondée sur la notion de « justifiabilité à l'égard d'autrui ». Elle partage avec le contractualisme rawlsien des présupposés qui ne lui permettent pas d'inclure les animaux non rationnels dans la sphère de la justice ou ce que Scanlon appelle le domaine « étroit » de la moralité, le domaine de « ce que nous nous devons les uns les autres ». Je proposerai cependant au chapitre 5 un usage de la notion de justifiabilité à l'égard des animaux non rationnels qui permet de rendre compte du statut moral de certains d'entre eux. Cette notion est tenue pour un des éléments centraux du contractualisme par la plupart des auteurs. Elle remplit une fonction à la fois explicative et justificative : un principe est juste dans la mesure où il est justifiable auprès des contractants hypothétiques, un fait qui explique en même temps son autorité contraignante et motivationnelle. J'indiquerai à la fin de ce chapitre pourquoi il est important de conserver un certain usage à l'idée de justifiabilité auprès d'autrui.

Voyons donc maintenant si le contractualisme moral de Scanlon, qui ne comprend aucun élément hobbesien ni dispositif tel que le voile d'ignorance, est plus susceptible que celui de Rawls d'inclure les animaux.

3 LE CONTRACTUALISME MORAL SCANLONIEN

3.1 T. M. Scanlon

La théorie de Tim Scanlon est à première vue beaucoup apte que celle de Rawls à inclure dans le domaine de la moralité des êtres non rationnels. Ce domaine est délimité, pour Scanlon, par un simple critère, celui de « justifiabilité ». Et le contractualisme qui décrit ce domaine conçoit la motivation qui est à son fondement non pas (ou pas principalement) comme la recherche intéressée de l'avantage mutuel, mais plutôt comme « le fait d'être motivé par le but de trouver des principes qu'autrui, motivé de façon semblable, ne pourrait pas raisonnablement rejeter (…), [comme] une

volonté commune de modifier nos exigences privées afin de trouver un fondement de justification qu'autrui a également des raisons d'accepter » (Scanlon 1998 : 5). C'est une idée centrale de la tradition du contrat social que Scanlon fait remonter à Rousseau. Le juste et l'injuste (*right and wrong*) sont définis par

> des jugements sur ce qui serait autorisé par des principes qui ne pourraient être raisonnablement rejetés par des personnes qui seraient animées par la volonté de trouver des principes pour la régulation générale du comportement. (…) En particulier, un acte est injuste si et seulement si tout principe qui l'autoriserait est un principe qui peut être raisonnablement rejeté par des personnes possédant la motivation décrite (ou, de façon équivalente, si et seulement s'il est interdit [*disallowed*] par tout principe que de telles personnes ne pourraient pas raisonnablement rejeter). (*ibid*. : 3)

L'accord effectif sur une action (l'acceptation d'une action comme justifiée) n'est donc ni nécessaire ni suffisant pour qu'elle soit justifiable. La justifiabilité est une notion fondamentale et non dérivée d'autres principes : elle détermine ce qui est juste ou injuste, et n'est pas déterminée par cela (*ibid*. : 4-5, 168-169). Et elle n'a pour objet que ce que des personnes raisonnables jugeraient acceptables si elles partageaient notre motivation à trouver un accord raisonnable pour réguler nos comportements (*ibid*. : 154-155). Le fait que quelqu'un ne rejette pas une action qui lui est pourtant préjudiciable ne signifie pas qu'elle est justifiable ; en effet, le fait que quelqu'un ne soit pas en position d'accepter ou de rejeter une telle action ne signifie pas qu'elle ne doive pas être telle qu'il le pourrait dans une autre situation.

Scanlon ne fait donc appel ni au voile d'ignorance, ni à la réciprocité et nous allons voir que la notion de justifiabilité, par rapport à celle de justification effective, offre une perspective d'extension plus souple que le contractualisme rawlsien. Pour autant qu'un principe puisse être justifié au sens décrit ci-dessus auprès d'une créature, celle-ci appartiendrait au domaine de la moralité. C'est à vrai dire ce que laisse entendre Scanlon, quoique de façon hésitante, dans « Contractualism and utilitarianism » (2003 [1982]). Scanlon y présentait le contractualisme comme une description de la nature de la moralité, une description selon lui trop indifférenciée sur laquelle il est revenu dans *What We Owe To Each Other* (1998 : 6-7 ; 171-177). Concernant la « portée de la moralité », Scanlon écrivait :

> Qui doit être inclus dans l'accord général auquel le contractualisme fait référence ? La portée de la moralité est une question difficile de moralité substantielle mais une

théorie philosophique de la nature de la moralité devrait fournir un fondement pour y répondre. (…) Les critiques (...) reprochent [au contractualisme] ou bien de ne pas offrir de réponse du tout, parce qu'il doit commencer en tenant un certain ensemble de parties contractantes comme donné, ou bien de proposer une réponse à l'évidence trop restrictive, puisqu'un contrat requiert des parties capables de passer et respecter des accords et capables d'offrir les unes aux autres quelque bénéfice en échange de leur coopération. Aucune des ces objections ne s'applique à la version du contractualisme que je défends. La spécification générale de la portée de la moralité qu'elle suppose me semble être la suivante : la moralité s'applique à un être si la notion de justification auprès d'un être de cette sorte est intelligible. (2003 [1982] : 134)

Scanlon propose trois conditions nécessaires pour que ce crtière puisse s'appliquer :

(A) *Avoir un bien* :

[Il faut] qu'en un sens clair on puisse dire que [la] situation [de l'être en question] s'améliore ou empire pour lui (…) [Un représentant (*trustee*) pourrait ainsi raisonnablement accepter certaines choses en son nom] En utilisant cette idée de représentation, nous pouvons étendre la notion d'acceptation pour l'appliquer à des êtres qui ne sont pas en mesure littéralement d'accepter quoi que ce soit. (*ibid*. : 135)

(B) *Comparabilité du caractère raisonnable du rejet ou de l'acceptation* :

[Il] ne dépend pas seulement de la mesure dans laquelle les actions autorisées par ce principe pourraient me nuire [*hurt*] en termes absolus mais également d'une comparaison entre cette perte potentielle et les autres pertes potentielles causées à d'autres sous ce principe et les principes alternatifs. Ainsi, pour qu'un être puisse entretenir des relations morales avec nous (…) il faut aussi que son bien soit suffisamment similaire au nôtre pour fonder quelque système de comparaison. (*ibid*.)

(C) *Avoir un point de vue* :

[Il faut] que l'être en question incarne un point de vue, c'est-à-dire qu'il existe quelque chose comme l'effet que cela fait d'être cet être, comme ce à quoi ressemble le monde pour lui. Sans cela nous n'entretenons pas une relation à l'égard de cet être dans laquelle ne serait-ce qu'une hypothétique justification *envers lui* serait appropriée. (*ibid*.)

Ces trois conditions permettraient de conclure que « le contractualisme peut expliquer que la capacité d'éprouver de la douleur ait semblé, pour beaucoup de gens, plaider en faveur du statut moral : un être qui a cette capacité semble aussi satisfaire aux trois

conditions que j'ai énumérées comme nécessaires à l'intelligibilité de l'idée de justification envers cet être. » (*ibid*. : 135-136) Un être sensible « incarne le centre d'une conscience auprès duquel on peut se justifier » et sa souffrance est « clairement une manière d'être plus mal loti », son soulagement « une manière d'être mieux loti », et ce sont des « fortunes et infortunes (…) qui nous semblent directement comparables aux nôtres. » (*ibid*. : 136) Scanlon ne conclut cependant pas que ces conditions sont effectivement *suffisantes* pour l'intelligibilité de l'idée de justification envers un être. Une condition supplémentaire, qu'il laisse ici ouverte mais qui aura par la suite plus d'importance, est ce qu'il appellera (1998) « sensibilité aux jugements » :

> Certains voudraient restreindre la sphère morale à ceux envers qui on peut en principe communiquer des justifications, ou à ceux qui sont en mesure de manifester effectivement leur accord avec quelque chose, ou enfin à ceux qui ont la capacité d'entendre un argument moral. (…) Le contractualisme tel que je l'ai formulé ne règle pas ces questions d'un coup. (2003 : 136)

Scanlon rejette en revanche une condition supplémentaire qui voudrait que

> la moralité [soit restreinte] à ceux qui ont la capacité d'observer ses contraintes, ou à ceux qui sont en mesure d'apporter quelque bénéfice réciproque aux autres participants. (…) [L]a seule absence de ces capacités ne saurait rendre impossible l'idée d'une justification envers cet être. Elle peut, en revanche, dans certains cas, affecter les justifications qui se trouvent être pertinentes. (…) [L]es capacités de contrôle délibératif et d'avantage mutuel (…) [ne seront jamais que des] facteurs affectant les devoirs que des êtres possèdent et ceux que les autres ont envers eux, et non [des] conditions dont la non-satisfaction entraînerait l'absence de tout cadre moral. (*ibid*. : 136-137)

Cette première description du contractualisme moral par Scanlon offre des raisons de penser qu'un animal conscient, dans la mesure où il a un bien, susceptible d'être affecté consciemment, pourrait constituer un destinataire de justifications, même s'il n'avait pas les capacités cognitives de comprendre les principes en question. Nous pourrions bien ou mal agir envers lui en agissant de façon telle du moins qu'un représentant pourrait juger raisonnable de ne pas l'accepter en son nom étant donnée une comparaison possible de leurs biens.

En 1998, Scanlon apporte toutefois de plus amples précisions sur ces questions : s'ils ne sont pas en dehors du domaine de la moralité, les animaux semblent en revanche sortir du domaine du contractualisme. Le domaine de ce qui est moralement

juste ou injuste (*right*/*wrong)* est selon Scanlon plus large que « ce que nous nous devons les uns les autres », et qui inclut ce en quoi consiste le fait de « causer une injustice » (*to wrong*) à quelqu'un. Le fait qu'il existe des raisons morales de ne pas commettre un acte concernant X n'implique pas que commettre cet acte soit injuste *envers* X. Les premières raisons relèvent de la moralité au sens large, les secondes de la moralité stricte du *right* et *wrong* entendus comme juste et injuste. Le fait de « causer une injustice », au sens de causer un tort moral, ou d'agir mal moralement à son égard, est lié à l'idée de « justifiabilité » envers *x*, i.e. à la possibilité d'adresser à X des justifications de son action. Rien n'empêche donc de considérer que certains êtres ont un bien, et que ce bien donne aux agents des raisons d'agir de certaines façons relativement à cet être, sans conclure que les agents doivent justifier leur action auprès de lui et que, s'ils ne le pouvaient pas, ils commettraient une injustice à son égard. Avoir un bien en ce sens ne suffit pas à fonder l'idée de "justifiabilité". Dans un chapitre consacré à la « portée [*scope*] de la moralité » et à déterminer qui peut être victime d'injustice (« *who can be wronged* »), Scanlon classe les types d'êtres à l'égard desquels il est possible de mal/bien agir moralement en cinq catégories (1998 : 179-180) :

(1) Les êtres qui ont un bien, i.e. ceux pour qui les choses peuvent aller mieux ou pis ;

(2) Les êtres dans (1) qui sont conscients et capables d'éprouver de la douleur (par exemple un chat, une personne gravement handicapée mentale) ;

(3) Les êtres dans (2) qui sont capables de juger les choses comme étant meilleures ou pires et qui sont plus généralement, capables d'être sujets d'attitudes sensibles aux jugements (*judgement-sensitive*) (par exemple les nourrissons ; la catégorie ne comprend probablement que des humains) ;

(4) Les êtres dans (3) qui sont capables d'émettre le genre particulier de jugements impliqué dans le raisonnement moral ;

(5) Les êtres dans (4) avec qui il est avantageux pour nous d'entrer dans un système de contrainte et de coopération mutuelles.

Les êtres dans (1) et (2) sont dans la portée (*scope*) de la moralité mais sont hors de portée de la justice ; les êtres dans (3) constituent des cas-limites relevant d'une justice imparfaite, l'idée de justifiabilité s'y appliquant ; les êtres dans (4) se situent

clairement dans la portée de la justice (de la justifiabilité) ; enfin les êtres dans (5) sont ceux qui conçoivent la structure fondamentale de la société.

Scanlon, conscient de la nécessité de fournir une théorie positive de nos devoirs envers les créatures sensibles, envisage deux solutions. La première est celle de la représentation (*trusteeship*), artifice qui permettrait d'assurer la justifiabilité envers les êtres du groupe (2) via la justifiabilité envers les êtres du groupe (5) — en laissant les derniers s'opposer raisonnablement à des principes d'action au nom des intérêts des premiers. Le procédé est donc destiné à une représentation directe des intérêts d'êtres non rationnels :

> Une position contractualiste peut s'adapter à l'intuition [que faire mal à un animal n'est pas seulement mal en soi mais un mal commis envers l'animal] si elle soutient que, lorsqu'il est question de décider des principes qu'on ne pourrait pas raisonnablement rejeter, nous devons tenir compte des objections qui pourraient être soulevées par des représentants des créatures de ce groupe qui elles-mêmes ne possèdent pas la capacité d'évaluer les raisons. (Scanlon 1998 : 183)

Une solution plus simple, vers laquelle penche Scanlon (*ibid*. : 184), est de ne pas recourir à la notion de justifiabilité pour les créatures non rationnelles, dans la mesure où les raisons s'appliquant à leur traitement tiennent principalement sinon exclusivement aux torts « expérientiels » qu'elles sont susceptibles de subir, comme la douleur, la peur, ou le stress, et que la moralité au sens large reconnaît ces raisons sans passer par la condition de justifiabilité envers ces créatures. La distinction entre moralité au sens large et moralité au sens étroit restreint l'idée de justice, tout au plus, aux êtres des groupes (3) à (5). Elle a l'inconvénient de n'offrir aux créatures non rationnelles qu'un statut *indirect*, à plusieurs égards. La représentation évoquée auparavant est indirecte en un sens mais elle exige, par l'intermédiaire des représentants, des justifications envers les créatures elles-mêmes. En revanche, la solution considérée ici ne fait plus intervenir cette idée. En effet, il n'est mal de commettre un acte donné que dans la mesure où ce n'est pas le genre de choses que les personnes sensibles aux raisons morales devraient faire, ou que parce que cela causerait un tort à d'autres personnes rationnelles. En outre, cette solution ne permet de concevoir les torts en question que de façon *impersonnelle*, sans qu'ils soient couverts par des principes « affectant-les-personnes [*person-affecting*], c'est-à-dire sans qu'ils soient injustes ni directement ni indirectement envers un individu en

particulier.

Scanlon concède que la solution de la représentation peut s'appliquer. Seulement, « le fait que ces créatures ne soient pas rationnelles limite les façons dont elles peuvent être victimes d'injustice [*wronged*] aux formes de traitement qui leur causent de façon injustifiée de la douleur et d'autres souffrances » (p. 184). En pratique, ces deux positions ne diffèrent guère et elles s'accordent sur les traitements moralement répréhensibles ; elles divergent simplement sur la nature des objections morales à ces traitements. Les deux solutions sont donc acceptables du point de vue contractualiste et, « bien qu'elle ne règle pas la question du statut moral des animaux non humains, l'analyse contractualiste (…) offre une analyse plus claire de qui est en jeu, et des considérations qui nous poussent vers différentes réponses » (p. 185).

La condition de justifiabilité de Scanlon repose sur une distinction entre le fait de causer un tort ou dommage (*harm*) et celui de causer une injustice (*wrong*). Les animaux, comme d'ailleurs les végétaux ou d'autres entités naturelles dotées d'une unité organique ou d'une intégrité, peuvent subir des dommages. C'est particulièrement le cas pour les animaux, pour lesquels la douleur est, comme pour n'importe quelle créature sensible, intrinsèquement mauvaise : « comme la douleur des humains, la douleur des animaux non humains est quelque chose que nous avons des raisons de prévenir et soulager, et ne pas répondre à ces raisons est une faute morale. » (p. 182) Mais les animaux ne peuvent subir de tort au sens strict, étroit, du contractualisme, c'est-à-dire au sens de ce que *nous leur devons*.

Scanlon admet cependant certains devoirs spécifiques que nous avons envers les animaux avec lesquels nous entretenons certaines relations :

> Avec nos animaux de compagnie (…) nous pouvons trouver important de nous considérer comme ayant avec eux une relation façonnée sur le modèle des relations humaines, une relation impliquant des attentes mutuelles, une affection réciproque et des émotions comme la déception, la colère, voire même le ressentiment. Cela implique d'attribuer aux animaux des capacités qui vont bien au-delà de celles décrites en (2). Que cette attribution soit correcte ou non, cette sorte de relation est essentielle au rôle que les animaux de compagnie jouent dans nos vies, et ceux d'entre nous qui ont ce genre de relations avec des animaux et y accordent de la valeur ne peuvent guère faire l'économie des catégories de juste et injuste [*right and wrong*] pour qualifier notre comportement à leur égard. Cela explique, je pense, le degré supplémentaire de désapprobation morale ressenti par bien des gens à l'égard des mauvais traitements

> infligés aux chiens, chats, chevaux et autres animaux qu'ils jugent être de bons candidats à ce genre de relations. On peut en dire autant de certains animaux sauvages : une bien plus grande indignation que celle provoquée par le fait de tuer n'importe quel corbeau ou raton-laveur peut être suscitée par la mort d'un corbeau ou d'un raton-laveur devenu visiteur régulier à notre fenêtre, ou venu plusieurs fois manger dans nos mains, un animal qu'on a ainsi personnalisé et auquel on a attribué des attitudes et des attentes. (*ibid*.: 182)

Dans *Moral Dimensions*, Scanlon (2008 : 166) considère également que les relations entretenues avec les animaux domestiques peuvent être détériorées (*impaired*), et par conséquent que des reproches (*blame*) sont justifiés *de part et d'autre.* Il est possible de blâmer un animal[139] s'il existe une relation susceptible d'être détériorée par la conduite de l'animal : c'est le cas quand il existe (ou que « nous imaginons avoir ») « des relations de confiance et d'affection mutuelles » avec des animaux de compagnie ; la perte de confiance, par exemple, peut constituer une forme de reproche. Scanlon note bien qu'il « n'est pas vraisemblable de penser que nous ayons ce genre de relation avec les animaux en général, notamment les animaux sauvages » (*ibid*.), ce qui signifie que l'attitude de reproche ne dépend pas tant des capacités de l'animal que du type de relation à laquelle il participe. Ce qui n'est pas à dire que les animaux de compagnie ne participent pas à ces relations précisément en vertu de capacités particulières, mais c'est une autre question et il n'est guère certain que l'ensemble des animaux vis-à-vis desquels notre confiance et nos reproches sont pertinentes soit coextensif à celui d'animaux dotés de capacités données pouvant justifier ces attitudes. En termes de capacités, ces animaux ne sont *pas nécessairement* plus comme des humains que d'autres ; et certains animaux peuvent l'être sans pour autant participer à de telles relations.

Scanlon note que l'absence de relations n'implique évidemment pas que nous ne sommes pas sujets à reproches si nous maltraitons un animal. « Le reproche dans ces cas est une réponse à la conduite ou aux attitudes qui détériorent nos relations avec les autres humains, ou avec nous-mêmes. » (*ibid*.) Pour des raisons impersonnelles et neutres quant à l'agent, la souffrance d'un animal sauvage est mauvaise, et notre incapacité à répondre à ce mal, ou notre responsabilité dans son occurrence, peut

[139] Scanlon ne dit pas que nous pouvons nous-mêmes êtres blâmés par l'animal mais l'idée de confiance mutuelle semble laisser ouverte cette possibilité et nous pouvons nous rendre nous-mêmes indirectement, par notre culpabilité, la cible de reproches, bien que ceux-ci ne soient pas exprimés par l'animal lui-même.

justifier notre culpabilité. Car « cela peut détériorer notre aptitude à nous identifier de bon gré avec nos propres attitudes et décisions. » (*ibid*.) On devine implicitement que, selon Scanlon, il est en outre possible de blâmer des humains pour n'avoir pas honoré la relation spéciale qu'ils entretiennent avec un animal. La faute du maître négligent envers son chien, de l'éleveur envers ses bêtes, du dresseur envers son cheval est précisément aggravée par le fait qu'elle est commise par une personne particulière, à l'égard d'un être particulier.

Le contractualisme scanlonien offre donc de plus amples ressources que la théorie de la justice rawlsienne, notamment en se dispensant de l'idée d'une position originelle. Cependant, la notion de justifiabilité caractéristique de la moralité au sens strict, celle des devoirs directs de justice, s'applique selon lui plus difficilement aux créatures non rationnelles. Or c'est précisément de cette moralité que la notion de statut moral direct relève. L'exclusion des créatures non rationnelles est ici due au fait que la notion de justifiabilité dépend du but commun de trouver un accord raisonnable. Comme l'illustrent les dernières remarques cependant, certains contextes produisent des attentes légitimes de justification, de part et d'autres de relations particulières. Je montrerai aux chapitres 4 et 5 à quels contextes l'idée de justifiabilité s'applique et comment elle permet de rendre compte des variations de statut moral.

Il reste avant cela à examiner d'autres arguments contractualistes en faveur de l'exclusion ou de l'inclusion des animaux dans le contrat, et ce qu'il en découle quant au statut moral. Je vais dans la suite de cette section présenter deux positions contraires toutes deux peu ou prou inspirées du contractualisme de Scanlon et passerai dans la prochaine section au contractualisme hobbesien.

3.2 Le contractualisme anthropocentrique de Peter Carruthers

Peter Carruthers, philosophe des sciences cognitives, est également un fervent opposant au statut moral direct des animaux, bien qu'il soit par ailleurs relativement libéral dans l'attribution de certaines capacités mentales (notamment conceptuelles) à des animaux, même invertébrés (2009 ; 2011b). Carruthers (1992 ; 1999 ; 2011a ; 2011b) considère que les deux formes principales du contractualisme (rawlsien et scanlonien) justifient le refus d'accorder un statut direct aux créatures non rationnelles (et donc des prétentions directes des animaux à notre égard). Carruthers estime que

les animaux n'ont droit qu'à notre sympathie quand ils souffrent, et que cela ne requiert d'ailleurs même pas que nous considérions qu'ils possèdent une conscience phénoménale (qui, selon la théorie de Carruthers, requiert une conscience de second ordre que les non-humains ne possèdent pas).

Le critère de rationalité est essentiel pour Carruthers parce que, suivant sa lecture du contractualisme, il considère « les vérités morales » comme « en un certain sens des constructions humaines émergeant d'une forme ou d'une autre d'accord rationnel hypothétique au sujet des règles de base censées gouverner notre comportement » (2011b : 385). Plus précisément :

> La moralité est ici figurée comme un système de règles destiné à régir l'interaction des agents rationnels au sein de la société. Il semble donc inévitable, à première vue, que, d'après cette approche, seuls les agents rationnels se voient attribuer des droits directs. (…) Les animaux n'auront donc aucun statut moral [*moral standing*] dans le contractualisme rawlsien, dans la mesure où ils ne comptent pas comme agents rationnels. (Carruthers 1992 : 96-98)

C'est selon lui une caractérisation applicable aux contractualismes rawlsien comme scanlonien. Un autre présupposé de ces deux théories est que

> les agents rationnels ne sont autorisés à faire appel à aucune croyance morale dans le cadre du processus contractuel idéalisé. La raison en est que les vérités morales sont censées être le résultat du processus contractuel, et par conséquent ne peuvent pas être convoquées au début. En d'autres termes, puisque la moralité est censée être construite à travers l'accord des agents rationnels, on ne peut pas supposer qu'elle existe antérieurement à l'accord. (Carruthers 2011b : 385)

C'est en effet un aspect crucial du contractualisme, qui lui garantit, en particulier chez Rawls, son caractère procédural, quoiqu'il soit tempéré, chez Rawls comme chez Scanlon, par l'appel au caractère raisonnable de l'accord, fondé sur la reconnaissance de la valeur des personnes. Pour Carruthers, la suspension de toute croyance morale a pour résultat que les contractants n'opposeront pas leur « veto » à des principes n'accordant aucun statut moral (direct) aux animaux puisque seul un appel à des croyances morales d'après lesquelles ils y auraient droit le justifieraient : l'accord hypothétique autorise ces principes précisément parce que, non rationnels, les animaux n'ont aucun veto à opposer.

Carruthers emploie dans tous ses écrits sur cette question deux types de

justification de l'exclusion. La première dérive le contenu des vérités morales d'un double argument. D'une part, elle s'appuie sur la nécessité de concevoir le processus de construction des vérités d'une façon naturaliste compatible avec la science, et donc sans faire appel à des valeurs morales préexistantes. D'autre part, elle fait fond sur l'idée que la moralité est un système de coopération issu de l'évolution des animaux rationnels que nous sommes. Cet *argument évolutionniste* consiste à rapporter le système de règles qu'est la moralité à sa fonction pour les animaux humains :

> Comme l'explique Rawls, la moralité est, en fait, une construction humaine. (…) La moralité est conçue comme construite *par* les êtres humains afin de faciliter les interactions *entre* êtres humains et afin de rendre possible une vie de communauté coopérative. (1992 : 102)

L'argument commet un *sophisme génétique* (*genetic fallacy*) (Rowlands 1997) aussi commun que fréquemment critiqué (Sidgwick 1907[140] ; Singer 2005 ; 2011b), confondant l'origine et le contenu de la moralité. De ce que la moralité est une construction humaine ayant eu pour fonction la coopération humaine on ne peut conclure que nécessairement la moralité doive demeurer un système de coopération strictement humaine. On peut éventuellement admettre que ce fait biologique explique que les humains soient disposés à trouver justes les résultats d'une distribution équitable de biens, et que la thèse descriptive du contractualisme d'après laquelle la moralité consiste en une coopération équitable peut être renforcée par ce que des travaux empiriques, « naturalistes » sur la moralité nous apprennent, en particulier sur le *mutualisme* (Baumard 2010). Mais il ne découle pas de l'origine naturelle mutualiste de la moralité que seuls les intérêts des humains *doivent* être équilibrés de façon équitable. Rien n'empêche en outre la moralité d'avoir pour contenu des principes s'appliquant au-delà de l'espèce tout en étant le fait exclusif, dans sa construction, des humains.

Le second type de justification consiste en un *argument de la cohérence* doublé

[140] Sidgwick écrit, dans la préface à première édition des *Méthodes de l'éthique* de 1874 : « J'ai évité d'entreprendre l'investigation de l'Origine de la faculté morale (qui occupe peut-être une trop grande partie de l'attention des moralistes modernes) en me fondant sur l'hypothèse simple (…) selon laquelle, dans toutes les circonstances données, il existe quelque chose qu'il est bien [*right*] ou raisonnable de faire et qu'il est possible de savoir ce qu'elle est. Si l'on admet que nous en avons la faculté à présent, il m'apparaît que l'investigation des antécédents historiques de cette connaissance, et de sa relation avec les autres éléments de l'esprit, n'appartient pas légitimement à l'Ethique, pas plus que les autres questions correspondantes portant sur la connaissance de l'Espace n'appartiennent à la géométrie » (traduction inédite de J.-M. Luccioni et F. Robert à partir de la sixième édition de 1901, in Audard 1999).

d'un *argument de la stabilité sociale*. L'extension de la moralité (comme attribution de droits ou de statut moral) à des non-humains détruirait la *cohérence théorique* du contractualisme rawlsien, alors même que le refus de l'étendre aux humains non rationnels (nourrissons, handicapés mentaux graves, personnes séniles, etc.) menacerait la *stabilité sociale* de l'édifice (Carruthers 1992 : 114-118 ; 2011b : 387-394). Carruthers agite d'une part le spectre d'une « pente glissante » : l'insensibilité aux « cas marginaux » risquerait, par ricochet, d'entraîner une insensibilité aux autres humains). D'autre part, il fait appel aux mécanismes émotionnels garantissant la stabilité sociale :

> [L]'objectif fondamental du processus contractuel est d'atteindre un ensemble de règles morales qui apporteront la stabilité sociale et préserveront la paix. Cela signifie que les règles morales devront être *psychologiquement supportables*, (…) telles que des agents rationnels peuvent, en général, se contraindre à les respecter sans lavage de cerveau. (…) En général, les personnes se soucient aussi profondément de leur famille immédiate que de toute autre chose (y compris la moralité), sans égard au statut d'agents rationnels des membres de leur famille — auquel cas les agents contractants devraient accorder un statut moral à tous les êtres humains et non seulement à ceux qui se trouvent être des agents rationnels. (2011b : 388)[141]

L'argument permet d'inclure *tous* les humains et en même temps *aucun* non-humain. Cet « attachement profond », déjà noté par Rawls, fait partie selon Carruthers de la nature humaine, « un produit normal de mécanismes émotionnels humains », raison pour laquelle y faire appel est compatible avec un constructivisme naturaliste et ne présuppose aucune connaissance des psychologies particulières, tandis que l'attachement aux animaux ne l'est pas mais procède au contraire de « croyances morales ([tenues pour] justifiées (…) mais qui ne sont pas le produit de la situation contractuelle) » (*ibid*. : 391).

Quant à l'attachement profond que *certains* ressentent pour les animaux (leurs propres compagnons ou les animaux en général), il est cependant suffisamment faiblement partagé pour que l'argument de la stabilité ne s'applique pas (p. 392) ; en revanche, la plupart des personnes accordent une très grande importance à leur

[141] Scanlon (1998 : 185) considère que le « simple fait » d'être « "enfant d'humain" [*of human born*] » suffit pour bénéficier du même statut que les autres humains : « [l]es êtres en question ici sont des êtres qui sont nos enfants [*born to us*] ou les enfants d'autres personnes que auxquelles nous sommes liés par les exigences de la justifiabilité. Ce lien de naissance nous donne de bonnes raisons de vouloir les traiter "comme humains" malgré leurs capacités limitées. »

autonomie et à leur vie privée (p. 388 ; 1992 : 104), et tout principe qui n'accorderait pas de poids important à mes intérêts en général, y compris ceux-ci, pourrait être rejeté raisonnablement.

On pourrait tout d'abord remarquer que la valeur de l'autonomie et de la vie privée n'est pas moins susceptible d'être culturellement et historiquement relative que la valeur liée aux intérêts des autres êtres sensibles[142]. On peut ensuite opposer à Carruthers que ce type de justification n'est pas clairement impliqué par la *théorie* contractualiste, bien qu'elle soit souvent implicite dans la *lettre* du texte de Rawls ou Scanlon. Il n'est pas incohérent pour un rawlsien de soutenir que les parties contractantes — de toutes façons hypothétiques — pourraient inclure des non-humains (Bernstein 1997 : 57-58), nous y reviendrons. On pourrait même considérer que c'est une conception *morale* des agents contractants qui le pousse à exclure les animaux de la Position Originelle — contre l'exigence constructiviste.

Mais supposons que faire abstraction de l'espèce des contractants ne soit pas théoriquement cohérent (soit parce que la Position Originelle autorise cette connaissance, soit parce que, chez Scanlon, les contractants ont une pleine connaissance de leurs particularités). L'argument de la stabilité permet-il d'exclure si facilement les non-humains ? Les prémisses de Carruthers sont appuyées sur des faits qui semblent particulièrement contingents. En effet, on pourrait retourner l'argument de la stabilité en montrant que l'exclusion des non-humains, comme celle aujourd'hui des humains non rationnels, menacerait la stabilité d'une société bien ordonnée pour peu que les sensibilités morales des humains se modifient. Les faits sociaux pertinents ne seraient pas moins « naturels » que les « mécanismes émotionnels ». C'est en effet une tactique ouverte aux contractualistes : il serait raisonnable de refuser les termes d'un accord qui n'apporterait pas de statut moral plein (ou du moins suffisant) à ses enfants et à ses proches, fussent-ils atteints de handicaps cognitifs graves (Morris 2011 : 265-267).

Deux réponses à l'argument de la stabilité sont possibles. On peut se demander d'une part si une telle tactique permet réellement d'attribuer un statut direct aux

[142] « Il n'est pas contestable que les désirs d'autonomie et de vie privée sont extrêmement importants dans la vie de la plupart des personnes. Cependant, les exalter à un statut sacré est une erreur : il existe des personnes parfaitement rationnelles qui échangeraient volontiers leur vie privée et leur autonomie contre une large reconnaissance des animaux non humains comme patients moraux. » (Bernstein 1997 : 66) A nouveau, l'essentiel est que les prémisses de Carruthers font référence à des faits relatifs à la nature humaine qui sont fragiles, ce qui affaiblit considérablement son argument.

êtres concernés, c'est-à-dire si de telles considérations concernent ces êtres eux-mêmes, comme fins, et non seulement ceux qui se soucient d'eux. En supposant, d'autre part, que ce puisse être le cas (Cohen 2007 ; 2008 ; 2009), la même tactique s'appliquerait, *mutatis mutandis*, aux non-humains. Elle ne peut donc justifier à la fois le statut moral des « cas marginaux » et exclure celui des non-humains. Les arguments établissant la nécessité d'inclure tous les humains s'appuient enfin sur des et l'idée que la stabilité sociale (fondée sur les affections naturelles des personnes) justifierait cette inclusion.

C'est pourtant sur d'aussi fragiles raisons que Carruthers se fonde pour n'admettre que la possibilité de dériver du contrat des règles contre la cruauté. Et ces règles ne sont justifiées que par respect pour les personnes morales que sont les amis et défenseurs des animaux, ceux dont la sensibilité pourrait être heurtée par la souffrance des animaux, ou alors d'après la nécessité de cultiver des caractères vertueux, qui ne sauraient être cruels (1992 : 107 et *sq* ; 2011b : 394-399). Mais cette reconnaissance est insuffisante à deux titres. Premièrement, elle ne justifie que de la sympathie pour les animaux et non la reconnaissance de droits ou d'un statut moral. En conséquence, elle n'impose aux personnes que des devoirs indirects (dus aux autres personnes) à l'égard des animaux. Carruthers s'en contente très bien mais cela prouve que le contractualisme n'est pas une théorie adéquate du statut moral des animaux plutôt que cela ne prouve qu'ils n'en ont pas. Deuxièmement, même à supposer que la sympathie suffise à bien traiter les animaux, son importance dépend des effets indirects de telles vertus sur les autres humains et repose sur une hypothèse empiriquement fragile concernant les possibles effets de diffusion de la cruauté envers les animaux à la cruauté envers les humains. Cette contingence, Carruthers l'admet volontiers. Nous ne prenons pas ici en compte un fait de la nature humaine mais une partie conventionnelle de la moralité, culturellement relative :

> On devrait penser à nos attitudes morales occidentales envers les animaux comme formant une partie du contenu *conventionnel* de notre moralité. S'il n'y a rien dans notre nature humaine qui lie le fait de causer de la souffrance aux animaux avec la cruauté envers les humains, alors les agents rationnels contractants n'ont aucune raison de faire pression en faveur d'une règle recommandant une vertu de gentillesse qui s'étende aux animaux. Mais les agents contractants doivent s'entendre sur une façon ou une autre d'élever leurs enfants, et des pratiques culturelles (telles que le fait d'avoir des animaux de compagnie) peuvent être suivies pour des raisons qui n'ont rien à voir

> avec le contrat moral lui-même mais ont néanmoins un impact sur la morale. Ces faits suggèrent que nous pouvons devenir obligés de ne pas être cruels envers les animaux. (2011b : 398)

Le caractère vertueux d'une personne, exprimé par ses actions, est donc strictement dépendant du monde dans lequel elle évolue, et non du contenu en soi de ses actions. Carruthers radicalise la relativité à la culture des modalités d'évaluation de l'action vertueuse par rapport à leur description aristotélicienne : le lieu et le moment seuls déterminent la vertu ; ce que fait l'agent, son intention, ses émotions, la façon dont il le fait, avec qui il le fait (l'animal qu'il torture, par exemple) n'affectent pas la valeur de l'action (cf. aussi Bernstein 1997 : 69-71).

On pourrait enfin souligner que l'inclusion d'humains non rationnels, admise — avec peine et à la marge — aussi bien par le contractualisme rawlsien que sa version scanlonienne et par Carruthers lui-même, ne menace pas moins la cohérence théorique de l'édifice que celle de non-humains, et que la plupart des arguments (relationnels, affectifs, sociaux) qui, à juste titre, s'appliquent à ces humains, pourraient, au moins en principe, s'appliquer à de nombreux animaux. Les arguments de Carruthers justifient donc ou bien l'inclusion ou bien l'exclusion à la fois des humains et des non-humains non rationnels. Le problème traditionnel persiste donc : il ne semble guère possible de préserver à la fois la cohérence de la théorie, d'y inclure tous les humains et d'en exclure tous les non-humains.

Les arguments de Carruthers n'établissent donc ni que les animaux n'ont pas de statut moral ni qu'une théorie contractualiste ne peut pas de façon cohérente expliquer qu'ils en ont un.

3.3 Le contractualisme altruiste de Mark Bernstein

Mark Bernstein (1997 ; 1998) a proposé une lecture du contractualisme qui pourrait incorporer comme patient moral direct tout être doté d'un bien-être. Bernstein commence par examiner la notion d'équilibre réfléchi pour souligner la possibilité et la nécessité pour la théorie contractualiste d'incorporer certains êtres ne correspondant pas initialement à la description des personnes morales chez Rawls. Il distingue, dans le processus d'équilibre réfléchi, les pressions qui s'exercent « du dessus », c'est-à-dire de la théorie vers la moralité de sens commun (des principes vers les intuitions) et les

pressions qui s'exercent « d'en-dessous », c'est-à-dire du sens commun vers la théorie (des intuitions sur les principes) (1997 : 52).

Parmi ces pressions venant « d'en-dessous » figure notamment celle, admise par Rawls, d'inclure sinon dans la position originelle, du moins parmi les patients moraux (les bénéficiaires *directs* de la justice) non seulement les enfants (pour lesquels la pression vient également d'au-dessus) mais aussi les personnes gravement malades ou handicapées et les générations futures. Bernstein note que l'impartialité requise par la théorie rawlsienne implique que le temps ne peut pas être une considération pertinente dans la discussion contractuelle : la situation temporelle d'un contractant — le moment où il est né — ne peut pas affecter de façon pertinente le choix des principes. Cette impartialité ou neutralité temporelle (qui n'est pas sans faire écho à celle soutenue par Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907)Sidgwick (1907) puis Parfit (1984) entre les différentes phases temporelles du soi) permet de prendre en compte les enfants (du moins « normaux ») et les générations futures comme les bénéficiaires de plein droit qu'ils seront (1997 : 54-56). Notons qu'un argument analogue peut être reproduit pour les considérations géographiques et relatives aux nations, qu'il faudrait ainsi rajouter aux « circonstances fortuites » que Rawls veut exclure des facteurs déterminant les droits des sujets de la justice.

Un tel argument ne s'applique cependant pas à l'impartialité entre espèces : « nous ne pouvons pas dire d'un certain chien qu'il aurait été contractant si seulement la date des délibérations contractuelles avait été déplacée dans un sens ou dans l'autre » (p. 56). Il apparaît du moins à Bernstein que le caractère arbitraire du temps et de l'espace chez Rawls n'a pas d'analogue entre espèces. Jusque là, estime Bernstein, la théorie rawlsienne est cohérente, ce qui ne résout toutefois pas certains problèmes déjà évoqués (stabilité sociale, caractère indirect du statut moral). Bernstein considère notamment que la stabilité sociale est menacée par le nombre croissant et écrasant d'animaux affectés par nos choix et par la gravité avec laquelle ils le sont (p. 57). Il n'est pas suffisant, comme le croit Carruthers, de ménager les sensibilités des uns et des autres par des lois anti-cruauté. L'ampleur du problème exerce une pression qui ne peut être ignorée ou contournée par la substitution de la sympathie à un véritable statut. L'une des failles de l'exclusion par Rawls des animaux

tient selon Bernstein aux considérations qu'il juge nécessaire d'exclure de la délibération pour préserver l'impartialité de la théorie. Rawls insiste notamment, dans la perspective d'une justice purement procédurale, sur la nécessité de ne pas introduire de conceptions préalables du bien, plus généralement de n'introduire aucune considération morale dans le choix des principes : la moralité de ceux-ci est garantie par la seule *forme* de la procédure. La notion ultérieurement développée de « consensus par recoupement » dans le cadre du *Libéralisme politique* accordera néanmoins une place aux diverses conceptions du bien, mais précisément dans un cadre procédural neutre garantissant, par son impartialité substantielle, le pluralisme.

Or Bernstein note justement que toutes les connaissances (sur soi-même) que Rawls exclut ne comptent pas comme « morales » au sens où il l'entend. Par exemple, la croyance que nous n'évoluerons pas ou ne nous réincarnerons pas en animaux non humains, une considération qui pourrait affecter le choix des principes de justice, n'est pas une considération morale mais purement factuelle ou épistémique. Ce sont des possibilités qu'une théorie rawlsienne réellement impartiale, notamment du point de vue temporel, ne peut totalement exclure de la délibération – une possibilité certes fantastique mais logiquement et métaphysiquement ouverte (1997 : 59-60).

Ce n'est cependant pas la voie que va suivre Bernstein, qui propose plutôt un contractualisme scanlonien approprié aux animaux. Les éléments de ce contractualisme sont les suivants :

- un désir de justifier ses actions auprès d'autrui sur des fondements qu'il pourrait raisonnablement accepter ;
- fonder la théorie morale sur des principes que personne ne pourrait raisonnablement rejeter plutôt que sur l'espoir de garantir l'avantage mutuel ; autrement dit, viser l'accord raisonnable plutôt que la réciprocité ;
- étendre la moralité dans les limites où la notion de justification auprès d'un être est intelligible.

Il faut ici se souvenir que Carruthers argumentait contre la prise en compte sérieuse des intérêts des personnes se souciant des animaux au motif qu'il ne peut pas être raisonnable de rejeter une règle au simple motif qu'elle entre en conflit avec l'un des intérêts d'un contractant particulier. Il soutenait cependant que « des règles qui n'accordent aucun poids à mes intérêts en général ou des règles qui autorisent autrui, selon ses caprices, à violer ma vie privée ou à interférer dans mes projets », sont raisonnablement rejetables (Carruthers 1992 : 104).

Or, selon Bernstein, ce même raisonnement peut être conduit pour soutenir des règles favorables à la protection des animaux. Si les intérêts significatifs d'un nombre important de personnes incluaient les intérêts des animaux, et si une règle n'accordant aucun poids aux intérêts de certaines personnes peut être raisonnablement rejetée, alors les règles accordant un statut moral aux animaux ne pourraient pas être raisonnablement rejetées sous certaines conditions relativement vraisemblables. Notons que l'importance égale attachée ici aux intérêts de chacun empêche la justification, d'après ce raisonnement, de pratiques discriminatoires ou inégalitaires telles que la ségrégation raciale ou l'esclavagisme, mais que le centrage sur les intérêts des *personnes* autorise, sous des conditions non moins vraisemblables, la perpétuation de traditions d'exploitation des animaux (par exemple la corrida) pourvu qu'un nombre suffisant de personnes y aient un intérêt significatif.

Cela montre que le raisonnement de Carruthers, s'il peut être retourné contre son intention initiale (dénier un statut moral aux animaux), ne peut l'être que de façon partielle. Cela montre, justement, que le raisonnement est trop faible pour garantir le statut de quiconque n'appartient pas au groupe des personnes sensibles aux justifications, non seulement celui des animaux mais encore celui des « cas marginaux » parmi les humains. Le problème d'inclusion de ces derniers reste partiellement ouvert dans la mesure où sa résolution par ce biais demeure contingente. Cela ne change peut-être rien en pratique, tant il est peu probable que les humains se désintéressent totalement de ces humains, mais on ne peut l'exclure et ça n'est pas théoriquement satisfaisant.

Bernstein propose alors (1997 : 66 et *sq*.) un « contractualisme altruiste », où les contractants sont motivés non par l'intérêt personnel mais par les intérêts d'autrui. Un tel contractualisme accorde un statut moral à tous les êtres possédant des intérêts et Bernstein inclut bien sûr les animaux dans ceux-ci[143]. Une telle position est, selon lui, à la fois compatible avec le sens commun et avec la théorie : elle est donc à l'abri des pressions venant aussi bien d'au-dessus que d'en-dessous. Un tel contractualisme est plus fidèle à la lettre du contractualisme de Scanlon, il suppose simplement d'assouplir la notion de justifiabilité et de garantir l'altruisme, de façon à ce que les intérêts (altruistes) qui seraient négligés par une règle donnée (par conséquent rejetable à ce titre) soient effectivement l'expression (indirecte) des intérêts des créatures non

[143] Pour plus de détails sur sa théorie expérientielle du bien-être, voir Bernstein (1998).

rationnelles. Si ces intérêts altruistes incluaient celui de voir les animaux dotés d'un statut moral direct — et ce, par définition, pour leur bien propre et non celui des altruistes —, alors une règle garantissant ce statut serait une règle que personne ne pourrait raisonnablement rejeter.

J'adresserai à Bernstein à peu près la même objection celle que l'on peut adresser à Carruthers, à savoir que les hypothèses psychologiques sur lesquelles se fonde la possibilité d'un contrat social altruiste non anthropocentrique ne sont pas moins discutables que les hypothèses empiriques sur lesquelles s'appuie le contractualisme traditionnel pour justifier à la fois le refus du statut moral aux animaux et leur protection indirecte par des règles anti-cruauté. La théorie scanlonienne des conditions de vérité des principes moraux est convaincante : est injuste (juste) toute action qui serait interdite (autorisée) par un principe que personne ne pourrait raisonnablement rejeter. La justifiabilité auprès de tous d'une action rend cette action juste du point de vue moral « étroit », le point de vue de ce que nous nous devons les uns les autres — qui est, si on ne l'interprète pas comme supposant une réciprocité, le point de vue approprié au statut moral. Mais Scanlon considérait que ce point de vue ne pouvait s'appliquer aisément aux créatures auprès desquelles il était impossible de se justifier en ce sens.

Bernstein, en présupposant que le contractualisme devrait être altruiste, fait reposer la théorie sur des raisons d'être altruiste, mais il reste à montrer que ces raisons peuvent être générées au sein même de la théorie, d'après le critère de justifiabilité. En d'autres termes, le contractualisme de Bernstein ne sera un contractualisme pur (c'est-à-dire indépendant de critères substantiels externes) que si personne ne peut raisonnablement rejeter un principe obligeant les parties à l'altruisme. Or c'est probablement trop demander que de demander que l'accord raisonnable protège non pas seulement ce qui est *dans l'intérêt* des parties, d'après leur bien au sens neutre quant à l'agent, mais ce qui *les intéresse*, intérêt dont la valeur est relative à l'agent. Soit on est en mesure d'établir que les intérêts des animaux comptent directement, mais alors l'artifice altruiste est superflu ; soit il ne l'est pas, mais alors on risque d'étendre considérablement la sphère des motifs que chaque personne a de rejeter des principes[144].

[144] Une telle exigence est à coup sûr trop forte pour les analyses contractariennes retenant une condition de « non-tuisme » d'après laquelle les agents ne doivent pas s'intéresser aux intérêts d'autrui (Gauthier 1986).

4 LE CONTRACTUALISME HOBBESIEN[145]

> On ne fait pas de convention avec les bêtes brutes. Parce que, ne comprenant pas notre langage, elles ne comprennent et n'acceptent aucun transfert de droit ; elles ne peuvent pas non plus transférer un droit à une autre partie — or, il n'y a pas de convention sans acceptation mutuelle.
>
> Hobbes (2000 : 241), *Léviathan*, XIV

Représentant des théories morales du choix rationnel, Jan Narveson considère que l'autorité des prétentions morales d'autrui n'est fondée que sur l'avantage mutuel retiré de conventions librement consenties. Il écrit :

> Le contractualisme [*contractarianism*] laisse les animaux hors de la moralité. (…) Leur situation doit être traitée, pour l'essentiel, dans les termes de notre propre intérêt, sans contrainte imposée par les termes d'accords hypothétiques conclus avec eux. Ce en quoi consiste précisément notre intérêt pour eux peut, bien entendu, être matière à débat. (Narveson 1983: 58, cité par Garner 2012 : 167n)

4.1 La morale par l'accord : David Gauthier

Je me concentrerai ici sur le contractualisme de David Gauthier (1986) qui, comme toute la tradition contractualiste, considère la moralité ou la justice comme le produit d'un accord. Les conventions ainsi produites, qui constituent les normes de la moralité ou de la justice, sont idéalement au service des buts de chacun : elles dépendent donc

[145] Je m'appuie largement, dans cette section, sur la présentation et la discussion par Christopher Morris (1991a) de la compréhension du statut moral dans le cadre de la théorie de Gauthier (1986).

de circonstances spécifiques, celles où un tel accord est possible et intéressant pour tous. L'accord, marché ou contrat social hypothétique dont les normes sont le produit garantit, par sa forme, la moralité ou la justice des principes. La conception de la moralité que propose le contractualisme contemporain, et à ce titre aussi bien Rawls initialement (puisqu'il reviendra sur cette caractérisation) que Gauthier, est une conception fondée sur le choix rationnel : « La théorie de la justice est une partie, peut-être la plus importante, de la théorie du choix rationnel » (Rawls 1971 : 43).

L'accord hypothétique décrit une situation de choix rationnel dans la mesure où pèsent sur les agents des contraintes qu'ils ont des raisons d'accepter afin d'atteindre un résultat intéressant pour tous (mutuellement avantageux) et qu'ils ne pourraient pas atteindre séparément. Ils ont des raisons (de prudence) d'accepter un marché consistant en un certain nombre de contraintes, et ces contraintes constituent la moralité selon Gauthier (1986 : 116) : « la théorie morale est essentiellement la théorie des contraintes d'optimisation sur la maximisation de l'utilité. » Contrairement au contractualisme kantien cependant, le contractualisme hobbesien n'impose pas de contraintes à la procédure produisant les principes elle-même. L'équité et l'impartialité sont constitutives de la situation de négociation, libre et spontanée comme chez Rawls et Scanlon, mais ce n'est que parce que ce sont des conditions nécessaires de tout accord possible.

Ici, les agents sont présupposés rationnels et donc, d'après la conception de la rationalité retenue par Gauthier, motivés par la maximisation de leurs intérêts ou de l'utilité personnelle. Un individu est rationnel dans la mesure où il maximise la satisfaction de ses préférences (au sens de classements de résultats). Or les individus rationnels se retrouvent souvent dans des situations où la coopération, non maximisatrice du point de vue de leur intérêt personnel, est mutuellement avantageuse, étant donné leurs préférences. Ce sont les « circonstances de la justice ». La coopération a cependant des chances d'échouer sans contraintes imposées au comportement de chacun. C'est la justice qui va imposer les contraintes nécessaires à une coopération mutuellement avantageuse, conduisant à des résultats optimaux au sens de Pareto. Morris (1991a: 80) résume la liaison entre justice et rationalité comme suit :

> Nous pouvons concevoir l'accord sur la sélection de formes particulières de coopération comme un type de négociation [*bargain*] : chaque individu fait pression pour l'arrangement coopératif le plus bénéfique pour lui, et tous s'accordent sur un

> certain arrangement coopératif mutuellement acceptable. La théorie de la justice fait ainsi usage d'une partie particulière de la théorie du choix rationnel, à savoir la théorie de la négociation [*bargaining theory*].

Morris note alors qu'il importe non seulement de caractériser précisément la nature de cette négociation mais encore la nature des négociateurs eux-mêmes puisque c'est cela qui déterminera « ce qui est nécessaire pour posséder un statut moral » (*ibid*.).

Premièrement, les négociateurs sont « rationnels, c'est-à-dire des maximisateurs d'utilité ». Deuxièmement, ce sont des « maximisateurs de valeur subjective », puisque « l'utilité est mesurée par la préférence et la valeur déterminée uniquement par la préférence (cohérente[146] et bien pesée[147]) » (*ibid*.). La théorie de la valeur de Gauthier est subjectiviste, relative à l'agent :

> [La valeur n'est] pas un caractère inhérent aux choses ou aux états de choses, ce n'est pas quelque chose qui existe comme une partie du mobilier ontologique de l'univers d'une manière complètement indépendante des personnes et de leurs activités. La valeur est plutôt créée ou déterminée par la préférence. Les valeurs sont le produit de nos affections. (Gauthier 1986 : 82)

Morris souligne en outre que, pour que des situations semblables à des Dilemmes du Prisonnier émergent, il suffit que les préférences des individus aient une certaine structure, et notamment qu'elles soient relatives à l'agent ; « il n'est pas nécessaire qu'elles aient soi-même pour objet [*be self-regarding*] » (Morris 1991a : 80). La précision est importante car la rationalité de l'accord résultant de la situation ne dépend pas du postulat que chacun est intéressé par soi-même, mais seulement que chacun a des préférences qui lui sont relatives, sans qu'il en soit l'objet. Dans les termes de Gauthier, pour qu'il soit avantageux pour chacun de se plier à des contraintes qu'il serait rationnel pour tous d'accepter si tout le monde s'y pliait généralement, il n'est pas requis que les personnes soient « non-tuistes ». Le « principe de "non-tuisme" de Wicksteed [1933] » énonce que « vous n'êtes pas impliqué dans mes préférences, bien qu'une troisième personne ne participant pas à

[146] C'est-à-dire que les le classement des préférences sont représentées par une fonction obéissant à certaines conditions ou axiomes, notamment de complétude et de transitivité.

[147] C'est-à-dire qu'elles ne sont pas arbitraires mais adaptées au fin de la théorie morale : « si l'utilité doit être assimilée à la valeur, elle doit être la mesure de la préférence réfléchie. Les valeurs ne sont pas de simples étiquettes placées au hasard ou arbitrairement sur les états de choses mais sont plutôt les registres où sont déposées les dispositions pleinement réfléchies que nous adoptons face à ceux-ci, en fonction de nos croyances relatives à ces états de choses. » (Gauthier 1986 : 84)

notre interaction puisse l'être. » (Gauthier 1986 : 127) Or les personnes peuvent être altruistes pour autant que leur altruisme est mesuré par leurs propres préférences. L'égoïsme de la rationalité ici présenté est donc formel et non matériel (Gauthier 1986: 110-111). Ce détail pourrait avoir de l'importance dans la suite de notre discussion, il est cependant tempéré par l'introduction d'une troisième caractéristique des agents.

Les agents sont animés par leur propre intérêt plutôt que ceux d'autrui : « les préférences des négociateurs rationnels ne couvrent pas les préférences d'autrui. Gauthier suppose ainsi que les individus ne sont pas intéressés par les intérêts des autres, ou, condition encore plus faible, ils ne sont pas intéressés par les intérêts de ceux avec lesquels ils interagissent. La dernière condition est celle du "non-tuisme" de Wiscksteed (1933), la première celle de l'absence mutuelle de préoccupation pour autrui [*unconcern*]. » (Morris 1991a : 81) Pour Gauthier,

> une telle conception des hommes, qui les considère comme des êtres indifférents aux intérêts des autres, est essentielle non seulement en économie mais aussi dans la théorie morale. Car nous pouvons accorder à Kant que les contraintes morales doivent s'appliquer en l'absence de tout intérêt pour autrui, qu'en fait elles doivent valoir indépendamment de ce que sont les préférences individuelles. (1986 : 141)

Et Morris de conclure :

> Dans la morale par l'accord [*morals by agreement*], donc, les agents maximisent la satisfaction de leurs préférences (bien pesées) mutuellement indifférentes, ou nontuistes. La justice s'identifie avec les principes auxquels de tels agents consentiraient, étant donné la situation dans la laquelle ils se trouveraient. (1991a : 81)

Dans le cadre de la théorie contractualiste, il importe de bien distinguer parmi les « objets moraux » (i.e. objets de considération morale, qu'on peut aussi appeler des patients moraux) ceux qui le sont directement de ceux qui le sont indirectement :

> Un objet moral *direct* est quelque chose auquel (ou à qui) cette considération est témoignée ; un objet moral *indirect* est quelque chose *au sujet* duquel ou *concernant* lequel la considération morale est témoignée. Ce dernier est un *bénéficiaire* de la considération morale. (…) Imaginons qu'Albert promette à Béatrice de prendre soin de Calvin. Les devoirs d'Albert seraient dus à Béatrice *eu égard à* Calvin ; ce dernier serait un objet moral indirect de ces devoirs. Si Albert ne prenait pas soin de Calvin de la façon attendue, il manquerait à ses devoirs envers Béatrice ; Calvin se verrait certes privé d'un bienfait, mais aucune injustice ne lui serait faite par les manquements d'Albert. (…)

> Avoir un statut moral, c'est être tel que de la considération morale nous est due, c'est-à-dire être un objet moral direct[148]. (*ibid*. : 82)

La notion de statut moral [*moral standing*] est donc *relationnelle* : « quelque chose a un statut moral dans la mesure où quelque chose d'autre lui doit de la considération morale. » (p. 83) Le statut moral, d'après cette analyse, ne dérive pas de propriétés non relationnelles des entités, il n'est donc pas nécessairement *universel* : « nous ne devrions pas supposer que si quelque individu a un statut moral, alors il a un statut en relation à tous les autres individus ou sujets moraux. Les relations de statut moral peuvent être particulières (voire même, dans les cas extrêmes, propres à une paire d'objets). » (*ibid*.) La question est alors « de déterminer comment déterminer ce qui a un statut moral (en relation à quoi). » (*ibid*.)

Une interprétation orthodoxe de la morale par l'accord semble, comme la tradition contractualiste mais à plus forte raison encore, exclure de la sphère de protection directe de la justice résultant du contrat les êtres incapables de rationalité et incapables de contraindre, dans le cadre d'un accord hypothétique, leur comportement d'après des normes mutuellement avantageuses. En plusieurs endroits, Gauthier le rappelle clairement :

> Notre théorie ne donne aucune place à la contrainte rationnelle, et donc à la morale, en dehors du contexte du bénéfice mutuel. Une explication contractualiste de la morale ne reconnaît pas de devoirs qui soient strictement redistributifs dans leurs effets, qui transfèrent mais n'augmentent pas les bénéfices, ou de devoirs qui ne supposent pas, chez les autres, des devoirs réciproques. (p. 49)

> Mais les avantages de la théorie contractualiste semblent contrebalancés par un grave inconvénient. (…) Notre théorie ne suppose aucun intérêt fondamental, chez l'homme, pour l'impartialité, mais seulement un intérêt dérivé suscité par les bénéfices attendus d'un accord rationnel, bénéfices qui sont déterminés par les effets que l'action de chacun peut avoir sur les intérêts des autres. Seuls des êtres aux capacités physiques et mentales soit grossièrement égales soit mutuellement complémentaires peuvent s'attendre à une coopération à l'avantage de tous. Les humains retirent un bénéfice de leur interaction avec les chevaux, mais ils ne coopèrent pas avec eux et ne peuvent satisfaire les intérêts de ceux-ci. (…). (p. 50)

[148] On remarquera que cette caractérisation du statut moral recouvre en grande partie celle que j'ai proposée au chapitre premier.

> [L]a théorie morale que nous venons de développer est (…) clairement hobbesienne, par l'accent qu'elle met sur la contrainte mutuelle. La perspective plus large que nous avons adoptée nous a permis d'établir l'existence de droits individuels, dont le caractère lockien est clairement reconnaissable, aussi bien que de principes de justice. Nous accordons cependant que les contraintes morales qui naissent de conditions qui sont, sans ambiguïté, des conditions de l'avantage mutuel, ne correspondent pas à tous égards aux "purs devoirs" de la morale traditionnelle. Les animaux, les embryons, les personnes souffrant de handicaps congénitaux ou de déficiences sont au-delà du domaine de la morale fondée sur l'avantage mutuel. La disposition à appliquer les contraintes morales, sans laquelle les relations morales ne peuvent échapper au mépris dont les accable l'Insensé[149], ne peut être rationnellement défendue que là où l'agent peut s'attendre à retirer un bénéfice de l'interaction. (p. 327)

Nous verrons plus loin que, selon certaines interprétations, le contractualisme du choix rationnel peut être accommodé pour faire rentrer ces êtres au sein de la morale fondée sur l'avantage mutuel. Mais, pour le moment, il apparaît que les conditions de possibilité de relations de devoirs — principalement de justice — d'après cette morale impliquent au contraire leur exclusion.

Aucune des différentes formes de contractualisme justifiant la partition entre humains et non-humains dans la sphère d'inclusion du contrat n'est donc satisfaisante, *pour autant que l'on tienne les « problèmes d'extension » pour réels, ou simplement que l'on prenne au sérieux celui du statut moral des animaux*, deux présomptions centrales du présent travail. L'exclusion des créatures non rationnelles, qu'elle soit tenue pour une vertu (par Carruthers) ou un vice (par exemple par Regan) du contractualisme, constitue le nœud du problème. Ainsi, Regan (1983 : 346-365) reconnaît, comme Carruthers, que le contractualisme rawlsien ne s'applique qu'aux agents rationnels — ce qui constitue précisément selon Regan une objection dirimante dans la mesure où de nombreux animaux, y compris « sujets-d'une-vie », ne sont pas rationnels au sens requis par le contractualisme (ils ne possèdent notamment pas de sens de la justice). La cohérence du contractualisme requiert donc non seulement d'exclure les animaux mais également les humains non rationnels — ce qui peut constituer, secondairement, une objection supplémentaire.

[149] Référence au personnage imaginé par Hobbes au chapitre XV du *Léviathan*, dont il réfute le raisonnement spécieux niant l'existence de la justice.

4.2 Le contractualisme du choix rationnel de Christopher Morris

Nous avons vu précédemment que Gauthier (1986) excluait explicitement de la portée de sa théorie les êtres ne satisfaisant pas sa caractérisation des agents ou négociateurs rationnels. Dans le cadre de la morale par l'accord, n'ont de statut moral que les agents, et tous les agents qui sont parties au contrat social hypothétique. La capacité de participer au contrat serait donc une condition nécessaire pour avoir un statut moral. C'est l'interprétation orthodoxe sur laquelle nous nous sommes attardés jusqu'ici. Mais une telle lecture, selon Morris, « prend la métaphore du contrat social trop littéralement », alors que sa seule fonction est « d'exprimer cette conception particulière de la justice comme une convention idéale, dont les termes peuvent être conçus comme le résultat d'une négociation rationnelle » (1991a : 84). Le processus contractuel a principalement une « valeur heuristique » : « l'accord hypothétique détermine l'avantage maximal », ce qu'il est le plus rationnel pour chacun d'accepter comme convention dans des circonstances données. Plus spécifiquement, la fonction de l'accord hypothétique est, notre monde contenant une multitude de résultats supérieurs au sens de Pareto, de nous permettre de choisir parmi eux.

> Exiger la participation à un contrat ou à un accord pour le statut moral, c'est comprendre la théorie contractualiste comme un type de théorie du consentement. Selon une telle interprétation, un acte de *volonté* particulier — la participation à un accord — est nécessaire pour le statut moral. Ainsi, quelqu'un qui n'aurait pas consenti de la façon requise ne possèderait pas de statut moral. Si l'on considère que l'acte de volonté requis est la participation à un accord effectif, alors cette interprétation de la morale par l'accord comme théorie du consentement est évidemment erronée. (*ibid*. : 85-86)

Morris envisage cependant une lecture possible de morale par l'accord comme théorie du consentement, en comprenant ce dernier différemment. Il s'appuie pour cela sur l'analyse de Joseph Raz (1986 : 81) :

> (1) [l]e consentement est donné par n'importe quel comportement (action ou omission) entrepris dans la croyance que
> (2) il changera la situation normative de quelqu'un d'autre ;
> (3) il le fera parce qu'il est entrepris avec une telle croyance ;

(4) il sera compris par ses observateurs comme étant de cette nature.

Selon Morris, « [l]e contractualisme du choix rationnel exige bien, comme condition de possibilité du statut moral, un acte de volonté particulier qui constituera un consentement au sens de Raz. » (1991a : 86) Il faut d'abord supposer les circonstances de la justice remplies (en particulier la possibilité de l'avantage mutuel, et la capacité et la disposition à imposer des contraintes à sa conduite). Dans ces circonstances, les agents rationnels sont à la fois les sujets d'obligations morales et les objets directs de certaines considérations morales.

> Selon la morale par l'accord, donc, un individu *A* a un statut moral en relation à une certaine personne *B* si et seulement si
>
> (1) *A* et *B* sont dans les circonstances de la justice,
>
> (2) *A* et *B* sont capables d'imposer des contraintes à leur comportement les uns à l'égard des autres, et
>
> (3) *A* contraint de cette façon son comportement à l'égard de *B*. (*ibid*. : 86-87)

Si l'une ou l'autre de ces conditions n'est pas remplie, même un agent pourra donc être privé de statut moral : en l'absence des circonstances de la justice, des agents n'auront pas de statut moral l'un envers l'autre (1) ; un nourrisson, ne remplissant pas les conditions pour être un agent (2) pourra être privé de statut moral à l'égard de certains ; quelqu'un qui refuserait de contraindre son action à l'égard d'autrui (3) pourra également être privé de statut moral dans ses relations à autrui (punir pouvant consister à priver d'une partie de statut moral — Morris (1991b) — le statut étant susceptible de degrés). Ces possibilités sont liées à l'analyse du statut moral comme résultat d'un accord hypothétique et non comme dérivant de propriétés inhérentes aux individus. Il est cependant très vraisemblable que le même accord produise des contraintes sur les agents faisant des êtres privés de statut moral des objets moraux indirects, qu'il pourrait donc être moralement répréhensible de maltraiter même s'ils ne satisfont aucune des trois conditions. Cela est possible sans contrevenir à la cohérence de la théorie de la morale par l'accord, bien que cela suppose de bien saisir la portée de l'hypothèse de non-tuisme et de renoncer à celle d'indifférence mutuelle. Il faut, pour comprendre les implications réelles de la morale par l'accord, distinguer les différentes hypothèses motivationnelles de Gauthier. Morris (1991a : 91) les énumère de la plus faible à la plus forte :

Non-tuisme : exige que les agents ne s'intéressent pas aux préférences de ceux avec qui ils interagissent.

Indifférence mutuelle : désintérêt mutuel postulé par Rawls ; exige que les agents ne s'intéressent pas aux préférences des autres.

Egoïsme : exige que toutes les préférences d'un agent aient lui-même pour objet (*self-regarding*) ; prudence et rationalité se confondent.

Contrairement aux égoïstes, les personnes mutuellement désintéressées peuvent faire de non-agents humains ou de non-humains les objets de leurs préférences. Les non-tuistes peuvent faire de même avec des agents, tant qu'ils n'interagissent pas avec eux dans le cadre d'un accord mutuellement avantageux. Une hypothèse encore plus faible que propose Morris consisterait à ne pas restreindre l'étendue des préoccupations couvertes et à autoriser les préférences des agents à couvrir les intérêts de quiconque, que l'on interagisse avec lui ou non.

A tout le moins, l'hypothèse la plus forte compatible avec le statut moral de non-agents est celle du non-tuisme, les autres hypothèses bloquant la tactique envisagée par Morris. Ainsi, il n'est pas seulement concevable d'accorder aux créatures ne satisfaisant pas les conditions énumérées ci-dessus un statut moral indirect, mais également un statut moral *direct*. L'hypothèse du non-tuisme n'exclut pas la préoccupation de *X* pour *Y* dans la détermination des principes réglant les relations entre *X* et *Z*, mais ne s'applique qu'aux interactions entre *X* et *Z*. Voici, résumé, le cas qu'imagine Morris (1991a : 88-89). Emil, rationnel, exploite Frederica : il en est capable et cela lui est avantageux. Les circonstances de la justice ne sont donc pas réunies, leurs forces sont trop inégales. Mais Emil se trouve dans de telles circonstances avec Gerhardt. Frederica est donc « hors de la protection de la justice (…) dans un état de nature hobbesien » (p. 88), mais pas Emil et Gerhardt, qui sont moralement liés par le caractère mutuellement avantageux de leur coopération. Mais ce qui les différencie est qu'Emil est purement intéressé, et non Gerhardt, qui au contraire n'apprécie guère le traitement que le premier réserve à Frederica. L'esclavage de Frederica n'est pas injuste pour lui — du moins pas d'après la morale par l'accord, il s'intéresse simplement aux intérêts de Frederica. La morale en question lui interdit de priver Emil de sa vie, de sa liberté mais également de ses possessions. Le problème ici est que « des individus rationnels, préoccupés par autrui, avec des fonctions d'utilité comme les nôtres, ne sont pas motivés par la justice dans de tels cas » (*ibid*.). Il est cependant

possible d'échapper à cette implication de la théorie :

> Supposons que les préférences tuistes[150] de Gerhardt soient telles que dans la situation de négociation hypothétique, il insisterait pour que Frederica reçoive un statut moral. Elle compte pour lui à un tel point qu'il ne serait pas rationnel pour lui d'interagir avec autrui sauf à la condition qu'elle se voie accorder (…) le statut d'un objet moral direct. (…) Ainsi, Frederica pourrait acquérir un statut moral dans ses relations avec Emil en étant l'objet des préférences de Gerhardt. (p. 89)

De même pour les enfants et autres êtres qui ne sont pas des agents. Cette possibilité est importante car elle leur offre un statut moral direct. Comme Morris (1998 : 191) l'écrit ailleurs,

> Il est possible que les animaux, les fœtus, les handicapés et infirmes congénitaux (…) n'aient pas de statut moral mais soient seulement des objets moraux indirects. De même que nous nous devons les uns les autres de ne pas saccager Yosemite ou le Louvre, de même, peut-on soutenir, nous ne devons pas nuire aux animaux ou à certaines personnes. Il pourrait sembler que c'est tout ce que la justice contractualiste peut faire pour les êtres qui ne sont pas à certains égards nos égaux (…) Mais cette conclusion (…) est erronée. (…) Personne ne se satisferait de relations de coopération qui n'accorderaient à ses enfants que le statut d'objets moraux indirects (…) [L]a réciprocité n'est donc pas nécessaire de bout en bout.

Il y a donc deux façons d'acquérir un statut moral. Le statut moral *primaire* correspond aux trois conditions énoncées ci-dessus. Le statut moral *secondaire*, qui est tout aussi pleinement un statut moral que le premier mais *s'acquiert* indirectement, s'énonce ainsi :

> A a un statut moral en relation à B si (1) B et C sont dans les circonstances de la justice, (2) B et C sont capables d'action contrainte, (3) C contraint ses actes à l'égard de B, et (4) A est l'objet des préférences de C, c'est-à-dire, C se préoccupe suffisamment de A pour qu'il ne soit pas rationnel pour C de coopérer avec B à moins que A ne se voie accorder un statut moral dans ses relations avec B. (…) [Ce statut] n'est secondaire que dans le sens où, si personne n'avait de statut moral primaire, personne ne pourrait avoir de statut moral secondaire[151]. (Morris 1991a : 90)

---

[150] Sont tuistes les considérations qui impliquent un intérêt pris aux intérêts de ceux avec qui on interagit.

[151] Comme le remarque Morris (1991a : 95), une implication surprenante de cette théorie est qu'un nourrisson n'a de statut moral qu'à l'égard des agents autres que ses parents, puisque ceux-ci sont les

Pas plus que la *Théorie de la Justice* de Rawls, *Morale et contrat* ne traite des autres vertus morales que la justice — charité, bienveillance, courage, modération, amitié. Morris se demande si la morale par l'accord peut rendre compte des obligations générales de bienveillance, en supposant que des agents soient animés par des considérations morales de bienveillance par-delà leurs sympathies non morales. Il stipule ensuite qu'un être qui est l'objet moral direct de considérations de justice *et* de bienveillance a un *statut moral complet*, qu'un être qui n'est l'objet direct que de considérations de justice *ou* de bienveillance n'a qu'un *statut moral partiel*, et qu'enfin un être qui n'est l'objet direct d'aucune de ces sortes de considérations n'a *aucun statut moral*. La protection morale accordée aux objets indirects (drapeau américain, Parc Yosemite, Louvre) ne suffit pas à leur conférer un statut moral parce qu'ils n'ont aucun bien qui justifie qu'on leur doive une considération. Leur protection ne tient qu'aux devoirs que nous avons les uns à l'égard des autres ; nous ne devons à ces entités aucune considération morale, ni de justice ni de bienveillance. Il faut donc combiner une théorie sentimentaliste (humienne) des objets moraux de considération (de bienveillance ou de sympathie étendue par l'ensemble de l'humanité à l'ensemble des humains, voire au-delà) avec une théorie contractualiste de la justice pour garantir le statut moral complet à des entités (Morris 1991a : 93-94). En intégrant la préoccupation des agents pour d'autres agents, les circonstance de la justice peuvent être réunies, et un statut moral complet étendu aux êtres même largement inférieurs en termes de forces.

Encouragé par la conclusion de Morris, Andrew I. Cohen a défendu dans une série d'articles (2007 ; 2008 ; 2009) l'idée que le contractualisme du choix rationnel n'avait aucun problème particulier pour accorder un statut moral aux animaux, par l'intermédiaire des « préférences dirigées vers autrui [*other-regarding*] ».

4.3 Le contractualisme méta-éthique d'Andrew I. Cohen

Le contractualisme hobbesien fait du statut moral l'objet d'un accord entre agents rationnels dans les circonstances de la justice. La thèse à première vue paradoxale de

---

relais du statut moral secondaire qu'il obtient. La simple relation qui l'unit à ses parents ne lui confère aucun statut moral, à moins qu'il ne soit aussi — comme c'est probable — l'objet de préférences d'autres personnes. « Il semble que quelqu'un n'a pas nécessairement de un statut moral en relation à l'agent (ou aux agents) qui est le véhicule de son statut moral secondaire. » (*ibid*.)

Cohen (2007 : 191) est la suivante :

> Les animaux non humains peuvent acquérir un statut moral [*standing*] lorsque des personnes ont un intérêt à leurs intérêts. Tout ce que les défenseurs des non-humains ont alors besoin d'exiger comme condition de leur coopération est qu'autrui étende directement quelque(s) considération(s) morale(s) aux non-humains. Etendre la justice à un animal non humain ne serait (…) pas très différent de l'étendre à un nourrisson. Il suffit aux personnes de considérer le non-humain comme demandeur [*claimant*]. Ils s'accordent à ne pas nuire à l'entité, peut-être à lui venir en aide, mais toujours à la traiter comme ce à quoi un certain traitement est dû.

L'aspect important de sa thèse est que le statut moral dont il est question est, comme au sens de Warren (1997) et comme chez Morris ci-dessus, un statut *direct*, et que donc les devoirs dus aux animaux le leur sont à eux, et non aux personnes en vertu de l'intérêt desquelles leurs intérêts comptent. La théorie de Cohen est d'ordre méta-éthique dans la mesure où il énonce les conditions auxquelles il est correct d'affirmer qu'une entité a tel ou tel statut ou que les agents ont tel ou tel devoir. Elle demeure, à ce stade, neutre quant aux devoirs qu'ont effectivement ces agents. Et elle a l'avantage de ne pas dépendre d'un réalisme moral. Son but, en outre, n'est pas « de défendre le contractualisme comme théorie » mais seulement « de le défendre contre l'accusation qu'il ne ferait aucune place au statut moral des animaux non humains » (Cohen 2007 : 196). Ici, l'accord est réalisé entre agents mais la considération morale qui en émerge peut être due à d'autres entités que les agents eux-mêmes d'après les préférences des agents eux-mêmes. Et les animaux ne sont pas de simples *bénéficiaires* des règles faisant l'objet de l'accord — il ne s'agirait encore que d'un statut moral indirect, analogue aux protections indirectes dont bénéficient les animaux en vertu de lois anti-cruauté, par exemple chez Carruthers — mais ils sont *demandeurs* (*claimants*) : les prétentions que les agents font valoir sont celles desdits demandeurs, non les leurs propres, qui ne servent qu'à faire entrer les intérêts des animaux dans le processus de négociation. Bien qu'il soit *direct*, le statut moral des animaux est *secondaire*, au sens de Morris, puisqu'il dérive des préférences des agents, sans lesquels il ne serait pas reconnu[152]. Mais la justice leur est due à eux, et non simplement eu égard à eux ou les concernant, ce qui est bien, souvenons-nous, une caractéristique de la notion de statut moral. Cela implique que le non-respect de

[152] Cohen appelle « *moral standing* » le « *secondary direct moral status* » que possèdent les animaux.

l'accord conclu est une injustice envers l'animal lui-même.

La justification théorique d'un tel contractualisme hobbesien animal-inclusif tient à ce que la coopération entre A et B est soumise au fait que B perçoit les préoccupations de A comme contraignantes : A coopère avec B si et seulement si B étend le statut direct à C, d'après les préoccupations de A et indépendamment du fait que B aurait agi dans le sens de ces préoccupations antérieurement à l'accord. Notons l'avantage dont jouit la proposition de Cohen par rapport à celle de Bernstein puisqu'elle ne présuppose ni altruisme d'un nombre suffisant de parties, ni intérêt des parties pour les intérêts des autres parties. Le seul prérequis est que les parties soient motivées à agir d'après la justice — à coopérer dans le cadre des principes faisant l'objet d'un accord obtenu dans des conditions appropriées —, ce qui suppose à son tour simplement d'être disposé à traiter autrui comme demandeur. L'accord en question exige seulement de certaines parties qu'elles considèrent des êtres dont les intérêts ne les intéressent pourtant pas comme demandeurs parce que d'autres parties en font dépendre leur coopération.

Enfin, ce contractualisme ne risque pas d'étendre trop loin le bénéfice du statut moral, notamment aux objets inanimés (diamants, montagnes, statues) car seuls pourront être demandeurs les êtres auxquels peuvent êtres dues des considérations morales, qui peuvent bénéficier de nos actions parce qu'ils ont des intérêts et donc un bien-être (Cohen 2007 : 192-193). Selon les circonstances particulières des sociétés, différents animaux pourront jouir de statuts différents (le statut étant pour Morris et Cohen non seulement unilatéral, et donc indépendant de la réciprocité, mais aussi relationnel et graduel) : animaux que l'on peut ou non manger, chasser ou faire combattre, ou qui au contraire sont sacrés ou compagnons des hommes dans telle ou telle société. Chiens, chats, chevaux et vaches, par exemple, ne jouiront pas nécessairement du même statut, même si l'on peut supposer qu'aucun accord ne pourrait être conclu entre toutes les parties concernées s'il autorisait la cruauté envers chats, chiens et chevaux. En particulier, le statut pourra être fonction de conflits entre espèces, notamment lorsqu'il s'agit d'arbitrer les intérêts humains et non humains (pour des considérations alimentaires, sanitaires ou écologiques) (Cohen 2009) ou lorsque les humains dépendent de la protection de certaines entités naturelles (ressources, écosystèmes, espèce) (Cohen 2008).

En revanche, une faiblesse de la tentative contractarienne d'inclusion est de prime abord de dépendre de la psychologie des parties contractantes, faisant du statut

« direct secondaire » au mieux un statut de second rang. Ce n'est pas tant que la représentation (de fait nécessaire) des intérêts des animaux passe par le souci moral de certaines parties (qu'on peut présumer animées d'une sincère préoccupation pour eux). Le problème est plutôt que le statut dépend de l'existence de telles parties et de la nécessité de coopérer avec elles, plutôt que de *ce que* ces parties ont reconnu, à savoir que les animaux méritent d'être considérés comme des sujets de justice pour eux-mêmes.

Mais Cohen répond que ce dernier point est précisément ce que les parties font reconnaître, que « [les] défenseurs [des animaux] peuvent offrir aux autres des raisons suffisantes de les prendre directement en considération » (2007 : 197). Reste que le contractualisme ne se préoccupe pas des qualités des animaux eux-mêmes, mais des relations entre hommes. Cohen considère l'objection suivante :

> si *tout le monde* en venait à cesser de considérer les chevaux comme ayant droit à une considération morale directe, alors il pourrait très bien y avoir beaucoup plus d'actes de torture de chevaux. Ce problème n'est pas propre au contractualisme. (…) Mais le critique tenace ne s'inquiète pas seulement du nombre de chevaux torturés que la théorie pourrait autoriser. (…) Un appel à des critères de statut moral [*morally enfranchising qualities*] offrirait au contraire plus de ressources pour affirmer qu'un monde où tout le monde torturerait des chevaux pour le plaisir (ou du moins ne le désapprouverait pas) serait un monde moralement pervers. (*ibid*.)

Pour garantir que son contractualisme soit compatible avec une reconnaissance des animaux comme fins, que la torture est injuste pour le cheval lui-même, le contractualiste est contraint de faire appel à des raisons extérieures. Il perd alors à nouveau de son indépendance théorique et, *ipso facto*, de sa force explicative. Cohen considère cependant que cette dernière objection consiste à présumer l'existence de valeurs morales indépendantes, autrement dit une forme « crédible et cependant discutable » de réalisme moral, alors que son constructivisme est théoriquement moins coûteux (pp. 197-198).

Il est très discutable que les théories normatives qui ne font pas dépendre le statut moral d'attitudes psychologiques contingentes des agents soient toutes réalistes au sens méta-éthique (par exemple, l'utilitarisme des préférences de Singer, le cohérentisme de DeGrazia ou le kantisme de Korsgaard ne sont pas réalistes). Mais je lui concéderai ce point dans le cas présent et, comme je l'ai déjà indiqué, je juge par

ailleurs qu'il est préférable de ne pas commettre de présupposés réalistes. Je me contenterai de signaler que si une théorie constructiviste (méta-éthique) du type des jugements moraux qui détermineront la question (normative) du statut moral est de loin préférable, d'après ma conception du statut moral, à une théorie réaliste, le contractualisme hobbesien la tire en un sens qui le rend excessivement conditionné à un besoin conscient de coopération. Au contraire, une préoccupation pour le bien-être des êtres composant les communautés produisant les jugements moraux en question me semble suffisante. Les capacités requises par le contractualisme sont d'ailleurs les mêmes qui peuvent rendre les agents sensibles à des standards ne leur permettant pas d'accorder excessivement plus de valeur à leurs intérêts qu'à ceux de ceux avec lesquels ils n'ont aucun intérêt à coopérer. Cohen objecterait alors que cette option se confond peu ou prou avec le projectivisme « quasi-réaliste » (Blackburn 1984) qu'il avance comme solution mais qui reste, de son aveu même, non moins discutable[153] :

> Les jugements sur le statut moral pourraient très bien dépendre des propriétés ou caractéristiques d'une entité de la façon suivante. Des contractants *doivent* étendre la considération morale directe à tout être doté d'une ou plusieurs caractéristique(s) en particulier, comme la sensibilité ou une capacité distincte d'épanouissement. Nous tenons le jugement selon lequel les contractants doivent prendre directement en considération certains animaux non humains (ou, plus exactement, l'affirmation selon laquelle il est vrai qu'ils doivent le faire) « comme s'il existait une propriété des choses que nos mots décrivent, au sujet de laquelle nous pouvons raisonner, apprendre certaines choses, avoir tort, et ainsi de suite », mais dans de tels cas « nous *projetons* sur le monde une attitude ou un autre engagement qui n'est pas descriptif » [Blackburn 1984 : 170-171] (Cohen 2007 : 197).

Quoique les énoncés moraux aient nos sentiments pour source, les qualités qu'ils projettent sur le monde par l'intermédiaire de nos sentiments ne varient pas avec ces derniers : « Ce qui fait qu'il est injuste de donner des coups de pied aux chiens est la cruauté ou la douleur infligée à l'animal. » (Blackburn 1984 : 218, cité par Cohen 2007 : 201n)

Je ne suis cependant pas sûr qu'il s'agisse encore de contractualisme. Le quasi-réalisme est en fait le dernier recours du contractualisme hobbesien : ce que l'un reconnaît (par exemple que torturer un cheval ou un chien est sans conteste mal), le

[153] Pour une critique (constructiviste) de l'incohérence de la position quasi-réaliste, voir Street (2011).

contrat doit le reconnaître et l'exprimer (*ibid*. : 198). Mais ce n'est donc pas le contrat qui explique en quoi consiste le jugement que c'est injuste, c'est, au mieux, le quasi-réalisme. Ce que n'explique en particulier pas le contractualisme de Cohen, c'est comment nos justifications, constitutives des principes de nos actions, peuvent être adressées aux animaux eux-mêmes, puisque les exigences sont formulées par les contractants, quoique les animaux eux-mêmes soient *considérés* comme demandeurs. Or l'attrait, j'y reviendrai au chapitre 5, du contractualisme scanlonien est d'établir la structure de justifiabilité envers une entité indépendamment du besoin de coopérer avec elle.

En outre, comme l'a bien montré Street (2011), l'engagement quasi-réaliste à considérer les projections *comme s'*il s'agissait de *descriptions* de la réalité normative est lui-même un engagement normatif, antérieur aux quasi-vérités produites par le projectivisme. Un constructivisme *a minima* peut en revanche n'assigner comme norme au raisonnement moral que des contraintes pratiques formelles, en particulier un standard de cohérence rationnelle dont la formulation serait la suivante : *pour autant que tu comptes tes intérêts comme ayant une valeur, et les intérêts de certains êtres te ressemblant sous tel aspect pertinent comme ayant une valeur semblable, tu ne peux rationnellement accorder moins de valeur aux intérêts semblables sous les aspects pertinents de certains autres êtres*. Un tel standard ne présuppose aucune valeur indépendante de l'esprit ni critère précis de considérabilité ; *a minima*, une projection de valeur entraîne rationnellement, dans des circonstances similaires sous les aspects pertinents, une projection comparable[154]. Un tel constructivisme est donc à la fois indépendant de tout réalisme au sujet des valeurs et du processus de négociation.

Il importe de bien souligner la différence entre la théorie contextuelle défendue dans ce travail et le contractualisme de Cohen. Ce dernier semble en effet offrir une voie prometteuse de contextualisation de nos obligations et du statut moral. Le contractualisme serait alors le meilleur allié, en l'occurrence méta-éthique, de ma théorie. J'ai cependant indiqué plusieurs réserves à cette alliance. Contrairement à la proposition de Cohen, ma théorie n'entend pas faire dépendre le statut d'un accord, effectif ou hypothétique, en particulier conçu comme négociation entre agents

[154] Blackburn lui-même (1984 ; 1993) interprète de façon crédible la thèse de la survenance comme une contrainte de cohérence sémantique sur les jugements normatifs et axiologiques. Je renvoie à mon premier chapitre pour plus de précisions.

rationnels et intéressés. Ensuite, elle n'entend pas contextualiser de part en part le statut moral, c'est-à-dire l'ensemble de nos obligations, relativement aux relations des parties concernées. Un statut contextuel doit être reconnu même hors contexte, faute de quoi la contrainte minimale d'universalisation requise n'est pas satisfaite et la notion de statut moral employée par Cohen se réduit à la simple description d'une obligation unilatérale d'un sous-ensemble d'agents.

Ma théorie, d'une part, fait dépendre seulement une partie du statut moral du contexte, d'autre part, implique que ce statut soit reconnu même par ceux dont ne dépend pas la contextualisation du statut — c'est précisément ce qui garantit qu'il s'agit d'un statut moral et non d'une source d'obligations uniquement relatives à l'agent. Une partie fondamentale (ou « basique ») du statut moral est indépendante du contexte d'après le modèle dual défendu aux chapitres 2 et 5, et dépend au contraire du fondement premier du statut, à savoir la possession d'un bien (celui-ci pouvant être partiellement et secondairement affecté par des facteurs extrinsèques comme les relations et le contexte — par exemple pour les animaux dépendants, vulnérables, partenaires, compagnons, amis). Le constructivisme peut rendre compte de cela sans peine, d'après la contrainte de cohérence décrite ci-dessus. Le contractualisme du choix rationnel, en revanche, n'accorde de poids aux propriétés premières que dans la mesure où certaines parties les jugent importantes, et leur importance ne contraint que les tiers intéressés à coopérer avec elles. Ainsi, ma théorie accorde aux animaux concernés, dans des conditions normales, un statut *fondamental* qu'une absence d'intérêt pour leurs intérêts ne saurait affecter (dès lors, comme c'est le cas, qu'on a reconnu que leurs intérêts comptaient), et permet d'*augmenter* ce statut d'après certains types de relations significatives (en un sens non instrumental). Celle de Cohen non seulement réduit tout statut à cette dernière partie variable mais la fait en outre varier selon une valeur simplement instrumentale (le bénéfice de la coopération), et non parce que les relations en question auraient, pour les tiers concernés, une valeur finale.

J'ai indiqué en introduction que la notion scanlonienne de justifiabilité me serait utile par la suite, hors de son cadre contractualiste. C'est une telle notion de justifiabilité dont se prive, par exemple, l'approche des capabilités de Nussbaum (2006), l'une des critiques récentes du contractualisme les plus solides. Pour les raisons que je vais indiquer, la théorie de Nussbaum n'offre pas de réponse

pleinement satisfaisante aux limites du contractualisme.

5 LE DOUBLE PROBLEME DU PLURALISME

La situation des animaux dans une société pluraliste n'est pas, pour Rawls, un problème ; c'en est un en revanche qu'affronte Nussbaum, dans la mesure où la liste des capabilités doit faire l'objet d'un consensus par recoupement.

5.1 Le pluralisme libéral de Rawls

Je déjà évoqué le problème du pluralisme à travers la critique de Garner (2003 ; 2012) ci-dessus. Il est directement attaqué par Paula Casal (2003) sous un titre évocateur : « *Is multiculturalism bad for animals?* », faisant écho au « *Is multiculturalism bad for women?* » de Susan Okin. Casal dresse un catalogue pittoresque, puisant dans diverses cultures et contrées, de pratiques culturelles peu ou prou cruelles et qui pourtant sont exemptées des réglementations générales liées au bien-être ou réprimant la cruauté et, au contraire, « jouissent d'une protection spéciale de l'Etat parce qu'elles font partie de traditions culturelles ou religieuses » (Casal 2003 : 2) : sacrifices lors de fêtes traditionnelles, combats, modes d'abattage rituels, chasses, spectacles, etc[155]. Comme on sait, les limites du pluralisme sont celles de ce qui est jugé raisonnable dans le cadre d'une société juste, bien ordonnée. Dans quelle mesure le libéralisme politique de Rawls (1993) permet ou non de critiquer ou encadrer de telles pratiques dépend donc de ce qu'on entend par « raisonnable ». Le pluralisme de doctrines compréhensives raisonnables que Rawls défend autorise-t-il alors les pratiques cruelles ? Sont-elles déraisonnables ? La tolérance, *a fortiori* la défense, de telles pratiques ne peut simplement invoquer leur appartenance à telle ou telle doctrine compréhensive ; encore faut-il que cette dernière soit raisonnable.

Voici l'analyse que Rawls fournit d'une doctrine compréhensive (1993 : 38)

[155] Casal s'attarde tout particulièrement sur les sacrifices rituels organisés par la religion syncrétique Santeria (pp. 5-12), transmise au dix-neuvième siècle par les esclaves du peuple Yoruba d'Afrique de l'Ouest à Cuba, puis répandue en Floride et dans de nombreux autres Etats américains et pays.

> [Une doctrine] est compréhensive quand elle inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble. Une conception est pleinement compréhensive si elle concerne toutes les valeurs et les vertus reconnues dans le cadre d'un système articulé d'une manière relativement précise ; elle n'est que partiellement compréhensive quand elle comporte un certain nombre de valeurs et de vertus non politiques sans toutes les inclure, et qu'elle est articulée de façon assez lâche.

Le « fait du pluralisme » est un aspect essentiel des démocraties constitutionnelles, « le résultat inévitable des facultés de la raison humaine à l'œuvre dans le cadre d'institutions à la fois libres et durables » (*ibid*. : 27). Mais le préserver suppose qu'il soit raisonnable, c'est-à-dire suppose d'assurer la coexistence cohérente autour d'une conception *politique* (i.e. non compréhensive) de la justice de doctrines compréhensives incommensurables, « opposées et irréconciliables » (p. 27). Cette conception forme la « base publique de justification qui soit acceptable de manière générale par les citoyens (…) sur les questions politiques fondamentales » (p. 7). L'enjeu est d'assurer non seulement la justice de la société et une tolérance à l'égard de ces doctrines mais de faire en sorte que la *stabilité* de la société ne soit pas compromise par cette pluralité (1993 : IV).

L'analyse d'une doctrine raisonnable est de nature principalement épistémologique (1993 : 88 et *sq*.). Il faut que la doctrine, dans sa relation aux domaines centraux de la vie humaine, soit plus ou moins consistante et cohérente, que ses valeurs soient compatibles entre elles et sa conception du monde intelligible. Enfin, il faut qu'elle soit disposée à embrasser les principes du libéralisme politique et une conception fondamentale des personnes comme libres et égales (Rawls 1993 : 18, 191, 239-245) :

> On peut encourager ou décourager les doctrines compréhensives pour au moins deux raisons : les formes de vie qui leur sont associées peuvent être en conflit direct avec les principes de justice ; ou bien elles peuvent être acceptables, mais ne pas réussir à trouver d'adhérents dans les conditions politiques et sociales d'un juste régime constitutionnel. Le *premier* cas est illustré par une conception du bien qui exigerait la suppression des libertés ou la dégradation de certaines personnes pour des raisons raciales, ethniques ou perfectionnistes, comme dans le cas de l'esclavage à Athènes ou dans le sud des États-Unis avant la guerre de Sécession. Des exemples du *second* cas

> peuvent être représentés par certaines formes de religion. Supposons qu'une religion particulière ainsi que sa conception du bien ne puissent survivre qu'en contrôlant l'appareil de l'État et en faisant régner une intolérance de fait. Cette religion cessera d'exister dans le contexte de la société bien ordonnée du libéralisme politique. (p. 239)

Or, comme Rawls ne reconnaît pas de moralité précise au-delà des bornes de la justice, les intérêts des animaux ne peuvent être protégés par ce biais. « Tout ce qui réside par-delà la justice laisse libre cours à une pluralité de doctrines compréhensives raisonnables » (Abbey 2007 : 12). L'argument de Casal (2003) présuppose de façon assez vraisemblable qu'une la majorité des citoyens occidentaux acceptent ou accepteraient une législation anti-cruauté et qu'elle ne serait pas le reflet de « positions sectaires » mais fondées « sur les motifs raisonnables qu'il est mal de tuer des animaux de façons douloureuses quand des méthodes alternatives moins douloureuses sont disponibles, et qu'il y a des raisons morales solides de mettre en œuvre une telle prohibition. » (p. 2) Bien sûr, Rawls ne considèrerait pas que ces lois dérivent directement des principes de la justice mais elles sont de prime abord compatibles avec eux et Rawls n'est pas une cible directe de Casal dans son article. Je crois cependant que son argument peut être adapté pour attaquer le problème du pluralisme. Casal soutient qu'une certaine tolérance du multiculturalisme a pour effet d'exempter de la prohibition envisagée « diverses pratiques cruelles jouissante d'une protection spéciale de l'Etat parce qu'elles font partie de traditions culturelles ou religieuses ».

Le problème pour le libéralisme rawlsien est que ces pratiques ne sont pas incompatibles avec le respect des personnes et les principes de justice (cf. Garner 2012, *supra*), elles sont précisément autorisées par l'exclusion du statut des animaux des questions politiques fondamentales. Or la seule justification de l'exemption n'est pas que les pratiques « satisfont des besoins de subsistance » (Casal 2003 : 2), mais leur rattachement à des traditions. Le libéralisme, en tolérant le multiculturalisme sous ces aspects, a donc pour effet d'accorder une priorité à des pratiques cruelles non nécessaires par rapport aux protections dont bénéficient normalement les animaux indépendamment des doctrines compréhensives. L'argument de Casal atteint évidemment plus directement les théories proprement communautariennes, mais le périmètre de tolérance du libéralisme politique rawlsien suffit à déclencher l'objection.

Revenons au cas des sacrifices rituels santeria examinés par Casal (2003 : 5-12),

qui constitue selon elle un cas d'exemption plus fort que les abattages rituels juif ou musulman et que les combats de taureaux en Espagne. En effet, ces religions n'obligent pas leurs pratiquants à manger, blesser et tuer les animaux ; et les *aficionados* ne sont pas particulièrement pauvres ou désavantagés et ne croient pas, le cas échéant, que la Vierge ou les saints exigent d'eux des sacrifices animaux plutôt que de simples offrande (*ibid*. : 6) :

> La Santeria constitue un cas d'école idéal parce que ce n'est pas une activité de subsistance mais que trois de ses caractéristiques principales pourraient offrir un puissant soutien à une exemption à la législation anti-cruauté. Premièrement, les santeros constituent une minorité *désavantagée* dont la prétention à une considération spéciale est plus crédible que celle de groupes plus larges et moins vulnérables. Deuxièmement, le sacrifice animal ne fait pas seulement partie de la culture des santeros mais également de leur *religion*. Ils peuvent donc invoquer des arguments relatifs au libre exercice de la religion ainsi qu'à la protection de leur culture. Troisièmement, le sacrifice animal n'est pas seulement lié à la pratique de la religion santeria mais en constitue une partie *obligée*. (p. 5)

Casal raconte que dans le village de Hialeah en Floride, entre 15 et 18 000 animaux sont sacrifiés chaque année pour nourrir les *orishas*, de puissants esprits veillant aux destinées des humains dont la survie dépend des sacrifices. Ceux-ci procèdent ainsi :

> le prêtre soulève la tête de l'animal d'une main et de l'autre introduit un couteau long d'environ quatre pouces dans le côté droit de son cou, puis le lui fait traverser tout entier (…) Un vétérinaire (…) a témoigné que « cette méthode de mise à mort n'est pas humaine [*humaine*] parce qu'il n'y a aucune garantie qu'une personne réalisant le sacrifice de cette façon puisse trancher les deux carotides en même temps. » A cela peuvent s'ajouter certains processus physiologiques susceptibles de se produire chez l'animal, en particulier chez les jeunes chèvres et moutons, qui prolongent l'expérience de la douleur et de la détresse précédant la mort. En outre, les poulets ont quatre carotides, ce qui rend d'autant plus difficile de réussir à les tuer sur le coup. (Orlans, *et al*. 1998 : 309, cité par Casal 2003 : 6)

Enfin, aucun soin n'est apporté aux conditions d'entrepôt des animaux avant le sacrifice, et le fait qu'ils ne soient pas destinés à être mangés n'incite guère les santeros à faire preuve de diligence pour bien les nourrir, les soigner ou les élever dans des conditions d'hygiène et de confort décentes. (p. 7)

Casal montre avec rigueur et précision que les arguments fondés sur la neutralité de l'Etat (les prohibitions des sacrifices animaux violeraient la liberté religieuse et la neutralité libérale de l'Etat par rapport aux conceptions du bien ; la prévention de la cruauté n'est pas un intérêt prépondérant de l'Etat) et ceux fondés sur l'équité (les mérites comparatifs des pratiques cruelles prohibées par rapport à des pratiques comparables autorisées — élevage, chasse, subsistance) ne peuvent justifier les exemptions. Ni la tolérance culturelle (pp. 10-16) ni l'importance de l'équité (pp. 16-20) (entre cultures, traditions, pratiques, citoyens) ne justifient le fait d'infliger des souffrances non nécessaires en violation de la législation générale sur le bien-être et la prévention de la cruauté.

Cet exemple montre que le contractualisme libéral a pour conséquence supplémentaire à l'exclusion une excessive tolérance à l'égard de pratiques potentiellement cruelles y compris aux yeux de citoyens qui ont approuvé les principes de justice. La bienveillance et la compassion requises comme devoirs de vertu par Rawls ont ainsi de grandes chances d'avoir un domaine d'application restreint, si du moins on s'en tient au *Libéralisme politique*. Le problème est que la notion de consensus par recoupement apparaît centrale à la conciliation du pluralisme et d'une conception stable de la justice politique. Ce problème est redoublé par le fait que l'une des critiques les plus sévères récemment du contractualisme en conserve précisément cet aspect.

5.2 Martha Nussbaum : frontières de la justice et consensus par recoupement

Martha Nussbaum identifie quatre traits caractéristiques, indissociables, du contractualisme (2006 : 9-69), qui le distinguent de l'approche par les capabilités :

(i) L'appel aux circonstances de la justice (relative égalité de forces, ressources limitées mais suffisantes, intérêts mutuels à coopérer) ;

(ii) L'hypothèse de contractants « libres, égaux et indépendants » ;

(iii) Le but de la coopération sociale (garantir l'avantage mutuel) ;

(iv) Les motivations des contractants originels hypothétiques (intérêt personnel plutôt que sentiments moraux)

Si Nussbaum a raison d'attribuer ces caractéristiques aux théories du contrat social,

alors la sphère de la justice, telle que définie par le contrat, n'est pas faite pour s'appliquer aux êtres non rationnels, dépendants, improductifs, humains ou non humains. L'approche des capabilités entend donc se dispenser de ces quatre caractéristiques, puisqu'elles sont associées et que l'une ou l'autre suffit à exclure ces êtres de la justice. La première condition est d'autant plus problématique que d'après elle des asymétries importantes de puissance excluent la possibilité de la justice. Or ce sont ces asymétries qui rendent d'autant plus pressante une approche par les capabilités, plutôt que l'appel à la simple charité, une fois reconnue l'égale dignité de chaque forme de vie. Les « sentiments moraux » et émotions morales (amour de la justice, bienveillance, compassion), implicites dans les vertus autres que la justice auxquelles Rawls renvoie, sont chez Nussbaum directement intégrés dans le choix des principes (2006 : 156-159), en tant que signes de prétentions à la justice et non comme sources potentielles de partialité, et sont ensuite cultivés dans le but de soutenir ces principes à travers un dispositif d'éducation publique (*ibid*.: 408-416).

La vie bonne pour un animal d'une espèce donnée est fonction d'une liste de dix « capabilités centrales » (*ibid*. : 393-401) :

1) Vie
2) Santé corporelle
3) Intégrité corporelle
4) Sens, imagination et pensée
5) Emotions
6) Raison pratique
7) Sociabilité
8) Rapports avec d'autres espèces
9) Jeu
10) Contrôle de son propre environnement (A) politique ; (B) matériel

Cette liste s'applique à tous les êtres sensibles et doit être modulée de façon appropriée pour chaque forme de vie (typiquement chaque espèce). L'application entre espèces d'une même liste est justifiée par les « communautés » (*commonalities*), mises au jour par les sciences du vivant, qui existent entre espèces et qui définissent une vulnérabilité partagée. Ces communautés donnent lieu à des titres fondamentaux (*entitlements*) communs, relatifs aux capabilités, qui constituent le fondement de principes politiques, eux-mêmes garantis constitutionnellement (; 2006 : 155).

La méthode de justification (de la liste et des principes constitutionnels qui en découlent) adoptée par Nussbaum diffère du contractualisme rawlsien en ce qu'elle est téléologique (« orientée par les résultats ») et substantielle plutôt que procédurale. Un niveau fondamental et égal de justice doit être atteint pour tous, un résultat qu'aucune procédure n'est en tant que telle à même de garantir. La dignité de chaque espèce requiert de viser l'épanouissement de chaque être comme une fin et la justice n'est pas réalisée tant que ce résultat n'est pas atteint. Ce n'est donc pas la forme de l'accord qui détermine la justesse des principes produits mais leur conformité à la fin substantielle visée. Nussbaum emprunte néanmoins deux notions méthodologiques à Rawls, l'équilibre réfléchi et le consensus par recoupement.

Articulée aux exigences que l'on vient d'évoquer, la méthode de l'équilibre réfléchi permet de mettre en balance les principes moraux avec des jugements bien pesés, des intuitions examinées et des émotions morales qui guident l'extension du souci moral, révisant les uns ou les autres dans un processus de va-et-vient, dans le but d'obtenir un accord sur des principes qui respectent chaque forme de vie indépendamment de son aptitude à coopérer.

Ensuite, la stabilité d'une société est fonction du consensus obtenu à partir des doctrines compréhensives humaines raisonnables dans une société pluraliste et de ce qu'on imagine (par l'articulation de l'imagination littéraire et de l'objectivité scientifique) être la conception du bien de chaque type d'animal. La justice de la société est quant à elle fonction du contenu de ce consensus. Le consensus par recoupement est le seul moyen de garantir à sa théorie une « justification holiste ». Mais, étant donné qu'elle a renoncé à fonder sa théorie sur le contrat social, elle est confrontée à la difficulté d'obtenir à terme un consensus par recoupement politique sur sa théorie morale de la part de citoyens adhérant à des conceptions métaphysiques et religieuses incompatibles (*ibid*. : 383-384, 388-392)

L'adhésion par Nussbaum à la notion de consensus par recoupement constitue le *revers* du problème du pluralisme. Le problème est ici que la conception du statut moral des animaux défendue par Nussbaum ne peut, selon moi, faire l'objet d'un consensus par recoupement parce qu'elle est trop exigeante. Elle pose en effet comme centrale une liste de capabilités qui, à supposer qu'elle puisse faire l'objet d'un tel consensus, a des implications radicalement contre-intuitives et donc potentiellement incompatibles avec un grand nombre de doctrines raisonnables. Si Nussbaum tient donc à l'adoption politique de son approche des capabilités, elle devra réviser

certaines prémisses de sa théorie. Nussbaum concède certes que les conditions ne sont pas réunies pour un tel consensus aujourd'hui :

> il ne nous est pas nécessaire de montrer que le consensus existe à présent, mais il l'est de montrer qu'il existe une base suffisante dans les conceptions existantes des démocraties constitutionnelles libérales pour qu'il soit raisonnable de penser qu'au cours du temps un tel consensus puisse émerger (2006 : 388).

La liste des capabilités constitue un ensemble de principes politiques fondamentaux, de titres constitutionnels nationaux et internationaux qui doivent faire l'objet d'un consensus politique. La question est donc de savoir quelle conception d'une véritable justice globale (incluant les animaux) peut faire l'objet d'un accord indépendant de doctrines compréhensives incompatibles entre elles. La liste est vulnérable à deux niveaux de désaccord : le niveau local, au sein de la communauté politique, et le niveau global, entre communautés politiques. De tels désaccords sont d'autant plus probables eu égard au statut des animaux étant donné les divergences de points de vue sur la dignité métaphysique, la valeur morale et le statut social de différents animaux dans les traditions religieuses monothéistes, hindoue, jaïn, bouddhiste, etc. ; entre pays du « Nord » et pays du « Sud », pays développés, en voie de développement et nouveaux pays industrialisés ; enfin entre traditions culturelles, comme évoqué ci-dessus. Que ce soit pour l'alimentation, la recherche scientifique et médicale ou le divertissement, un dilemme se posera. Soit la conception de la justice proposée par l'approche des capabilités requiert de considérer que toute doctrine compréhensive ne reconnaissant pas le droit de tout animal à un seuil minimal de réalisation de ses capabilités n'est pas raisonnable, mais alors il est peu probable que la liste des capabilités puisse faire l'objet d'un consensus, *a fortiori* international. Soit l'on considère la plupart de ces doctrines comme également raisonnables, mais alors il est nécessaire d'ajuster à la baisse le seuil d'épanouissement adéquat des animaux.

Nussbaum est cependant optimiste et considère que si l'on se concentre sur les textes fondateurs des diverses traditions religieuses, et qu'on laisse de côté la question métaphysique de l'égalité homme-animal, « les arguments en faveur d'un consensus par recoupement sont ici bien plus prometteurs que ceux en faveur d'un consensus par recoupement concernant l'égalité des sexes » (2006 : 390-391), toutes les religions comprenant des préceptes d'humanité envers les animaux sous la garde de l'homme. Les principes visés sont simplement politiques, et non métaphysiques. Pour autant

qu'il n'est pas requis que les doctrines s'accordent sur la valeur intrinsèque des animaux, il doit être possible, selon Nussbaum, d'atteindre un consensus à partir de la part raisonnable des différentes doctrines.

En dissociant les auteurs potentiels et les destinataires légitimes des principes de la justice (ceux « par qui » et ceux « pour qui » le contrat est fait). Bien qu'elle recoure à l'idée rawlsienne d'un consensus par recoupement pour l'application universelle de sa liste des dix capabilités, la formulation initiale de cette liste ne dépend pas d'une justification procédurale auprès de tous. Le problème n'est pas selon moi tant que Nussbaum se prive ainsi d'un cadre de justification exigé par la valeur des personnes (Stark 2010), puisqu'un tel cadre ne permet pas de rendre compte directement de la justice envers les handicapés cognitifs graves. C'est plutôt qu'une meilleure appréciation de certaines ressources scanloniennes aurait pu la mettre sur la voie d'une plus grande contextualisation de sa théorie (Fitzpatrick 2008), si elles peuvent, comme je le montrerai au chapitre 5, s'appliquer à certaines communautés mixtes d'humains-non-humains.

D'une part, le fait de briser le cadre contractualiste, d'étendre les capabilités comme sources de droits fondamentaux à toute vie animale sauvage et d'interpréter la dignité animale comme n'incluant *pas* un droit à conserver ses prédispositions nuisibles aux autres espèces a une conséquence majeure. Cela conduit Nussbaum à vouloir « supplanter graduellement la justice à la nature » (2006 : 400) dans le cadre de sa huitième capabilité (« Autres espèces »), en régulant de façon foncièrement interventionniste les rapports entre espèces (proies/prédateurs) là où nous sommes sûrs de ne pas causer plus de torts que nous n'en préviendrons. L'élimination de la prédation découle directement d'une interprétation normative des capabilités excluant des conditions d'épanouissement le fait d'être sauvage, un prédateur ou une proie.

Le problème du pluralisme est ici multiple : les animaux ne prendront pas part au consensus et devront donc être représentés ; il faut alors juger ce qu'il est raisonnable d'imposer à une espèce (e.g. lion) quand son épanouissement se fait au détriment de celui d'une autre (e.g. gazelle) ; il faut enfin rendre raisonnablement acceptable par des communautés humaines diverses quant à leurs croyances des prohibitions relatives à l'élevage, à l'abattage ou encore à l'expérimentation. Le problème de la justification reste donc irrésolu si toutes ces parties doivent pouvoir s'entendre ou être représentées comme étant d'accord.

L'exigence de sa théorie (refus de la distinction devoirs positifs/négatifs ; égalitarisme ; garantie à tous d'un seuil minimal de capabilités) et son universalisme substantiel sont donc sources de potentiels conflits et compromettent la stabilité de sa justification et, à terme, son passage au stade politique de la délibération publique[156]. J'en conclus que, comme telle, son approche n'offre pas de solution politique au problème du contractualisme, alors qu'une théorie contextuelle le pourrait plus aisément. Introduire une dimension relationnelle de justification entre agents et patients dès le départ permet de garantir à chacun des conditions d'épanouissement relatives conformes à ses attentes dans son contexte. Or il n'est pas nécessaire de concevoir cette idée en termes contractualistes. C'est ce que j'entends désormais montrer dans les prochains chapitres.

CONCLUSION

Les diverses tentatives de formuler un contractualisme (au sens large) animal-inclusif ont le double avantage de souligner que le contractualisme n'est pas nécessairement incompatible avec le statut moral direct de créatures non rationnelles, et de rendre compte, en particulier chez Cohen, des *variations* de statut moral (en termes de force et de nombre de considérations dues, de caractère contraignant, et de portée) en fonction des diverses relations de dépendance et préoccupations pour d'autres entités qui entre dans les termes d'un accord. J'ai montré que le contractualisme animal-inclusif demeure cependant vulnérable à plusieurs objections générales.

On peut se demander si les amendements contractualistes proposés sont encore authentiquement contractualistes en ce qui concerne les animaux eux-mêmes dans la mesure où la représentation des intérêts se fait en deux moments : par leur prise en compte par des agents intéressés à leurs intérêts ou altruistes, et puis par la prise en compte de ces intérêts des agents par les autres agents contractants. S'il semble parfaitement envisageable qu'il s'agisse bien d'une situation contractuelle entre agents, il ne faudrait pas confondre la possibilité qu'offre ce contractualisme —

[156] Voir aussi les critiques de Hailwood (2012) et, sur la possibilité revendiquée par Schlosberg (2007; 2012) de concilier les capabilités des individus humains et non humains, des communautés, des espèces et des écosystèmes, voir Cripps (2010).

l'inclusion de bénéficiaires ou demandeurs non rationnels — avec l'idée que les animaux seraient, au même titre que les agents, des parties au contrat. Nos devoirs envers eux ne sont pas directement générés par une situation contractuelle réciproque. A supposer qu'une forme de contractualisme puisse fournir une théorie méta-éthique correcte des conditions de vérités des énoncés moraux, cela ne masque néanmoins que partiellement l'incapacité structurelle du contractualisme fondé sur la présupposition d'agents rationnels d'intégrer de nouvelles parties, non rationnelles, au contrat. C'est l'un des motifs du rejet par Nussbaum (2006) de la solution de la représentation (*trusteeship*), notamment chez Scanlon, qui fait courir le risque d'une représentation erronée des véritables intérêts des animaux.

Enfin, le fait que le statut moral dépend des préoccupations des agents est à double tranchant. Cela assure une sensibilité au contexte et une analyse de la valeur comme dépendante des évaluateurs qui sont appréciables mais cela rend en même temps le statut contingent, dépendant de préférences et de préoccupations instables et susceptibles de perdre en importance à mesure que l'intérêt à coopérer s'affaiblit ou que l'on s'éloigne des circonstances de la justice. Le contractualisme animal-inclusif a donc d'indéniables vertus méta-normatives et pragmatiques, mais, comme théorie normative substantielle, il ne constitue pas une théorie suffisamment robuste du statut moral entendu comme ensemble d'obligations dues directement à une entité. Ma propre théorie est certes vulnérable à ce genre de préoccupations, en vertu de son caractère contextuel, mais j'ai voulu souligner que ce problème ne lui pas propre et qu'il affecte, selon moi, dans une mesure bien plus grande un contractualisme qui voudrait se faire plus inclusif. Il n'y a donc pas de gain à vouloir garantir l'impartialité par le contractualisme puisque cela implique, en dernière instance, de faire dépendre le statut moral des animaux des partialités contingentes des agents ou d'une psychologie impartiale elle-même justifiée par des considérations non contractualistes.

Chapitre 4 : Le modèle normatif (1) : Contre l'intrinsicalisme moral

INTRODUCTION

L'examen critique des théories contractualistes a mis au jour les deux causes majeures de leur inaptitude à rendre compte du statut moral des animaux. Premièrement, les critères d'agentivité sur lesquels le contrat social est fondé conduisent à recourir à des procédés indirects et complexes pour inclure dans les limites des principes de justice tous les humains, d'autant plus si l'on cherche aussi à y inclure les non-humains. C'est ainsi encore une focalisation sur des capacités individuelles qui est responsable des difficultés rencontrées. Deuxièmement, le caractère strictement relationnel des procédés envisagés fragilise le statut moral obtenu en le conditionnant aux motivations, aux intérêts ou aux sentiments des parties contractantes. Pour reprendre la terminologie adoptée dans ce travail, ni la source intrinsèque ni la source extrinsèque du statut moral ne sont adéquates dans le contractualisme. Enfin, ce n'est que par la partialité des parties que les non-humains semblent pouvoir obtenir un statut et l'impartialité fondamentale du contrat ne peut, si on l'interprète comme s'étendant aux non-humains, être justifiée que de façon pré-contractuelle. Le contractualisme, malgré ses promesses, ne constitue donc pas un bon modèle descriptif et normatif du statut moral.

J'ai exposé au premier chapitre les motivations de l'intrisicalisme, son attrait et des raisons de douter qu'il découlait directement de la notion de statut moral. J'ai remis en cause l'intrinsicalisme descriptif au chapitre 2 et me suis demandé si une corrélation entre modèles descriptif et normatif pouvait être envisagée. La suite de cette seconde partie consistera à étayer l'hypothèse d'une corrélation, pour laquelle j'ai déjà invoqué plusieurs raisons. Premièrement, j'ai soutenu suivant un interprétation restreinte de la règle méta-normative « *devoir* implique *pouvoir* » qu'un principe de réalisme psychologique contraignait les théories morales à s'adresser au type cognitif d'agents que nous sommes. Ensuite, si l'on accorde à la confrontation d'intuitions diverses un rôle épistémologique dans la construction des théories, les

modalités psychologiques d'attribution du statut permettent de formuler des hypothèses *prima facie* quant aux fondements normatifs du statut. Par exemple, comme l'écrit James Dwyer (2010) au sujet de sa théorie du statut moral des enfants :

> une perspective pluraliste dans l'élaboration d'une description de la pratique de l'attribution du statut moral, une perspective qui s'appuie sur (…) plusieurs processus mentaux[157], est plus fidèle à notre psychologie morale et donc aussi plus susceptible d'apparaître crédible à bien des gens et de générer un consensus (2010 : 50).

J'ai défendu une position semblable dans le chapitre 2. La perspective adoptée dans le présent chapitre consistera à inférer la pertinence de certaines propriétés à partir du caractère déjà reconnu d'autres propriétés, selon une contrainte de cohérence décrite par la thèse de la survenance dans le premier chapitre et essentielle au caractère impartial de la théorie morale. L'idée centrale est que si nous reconnaissons que notre épanouissement passe par certains aspects relationnels de nos vies, alors où des non-humains nous sont similaires sous les ces aspects, nous avons des raisons de les traiter de façon similaire. Leur statut moral dépend de propriétés, éventuellement relationnelles, que nous partageons avec eux. Mais en reconnaissant cela, nous présupposons que ces propriétés comptent dans la mesure où elles contribuent à notre épanouissement. L'essentiel n'est donc pas de savoir si les non-humains nous ressemblent mais de savoir ce qui contribue à leur épanouissement. Or cet épanouissement se décline selon deux dimensions : les capacités et les relations.

L'importance que nous accordons à certaines de nos capacités humaines (physiques, émotionnelles, intellectuelles) doit nous conduire à prêter attention aux autres propriétés auxquelles certains agents accorderaient une importance comparable. La connaissance de terrain de gardiens, soigneurs et éducateurs animaliers dévoués, par exemple, constitue une source potentielle d'élargissement de notre horizon moral par l'élargissement de nos connaissances sur les vies de ces animaux. Comme Bernard Rollins ou Kristin Andrews l'ont soutenu, ces personnes sont souvent les mieux placées pour comprendre la vie mentale des animaux dont ils ont la charge (Andrews 2009; 2011 ; Rollin 1997). De même, dans le cas humain, la

[157] Dwyer (2010) postule une corrélation *prima facie*, mais ouverte à la critique, entre les *réactions* psychologiques expliquant nos attributions différenciées de statut moral (i.e. empathie, respect, admiration, dégoût) et les *raisons* d'attribuer tel ou tel statut moral (pp. 50, 59-60). La corrélation est justifiable s'il n'y a pas de « raisons indépendantes » de rejeter ces critères psychologiques (p. 50). La corrélation n'est donc pas fondée sur une révérence inconditionnée à notre psychologie. Le chapitre 2 du présent travail suffit à confirmer qu'une telle révérence serait imprudente.

connaissance pratique des *caretakers* ou *caregivers* de personnes handicapées doit inviter à l'humilité face à la valeur que nous prêtons à nos capacités rationnelles par rapport aux expériences riches et singulières dont sont capables ces personnes (Kittay 2012 ; Kittay et Carlson 2010 ; Wong 2010).

Les capacités intrinsèques ont beaucoup compté dans l'histoire de l'éthique animale, et à juste titre, parce qu'elles étaient perçues comme décisives pour l'épanouissement des individus. J'entends montrer ici que, pour les mêmes raisons, notre perspective doit s'élargir pour mieux saisir tous les facteurs contribuant à cet épanouissement. Il apparaîtra ainsi que la partialité, inhérente à l'épanouissement d'individus et de communautés, plaide en faveur d'une prise en compte du contexte et donc d'une reconnaissance de statuts moraux spéciaux pour assurer cet épanouissement. Je procéderai en deux temps. Ce chapitre propose une critique de l'intrinsicalisme moral et dégage les fondements d'un statut moral dépendant en partie de propriétés extrinsèques (espèce, relations, contexte). Je présenterai dans ce chapitre les deux principes centraux de la théorie contextuelle : le Principe de Protection des Vulnérables et le Principe de Partialité Raisonnable. Le chapitre suivant exposera un argument spécifique pour le couplage du modèle normatif et du modèle descriptif, en montrant qu'aux raisons d'élargir ce dernier aux propriétés extrinsèques correspondent des raisons analogues d'élargir le premier aux propriétés exposées ici. Je m'appuierai sur une analyse des obligations relationnelles pour montrer que des contextes de relations significatives entre homme et animal peuvent générer des attentes de l'animal couvertes par des obligations spéciales.

Trois sortes de propriétés extrinsèques peuvent affecter le statut moral : l'appartenance à une espèce, exprimée par la notion wittgensteinienne de forme de vie ou par les idées néo-aristotéliciennes, informées par l'éthologie, d'une dignité propre à chaque espèce (Nussbaum 2006 ; Rogers et Kaplan 2004) ou d'un *télos* spécifique (Rollin 1981) (section 1) ; la vulnérabilité et les relations rentrant dans le cadre de la « partialité raisonnable » (section 2). J'aborderai successivement ces trois questions et conclurai par l'examen de quelques conflits pratiques (section 3)

1 SPECISME, FORMES DE VIE ET NORME DE L'ESPECE

1.1 Est-il vraiment important d'être humain ?

L'une des défenses les plus vigoureuses de la spécificité morale des êtres humains par rapport aux autres animaux provient d'auteurs d'inspiration wittgensteinienne, qui pourtant défendent également une plus grande attention au sort que nous réservons aux autres créatures.

Ces auteurs fondent leur opposition aux traitements cruels et dégradants que nous infligeons aux animaux sur un sens de l'indignation ou de l'impiété plutôt que sur une considération objective des capacités des individus. De tels traitements ne sont pas mauvais *parce que* les animaux sont, par exemple, sensibles mais parce que notre imagination nous les fait voir comme des « compagnons » (*fellow creatures*) mortels et vulnérables comme nous, vision incompatible, une fois qu'elle émerge, avec de tels traitements. Alice Crary (2012) écrit, s'inspirant de Cora Diamond (2008), que « la pensée peut être colorée par une perception des animaux comme des créatures qui sont nos compagnons en tant qu'ils sont embarqués sur des chemins mortels, comme des créatures à la fois mystérieusement comme nous et différentes de nous. » Elle affirme aussi que « le simple fait » d'être un animal justifie la considération morale, tout comme le « simple fait » d'être humain justifie une sorte à part entière de considération (Crary 2010). Les concepts que nous utilisons n'étant pas simplement descriptifs mais « intrinsèquement pratiques », « nous opérons déjà avec des concepts éthiques des animaux » (Crary 2012). Les animaux, pour Diamond, sont offerts à notre pensée à travers une multitude de façons de nous rapporter à eux. Les différences particulières entre animaux importent peu une fois que nous avons reconnu à la fois notre vulnérabilité partagée *et* la différence fondamentale qui nous sépare d'eux. Une telle différence, cependant, n'est pas biologique mais une question de « sens » (*meaning*) dans la mesure où elle dépend d'une forme de vie humaine.

Pour ces raisons, la pensée wittgensteinienne est étrangère aux comparaisons entre enfants handicapés et animaux aux performances cognitives remarquables. L'article de Jeff McMahan (2005), « 'Fellow Creatures' », offre une critique serrée des

positions wittgensteiniennes. Il tente de dégager le sens auquel on peut dire que le *fait d'être humain* justifie un traitement spécial et conclus qu'il n'y en a guère de moralement pertinent. L'article de Diamond, « Manger de la viande, manger des gens » (1991b) [1978], reprochait aux « arguments Singer-Regan » de se tromper de méthode pour faire reconnaître la valeur des animaux. Les arguments sous forme de « Donc » (*therefore-arguments*), tirés de différences ou points communs naturels, sont pour Diamond aveugles au sens des différences constitutives de nos formes de vie. La différence entre humains et animaux n'est pas selon elle une différence de fait, de nature biologique, mais une différence imaginative et déjà morale, le produit de différences faites au sein d'une forme de vie par nos pratiques, la littérature, l'art, les mythes.

Un animal de compagnie, un *pet*, ne possède pas des propriétés objectives qui le rendent tel, il est considéré et traité comme tel en vertu de relations consistant à faire la différence entre lui et d'autres êtres. Être un *pet*, c'est être un animal qu'on ne mange pas. Nous apprenons ce qu'est un *pet* en apprenant à faire cette différence, nous apprenons la différence entre manger nos morts et manger des animaux en apprenant à nous asseoir autour d'une table où l'on mange ces derniers mais pas les premiers. En outre, ne pas nous manger n'est pas une question de respect des intérêts mais contribue à déterminer ce que c'est que d'être humain. Nos devoirs envers les humains ne sont pas « une conséquence de ce que sont les humains » mais précisément l'une des manières par lesquelles nous définissons notre concept d'être humain.

> La différence entre les êtres humains et les animaux n'a pas à être découverte par les études de Washoe [le chimpanzé élevé comme un enfant à qui on a appris une langue symbolique] 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 nous et les animaux : (...) cette différence est un concept central pour la vie humaine et est davantage un objet de contemplation que d'observation. (...) Une source de confusion ici est que nous n'arrivons pas à distinguer entre « *la* différence entre les animaux et les gens » et « *les* différences entre les animaux et les gens » ; la même sorte de confusion se produit dans les discussions sur les rapports entre les hommes et les femmes. La première n'est pas empirique comme le sont les secondes. Dans les deux cas, on fait appel à la preuve scientifique pour montrer que sa « différence » n'est pas aussi profonde qu'on pense ; mais tout ce qu'une telle preuve peut montrer, ou montrer directement, est que les

différences sont moins aiguës qu'on 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 cette différence, en connaissant parfaitement bien les similitudes massivement évidentes » (Diamond 1991b [1978] : 437-438)

Cette différence en dépit des similitudes fait que nous ne respectons pas nos morts comme nous respectons les cadavres d'animaux. En réponse, McMahan (2005 : 372) remarquait :

> Il est à vrai dire difficile de justifier ces différences dans nos pratiques alimentaires et funéraires dans des termes que l'individualiste moral trouverait acceptables. La question est de savoir si les pratiques remettent en cause l'individualisme moral ou si l'individualisme moral remet en cause les pratiques.

De fait, les Wittgensteiniens auront du mal à proposer une analyse cohérente des statuts respectifs des compagnons qui sont privés des propriétés moralement pertinentes et des non-compagnons qui les possèdent, même si j'entends bien qu'ils rejettent précisément l'idée de telles propriétés.

L'argument de Diamond semble impliquer que les premiers peuvent compter d'une façon dont les seconds ne peuvent pas compter, à l'opposé donc de ce que l'individualiste moral voudrait que nous acceptions par cohérence. On pourrait répliquer que toutes les créatures sont des « compagnons », et donc que la position wittgensteinienne a des implications au moins aussi radicales que l'individualisme moral quant à notre traitement des animaux. Seulement, une telle stratégie consiste à affirmer implicitement qu'il y a au moins une propriété (en l'occurrence relationnelle) que tous les animaux, et eux seuls, ont en commun, à savoir être des « compagnons ». A cet égard nous ne sommes pas différents, mais à d'autres égards nous le sommes, tout comme différentes catégories d'animaux diffèrent les unes des autres en fonction de leurs relations avec nous ou entre elles. Mais alors les wittgensteiniens deviennent des cibles trop faciles pour l'individualiste puisque la notion même de compagnon, tout comme les différences entre compagnons, dépend de façon contingente d'une forme de vie (i.e. être humain).

McMahan (2002 ; 2005) montre de façon détaillée qu'il n'y a tout simplement pas de fait moralement pertinent, seulement des faits biologiques et taxonomiques peu ou prou contingents et de toutes façons moralement arbitraires, qui nous rendent tous également humains indépendamment de nos capacités. Être humain en ce sens

ne saurait autant compter moralement. En d'autres termes, il n'y a rien de moralement significatif au sujet de notre humanité qui nous rende à la fois tous égaux entre nous et supérieurs à tous les autres animaux.

McMahan aborde deux sortes d'arguments contre l'individualisme moral. Le premier, « l'argument de la nature-de-l'espèce » [*nature-of-the-kind*] affirme que « c'est dans la nature de tous les êtres humains d'avoir certaines capacités psychologiques supérieures, même si, de façon contingente, certains humains en sont privés » (2005 : 353). Le second représente « diverses versions de l'idée qu'il y a une forme spéciale de vie que tous les êtres humains partagent mais à laquelle aucun animal ne peut pleinement participer » (*ibid*.) Ces deux stratégies renvoient à différentes sortes de réponses à la question : Que signifie « être humain » ?

1.1.1 LA NATURE DE L'ESPECE

La première sorte d'argument se décline elle-même en plusieurs versions. Si, premièrement, cela signifie être un membre de la classe biologique *Homo sapiens* on rencontre au moins deux obstacles. Tout d'abord, dans la mesure où le statut épistémique et ontologique d'espèce est disputé et vague (à la fois en extension et en intension), l'appel à l'espèce biologique représente une tactique trop fragile pour être moralement satisfaisante, bien que le concept d'espèce ait certainement des fonctions cognitives, pratiques et environnementales. Ensuite, la pertinence même du fait *biologique* d'être membre d'une espèce donnée est suspecte. Qu'elle puisse servir à des fins de conservation biologique et de gestion environnementale est une chose ; qu'elle justifie la supériorité axiologique de tous les humains sur tous les animaux en est une autre.

Si, deuxièmement, être humain sous les aspects moraux qui nous intéressent signifie posséder un ensemble de propriétés moralement pertinentes caractéristiques des humains, alors, quelle que soit la propriété qu'on choisisse, aucune ne sera à la fois commune à tous les humains et aux seuls humains. C'est le ressort de l'Argument des Cas Marginaux. Une stratégie commune consiste alors à soutenir que le *potentiel* plutôt que les capacités effectives comptent. Rahul Kumar (2008) a ainsi soutenu qu'il existe un éventail moralement pertinent de capacités qu'il est dans la *nature* d'un être humain d'être susceptible de développer. Cette nature définit un « cycle de vie caractéristique » qui implique que les humains ont (ou peuvent un jour avoir ou avoir

eu) une capacité pour « l'autogouvernance rationnelle » (un concept scanlonien), ou qu'ils sont orientés de façon interne vers le développement d'une telle capacité. Comme le note McMahan (2008 : 86) :

> Cette conception a de grands mérites. Si elle réussit, elle ramène tous les humains à la portée des principes des principes égalitaires libéraux, tout en excluant tous les animaux non humains ou presque. Cela ne signifie cependant pas que cette conception doive embrasser l'attribution par la moralité de sens commun d'un statut largement inférieur aux animaux. Elle pourrait nier que tous les animaux sont nos égaux moraux et en même temps concéder que peut-être certains des animaux supérieurs le sont aussi, affirmant par ailleurs que les autres méritent un bien meilleur traitement qu'ils n'en bénéficient sous les pratiques actuelles.

Un individu (fœtus, nourrisson, humain handicapé, accidenté, comateux, sénile) pourrait ou aurait pu avoir les capacités définies par sa nature selon la position de Kumar.

Le problème, montre McMahan, est que de telles capacités ne sont pas nécessairement celles que l'individu possède effectivement, ni celles qu'il développera, ni même celles qu'il peut effectivement développer. Certains individus ne possèdent pas le potentiel de développer telle ou telle capacité, ou alors ce potentiel est purement extrinsèque, c'est-à-dire simplement déterminé par le fait qu'ils sont biologiquement humains, mais pas par leur constitution interne ou leur phénotype. Or, pour l'individualiste moral, il n'y a pas de raison de considérer qu'un potentiel simplement extrinsèque soit pertinent. Ou alors cela nous contraindrait d'admettre que n'importe quel individu possède le potentiel extrinsèque que d'éventuelles avancées scientifiques et technologiques futures pourraient réaliser. Mais alors cela abolit la distinction entre espèces. Le traitement et la « fortune »[158] d'un individu ne sauraient dépendre d'un potentiel extrinsèque en un sens aussi large (McMahan 1996).

Il y a donc des capacités espèce-dépendantes dont les membres d'une espèce peuvent être de fait privés. Pour le défenseur de la stratégie du potentiel, cet individu

[158] A savoir s'il est plus ou moins bien loti étant donné ses capacités et le bien-être qu'elles déterminent par rapport au niveau qu'il aurait pu réaliser selon un standard donné. La fortune détermine par la suite les compensations éventuelles que la justice requiert pour les êtres « infortunés ». La question, pour McMahan (1996), est de savoir si un handicapé congénital est « infortuné » parce que les autres humains ont un meilleur niveau de bien-être, alors qu'on ne dirait pas qu'un chimpanzé doté de capacités que McMahan suppose similaires est infortuné. S. Matthew Liao (2010) montre que l'analyse de la fortune en termes de potentiel s'applique aussi au statut moral.

a néanmoins *de jure* le potentiel spécifique de ses congénères. Mais le seul sens où le potentiel est caractéristique des seuls humains est une *normalité statistique*, moralement peu pertinente, sinon pour des raisons sociales et pragmatiques (la souffrance induite par la différence, le regard des autres, l'inadaptation de la société). La seule forme pertinente de potentiel pour évaluer la fortune d'un individu est donc intrinsèque mais une telle forme ne peut être définie d'une façon qui caractérise tous les humains et seulement les humains.

1.1.2 LA FORME DE VIE

La seconde stratégie pour répondre à la question de ce que signifie être humain ne fait appel ni à une définition empirique de la classe biologique *Homo sapiens* ni à un ensemble de propriétés moralement pertinentes. Mais plutôt que de se dispenser de la notion d'être humain, elle la place en son centre en recherchant une description qui englobe tous les êtres humains et eux seuls tout en demeurant intelligible dans nos pratiques. Les wittgensteiniens font appel à une foule de pratiques et de concepts qui contribuent ensemble à construire un sens partagé de ce que cela signifie d'être humain, à travers des souvenirs communs, des histoires, la littérature, l'art, des traditions, des jeux et des formes d'agentivité auxquels les autres espèces n'ont part qu'imparfaitement et partiellement. Il s'agit d'un sens *imaginatif* et non plus biologique de l'humain, un sens que McMahan présuppose vide de sens :

> Quel que soit le critère exact d'appartenance à l'espèce humaine, ce sera un critère purement biologique. Comme tel, on peine à voir comment il pourrait avoir une quelconque importance morale intrinsèque (…). Tout comme les différences raciales et sexuelles sont purement biologiques et ainsi en elles-mêmes dénuées d'importance morale, de même une simple différence d'espèce est, par elle-même, également dénuée d'importance morale. (2002 : 214)

> [L]a coappartenance à l'espèce humaine (…) n'est pas, comme la relation parent-enfant, une relation personnelle ou proche ni, comme l'appartenance culturelle, une relation constituée par des valeurs communes. Car les êtres humains radicalement déficients cognitifs ne partagent et ne peuvent pas plus partager nos valeurs que ne le peuvent les autres animaux. La simple coappartenance à l'espèce humaine est plutôt comme la coappartenance à un groupe racial : c'est une relation purement biologique. (2005 : 361)

Passons sur la caractérisation discutable des races comme des relations purement biologiques et tenons-nous en à leur caractère arbitraire. Le sens d'être humain auquel Diamond (1991a; 1991b) fait appel est non biologique. Or l'un de ses attraits est qu'il ne contraint pas à exiger un traitement égal pour « tout ce qui est biologiquement humain » (Crary 2007 : 398). Au contraire, un concept riche de ce que c'est que de mener une vie humaine permet d'ajuster notre traitement des autres humains à la vie qu'ils peuvent mener en tant qu'humains. Cette position, souligne Crary, n'implique donc pas, par exemple, que l'avortement ou l'euthanasie sont condamnables. Ils pourraient au contraire être requis pas notre sens de la vie humaine. Cette position n'implique pas non plus que des enfants anencéphales auraient droit au même traitement que les autres humains. Pour Diamond et Crary, un concept d'humain imaginativement et socialement informé aide au contraire à évaluer le traitement le plus approprié à n'importe quel être humain. Les différences constituées sont ainsi potentiellement mobiles, rectifiables par notre « exposition » au monde animal (Diamond 2008). C'est du moins ce que le wittgensteinien doit admettre s'il veut éviter le conservatisme :

> Ce qui nous est disponible, ce n'est pas par exemple la simple notion biologique de la différence des sexes, mais une notion humaine de cette différence, façonnée par la littérature, l'art et la pensée commune et la vie depuis des siècles – et nous pouvons à notre tour en faire quelque chose de plus ou quelque chose de moins (...). Les différences existant pour nous au sein de notre pensée sont une affaire créée en partie par la pensée morale passée, retenant et faisant humainement quelque chose de choses comme les distinctions mâle/femelle, humain/non humain (Diamond 1991 : 476).

McMahan ne pense pas tant qu'un tel concept est moralement dénué de toute pertinence, simplement qu'il est arbitraire et fragile. Ainsi, négligeant les manières dont les humains tendent à tirer fierté ou joie de leurs expériences communes, McMahan (2002 : 221) écrit[159] :

[159] McMahan n'ignore pas qu'une vie humaine est typiquement plus riche que d'autres formes de vie. C'est d'ailleurs un thème central de son œuvre. Cependant, dire cela n'est qu'un raccourci approximatif pour dire que les caractéristiques communes à la plupart des humains, mais pas à tous et peut-être pas seulement à eux, sont celles qui permettent les plus hautes formes de bien-être (narration de soi, activités intellectuelles et artistiques, sentiments et émotions complexes, projets de long terme, activités collectives, etc.). Cela ne fait pas partie de l'*essence* des êtres humains.

> Contrairement à l'appartenance à une nation, l'appartenance à l'espèce humaine n'est pas un foyer d'identité collective. Être humain ne nous différencie pas significativement de quoi que ce soit d'autre (…). De même que le sens du soi de personne n'est élargi par la reconnaissance qu'il est un animal plutôt qu'une plante, de même le sens de l'identité de personne n'est façonné de façon importante par sa prise de conscience qu'il est humain plutôt, par exemple, qu'un lapin.

McMahan n'accorde tout simplement pas à Diamond que les différences faites au fil des générations, des créations humaines, des catastrophes et des guerres, soient véritablement constitutives d'une identité collective reconnue comme telle et qu'elles puissent faire l'objet de récits fédérateurs dans lesquels *le fait d'être humain* serait reconnu comme une considération éclairante, ferait apercevoir des relations profondes jusque-là inaperçues. Pour montrer l'inintelligibilité de l'importance de l'imagination dans la constitution d'une forme de vie partagée, McMahan entreprend une réduction à l'absurde en adoptant temporairement la position de Diamond :

> Nous pourrions former de nouveaux concepts qui nous permettraient de formuler des positions différentes et plus raisonnables. Nous pourrions, en particulier, rejeter comme un pur produit de notre imagination collective toute différence supposée entre les humains et les animaux qui aurait été formée ou créée de la façon que décrit Diamond. Ce que Diamond croit que nous devons saisir par la faculté d'imagination s'avère, de son propre aveu, être purement imaginaire : *formé* ou *créé* par nos schémas de pensée plutôt que découvert dans le monde. (2005 : 376)
>
> (…) L'ironie est que ce qui émerge d'une exploration attentive des écrits de ces wittgensteiniens, c'est que la notion d'un être humain, dissociée de son sens biologique, n'a ici pas la moindre substance déterminée : il s'agit simplement d'un ornement rhétorique remplissant la fonction de persuasion quand l'argument s'épuise (*ibid*. : 379).

McMahan tient ici pour évidents deux présupposés discutables. Premièrement, il semble considérer que le statut moral serait à découvrir dans le monde, un présupposé réaliste théoriquement chargé qui n'est à tout le moins pas la seule voie pour formuler une théorie acceptable du statut moral. Les arguments contractualistes et constructivistes présentés dans le chapitre précédent suffisent à rendre crédible l'idée qu'il n'est pas nécessaire de supposer que les faits moraux sont à découvrir pour que nous soyons contraints par des normes impartiales.

Deuxièmement, McMahan ne se confronte pas sérieusement à la possibilité que l'imagination puisse avoir un rôle autre que rhétorique. Il est vrai que Diamond ne pense pas que les arguments soient décisifs pour rectifier notre vision des animaux mais il serait exagéré d'affirmer qu'elle n'y recourt jamais. « L'expérimentation animale : un problème d'éthique » (*in* Diamond 1991b) articule ces deux dimensions sans les opposer. Comme ce n'est pas le lieu d'une discussion sur le rôle de l'imagination en morale, je me contenterai de trois remarques. Tout d'abord, que l'opposition entre arguments et imagination n'est guère féconde (voir par exemple Aaltola 2010 ; Bouveresse 2008 ; Nussbaum 1990).

Ensuite, en faisant de l'appel à l'imagination un simple effet rhétorique, McMahan affaiblit la référence qu'il fait lui-même dans son article de 2005 au récit autobiographique mais littéraire de George Pitcher (1995), *The Dogs Who Came to Stay*. Sa référence à ce récit vise à souligner que des relations tout aussi significatives peuvent être entretenues avec des non-humains (ici des chiens), chose qu'aucun wittgensteinien ne nie,et relation que McMahan interprète comme signifiant la même chose qu'une relation entre humains[160].

Enfin, l'imagination est un outil indispensable à la prise en compte de situations nouvelles, en particulier lorsqu'il s'agit de s'efforcer se mettre à la place des êtres d'autres espèces. Elle est par exemple au fondement du « test de réversibilité » pour l'utilitarisme des préférences chez R. M. Hare (1981) et de l'extension de la considération aux autres espèces chez Singer[161] ; ou encore de la théorie dispositionnelle de la valeur de David Lewis (2000 : 77) : « Quelque chose est une valeur si et seulement si nous sommes disposés, dans des conditions de familiarité imaginative la plus complète possible, à la valoriser ». Ce ne sont que des exemples et l'on peut entendre l'imagination de multiples façons. Diamond a peut-être tort de croire que l'imagination suffit à faire percevoir de façon convaincante la valeur spéciale de tout être humain. Mais ce n'est pas parce que c'est un effort imaginatif qu'elle échoue.

Notons toutefois que McMahan (2002 : 211) est prêt à concéder, pour la discussion, « que l'appartenance à l'espèce humaine est seulement une condition

[160] Pour une position plus nuancée, voir cependant l'usage raisonné qu'il fait de l'œuvre de Coetzee sur la question de la torture et de la honte collective (McMahan 2010b).

[161] Voir sur ce point la critique par Richard Holton et Rae Langton (1998) de la dépendance de l'utilitarisme à l'empathie imaginative.

suffisante de caractère sacré et d'inviolabilité, et non une condition nécessaire » (voir aussi Kumar 2008 ; Scanlon 1998). Mais alors, note-t-il, « la question centrale » est laissée sans réponse s'il est vrai que, tandis qu'être humain est suffisant, les animaux ne peuvent acquérir un statut moral qu'en possédant certaines capacités psychologiques. « Quelle raison y a-t-il de supposer que l'appartenance à l'espèce humaine est suffisante pour un statut moral élevé tandis que l'appartenance à une autre espèce ne l'est pas ? » En d'autres termes, nous exigeons trop peu des humains et trop des animaux[162].

Bien que le seul fait d'être humain pose plus de problèmes qu'il n'en résout pour la formulation d'une théorie du statut moral, il ne s'ensuite pas que toute forme d'appartenance spécifique est dénuée de pertinence.

1.2 La pertinence de l'espèce

1.2.1 ESPECE, CAPACITES, EPANOUISSEMENT

Les théoriciens de l'éthique animale reconnaissent généralement que l'espèce à laquelle un animal appartient peut affecter ses capacités et donc ce qui est susceptible de lui causer un tort. Cependant, tous ne s'accordent pas sur la façon dont l'appartenance à l'espèce affecte les capacités d'un individu qui doivent être prises en compte moralement.

Ce que l'individualiste moral prétend, ce n'est pas que l'espèce n'affecte pas, empiriquement, les capacités qu'un individu possède ou possèdera, c'est que les capacités caractéristiques, normales, typiques ou standard de son espèce ne peuvent pas justifier de ce seul fait une valeur, un statut et un traitement distincts pour *l'ensemble* des membres de cette espèce. L'espèce n'importe que lorsqu'elle détermine de fait les capacités d'un *individu*. Les individus ne devraient pas posséder

[162] McMahan (2002 : 228-232) défend en fait une « Assimilation Convergente » consistant à élever significativement le statut de nombreux animaux et à abaisser quelque peu celui de certains humains. La séparation pertinente ici se joue entre personnes et non-personnes, certains humains n'étant pas des personnes s'ils ne possèdent pas, n'ont jamais possédé et ne possèderont jamais le potentiel pour développer des aptitudes humaines caractéristiques (notamment les « attardés mentaux congénitaux graves »). Alors que la plupart des théories du potentiel maintiennent une égalité *humaine* fondamentale, la seule concession que McMahan (2008) fait au sens commun est de substituer au principe d'égalité *humaine* de la moralité commune « libérale » un principe d'égalité des *personnes*, de sorte que certains animaux seront égaux à la plupart des humains, tandis que certains humains ne seront pas égaux à la plupart des autres humains.

leur statut en vertu de leur appartenance à un groupe, c'est-à-dire en vertu des capacités des membres normaux de leur genre. Même en concédant qu'il pourrait être *suffisant* pour avoir un statut moral d'appartenir à une espèce, cela ne devrait pas être *nécessaire*, c'est-à-dire que ne pas faire partie de telle ou telle espèce ne justifie pas le fait de ne pas accorder un statut égal.

J'ai exposé ci-dessus l'argument du potentiel et sa réfutation par McMahan. Dans le cadre des capacités qui affectent les torts que peut subir un individu, la restriction du seul potentiel pertinent au potentiel intrinsèque de l'individu apparaît trop étroite. L'espèce peut aussi affecter les capacités effectives d'un individu dans la mesure où les capacités que l'on est susceptible (extrinsèquement) ou capable (intrinsèquement) de développer dépendent de l'espèce à laquelle on appartient, non seulement au sens biologique mais aussi au sens social. Ces conditions délimitent les véritables potentialités d'un individu donné. Seul l'individu abstrait de l'individualiste moral — le « Superchimpanzé » de McMahan (1996 ; 2002) — est comparable à des humains dotés de capacités inférieures à une norme donnée.

En effet, des espèces différentes ont des caractéristiques différentes et leurs membres ne développent pas de façon arbitraire toute capacité qui se trouve dans la nature. Les cochons, les chiens, les chimpanzés, les éléphants ont des vies sociales et émotionnelles complexes que les mollusques, les crevettes, les vers et les anémones n'ont pas et ne peuvent pas avoir. Les structures sociales des différentes espèces de primates sont diverses et irréductibles les unes aux autres. Les animaux domestiques sont disposés à cohabiter avec les humains d'une façon caractéristique. Les vertébrés peuvent ressentir la douleur tandis que la plupart des invertébrés ne le peuvent vraisemblablement pas, ou du moins pas à un degré comparable. Les pigeons et les chimpanzés sont deux espèces très intelligentes mais possèdent des formes d'intelligence très différentes. Toutes ces différences sont pertinentes et en grande partie fonction de caractéristiques biologiques espèce-dépendantes. Et c'est précisément par l'attention à ces caractéristiques plutôt qu'à celles de l'individu qu'on peut comprendre dans quelles conditions un individu a le plus de chances de s'épanouir (Nussbaum 2006 ; Rogers et Kaplan 2004). L'ignorer, c'est prendre le risque de ne pas traiter comme il le faudrait un individu donné. Un individualisme moral conséquent suppose au moins cette concession.

Je distinguerai plusieurs façons dont les propriétés d'un individu peuvent affecter quelles choses améliorent ou empirent sa situation et donc contribuer à son

épanouissement. Par commodité d'exposition, je présume ici que les capacités relatives à l'espèce sont possédées intrinsèquement par les individus même si elles sont en un sens extrinsèques.

(i) **Expérience**. Un individu peut avoir des propriétés à la fois nécessaires et suffisantes pour avoir un bien-être ou des intérêts. Par exemple, pouvoir ressentir de la douleur et du plaisir rend les actes qui causent de la douleur *pro tanto* mauvais pour cet individu et donc *pro tanto* injustes dans la mesure où ils contrarient sont intérêt à ne pas souffrir. De même, les effets (physiologiques et psychiques) des événements extérieurs sur l'intégrité, la santé, l'affectivité et les désirs d'un animal sont évalués d'après ses capacités propres.

(ii) **Complexité**. Un individu peut avoir des propriétés supplémentaires qui rendent certains actes meilleurs ou pires pour lui que pour des individus n'ayant pas ces propriétés. Par exemple, la conscience de soi, l'autonomie ou l'agentivité morale peuvent rendent un individu capable de plus d'expériences, d'activités, d'occasion d'épanouissement, auxquelles il a intérêt, mais aussi capable de plus de frustrations, de déceptions, de manques, qui contrarient ces intérêts. Les torts que peut subir un individu sont fonction de ses intérêts, dont certains sont fonction de l'expérience qu'il peut avoir de ces torts.

(iii) **Nature**. Un individu peut avoir des propriétés qui sont essentielles ou propres à son genre et qui rendent certains actes appropriés envers un individu de ce genre plutôt qu'aux individus d'un autre genre. C'est ce qu'exprime l'idée de norme de l'espèce. Le bien propre d'un individu peut en partie être fonction du bien propre relatif à son espèce, qui définit des besoins et des modes de vie propres (habitat, comportements, relations sociales).

De nombreux théoriciens admettent que les propriétés de type (ii) peuvent interagir avec les propriétés de type (i) pour rendre les expériences plus complexes et ils acceptent corrélativement l'idée d'un statut moral graduel (DeGrazia 1996; 2008 ; McMahan 2002; 2008a ; Singer 2010b; 2011b ; Wise 2002). On peut, selon ses capacités, avoir intérêt à la liberté de mouvement, à l'autonomie, à l'exercice physique, intellectuel, à une vie émotionnelle ou sociale complexe, à l'exercice de ses capacités pratiques, délibératives, sexuelles, sportives, intellectuelles, et ainsi de suite. C'est un point central de l'individualisme moral de James Rachels (2004), soulevé très tôt par Singer (1975 : ch. 1). La liste des capabilités centrales de Nussbaum (2006) me

paraît à cet égard offrir une vision suffisamment plurielle et complète du bien propre. Elle n'en tire cependant pas un statut graduel puisque la liste s'applique à peu de choses près à toutes les espèces sensibles. Mais certaines espèces auront moins d'intérêt à la réalisation de telle ou telle capabilité (un moustique ou une crevette par exemple). La douleur est de la douleur pour n'importe quel être sensible (Francione 2010 ; Sapontzis 1987 ; Singer 1975) mais le fait de posséder certaines capacités, et donc certains intérêts supplémentaires, rend susceptible de subir des torts supplémentaires. A chaque capacité correspond une capacité de subir un tort ; chaque capacité est pertinente, non pas en tant que telle, mais relativement à un ensemble particulier de torts possibles.

Beaucoup d'auteurs s'accordent sur le fait que la sensibilité consciente (plutôt que la simple nociception) fonde un statut moral au moins basique : elle est à la fois nécessaire et, sous une forme plus ou moins pure ou combinée à une perspective expérientielle[163], suffisante. Tous ne sont en revanche pas d'accord pour considérer que le statut moral peut varier une fois le seuil atteint. Certains sont profondément égalitaristes (Francione 2000; 2008 ; Regan 1983), d'autres gradualistes (DeGrazia 1996 ; 2008 ; McMahan 2002 ; 2008). Mais beaucoup moins acceptent que l'espèce comme telle est pertinente, au sens (iii) ci-dessus (Nussbaum 2006 ; Rogers et Kaplan 2004 ; Rollin 1981). Cependant, les positions qui se concentrent sur les propriétés de type (i), (ii), ou (iii) ont pour la plupart en commun de considérer que les propriétés qui comptent sont indépendantes du contexte : les normes de l'espèce s'imposent à un individu et à ceux qui en prennent soin d'un contexte à l'autre. Suivant Palmer (2010), appelons ces théories « centrées sur les capacités » (*capacities-oriented*).

Il existe à l'inverse des théories relationnelles qui se concentrent sur les capacités dans une certaine mesure mais qui admettent que des facteurs relationnels peuvent jouer un rôle. Je distinguerai trois façons dont ces facteurs peuvent affecter la moralité de certains actes :

[163] Regan (1983) considère le fait d'être un « sujet-d'une-vie », c'est-à-dire de faire l'expérience de sa propre existence, d'avoir une identité psychophysique, comme suffisant pour se voir reconnaître une valeur inhérente égale et un droit égal au respect. C'est une conjonction de propriétés assez complexe (être sensible, avoir des désirs et des préférences, des croyances, des sentiments, des émotions, une mémoire, des attentes, une idée de son avenir et de la poursuite de sa propre existence) mais néanmoins possédée selon lui par au moins tous les mammifères normaux âgés de plus d'un an. Toutefois ce n'est pas une propriété nécessaire car il n'exclut pas que d'autres capacités puissent être suffisantes (par exemple la sensibilité).

(iv) **Relations**. Un individu peut se trouver dans certaines relations, déclencher certaines réactions, répondre à des sollicitations de manières qui le distinguent de certains autres individus néanmoins comparables en termes de propriétés intrinsèques (i) à (iii) : liens affectifs forts, relations spéciales, relations de *care*, associations, contrats, responsabilité non contractées, attentes suscitées par une coexistence soutenue (cohabitation, travail, coopération, dépendance, interdépendance).

(v) **Histoire**. Un individu ou un collectif d'individus (étendu dans le temps et l'espace) peut vivre depuis longtemps dans un contexte particulier, qui a donné lieu à une relation avec des agents moraux qui peut être stable ou modifiée par des agents. Ceux-ci ont alors la responsabilité ou le privilège de se comporter d'une certaine façon avec les individus concernés. L'histoire de ces individus peut les avoir rendus plus vulnérables à des torts, ou à plus de torts, de sorte que les agents doivent les protéger en conséquence.

(vi) **Conflits d'intérêts**. Un individu peut vivre dans un contexte empêchant la satisfaction conjointe des intérêts significatifs de toutes les parties concernées : le statut des « nuisibles », des ravageurs, des parasites, des animaux dangereux, ou de tout animal dont l'épanouissement se fait au détriment de celui d'autres animaux, humains ou non, peut être affecté par ces conflits.

Les propriétés de type (iii) ont un équivalent approximatif en termes de propriétés relationnelles si, par exemple, on interprète l'appartenance à la communauté des humains comme le contexte d'après lequel sont évalués les capacités et besoins des individus. Par exemple, un membre (enfant) d'un groupe (humains) donné, en étant privé de X (éducation scolaire), est privé de quelque chose de plus significatif que n'importe quel membre d'un autre groupe (chimpanzé) en étant privé de X, la gravité de la privation étant fonction du contexte d'épanouissement de l'individu). L'enfant a droit à une éducation, qu'il soit en puissance un adulte doté de capacités humaines caractéristiques ou soit qu'il ait des capacités diminuées de façon permanente, parce que son éducation est le vecteur de sa bonne intégration à la communauté humaine. Mais une telle éducation n'est pas nécessaire à l'épanouissement du chimpanzé sauvage, qu'il ait des capacités exceptionnelles ou simplement moyennes. Si le contexte d'épanouissement de certains chimpanzés élevés ou recueillis par des humains est la communauté humaine, alors il se peut qu'il développe des capacités

relationnelles et des besoins que n'ont pas ses congénères sauvages et qui justifient une forme d'éducation. Mais cela montre précisément que le contexte, plutôt que ses capacités intrinsèques, déterminent son statut.

Deux exemples littéraires récents expriment, en première personne, le point de vue de chimpanzés élevés par des scientifiques humains. Ils ont appris à communiquer et se considèrent radicalement différents de leurs congénères, alors même que le récit les conduit à retrouver une vie de bête pourchassée ou captive (Bruno) ou la vie sauvage (Doogie) : *The Evolution of Bruno Littlemore* de Benjamin Hale (2011a) raconte la vie de Bruno ; *Mémoires de la jungle* de Tristan Garcia (2010) celle de Doogie. Il est remarquable que les capacités exceptionnelles développées par ces deux personnages dans un contexte humain qui attendait beaucoup d'eux les rendent méprisants à l'égard de leurs congénères et de leur passé (phylogénétique et ontogénétique). Ils éprouvent un relatif mépris pour le singe inférieur qu'ils étaient et les singes inférieurs avec qui ils vivaient. Mais surtout, leurs affects, leurs croyances, leurs souvenirs, leurs désirs, leurs valeurs sont incompréhensibles sans référence à la communauté mixte dont ils proviennent.

1.2.2 La these de la Norme de l'Espece

Affirmer que les êtres humains ont droit à un traitement auquel n'ont pas droit d'autres espèces ne signifie pas que des humains handicapés méritent une considération plus *élevée* que les non-humains, simplement que chaque espèce a ses propres exigences. Ainsi, il est juste de dire que lorsque quelqu'un traite une personne âgée atteinte d'un Alzheimer avancé sans aucun égard pour la personne qu'elle était et pour son espèce, il la traite « comme un animal » et ne le devrait pas. Ce n'est pas lui faire du tort parce que les animaux seraient inférieurs mais parce que ce n'est pas un traitement approprié à une personne humaine privée de certaines de ses capacités que de la traiter comme si elle n'était plus humaine. Traiter cette personne « comme un animal » c'est la priver de sa valeur même si elle n'en est pas consciente. Il ne serait guère plus approprié de traiter un chimpanzé comme un chien, ou de déguiser un chien ou un singe en humain (voir aussi Anderson 2004 et Diamond 2001)[164]. Et même

[164] L'individualiste moral penserait cependant que de telles humiliations ne sont pas nécessairement humiliantes si l'individu en question n'a pas conscience de lui-même. Mais si l'on peut dissocier l'humiliation de la capacité de former une représentation de soi comme humilié, alors déshumaniser des humains handicapés est vraisemblablement injuste. Il ne semble en effet pas que ce qu'il y a de

si l'on supposait pour les besoins de l'argument qu'un chien et un humain gravement handicapé avaient des capacités comparables et étaient tous deux aussi vulnérables à l'exploitation par autrui de leur irrationalité, l'infortune de l'humain exige de ne pas se comporter avec lui de façons qui pourraient être parfaitement appropriées avec un chien (jouer à lui lancer le bâton, par exemple) (Kaufman 1998). Faire une telle différence n'est pas spéciste. Le tort que l'humiliation fait aux individus s'explique en référence à leur espèce.

Eva Kittay (2009) étend son indignation face à une telle humiliation au discours des philosophes eux-mêmes. Il n'est pas seulement injuste de traiter un humain comme un animal, quelles que soient ses capacités, c'est aussi injuste de parler d'un humain comme d'un animal en comparant les handicapés cognitifs graves comme sa fille Sesha avec des animaux, « un chien, un rat, un chimpanzé ou un cochon », une comparaison qui lui cause « de la révulsion. » Car, bien qu'elle note que « cette réaction a peu à voir avec l'affection que l'on pourrait ressentir pour un animal non humain (…), ce qui rend ce cas particulièrement toxique ce sont les comparaisons incessantes de [s]a fille avec un animal non humain, cette déshumanisation est en soi une réification de [s]a fille » (p. 613). C'est, en d'autres termes, une négation de sa subjectivité relationnelle, de sa connexion à des parents, amis et congénères aimants et attentionnés.

Cependant, note Lori Gruen (2011 : 73), « que l'on soit offensé ne suffit pas à réfuter un argument, ni à justifier sans plus ample examen certaines pratiques contestables ». Gruen a raison de faire remarquer que l'offense ou le dégoût « peuvent conduire à des pratiques éthiquement critiquables », notamment la déshumanisation des membres d'autres groupes ou la discrimination selon l'orientation sexuelle (voir par exemple Nussbaum 2004; 2010). Car « nos sentiments peuvent être le résultat de certains présupposés culturels ou traditionnels qui ne résistent pas eux-mêmes à l'examen éthique critique. » (*ibid*.) Certes « [c]omparer les deux [Sesha et un animal] est offensant si l'on suppose que les vies des autres animaux ont moins de valeur ou sont moins dignes de notre attention » (p. 75).

Seulement, quand les individualistes moraux comparent des humains handicapés avec des animaux en pleine possession de leurs capacités normales, ils sont dénués de mauvaises intentions. Mais ils présupposent que d'après leurs capacités les handicapés

---

moralement répréhensible dans la déshumanisation tienne seulement, ni même principalement, à la conscience qu'un individu ou un groupe en a.

sont inférieurs aux personnes dans la mesure où leurs vies ont moins de valeur. Et ce geste est aussi dégradant pour les animaux, qui ne sont pas handicapés, qu'il l'est pour les humains. Gruen le concède lorsqu'elle écrit que « certaines personnes qui travaillent avec les animaux trouvent la comparaison (…) offensantes » (p. 74). Concéder en outre qu'il y a de bonnes raisons de trouver cela offensant, qui justifient de s'abstenir de telles comparaisons, est compatible avec le rejet du spécisme. Comme l'écrit Gruen (*ibid*. : 75),

> Kittay et d'autres personnes ayant des enjeux personnels dans les vies des non-personnes humaines ont réussi à rendre plus saillantes l'importance et la valeur des vies, des expériences et des intérêts de ceux qui vivent avec des handicaps cognitifs graves, et ils nous ont rappelé l'importance de l'humilité épistémique [cf. Kittay 2012]. Mais il n'y a pas de raison d'étendre cette humilité à tous les humains et de s'arrêter à la frontière de l'espèce. Ceux qui étudient et prennent soin d'animaux non-humains ont aussi avivé notre compréhension de la valeur des vies, des expériences et des intérêts des autres animaux.

Nussbaum (2006) pense aussi que le rejet du spécisme est compatible avec la thèse que les normes d'espèce sont pertinente, et que par conséquent les humains handicapés diffèrent des autres animaux à des égards moralement pertinents. Nussbaum distingue deux piliers de l'individualisme moral : (i) les différences de capacités affectent les prétentions d'un individu, non pas en donnant lieu à une hiérarchie de valeur, mais en affectant ce qui compte comme un tort ou un bienfait pour une créature donnée ; (ii) l'appartenance à l'espèce n'a en tant que telle aucune pertinence quant à ce qui compte comme tort ou bienfait, seules comptent les capacités individuelles. L'égalité de capacités individuelles appelle donc un traitement similaire ; l'inégalité de capacités autorise un traitement différent (Rachels 1990 : 194 ; 2004). L'individualisme moral entend ainsi obéir à un principe de justice formel hérité d'Aristote et très largement admis, qui exige que l'on traite les cas similaires de façon similaire, les cas dissimilaires de façon dissimilaire.

Nussbaum accepte (i) : les prétentions d'une créatures dépendent de ce qui constitue pour elle une vie bonne, ce qui est fonction de ses capacités. « Des formes de vie plus complexes ont plus de (bonnes) capabilités et des (bonnes) capabilités plus complexes susceptibles d'être entravées, de sorte qu'elles peuvent subir des types de torts plus nombreux et différents » (2006 : 361). Les torts sont relatifs à une capabilité,

qui est réalisée de façon variable par différentes créatures. Une hiérarchie de complexité peut être pertinente pour évaluer les poids relatifs de chaque capabilité centrale dans une espèce donnée, mais cela n'implique pas une hiérarchie de valeur. Chaque espèce a en effet sa propre dignité intrinsèque en vertu de laquelle ses membres peuvent prétendre à s'épanouir conformément à leurs capabilités. Ainsi, tout comme Rachels, Nussbaum peut affirmer que les humains, les grands singes, les lapins et les moustiques ont chacun, en vertu de leur espèce, des capacités de différents niveaux de complexité, de sorte que l'importance et l'interprétation de certaines capabilités varieront : le droit de vote importe aux seuls humains, tandis que le besoin d'une alimentation et d'un habitat adéquats et conformes à ses besoins naturels est commun à tous. Et cela est parfaitement compatible avec le principe d'égale considération des intérêts (Singer 1975) tant que des intérêts semblables sont pris en compte de façon semblable sans égard à ceux dont ce sont les intérêts.

Nussbaum rejette (ii), cependant. L'espèce compte, en un sens normatif, en ce qu'elle définit ce à quoi un individu peut prétendre. Même lorsqu'il ne possède pas le potentiel pour développer pleinement les capacités caractéristiques de sa forme de vie, ces capacités constituent la norme à l'aune de laquelle les efforts pour veiller à l'épanouissement de cet individu doivent être appréciés. Nussbaum (2006 : 192) écrit :

> ce que nous dit la norme de l'espèce, c'es que la vie de Sesha est dans cette mesure infortunée, d'une façon telle que la vie d'un chimpanzé satisfait n'est pas infortunée. Les personnes atteintes de déficiences mentales graves sont bien trop souvent comparées à des animaux supérieurs. (…) [C]ela signifierait que Sesha fait partie d'une espèce dont la forme de vie normale est comme la sienne ; qu'elle a des congénères dotés de capacités similaires avec qui former des relations sexuelles et familiales, (…) avec qui elle peut jouer et vivre. Mais c'est faux : Sesha est entourée par des humains qui n'ont pas ses déficiences. Elle est privée de l'indépendance relative dont jouissent la plupart des membres adultes de sa communauté d'espèce (et à laquelle parviennent normalement des animaux d'autres espèces). Sa vie est emplie de douleur et de maladies. (…) Sous tous ces aspects, elle est très dissemblable d'un chimpanzé moyen.

Bien sûr, note-t-elle,

> nous devrions admettre qu'il y a beaucoup à apprendre d'une réflexion sur le continuum de la vie. (…) Les capacités s'entrecroisent et se recoupent ; un chimpanzé peut avoir une plus grande capacité d'empathie et de projection [*perspectival thinking*] qu'un très

> jeune enfant, ou qu'un enfant autiste plus âgé. (…) (*ibid*. : 363)

En revanche, poursuit-elle,

> il semble injuste de conclure que l'appartenance à l'espèce est moralement et politiquement dénuée de pertinence. Un enfant atteint de graves déficiences mentales est en réalité très différent d'un chimpanzé, bien qu'à certains égards certaines de ses capacités puissent être comparables. Sa vie est vécue comme membre de la communauté humaine et non de quelque autre communauté (…) Sesha et Jamie[165] n'ont pas la possibilité de partir vivre dans une communauté non linguistique de primates (…) La pertinence de la norme de l'espèce est qu'elle définit le contexte, la communauté politique et sociale dans laquelle les personnes s'épanouissent ou non (*ibid*. : 363-365).

Ainsi, la thèse de la Norme de l'Espèce (*Species Norm Account*) de Nussbaum, couplée à l'idée d'une « égale dignité des espèces », implique que les animaux de chaque espèce ont droit à nos efforts, *mutatis mutandis*, pour les faire parvenir au niveau adéquat — fixé par la norme « dûment évaluée » — d'occasions d'épanouissement propres à leur espèce.

1.3 De l'espèce au contexte

Malgré tout, en dépit de ses efforts pour connecter le contexte et l'espèce, la critique de l'individualisme moral de Nussbaum est incomplète. Comme je l'ai déjà indiqué, la liste des capabilités constitue une forme d'intrinsicalisme ou du moins entraîne des conséquences analogues aux autres théories « centrées sur les capacités ».

Sue Donaldson et Kymlicka (2011 : 96-99) objectent à raison que son approche est *trop* individualiste, dans la mesure où la thèse de la Norme de l'Espèce est relativement aveugle aux contextes multispécifiques (communautés domestiques, écosystèmes urbains, interactions en bord des villes, zoos, laboratoires, terrains d'observation éthologique). Des questions de justice se posent dans ces contextes pour lesquels la seule norme de l'espèce ne constitue pas un guide suffisant.

D'autre part, son approche est *trop peu* individualiste, dans la mesure où la thèse de la norme de l'espèce est relativement aveugle aux variations internes aux espèces.

[165] Jamie est le fils de Michael Bérubé, spécialiste de littérature américaine et des études sur le handicap, et souffre du syndrome de Down (trisomie 21).

La liste des capabilités espèce-spécifique fixe une norme indépendante des capacités propres de chacun : cela a l'avantage de profiter à ceux que leurs capacités ne permettent pas d'inclure dans une communauté d'égaux pour l'individualiste ; mais cela ne prend pas suffisamment en compte les singularités de chacun, qui peuvent être fonction de multiples facteurs (histoire individuelle, contexte, environnement, talents particuliers) :

> Selon nous, cette préoccupation pour la norme de l'espèce pourrait se comprendre dans un monde où les humains et les animaux vivraient séparément (…) Mais le défi posé par les animaux domestiques est précisément que nous vivons déjà dans une société qui contient à la fois des animaux et des humains qui doivent trouver un moyen de vivre ensemble d'après des termes de justice. Et cela signifie que nous avons besoin d'une théorie des capabilités partant du principe qu'il faut permettre aux humains et aux animaux domestiques de s'épanouir dans des communautés mixtes (…) [L]es capabilités pertinentes pour l'épanouissement sont définies par le contexte social autant que par l'espèce. Nous avons fait des animaux domestiques une partie de la société humaine et nous avons un devoir de nous assurer qu'ils peuvent s'épanouir dans un contexte interspécifique, ce qui impliquera des capabilités qui ne sont pas pertinentes pour leurs cousins ensauvagés [*feral*] ou sauvages. (…) [M]ême si [la position de Nussbaum] permet de sous-tendre un puissant ensemble de droits [*entitlements*] pour les personnes atteintes de handicaps, (…) elle est trop rigide et potentiellement cruelle par sa cécité aux capacités et intérêts individuels. (Donaldson et Kymlicka 2011 : 97-98)

Le reproche adressé à Nussbaum n'est pas tout à fait juste dans la mesure où elle reconnaît, en soulignant nos obligations spéciales envers les animaux domestiques, dont nos foyers sont les lieux par excellence d'épanouissement, l'importance du contexte social. Elle prend l'exemple de Bear, un chien handicapé moteur que l'on a équipé d'un analogue de fauteuil roulant pour se déplacer. Bear ne souffrait pas, mais la norme de son espèce inclut une capabilité centrale de mobilité qu'il était important de satisfaire (Nussbaum 2006 : 365). Mais ce n'est pas seulement la norme de l'espèce qui l'exige, c'est aussi le contexte social : « pour les chiens (…), à de rares exceptions près, l'option ne se présente pas de pouvoir s'épanouir dans une communauté composée uniquement de chiens ; leur communauté est toujours une communauté incluant des membres humains intimes » (*ibid*. : 366).

Seulement, Nussbaum semble considérer que le fait de s'épanouir dans une communauté humaine est un trait interne à la norme d'espèce, alors que c'est plutôt celle-ci qui est déterminée par le contexte. Sa réponse corrobore donc précisément la thèse de Donaldson et Kymlicka. Selon eux, ni les seules capacités individuelles ni la seule norme de l'espèce ne définissent le statut moral d'un animal ; les communautés mixtes multi-espèces mettent en lumière l'importance de ces deux sources de statut, et l'influence du contexte constitué par ces communautés sur l'interprétation de ces sources. Je dresserai à la fin du chapitre une liste d'exemples de communautés plus ou moins pacifiques et bénéfiques ou au contraire de contextes où aucune communauté réelle ne peut se former.

Revenons au Superchimpanzé de McMahan (2002 : 147-149, 327), qui aurait pas une thérapie génique développé des capacités cognitives le plaçant au-dessus de tous ses congénères. La seule norme de son espèce ne permet pas de déterminer justement son statut. Mais ce que McMahan ne semble pas admettre, c'est que c'est le contexte de son développement cognitif et social qui importe, pas seulement ses capacités. C'est la *communauté* qu'il peut former avec des humains ou d'autres animaux qui le rend singulier. Mais à ce titre elle rend tout aussi singulier n'importe quel chimpanzé moyen élevé par des humains. D'où le fait qu'il apparaît si important de mettre en place des sanctuaires adaptés pour les chimpanzés et autres animaux sauvages « retraités » des laboratoires ou des zoos (Gruen 2011 : 158-162), ou le sentiment que Nim Chimpsky[166], Bruno et Doogie, élevés dans des foyers humains, ne sont pas destinés à retourner à la vie sauvage, pas plus qu'au laboratoire[167]. Leur juste

[166] Célèbre chimpanzé (1973-2000) élevé comme un enfant humain dans les années 1970 à New York, dans le cadre du « Projet Nim » sur l'acquisition du langage, piloté par Herbert Terrace, professeur en cognition animale à l'Université Columbia. Son nom fait référence à Noam Chimpsky et sa thèse de la grammaire générative innée. Son histoire a inspiré le roman de Benjamin Hale Hale (2011a). Le projet, après des débuts enthousiasmants n'aurait jamais, selon le chef du projet lui-même, démontré de façon concluante l'aptitude de singes (*apes*) à maîtriser un langage symbolique (langue américaine des signes). Voir Terrace *et al.* (1979). Après la fin du projet, Nim avait d'abord été renvoyé dans l'institut de primatologie de l'Oklahoma où il était né, puis vendu à un laboratoire d'expérimentation animale pharmaceutique, avant d'être racheté par une fondation, The Fund for Animals, et placé au sanctuaire Black Beauty Ranch. Voir Hess (2008), adapté dans le documentaire *Project Nim* de James Ranch en 2011.

[167] Un contre-exemple récent serait le récent volet au cinéma de la saga de la Planète de Singes : *The Rise of the Planet of the Apes* (Rupert Wyatt, 2011), où la forêt apparaît comme l'échappatoire nécessaire à l'exploitation humaine (zoos, laboratoires). Le personnage principal, Will, est un scientifique responsable et gardien de Caesar, un chimpanzé cognitivement amélioré pour développer un traitement contre Alzheimer. Après quelque temps, Will avait déjà décidé d'emmener régulièrement Caesar se défouler dans les forêts de sequoia du parc Muir Woods. Caesar mènera ensuite ses congénères libérés à la forêt. Cependant, un sanctuaire pourrait également réaliser une telle libération sans exposer les animaux aux risques induits par la vulnérabilité inhérente à leur condition d'élevage.

place est un lieu attentif à leurs besoins naturels comme à leurs capacités réelles, aux vulnérabilités que la captivité a créées en eux et à la réparation des souffrances causées par celle-ci.

Envisageons maintenant comme McMahan le scénario où les Superchimpanzés viendraient à devenir plus nombreux que les chimpanzés normaux. D'après la thèse de la Norme de l'Espèce, ces derniers auraient acquis un statut supérieur du seul fait de cette modification statistique. Si ensuite les Superchimpanzés venaient à former une nouvelle espèce, isolée du point de vue reproductif et spatialement, un membre cognitivement déficient de cette nouvelle espèce aurait un statut supérieur à celui de chimpanzés normaux non déficients, toujours d'après cette thèse. L'individualisme veut nous convaincre que la fortune et le statut d'un chimpanzé ne devrait pas dépendre ainsi de variations statistiques. Mais on peut tout aussi bien utiliser les exemples de McMahan pour conclure que c'est dans la communauté relationnelle où s'épanouit l'individu que les normes pertinentes sont à trouver. Il a donc raison que la norme de l'espèce ne suffit pas pour cela mais tort de conclure que seul le potentiel intrinsèque doit alors nous guider. La norme de l'espèce serait trop rigide si elle excluait par principe que des communautés interspécifiques nouvelles puissent se développer.

On aperçoit d'ores et déjà la pierre de touche d'une approche contextuelle : il ne s'agit pas d'*étendre* la considération ou des droits au-delà de notre communauté mais de tenir compte de *l'existence* de communautés diverses, composées d'acteurs multiples, qui se chevauchent plus ou moins. Nous vivons depuis le Néolithique dans des « communautés mixtes », où humains et animaux socialisent, comme l'avait déjà remarqué Mary Midgley (1983). Mais il est temps de prendre acte de leur multiplicité, et des obligations morales spécifiques à chacune, ce qui suppose entre autres de renoncer au paradigme *extensionniste*. Pour distinguer les théories contextuelles des « communautarismes » extensionniste, je prendrai l'exemple de la théorie des cercles concentriques de John Baird Callicott (1986; 1999).

Callicott, défenseur d'une *land ethic* écocentriste héritée d'Aldo Leopold (1949), avait remarqué la référence fluctuante au fil de l'*Almanac* aux « compagnons de voyage » [*fellow members*] de l'évolution que constituaient les membres de la « communauté biotique ». Leopold (1949 : 145) écrivait,

> Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignorait avant nous toute la caravane des

générations : que l'homme n'est qu'un compagnon de voyage des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution. Cette découverte aurait dû nous donner, depuis le temps, un sentiment de fraternité avec les autres créatures ; un désir de vivre et de laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la durée de l'entreprise biotique.

Or au nom de ladite entreprise, le « respect » dû à chacun de ces compagnons selon Leopold est impossible :

> Leopold dans « la *land ethic* » dit bien que les compagnons de route de la communauté de la terre [*land community*] méritent de respect. Comment pouvons-vous faire comme si nous les respections si, au nom des intérêts de l'intégrité, de la stabilité et de la beauté de la communauté biotique, nous abattons [*chop down*] certains d'entre eux, tirons sur d'autres [*gun down*], en incendions encore d'autres, et ainsi de suite. De telle brutalités sont souvent impliquées par ce que les conservationnistes appellent « gestion de la terre [*land management*] » (Callicott 1999 : 69)

Callicott, dans un développement communautarien de la *land ethic* inspiré par Hume et Darwin, postule certes une priorité *prima facie* de la communauté biotique sur les individus (humains et non-humains) mais propose deux principes de second ordre permettant de hiérarchiser les principes de premier ordre quand ceux-ci entrent en conflit (espèces / individus, humains / animaux, animaux / écosystèmes, humanité / *wilderness*, etc.), notamment à l'accusation d' « éco-fascisme » ou « fascisme environnemental » (Regan 1983 : 669-670).

Callicott propose pour résoudre les conflits de devoirs de premier ordre deux principes de second ordre : « que les obligations engendrées par l'appartenance à des communautés plus vénérables et intimes [devoirs familiaux] ont la préséance sur celles qu'engendrent les communautés qui plus récemment apparues et plus impersonnelles [devoirs civiques] » ; « que des intérêts (…) plus forts engendrent des devoirs qui ont la préséance sur des les devoirs engendrés par des intérêts plus faibles », par exemple quand les nécessités vitales des enfants de notre « municipalité » l'emportent sur les caprices de nos propres enfants (*ibid*. : 73). En outre, le passage du proche au lointain est en même temps le passage de l'individu au tout. Callicott ne comprend ainsi pas les différents contextes comme autant de contextes d'épanouissement des individus mais comme des sphères graduellement distantes de la communauté mixte : alors que le bien-être individuel de nos animaux domestiques peut avoir la préséance sur celui d'individus sauvages ; la préservation

d'une espèce menacée ou d'un écosystème fragilisé peut l'emporter sur le bien de ces individus mais aussi sur celui de nos compagnons domestiques, que Callicott juge largement moins vénérables que les différents aspects de la *wilderness* (voir Callicott 1980). La théorie contextuelle ne reconnaît pas de frontière sauvage/domestique nette et accorde la même priorité aux individus par rapport au tout dans tous les contextes.

Les communautés en question ont toutes pour centre d'appréciation des agents humains, mais ceux-ci étant eux-mêmes aussi divers et divisés que les communautés en question sont multiples. L'idée d'une extension homogène et graduelle de la sympathie ne sera au mieux qu'un support motivationnel pour accéder aux souffrances diverses qui ont lieu dans ces communautés. La théorie contextuelle que je défends, comme la théorie de Donaldson et Kymlicka, part de la reconnaissance de la double importance des animaux pour eux-mêmes et des relations gratifiantes, interdépendantes ou asymétriques que nous entretenons avec eux. Ce n'est pas tant la distance qui importe que la nature particulière des relations en question. En particulier, le fait que les communautés et les intérêts des humains eux-mêmes s'imbriquent de façon imparfaite compromet l'idée d'une simple extension de l'humain au domestique, puis au sauvage. Pour marquer ce point, j'énumérerai plus tard quelques exemples de conflits qui révèlent la nécessaire prise en compte du contexte pour évaluer les prétentions de chacun.

2 LA VULNERABILITE ET LA PARTIALITE RAISONNABLE

2.1 Vilain petit canards et fétiches

Ni l'individualisme moral ni la thèse de la norme de l'espèce n'offrent un tableau satisfaisant de nos obligations. Le premier minore l'importance de toutes les formes de relations, personnelles ou spécifiques, la seconde confond contexte pertinent et norme de l'espèce. Dans cette section je soutiens que certaines raisons relatives à l'agent impliquent la reconnaissance d'un certain statut moral, par conséquent de certaines raisons neutres quant à l'agent. Les propriétés en question opèrent comme « améliorateurs-de-statut ». Elles ne sont ni nécessaires ni suffisantes : elles sont *pertinentes* (selon une distinction de Dwyer 2010 : 53-54), c'est-à-dire qu'elles peuvent

élever le statut d'êtres qui remplissent par ailleurs les conditions nécessaires et suffisantes[168].

Le modèle duel défendu jusqu'ici admet deux types de propriétés pertinentes pour le statut moral : les capacités et le contexte relationnel, les deux n'étant que partiellement dissociables. Je ne considère pas que les propriétés relationnelles sont *nécessaires* pour bénéficier de la considération morale individuelle. Les relations ne fonctionnent donc pas ici comme l'exigence de réciprocité de certaines versions de l'éthique du *care* (Noddings 1984), la communauté sociale ou biologique chez Callicott (1999), l'idée wittgensteinienne de « compagnons de route » ou encore la fondation de l'obligation sur l'empathie (Slote 2007). Le risque serait d'oublier tous les « vilains petits canards » : les espèces ou sous-espèces dont nous n'aurions pas encore compris l'importance écologique, ou dont nous aurions à tort négligé la sensibilité, par exemple les poissons (Braithwaite 2010 ; Singer 2010a) et les crustacés (Magee et Elwood 2013 ; Wallace 2004), ou encore celles que nous ignorons au nom d'une valorisation toujours peu ou prou anthropocentrique de certaines capacités (la sensibilité, la conscience) (voir Maris 2010 : 130-136 sur le « pathospécisme » implicite dans le « pathocentrisme » de Singer).

Les propriétés relationnelles ne sont pas non plus *suffisantes*, sinon nous risquerions au contraire l'adoration de fétiches[169]. Le principe de transitivité du respect de Mary Anne Warren (1997) mérite qu'on s'y arrête un instant. Il « nous permet d'accorder un statut moral à certaines entités qui n'auraient que peu ou pas de statut d'après les six premiers principes[170] (…). [R]especter les personnes est difficile si l'on ne respecte pas aussi, dans une certaine mesure, les êtres et les choses auxquelles ils accordent un fort statut moral. » (p. 171)

Comment ce principe peut-il éviter le fétichisme ? C'est en effet un reproche que lui adresse Elizabeth Harman (2007). Si nous ne fixons pas de limite à la transitivité du respect, et que nous acceptons qu'il suffit d'*attribuer* un statut moral à une entité

[168] J'ai fait l'hypothèse au chapitre 2 que les capacités et les relations fonctionnent comme conditions *disjonctives* (les unes *ou* les autres) à la fois nécessaires et suffisantes pour le statut minimal et qu'elles sont *conjointement* nécessaires et suffisantes pour un statut spécial. Je montre ci-dessous que le caractère indépendamment suffisant des relations est soumis à certaines contraintes.

[169] Je dois la formulation de cette double objection du « vilain petit canard » et du « fétiche » à Virginie Maris, ainsi qu'à des remarques de Florian Cova, Stephen Darwall et Pekka Väyrinen.

[170] Les six autres principes sont : 1. Respect de la vie, 2. Anti-cruauté, 3. Droits des agents moraux, 4. Droits humains égaux, 5. Principe Ecologique, 6. Principe Interspécifique.

pour qu'elle en soit *dotée* pour tous[171], alors nous serons contraints de reconnaître le statut moral de « montagnes sacrées » que nous n'aurions aucune raison d'adorer. Une autre implication problématique serait que nous devrions alors reconnaître aux fœtus le statut que leur prêtent les opposants à l'avortement et les partisans du caractère sacré de la vie. Le principe est beaucoup plus libéral que l'option du « statut moral direct secondaire » proposée par Andrew Cohen (2007)[172] puisque cette dernière option est précisément soumise à l'objectif partagé de coopération, qui permettrait vraisemblablement aux autres parties de rejeter des formes fétichistes de statut moral ou bien aux fétichistes de ne pas prendre part à la coopération. Le principe de Warren n'est pas subordonné à une telle fin. Anticipant ces problèmes, Warren proposait déjà plusieurs restrictions :

> [Le principe] ne requiert pas que nous *acceptions* les attributions de statut moral des autres personnes — du moins pas sans bonnes raisons. Nous avons le droit de rejeter les attributions (…) irrationnelles, irrespectueuses de la vie, cruelles, incompatibles avec les droits moraux des humains et non-humains ou néfastes à la santé des communautés sociales ou biotiques. Néanmoins, le Principe de Transitivité du Respect exige que nous accordions une juste attention aux raisons que les autres personnes ont d'attribuer à certaines entités un statut moral plus fort ou plus faible que nous ne le jugeons approprié. Il exige également que, dans la mesure où cela est faisable et moralement acceptable, nous nous efforcions d'éviter de nuire aux entités auxquelles les autres personnes attribuent un statut moral élevé (Warren 1997 : 170)

Warren anticipait ici une première réponse à l'objection de Harman : les raisons des défenseurs d'un droit à l'avortement (qui attribuent un statut *inférieur* au fœtus) doivent également être entendues par leurs opposants. C'est l'échange des raisons qui détermine l'acceptabilité commune du statut. Cependant, la dernière phrase de l'extrait semble accorder la priorité au fait de ne pas nuire aux potentiels fétiches et affaiblit le caractère optionnel de l'acceptation précisé dans la première phrase. Peut-être la précaution peut-elle être justifiée par un principe de prudence ou d'humilité face à l'incertitude évaluative, normative et épistémique : il vaut mieux accorder le bénéfice du doute aux « vilains petits canard » (le fœtus, la montagne sacrée) qui

[171] Harman distingue le fait d'attribuer un statut et le fait de la doter (*endow*) de statut. Le premier est un acte subjectif ; le second est un acte objectif de constitution d'une propriété. Accepter que les attributions peuvent doter une entité de statut moral reviendrait à leur prêter un pouvoir performatif moralement exorbitant.

[172] Voir ici le chapitre 3.

pourraient s'avérer digne du statut moral que leurs adorateurs leur prêtent. Mais une même humilité devrait nous conduire à refuser de diminuer le statut de certaines entités parce que certaines communautés leur attribueraient un statut inférieur[173]. La précaution inclusive de Warren semble cependant trop restrictive puisqu'elle pourrait conduire à restreindre les droits des personnes (mères, habitants) au nom de droits simplement probables d'autres entités. Elle peut aussi conduire à compromettre la justice au nom de la partialité, manifestée par exemple dans les soins inconditionnels prodigués aux animaux de compagnie en Occident ou le mépris des chiens ou des chats certains pays.

En dernière instance, c'est donc l'échange des raisons qui permettra d'évaluer l'acceptabilité. Par conséquent, ce n'est plus tant le Principe de Transitivité que l'un ou l'autre des fondements énoncés par les six autres principes disponibles qui justifiera l'attribution de statut. Comme avec le statut secondaire chez Cohen, on retombe finalement sur des justifications indépendantes. Je propose donc de réviser le Principe de Transitivité comme suit. Nous devrions attribuer un statut moral par transitivité à trois conditions : que la pratique de valorisation en question soit raisonnable ; que les attributions ne diminuent pas le statut d'entités déjà reconnu d'après d'autres principes ; et qu'elles ne contraignent pas à reconnaître un statut élevé à des entités dont le statut actuel est profondément controversé (embryon, fœtus, génome) ou au contraire consensuel (pierres, voitures, menaces incontrôlables).

Je vais montrer dans les prochaines sections que les animaux familiers devraient jouir d'un statut spécial. Il apparaîtra cependant que des raisons analogues peuvent s'appliquer, *mutatis mutandis*, à d'autres cas domestiques et à des cas non domestiques.

2.2 L'hypothèse du statut spécial des animaux familiers

Je commencerai par définir brièvement ce que j'entends ici par *animal familier*. En anglais, certains préfèrent le terme *companion animal* à celui de *pet*, aux connotations plus instrumentales et asymétriques. Le premier peut être préféré au second pour masquer l'aspect inégalitaire d'une relation captive orientée vers le plaisir, l'orgueil ou

[173] Le manque d'humilité épistémique explique la tendance de certains théoriciens (McMahan, Singer) à minorer à la hâte le statut moral des handicapés cognitifs graves. Voir par exemple Michael Bérubé (2010), sur son échange avec Peter Singer au sujet de son fils trisomique (pp. 105-109), Kittay (2012) et Wong (2010 : 139-142).

le réconfort du maître ou du propriétaire. Mais il est vrai que certains *pets* ne sont pas de vrais compagnons (grenouilles, poissons rouges, insectes et araignées par exemple) et que d'autres sont en revanche capables d'une forme de confiance, de complicité, d'amitié et de dévouement que le terme *pet* ne traduit pas forcément. Selon la définition classique de l'historien Keith Thomas Thomas (1985), un *pet* est un animal qui est autorisé dans la maison, à qui est donné un nom et qui n'est jamais mangé. Mais comme le remarque Hal Herzog (2010 : 72), certains chiens restent à la niche, les poissons d'aquarium n'ont pas toujours de nom et l'on peut toujours trouver des exceptions à la troisième règle, les animaux de certaines petites fermes pouvant facilement passer du statut de *pet* à celui de viande. James Serpell (1989, cité par Herzog 2010 : 73) définit un *pet* comme un animal *avec lequel nous vivons mais qui ne remplit aucune fonction évidente*. Mais comment qualifier alors les chiens gardiens des troupeaux ou du foyer, employés à la chasse ou pour tracter des chariots ? Les chats ne sont-ils pas de très utiles chasseurs de rongeurs ? Le chant des oiseaux en cage ne remplit-il pas une fonction de divertissement évidente ? Avoir une fonction peut être la cause initiale de la domestication mais également perdurer aux côtés d'une compagnie intrinsèquement désirable. De nombreux animaux ont été gardés comme animaux familiers : insectes, rats, belettes, tigres, cochons, vaches, chèvres, serpents, alligators, perroquets, et ainsi de suite. Le *type* même de l'animal familier est le chat ou le chien mais il n'est pas conceptuellement exclu que les précédents puissent aussi l'être. Cependant, comme je le suggérerai dans le prochain chapitre, les chiens et les chats ne sont pas devenus des animaux familiers typiques sans raisons.

Nous avons vu que la majorité des auteurs en éthique animale et environnementale pensent que nous n'avons pas d'aussi fortes ou d'aussi nombreuses obligations envers les animaux sauvages, *a fortiori* les animaux jugés indésirables, qu'envers les animaux domestiques (de compagnie, de rente, de laboratoire, de zoo). La position que je défends n'est cependant pas entièrement inédite puisque nombre d'auteurs pensent qu'il est raisonnable d'accorder une certaine priorité à certains animaux familiers par rapport aux autres (Anderson 2004 ; Burgess-Jackson 1998 ; Clement 2007 ; Cooke 2011 ; DeGrazia 2008 ; Diamond 1978 ; Donaldson et Kymlicka 2011 ; Heeger 2005 ; Hills 2010 ; Larrère et Larrère 1997b; 2000; 2011 ; Milligan 2009; 2010 ; Palmer 2010; 2011b ; Rollin 2005 ; Scruton 2006 ; Wolff 2010: 326-330). Certains justifient au passage parfois le fait d'élever, garder, dresser, utiliser sans les exploiter des animaux familiers plutôt que de les libérer par les bénéfices mutuels qui

en découlent (Donaldson et Kymlicka 2011 ; Haraway 2010 ; Varner 2002 ; Zamir 2007: 97-100). La thèse spécifique que j'entends défendre ici est que cette priorité équivaut à une différence de statut moral et qu'elle peut être justifiée impartialement.

Les animaux familiers pourraient avoir un statut spécial de deux façons. Ils pourraient avoir ce statut *directement* : en vertu de l'affection spéciale de leurs compagnons humains, de leur dépendance ou d'un ensemble d'activités physiques, affectives et cognitives mutuellement enrichissantes, notamment ce que Gary Varner (2002) appelle des « partenariats domestiques » mutuellement bénéfiques impliquant les animaux de travail ou remplissant des tâches d'assistance ou les compagnons de jeu ou de sport (chiens, chevaux, éléphants ou ânes, par exemple). Les animaux familiers pourraient sinon avoir leur statut spécial *indirectement* : en raison des effets indirects de l'élévation de leur protection sur la compassion pour les animaux en général (Rollin 2005) ; en raison de l'apport bénéfique en thérapie animale ou comme chiens-guides ; en raison de la contribution à l'apprentissage des enfants de relations appropriées avec d'autres êtres sensibles (Bonas *et al.* 2000 ; Melson 2001; 2013 ; Serpell 1981) et de compétences émotionnelles et morales sensibles aux diverse différences entre êtres sensibles (Cuomo et Gruen 1998) ; ou simplement en raison de la satisfaction qu'ils procurent à leurs maîtres, propriétaires ou compagnons.

Pour ces raisons, on pourrait opérer une défense de la partialité pour les animaux familiers au motif que cela maximiserait l'utilité : la partialité serait ainsi *dérivée* de l'impartialité, j'y reviendrai plus bas. En effet, l'impartialité absolue exigerait des gens qu'ils se privent de relations gratifiantes, enrichissantes ou « transformatives » (Gruen 2011 : 157). Ces expériences mutuellement épanouissantes donnent un sens à la vie de nombreux humains et non-humains. Le récit de George Pitcher (1995) illustre bien le bouleversement causé par l'irruption et l'adoption de ses chiens dans la vie de son épouse et lui-même. Empêcher de telles relations d'advenir ou les condamner comme injustes peut être tout aussi bouleversant. Ensuite, l'adoption d'animaux domestiques est la plupart du temps un grand service à rendre aux animaux si la vie qu'on peut leur offrir est meilleure que celle qu'ils vivraient autrement. Logis, protection, nourriture, eau fraîche, soins vétérinaire, câlins et autres gâteries contrebalancent sans doute l'éventuel tort paternaliste de leur stérilisation et leur enfermement relatif. Enfin, en cultivant la compassion des personnes pour les animaux en général, la compagnie des animaux familiers contribue à faire pression sur le législateur pour réprimer la cruauté, les mauvais traitements et les négligences,

voire pour modifier le statut juridique de l'animal. Historiquement, la protection animale s'est d'ailleurs concentrée sur les animaux de compagnie et sur les animaux de labeur dans les villes (Baratay 2003; 2008 ; Thomas 1985) avant de s'étendre à d'autres sphères. Ces raisons de renforcer et spécifier le statut des animaux familiers sont indirectes, or je soutiens ici qu'il y a au moins deux sources de raisons directes d'accorder un statut moral spécifique aux animaux familiers, la partialité et la vulnérabilité. Toutefois, ces raisons indirectes renforcent la défense de la compagnie des animaux familiers dans les vies humaines.

A ces raisons pourraient cependant s'opposer deux aspects négatifs de la compagnie animale, qui seraient incompatibles avec l'idée de statut moral direct et de droits : la captivité et le statut de propriété (voir par exemple Donaldson et Kymlicka 2011 ; Francione 1995a; 2008). Ce sont des questions relativement indépendantes, et mêlant en partie des considérations juridiques, que je ne peux pas traiter ici. Je présumerai que ces deux aspects ne sont en principe pas exclusifs de l'attribution d'une valeur finale et d'un statut moral (une compatibilité défendue notamment par Cochrane 2009a; 2009b ; Cooke 2011 ; Gruen 2011: 155-158) et qu'ils peuvent même en être d'utiles alliées. Il est vrai que le statut de propriété, même spécialement protégée, n'est pas sans poser de considérables limites à ce que peut revendiquer un animal. Tony Milligan (2010 : 106-109) rapport par exemple l'histoire d'un instituteur qui, en Angleterre en 2009, a fait élever par ses élèves un agneau, Marcus, comme un *pet*, dans le but de le vendre ensuite à l'abattoir quand il aurait suffisamment grandi. Les recettes de la vente étaient censées financer l'école et l'ensemble du projet illustrer auprès des enfants la chaîne alimentaire. Le scandale provoqué par ce cas auprès de l'opinion publique a certes révélé les attitudes contradictoires d'une société qui n'est pas révulsée à l'idée de manger un agneau mais à celle de manger un *pet*, nommé, soigné et aimé. Mais le scandale révèle en même temps la tension profonde entre le fait d'élever et de vivre avec un *pet* et celle d'avoir sur lui des droits de propriété et d'en tirer bénéfice. Ce ne sont pas tant la mise à mort et la consommation de Marcus qui suscitent un malaise que la combinaison d'activités et de soins pour son bien (valeur finale) avec son utilisation comme moyen remplaçable en vue d'une fin indépendante (valeur instrumentale).

Mais le statut n'implique pas nécessairement la réduction de l'animal à un bien meuble et le libre exercice du droit d'*usus*, *fructus* et *abusus* et mon argument ne dépend pas directement de cette question. S'il impliquait que les animaux familiers ne

devraient plus avoir le statut de chose appropriable, cela ne ferait que renforcer la légitimité de la partialité et son articulation à la valeur finale. Le statut spécial pourrait être, comme le souhaite Francione (2008), celui de personne. Mais ce n'est pas conceptuellement impliqué par la notion. Francione lui-même sait que le premier problème est celui de la meilleure protection à apporter à des êtres radicalement vulnérables, que nous avons façonnés pour dépendre de nous. Francione a peut-être raison de voir dans le statut de personne juridique la plus forte protection contre les mauvais traitements et les violations d'autonomie.

Mais, paradoxalement, comme le montre bien Steve Cooke (2011), le statut de propriété peut à la fois servir la protection et céder devant elle. D'une part, le statut de propriété pourrait fournir aux tiers des devoirs additionnels, quoiqu'indirects, envers l'animal en respect du droit de propriété du propriétaire ; d'autre part, il pourrait être suffisant d'admettre que les droits de propriété sur son animal ne sont que *pro tanto* et peuvent être légitimement (voir légalement) outrepassés par les devoirs afférents au statut spécial de l'animal : un tiers pourrait ainsi outrepasser les droits du maître sur son bien au nom du respect de ce statut.

Ce qui apparaît en revanche essentiel à la protection requise par un animal familier, c'est la manière dont l'humain se rapporte à lui. Or de ce point de vue, celui qui pourrait ou devrait légitimement revendiquer sa partialité ne se rapporte pas à son animal comme à un bien ou une chose, *a fortiori* si cela implique le droit d'en user, de le consommer ou de le détruire à sa discrétion. Même les cas où l'animal serait ingéré ou euthanasié expriment encore une attention. Sur l'euthanasie, Tony Milligan (2009) montre par exemple comment l'attention due à un compagnon pendant sa vie s'étend jusqu'à sa mort, en particulier si ses souffrances requièrent de la précipiter pour son propre bien. Sur la consommation, on sait que, dans les communautés animistes, l'honneur dû à un frère ou allié de la communauté humain/non-humain au sens large pourrait justifier sa consommation dans certaines circonstances (Cormier 2003 ; Descola 2005).

Les arguments évoqués jusqu'ici ne constituent pas une défense *directe* du statut moral spécial des animaux familiers. Les considérations empiriques sur lesquelles s'appuie une défense indirecte sont en outre susceptibles de la fragiliser. On peut notamment douter que la garde des animaux de compagnie ait conduit avec succès à l'amélioration du statut moral et juridique de la grande majorité des animaux que nous utilisons pour nous nourrir, nous vêtir, nous soigner et nous divertir. Les enquêtes

sociologiques et psychologiques révèlent au contraire que l'amour quasi inconditionnel pour les *pets* s'accommode sans difficulté d'une consommation régulière et élevée de produits animaux (Bonas *et al.* 2000 ; Herzog 2010 ; Joy 2010 ; Serpell 2004; 2009) et les plus anciennes associations de protection animale en Europe et aux Etats-Unis (RSPCA, WSPA, SPA) montrent que la protection des animaux de compagnie n'implique pas celle des animaux d'élevage. Enfin, les bénéfices supposés de la compagnie animale sont inégalement partagés selon les individus et masquent ou s'accompagnent parfois d'effets néfastes sur la santé (pathogènes, morsures, griffures, etc.) (Herzog 2010 : 80-86).

Parmi les arguments directs pour la préservation des relations avec les animaux familiers, et plus généralement pour distinguer animaux sauvages et domestiques, certains font appel à une forme de contrat tacite entre les animaux et leurs gardiens en particulier et/ou entre les espèces et les humains au cours des générations (Budiansky 1999 ; Callicott 1986 ; Larrère et Larrère 1997b; 2000; 2011 ; Midgley 1983 ; Morris 1990 ; Pollan 2006: 320). Ce type d'argument pose cependant plusieurs problèmes, j'y reviendrai bientôt.

Je propose dans les prochaines sections un double argument en faveur de la dépendance du statut moral aux propriétés extrinsèques. La première étape concerne la vulnérabilité et les obligations générales, quoique relationnelles, de protection qui en découlent. La seconde étape concerne la partialité raisonnable et les obligations spéciales qui en découlent[174].

2.3 Le Principe de Protection des Vulnérables

2.3.1 DEFINITION DE LA VULNERABILITE

L'argument de la vulnérabilité que je défends ici pourrait s'appliquer, *mutatis mutandis*, à de nombreuses formes de vulnérabilité et ne vise donc pas en tant que tel à privilégier les animaux familiers par rapport à tous les autres (enfants, personnes

[174] Il importe de bien distinguer vulnérabilité et partialité. La première est évidemment au centre de nombreuses relations particulières, causée par celles-ci ou au contraire causant l'attention et le soin particuliers constitutifs de telles relations. Mais la portée des devoirs d'assistance aux êtres dépendants ou vulnérables n'est pas essentiellement partialiste, comme le montrent par exemple l'utilisation de la notion pour étendre au niveau global nos obligations de justice chez Robert Goodin (1985) et Martha Nussbaum (2006). Les obligations afférentes à la vulnérabilité existent hors du contexte des relations spéciales.

gravement handicapées, animaux liminaux, animaux d'élevage ou de laboratoires). Tout comme nous avons des raisons de nous soucier impartialement de n'importe quel enfant pour lui-même, de même nous avons des raisons de nous soucier impartialement de n'importe quel animal sensible. Les êtres envers lesquels la partialité est justifiée ont en commun avec les autres des propriétés (des capacités d'épanouissement) qui les rendent également dignes de considération. Ces êtres ont une valeur finale en vertu de propriétés qui ne les rendent spéciaux en aucune manière.

Mais nous avons des raisons additionnelles de prendre spécialement soin de nos enfants et des enfants en général. Ils sont nés vulnérables : « nous sommes », comme le répète souvent Eva Kittay, « tous l'enfant d'une certaine mère » (Kittay 1999; 2009). A ce titre, les enfants peuvent subir plus de torts et d'injustices que les adultes. Cela est vrai aussi des animaux dépendants. Or l'une des explications du caractère spécialement injuste qu'il y a à faire du tort à des êtres vulnérables tient, d'une part, à leur plus grande exposition à ces torts et, d'autre part, à l'éventuelle responsabilité que les agents ou les institutions ont dans leur situation de vulnérabilité.

La vulnérabilité est une notion employée dans divers domaines (éthique biomédicale, systèmes de santé, grandes catastrophes, inégalités sociales, relations professionnelles, familiales). Comme le regrette Marie Garrau (2013), « que ce soit dans la philosophie morale et politique contemporaine ou dans les sciences sociales, la catégorie de vulnérabilité semble aussi souvent utilisée que rarement définie. » Suivant Robert Goodin (1985 : 111-112), Marie Garrau la définit ainsi :

> un état du sujet, fondé dans une relation de dépendance et d'exposition, et dont les variations sont fonction de deux facteurs, qui, pris ensemble, déterminent le rapport des pouvoirs ou capacités d'agir en présence : les capacités ou ressources de l'individu dépendant ou exposé d'un côté et le pouvoir d'agir sur lui dont dispose l'agent, réel ou métaphorique, dont il dépend ou auquel il est exposé de l'autre.

Je m'appuierai principalement sur cette définition. La notion est donc conceptuellement liée à la probabilité de *torts* ou de *dommages* (probabilité que l'on peut qualifier de risque) ; elle est *relationnelle* ; enfin elle est *asymétrique*, le pouvoir et le contrôle de l'être vulnérable sur sa situation étant inférieur à celui des êtres (agents ou non) qui peuvent lui causer du tort. Un être vulnérable est ainsi typiquement en moindre capacité de se défendre et de se prémunir contre les torts.

Cette définition permet d'inclure des non-humains dans le cercle de vulnérabilité et dans celui des nuisances potentielles (agents humains ou menaces naturelles : inondations, volcans, tremblements de terre, phénomènes climatiques, risques nucléaires, marées noires, pollution) (voir deux ouvrages récents sur ces thèmes : Laugier 2012 ; Lovell *et al.* 2013).

La vulnérabilité dépend donc à la fois du pouvoir de nuisance des autres, de moindres capacités intrinsèques de résistance et de résilience de l'être exposé et de son degré d'exposition à ce pouvoir, ce degré étant lui-même fonction des conditions sociales et environnementales. Les inégalités spatiales, sociales — et raciales, par exemple dans le cas de l'ouragan Katrina — sont un facteur déterminant de la vulnérabilité aux risques environnementaux. Ajoutons que l'incertitude qui entoure la possibilité d'être atteint renforce l'asymétrie de la relation puisque la probabilité n'assure pas à l'être vulnérable un contrôle suffisant sur sa situation. Son exposition est de fait permanente. Rendre délibérément ou négligemment un être vulnérable, c'est donc à la fois commettre le tort de l'exposer à des risques[175] et acquérir la responsabilité de le protéger contre les torts potentiels. Un devoir de diligence antécédent est censé prévenir la création de vulnérabilité, un devoir de diligence conséquent est censé prévenir l'irruption de torts futurs. Le risque supplémentaire posé par la situation d'asymétrie est que la protection se change en domination, tyrannique ou paternaliste, de la personne dépendante (personne âgée, malade, enfant, sujet expérimental, étudiant, animal domestique, travailleurs, etc.)[176].

La notion de vulnérabilité est au cœur des études sur le *care* en philosophie et en sciences sociales, qui mettent l'accent sur les dépendances et interdépendances structurelles qui caractérisent tout au long de nos vies notre santé, nos engagements et les relations humaines familiales, médicales, professionnelles et sociales (Tronto 1993). Le caractère relationnel (ou plutôt contextuel) de la vulnérabilité la rend variable, mobile, inégalement partagée au cours de la vie et dans l'espace. Mais, en même temps, elle représente un aspect essentiel du vivant, humain, animal ou végétal, voire de certains systèmes naturels. La vulnérabilité est également au cœur de l'approche des capabilités. Nussbaum (2006) met la vulnérabilité commune aux

[175] Voir par exemple Judith Jarvis Thomson (1986) sur le fait d'imposer injustement des risques.

[176] Pour éviter l'écueil de la domination, Donaldson et Kymlicka (2013a) soutiennent, contre le scepticisme des abolitionnistes, qu'introduire les animaux domestiques dans la communauté politique et les reconnaître comme concitoyens est au contraire le meilleur moyen de les protéger de l'exploitation et de la tyrannie.

humains et aux non-humains et des animaux au centre de l'extension égale des capabilités à tous : femmes, handicapés, animaux, étrangers. Cet aspect irréductible de nos vies corporelles et mortelles est ignoré à tort par les théories de la justice qui mettent au contraire l'accent sur une autonomie idéale comme critère de pleine appartenance à la communauté morale et politique. C'est un des motifs de la critique du contractualisme par les éthiques du *care* comme par la théorie des capabilités. Le paradoxe de la vulnérabilité est donc d'être un fait qui rassemble les êtres corporels vivants et sensibles, tout en étant un marqueur d'inégalité dans l'accès aux soins, aux richesses, aux biens fondamentaux.

2.3.2 LA VULNERABILITE DES ANIMAUX DOMESTIQUES

Cette ambivalence de la vulnérabilité sied précisément à la description de la situation des animaux familiers : celle-ci engage une responsabilité partagée par tous envers une large classe d'animaux, mais elle justifie en même temps le caractère différencié du statut qui en découle. Par exemple, Nussbaum (2006 : 372-380) ne considère pas que la souffrance sauvage est moins grave que la souffrance domestique, ni que nous n'avons pas de devoirs positifs dans le premier cas. Seulement, d'après leurs *capacités*, les animaux domestiques pour lesquels un épanouissement dans la nature sauvage n'est pas possible requièrent une « tutelle prudente », un paternalisme « intelligent et respectueux » et des soins adaptés (*ibid*.). Mais qui dit capacités ne dit pas forcément contexte. Or nous avons vu que c'était une des faiblesses de l'approche de Nussbaum que de concevoir le contexte comme étant constitué par les normes d'espèce et non l'inverse.

Par le long processus de domestication auquel nous avons soumis certaines espèces nous les avons rendues dépendantes de façon permanente et délibérée. Nous n'avons pas seulement causé leur dépendance *externe* (cages, murs, enclos, attaches, territoires restreints) ; nous avons façonné leur constitution *interne* (anatomie, croissance, production pilaire, résistance immunitaire, fertilité et fécondité, tempérament, docilité, taille du cerveau) (Palmer 2010: 92; 2011b: 715). Or ces caractéristiques de la domestication sont parfois irréversibles, persistant durant de nombreuses générations chez les animaux ensauvagés et les descendants sauvages d'espèces domestiquées (dingos, mouflons et cochons, par exemple, mais aussi les chiens et chats harets) (Zender 2012). Mais ces modifications internes ne doivent pas

nous faire perdre de vue la dimension extrinsèque de la domesticité. Le contrôle de la reproduction essentiel dans la plupart des formes de domestication permet la sélection de caractères héréditaires désirables, rendant l'éventuel mutualisme à l'origine de la domestication largement asymétrique : extrinsèquement, le contexte humain façonne les caractères intrinsèques de l'animal, le rendant par-là même vulnérable et dépendant dans ce même contexte.

Dans un article classique, François Sigaut (1988) a souligné trois formes indépendantes de rapport homme-animal : *juridique* (appropriation, y compris de l'animal sauvage), *éthologique* (familiarisation réciproque) et *économique* (utilisation), trois formes « sans lien nécessaire entre elles » (p. 64). La notion générale de domestication serait ainsi inopérante. Jean-Pierre Digard (1988) soutient cependant qu'une notion large de domestication a une valeur heuristique. Son application peut couvrir les animaux de compagnie, les animaux de rente, les animaux simplement captifs ou encore les animaux de labeur. Ni le contrôle de la reproduction ni la distinction domestique / domestiqué ne sont des critères pertinents ; Digard leur préfère la possession et la domination, essentielles à toute forme de domestication. Mais celle-ci est susceptible de degrés, c'est un processus (« action domesticatoire ») plutôt qu'un état, et elle est culturellement variable selon les « systèmes domesticatoires » (Digard 1990). Timothy Ingold (1980; 1994a) insiste quant à lui sur une conjonction de conditions pour parler de véritable domestication et passer des relations de *familiarité* qui unissent les humains à leur environnement depuis le néolithique, fondées sur la confiance réciproque, à la *domination* domestique, fondée sur l'appropriation. Enfin, alors que Sigaut considère que l'aspect économique ou utilitaire n'est *pas nécessaire* pour parler de domestication, Bernard Denis (2004), reconnaissant certes la pluralité du concept, considère trois dimensions nécessaires et *conjointement suffisantes* pour une domestication typique : reproduction, apprivoisement et utilisation.

Face à ces incertitudes, il apparaît souhaitable d'envisager des *degrés* de domestication, le long d'un gradient spatial et temporel. Nerissa Russell (2002 : 287) note que l'état de contrôle complet, quoiqu'il soit essentiel, est le terme d'un « processus long et graduel, et non un événement ». Sandor Bökönyi (1969 : 219-220, cité par Russell) distingue deux étapes dans ce processus : le fait de garder les animaux, où seuls les mouvement et la reproduction sont contrôlés, et la reproduction elle-même, où les éleveurs pratiquent la sélection artificielle et exercent un contrôle

sur l'alimentation. On peut ainsi tout à fait concevoir que des espèces se maintiennent dans un état de domesticité sans pour autant encore être utiles en ce sens à l'homme, par exemple le chat.

Parallèlement, Palmer (2011b) distingue trois formes de « sauvagerie » (*wildness*) (pp. 702-703) :

1. **Spatiale** (*locational*) — animaux vivant dans des environnements sur lesquels les humains n'ont eu que peu ou pas d'impact ou d'influence. Il existe un spectre d'influence, des lieux hautement urbanisés aux zones non développées, très faiblement peuplées (d'humains), aux *wildernesses* ou encore aux océans profonds. De nombreux animaux (par exemple les blaireaux sur des terres agricoles) se trouvent au milieu du spectre.
2. **Dispositionnelle** — animaux non apprivoisés. Apprivoisé (*tame*) signifie : peu effrayé par les gens (du point de vue comportemental) et non agressif, s'il n'est pas provoqué ; dompté (*tamed*) signifie : dont la peur ou l'agressivité a été délibérément réduite par l'homme. On peut *créer* des animaux sauvages au sens dispositionnel (chiens ou coqs de combat).
3. **Constitutive** — animaux non domestiqués, i.e., selon les interprétations de la domestication : dont les humains ne profitent pas économiquement ; qui ne coopèrent pas avec des humains ; ceux sur la reproduction desquels ils n'ont aucun contrôle ; qui ne sont pas des objets de propriété… Palmer retient le sens le plus commun : « des animaux faisant l'objet d'un contrôle intentionnel par des humains quant à leur reproduction, en particulier par une reproduction sélective » (p. 703).

Domestique et sauvage sont des propriétés *relationnelles*, quoiqu'elles puissent avoir des manifestations physiques internes (phénotype, dispositions comportementales innées ou acquises). Ce ne sont pas seulement des capacités ou des dispositions des animaux mais des caractéristiques contextuelles. La désirabilité, l'utilité, l'adaptation, la dépendance d'un animal domestique sont positivement liées au contexte ; les propriétés « sauvages » négativement. La propriété de *wildness* au sens 1, 2 ou 3 est une question de degré, selon des spectres continus : sauvage / urbain, sauvage / apprivoisé, sauvage / captif / domestiqué. Un animal peut être sauvage en plusieurs ou un seul de ces sens : un écureuil de ville peut être constitutivement sauvage mais pas spatialement ni au sens dispositionnel (p. 704), raison pour laquelle

nous pouvons avons des obligations d'assistance à son égard. Être « pleinement sauvage » en revanche, et donc non concerné par l'obligation d'assistance pour Palmer, c'est être sauvage au sens constitutif et spatial. Il y a donc une asymétrie entre les catégories sauvages et domestiques, due à l'aspect négatif de la première : ne pas être sauvage au sens 1 ou au sens 3 peut suffire à renforcer nos obligations.

D'après l'argument de Palmer, en créant la situation actuelle des animaux (dépendance externe) et en modifiant leurs natures (dépendance interne), nous les avons rendus particulièrement vulnérables et dépendants de nos soins. Elle leur applique d'ailleurs la définition de Goodin (1985) : *plus B peut exercer de contrôle sur les résultats qui affectent les intérêts de A et plus les intérêts de A sont en jeu dans ces résultats, plus A est vulnérable à B*. Le recoupement entre les intérêts fondamentaux des animaux domestiques et les intérêts que nous contrôlons les rend en effet vulnérables à nos cruautés et nos négligences. La dépendance inhérente à cette vulnérabilité est en outre, contrairement à celle de la plupart des humains et des autres animaux, permanente et durable. Alors que le processus d'éducation d'un enfant vise son indépendance et son autonomie, le processus de contrôle des animaux vise au contraire à les maintenir dans un état de dépendance où l'agentivité est au mieux partagée et toujours pilotée par l'homme. Le résultat de la domestication n'est donc pas simplement l'enfermement et l'exploitation, qui pourraient être brisés, mais la combinaison d'un état interne de dépendance et d'une absence de contexte d'épanouissement indépendant :

> Sans humains pour veiller à leurs soins et les protéger, beaucoup mourraient (même si certains survivraient, peut-être mal portants, à l'état marron) ; il n'y a à vrai dire aucun environnement sauvage où ils pourraient être autosuffisants. C'est particulièrement vrai des animaux élevés pour satisfaire des exigences humaines très spécifiques, comme les vaches qui ne peuvent donner naissance que par césarienne, les chats élevés sans poils ou sans griffes, les dindes élevées pour s'engraisser au point de ne plus pouvoir marcher ou les souris génétiquement modifiées pour développer certains cancers. Mais [aussi pour] des formes moins radicales (…). [L]es chevaux domestiques relâchés dans la nature sont souvent attaqués par des chevaux sauvages et ne parviennent pas à développer un manteau hivernal suffisamment épais pour se protéger (Palmer 2010 : 92)

L'état de vulnérabilité des animaux domestiques les prive ainsi de l'option d'une véritable renégociation des termes du « contrat » qui les unirait aux hommes. Pour

évaluer le type de soin auxquels la condition domestique nous oblige, et ce à quoi elle nous autorise, je vais étudier plus en détail l'idée d'un » contrat domestique ».

2.3.3 DOMESTICATION ET CONTRAT DOMESTIQUE

L'asymétrie de la relation de dépendance formalisée par Goodin et le caractère délibéré de sa création dans le cas des animaux d'élevage modernes restreignent considérablement la portée de l'hypothèse d'un « contrat domestique » évoquée par Catherine et Raphaël Larrère (1997 ; 2000) . Ils font remonter leur hypothèse, qui est une fiction, à Lucrèce, Montaigne, Adam Smith et Dupont de Nemours. L'hypothèse anthropologique de « communauté mixte » de Mary Midgley (1983) renforce selon eux leur hypothèse : des rapports de sociabilité entre hommes et animaux existent depuis au moins le Néolithique et la domestication repose justement sur l'utilisation à profit des rapports de sociabilité qui existaient déjà chez certaines espèces sociales ou grégaires, qui ont « transféré aux êtres humains la confiance et la docilité dont elles faisaient preuve, à l'état sauvage, envers leurs parents, puis adultes envers les animaux dominants de la meute, ou de leur troupeau. » (*ibid*. : 112) Le contrat reposerait pour Catherine et Raphaël Larrère sur les mêmes mécanismes que le dressage des animaux de service, de trait ou de compagnie : attente, récompense ou sanction, attachement mutuel, un processus de négociation impliquant une communication non verbale :

> Les animaux domestiques sont, en quelque sorte, des membres subsidiaires de la communauté humaine » et, malgré « une relation hiérarchique, il y a néanmoins entre eux et ceux qui les élèvent, des échanges de biens, de services et d'affects. Ces relations réciproques se font à l'avantage des deux parties, comme s'il y avait eu une sorte de pacte entre les hommes et les bêtes dont ils ont cherché le concours. (2011 : 101)

Ce contrat impose aux éleveurs de bien traiter jusqu'à leur mort leurs animaux, en les nourrissant et en les protégeant contre les prédateurs, les parasites, les intempéries et les maladies (en écologie évolutive, on parlerait de relation symbiotique). La prise en charge hiérarchique de l'habitat, de la reproduction et de l'alimentation par l'homme impose à ce dernier « des obligations auxquelles correspondent des droits de l'animal : droit à la sécurité, à la santé, à la subsistance et à la reproduction. » (*ibid*. : 102) De telles obligations ne sont pas dues aux animaux sauvages, qui sont quant à eux l'objet

d'une éthique environnementale, portant sur les espèces, les écosystèmes et les paysages.

Catherine et Raphaël Larrère (2011) ont récemment illustré leur thèse et son rapport à l'éthique environnementale avec l'exemple du loup, de retour dans les Alpes françaises depuis les années 1990. Nous n'avons pas envers le loup des obligations analogues à celles que nous avons envers les brebis, qui font partie de la communauté mixte. Nous leur devons une protection individuelle, au loup nous ne devons aucune assistance sinon celle, négative, requise par sa préservation au nom de la communauté biotique. Du point de vue écocentrique, pasteurs et grands prédateurs jouent un rôle positif (*ibid*. : 103-104), il importe donc de rendre possible leur coexistence en garantissant aux bergers et aux troupeaux une protection — ici grâce à un chien, le patou — contre les ravages du loup. Du point de vue de l'éthique animale, tuer le loup sans nécessité est répréhensible. Mais c'est tout ce que nous lui devons comme individu. Et encore, car dans la mesure où l'espèce n'est aujourd'hui plus menacée, l'éthique environnementale nous dit qu'il est même permis d'en abattre pour protéger nos brebis (p. 105).

La fiction du contrat domestique ambitionne de mieux protéger les animaux d'élevage, réduits à l'état d'animal-machine par la zootechnie contemporaine des productions industrielles. Cette réduction constitue les auteurs une rupture du contrat domestique (Larrère 2010 ; Larrère et Larrère 2001; 2005/06). Alors certes, le contrat ne permet pas de traiter les animaux comme des personnes (puisqu'on les met à mort), mais pas non plus comme des choses (puisqu'ils font l'objet de soins individualisés).

La relation est en outre inégalitaire mais réciproque. Un retour à l'élevage traditionnel rétablirait ce contrat ancestral hypothétique, la relation de réciprocité et d'avantage mutuel qui unit hommes et animaux au sein d'une même communauté mixte domestique. Et il permettrait de traiter les animaux comme des individus, dotés d'une histoire autonome, reconnaissables au sein du troupeau par l'éleveur ou le berger, et non plus comme des « machines thermodynamiques » interchangeables. La question est de savoir si la domestication, supposée par la communauté domestique qu'explique et justifie le contrat hypothétique, peut véritablement être mutuellement bénéfique tout en étant inégalitaire et asymétrique.

En s'appuyant sur une définition originale de la culture comme « façon de vivre imposée au cours de générations successives à une société d'humains ou d'animaux

par leurs aînés », Janet Clutton-Brock (1994 : 29) affirme que les humains, en prenant la place des dominants dans le groupe, ont occupé la position d'aînés par rapport aux animaux domestiques, leur imposant une nouvelle culture, conduisant à l'adoption progressive de modifications comportementales, soit directement par imposition d'un modèle comportemental, soit génétiquement par sélection artificielle. Ingold, nous l'avons vu, considère la domination comme essentielle à ce processus. Clutton-Brock (*ibid*. : 27) considère en outre que les humains ont bénéficié de façon asymétrique de la relation et modifié les animaux de façons qui ne sont pas toujours adaptatives pour eux.

Deux objections pourraient toutefois être adressées à ces conceptions de la domestication comme domination ou modification non adaptative. Premièrement, si la domestication a sans aucun doute de nombreux effets délétères sur certaines espèces, races et individus, affectant leur bien-être lors de leur vie domestique ou alors compromettant leur éventuel retour à une vie sauvage, la mesure du « bénéfice » en question dépend du critère adopté. Car si l'on se place de point de vue de l'espèce et de son succès reproductif, le seul nombre de leurs membres indique que les espèces domestiquées sont au contraire, avec l'homme, parmi celles qui ont le mieux réussi à s'adapter durant l'évolution à la proximité des sociétés humaines. Mais cette objection ne tient pas du point de vue qui nous intéresse ici car elle ne fait que contourner le problème du bénéfice du contrat pour l'individu, qui est l'unité pertinente de la communauté mixte.

La seconde objection est que ces diverses interprétations de la domestication font de processus culturels les déterminants principaux de l'évolution des caractères des espèces et des races domestiques, négligeant sa dimension écologique. Même l'hypothèse anthropologique de Midgley commet cette erreur en faisant de l'utilisation à profit de relations sociales naturelles préexistantes la cause d'un phénomène évolutif majeur. Selon l'échelle temporelle adoptée, la domestication représente pour l'individu domestiqué un milieu auquel il est plus ou moins adapté en termes de survie et de succès reproductif. Savoir si un animal peut être réensauvagé dépend d'adaptations individuelles, à un instant donné, mais aussi d'adaptations spécifiques communes à l'échelle de plusieurs générations.

Comme le suggère Russell (2002), chaque dimension, culturelle et biologique, devrait être prise en compte. Interpréter la domestication comme une relation strictement naturelle — tantôt une symbiose tantôt une relation opportuniste —

néglige les degrés et modalités variés de l'intervention humaine selon les lieux et les époques. Mais une interprétation qui ne prendrait pas certains comportements naturels comme certaines *conditions initiales de possibilité* de la domestication serait tout aussi incomplète. L'interprétation naturaliste explique la domestication par des causes naturelles : le fait de tolérer les comportements charognards (chiens, cochons, canards), le parasitisme progressivement devenu mutualiste des humains sur les troupeaux (rennes, moutons, chèvres) ou encore le contrôle d'animaux consommant les récoltes (bétail, buffles, éléphants, lapins, oies), quoique certains cas aient pu faire l'objet d'une domestication délibérée (chats, poules, chevaux, chameaux) (Zeuner 1963, cité par Russell 2002 : 289). Ce sont en effet autant de conditions ayant pu rendre possible une domestication qui n'aurait été délibérée et consciente que par la suite. Mais la perpétuation du processus dans l'histoire ne saurait s'expliquer sans perspective culturelle. Quant aux modifications génétiques, elles ont pu tantôt se produire par sélection artificielle, délibérée, soit au cours d'un processus symbiotique ou parasitique, indépendamment des causes initiales de l'entrée des animaux dans la sphère domestique. Auto-domestication et domestication consciente ont donc pu coexister.

Il faut donc distinguer les *causes* initiales de la domestication du *sens* ultérieur qu'elle a acquis par l'intermédiaire de l'agriculture et de l'économie et, dans les premières, distinguer l'explication *proximale* (« comment », mécanismes) et l'explication *fonctionnelle* (« pourquoi », adaptation). On pourrait ainsi faire (i) de la symbiose initiale la condition d'arrière-plan du début d'un processus graduel de domestication ; (ii) de variations climatiques et environnementales l'élément déclencheur de l'intervention délibérée de l'homme dans cette relation ; et (iii) de l'évolution culturelle des sociétés la cause concurrente, à côté des conditions initiales persistantes, de la perpétuation d'un processus piloté dans les directions souhaitées. L'étape (ii) a favorisé la prise de conscience par certains groupes humains que la symbiose leur était bénéfique. La domination, au cours de l'étape (iii), est venue se greffer à la fois comme cause et conséquence de l'état actuel de dépendance et de vulnérabilité des animaux d'élevage, donnant lieu à la relation inégalitaire mais réciproque faisant l'objet du « contrat domestique ». En effet, il est probable que le *statu quo* ait été bénéfique, ou un moindre mal, pour des animaux déjà restreints dans leur liberté de mouvement et de reproduction. Cela peut donner l'apparence d'un marché mutuellement bénéfique qui aurait pu — c'est une fiction — être recherché

par chaque partie. Mais c'est une illusion de perspective qu'une variation d'échelle temporelle peut dissiper.

L'hypothèse du contrat domestique rencontre alors plusieurs difficultés théoriques supplémentaires dont les auteurs sont bien conscients[177], d'abord de nature formelle : absence de consentement explicite et formel et de réciprocité proprement dite ; relation profondément inégalitaire, perte de chances, bienveillance paternaliste et asymétrie de la possibilité de rupture (Palmer 2010 : 57-60). Alors que l'éleveur peut à tout instant mettre fin au contrat par la mise à mort, l'animal peut tout au plus s'échapper si les barrières le lui permettent (marronnage). L'éleveur a de multiples façons de rompre le contrat en manquant à ses obligations de soin, l'animal n'a même pas le pouvoir de refuser de s'y conformer. Mais supposons que les relations actuelles entre éleveur et bête puissent être plus réciproques et égalitaires. Une asymétrie profonde demeure, sous deux aspects : temporel et comparative. J'en tirerai deux objections, que j'emprunte à Palmer (*ibid*.).

Premièrement, l'existence même des animaux d'élevage est l'effet du consentement prolongé de générations successives. Ayant d'abord consenti à pénétrer dans la communauté mixte, de contrats en contrats, les animaux ont été façonnés par l'élevage. Il serait en effet illusoire de considérer que les races d'aujourd'hui sont le pur reflet des animaux des premières communautés mixtes. Il serait en outre exagéré de considérer qu'une familiarisation progressive avec les communautés humaines suffise à constituer un consentement collectif, *a fortiori* que c'est au processus de domestication que les animaux auraient consenti. La fiction néglige en outre la diversité des « chemins de la domestication » (Zender 2012), de différentes espèces et pour différentes fonctions (protection, compagnie, travail, élevage, brouteurs, charognards, commensalisme). Les théories de la domestication sont en réalité divergentes (explications biologiques, culturelles, biologico-culturelles) (Bulliet 2005 ; Cassidy et Mullin 2007 ; Clutton-Brock 1999) et ne permettent pas toutes d'entretenir la fiction : a-t-elle été causée par des modifications du milieu, la sédentarisation et la nécessité de protéger les cultures, des besoins accrus en protéines, le goût ancien pour les animaux de compagnie ou simplement la présence initiale des animaux comme charognards ? La symbiose est-elle le résultat de la sélection naturelle ou au contraire

[177] Je laisse ici de côté la question de savoir si l'élevage traditionnel est aussi étranger à l'élevage industriel qu'on le prétend parfois (Porcher 2009). Je fais pour le moment l'hypothèse qu'il pourrait l'être. Je renvoie par exemple à Florence Burgat (2013), Elise Desaulniers (2011) et Jonathan Safran Foer (2011) pour quelques doutes.

de son action via la sélection artificielle ? Reconnaître ces diverses sources, et donc les différentes manières de pénétrer dans la communauté, ne signifie pas renoncer au concept de domestication (Russell 2002). Mais, au moins pour l'élevage, le résultat de ce long processus, nous l'avons évoqué, c'est une dépendance constitutive : diminution des capacités de défense et de fuite, de l'immunité aux pathogènes et des capacités d'épanouissement autonome (comme fourrageurs, chasseurs ou charognards). Pour la plupart, le contrat est donc *irréversible*[178] (*ibid*. : 60-61), alors même que des générations d'homme ont rompu systématiquement les termes du contrat. Corollaire de cette irréversibilité : l'homme peut profiter de cette rupture, pas l'animal.

Deuxièmement, la fiction du contrat repose sur deux comparaisons, requises pour évaluer les bénéfices : (i) entre la vie domestique et la vie sauvage, (ii) entre la situation où l'animal aurait pu consentir et sa situation actuelle. (i) Les transformations sur lesquelles repose la domestication rendent précisément impossible une comparaison avec la vie qu'auraient eue ces mêmes animaux s'ils n'avaient pas été domestiqués puisqu'ils ne possèdent pas la capacité de vivre une vie sauvage épanouie. La comparaison est biaisée en faveur de leur situation actuelle. (ii) La domestication a fait naître des animaux qui sans elle n'existeraient pas : leur existence et leur identité en dépendent. Ils ne sont donc pas plus mal lotis qu'ils le seraient sans le contrat. C'est un problème de non-identité : si un animal domestique comparait sa vie avec celle qu'il aurait eue sauvage, il comparerait son existence avec celle d'un autre individu. Il ne peut qu'évaluer sa propre vie en tant que telle, sans comparaison avec une vie sauvage. La condition de comparabilité contrefactuelle pour les torts et les bienfaits ne s'applique donc pas et bloque les justifications historiques du contrat.

On répondra que la fiction du contrat n'est censée expliquer qu'une relation entre individus (éleveur et bêtes), et non entre espèces (humains et autres animaux) ou entre générations (parties originelles et animaux actuels). De ce point de vue, la fiction a un rôle heuristique indéniable pour expliquer les modes d'interaction, voire de coopération qui peuvent avoir lieu entre éleveur et animaux (voir par exemple Porcher et Schmitt 2010). Mais, premièrement, même un tel contrat occulte les conditions inéquitables qui rendent possible ces interactions (voir la première objection). Deuxièmement, pour donner au sens à l'avantage mutuel censé fonder le

[178] Comme nous le verrons plus tard, les tentatives de dé-domestication reposent encore de part en part sur l'initiative humaine.

contrat, les comparaisons évoquées doivent être possibles, et donc un changement d'échelle temporelle s'avère requis. Or, une fois ce changement d'échelle opéré, nous retombons sur les problèmes de non-identité et l'iniquité initiale et fondamentale du contrat sape d'entrée de jeu un consentement authentique, aussi bien des ancêtres que de leurs descendants.

Une dernière objection, psychologique, fragilise l'attrait moral du contrat domestique. Le soin apporté aux bêtes avec pour horizon, sinon pour fin, la mise à mort est-il vraiment compatible avec le fait d'agir pour le bien de la bête elle-même ? L'attachement peut-il être sincère dès le départ si le processus de négociation suppose d'occulter, dans le soin, la nature réelle de la relation : élever une bête à des fins de consommation ? Le contrat autorise en effet l'éleveur à détruire ce qu'il a pour charge de protéger. Or ce qu'il offre à la bête lui donne précisément des raisons de ne pas y mettre fin. Un contrat reposant sur une telle duperie de soi est-il véritablement en mesure de rendre perceptible la force des obligations en question ?

En résumé, le contrat domestique est ambivalent. D'un côté, il rend compte de façon pertinente d'une véritable obligation de soin et de protection individualisés en vertu de la dépendance. A ce titre, il offre une issue intéressante à l'alternative abolitionnisme / welfarisme, en contournant à la fois la condamnation de toute utilisation des animaux et les justifications utilitaires de leur protection. D'un autre côté, le contrat domestique ressemble bien à ce que Florence Burgat (2013) envisage comme un possible « marché de dupes ». Mais j'y ajouterai que les hommes, pour s'y plier et échapper à la dissonance cognitive, doivent aussi être les dupes de leur propre jeu. Loin de légitimer l'élevage, il aurait créé d'autant plus de raisons de réparer le tort fait aux animaux en les privant de la possibilité d'en sortir. Avoir rendu les animaux vulnérables ne saurait nous autoriser à leur causer des torts, bien au contraire. Comme leur libération est de fait impossible et peu souhaitable, honorer le contrat implique ou bien l'extinction de ces espèces ou bien le renversement de l'asymétrie : l'animal tirerait alors plus du contrat que l'homme. Quel serait le contenu précis d'un tel contrat, cela resterait à déterminer mais divers « sanctuaires », refuges et fermes pédagogiques pourraient prolonger la communauté mixte sans impliquer structurellement de mise à mort.

2.3.4 PAR-DELA LE SAUVAGE ET LE DOMESTIQUE

Le cas des animaux familiers diffère à bien des égards de celui des animaux d'élevage. On ne peut tirer du contrat domestique d'élevage les termes d'un contrat de compagnie. Selon Ingold (1980 : 82), on peut distinguer les animaux *domestiques* (qui sont intégrés au foyer) des animaux *domestiqués,* modifiés par trois processus qui ne se recoupent pas nécessairement : apprivoisement, réunion en troupeau et contrôle de la reproduction. La domestication en ce sens particulier passe souvent par une appropriation sinon par l'exploitation de l'animal comme ressource. On aurait cependant tort de forcer la distinction domestique/domestiqué, étant donné les changements morphologiques et comportementaux des chiens et des chats et la relative absence de modifications phénotypique des chameaux et des éléphants. En outre, l'appropriation et l'exploitation divergent pour les premiers, concourent pour les seconds.

Quoi qu'il en soit, une différence persiste, au sein de tous les animaux rendus dépendants par la domestication au sens large, entre animaux familiers et animaux d'élevage. Premièrement, du point de vue biologique, le *mutualisme* présumé[179] des seconds contraste avec la possible explication du succès des premiers en termes de *parasitisme de nid* (analogue à la substitution par certains oiseaux de leurs propres œufs à ceux d'un autre) (Serpell 1996b : 73-86 ; Budiansky 2000 ; Gould 1979 ; Lorenz 1943). Selon cette théorie, nos compagnons auraient pris la place de nos enfants ou pris place à leurs côtés à leur profit et à nos dépens. Ils auraient profité de notre attrait pour les traits juvéniles (néoténie) nous disposant à prendre soin de notre progéniture. Une fois encore, cependant, il faut distinguer les explications *causales*, d'une part (proximales et fonctionnelles) et le *sens* que peut prendre la relation, d'autre part. Si, du point de vue fonctionnel, cette histoire « fait sens » pour l'animal familier, le comment n'est pas incompatible avec l'acceptation du parasite comme un compagnon après tout très agréable. Nous ne sommes en outre pas vraiment dupes quand nous faisons les frais de sa stratégie évolutive, et nous n'en gagnons pas moins des joies qui ne se mesurent pas.

Deuxièmement, un animal familier se mange rarement, sauf dans des circonstances exceptionnelles. En tout cas, on pourrait l'imaginer comme une forme d'hommage qui lui serait rendu. Certes, comme nous l'avons vu, *qui* compte comme

[179] Mutualisme seulement du point de vue de la diffusion des gènes. Car au niveau individuel (bien-être) et spécifique (traits non adaptatifs), j'ai évoqué des raisons de penser que les animaux n'y gagnaient pas. La domestication est bien plutôt une forme de parasitisme de l'homme sur l'animal !

animal familier est variable et certaines cultures mangent aussi les membres d'espèces dont ils gardent par ailleurs d'autres membres comme animaux familiers. Mais, conceptuellement, il y a bien une différence entre le fait d'élever un animal pour sa viande, sa peau ou sa fourrure et le fait de le garder auprès de soi comme un compagnon de jeu, d'affection, de joies et de peines. Or ce n'est pas tant un échange de bons procédés qui justifie notre protection que la vulnérabilité même de l'animal et l'attachement mutuel qui nous lie. Dans l'élevage au contraire, d'après le contrat domestique, c'est en échange de ses services et de sa vie que nous accordons à l'animal une protection. Même s'il ne faut pas trop accentuer la frontière entre ces deux catégories d'animaux, certaines attitudes (confiance, bienveillance, empathie) pouvant être communes, nous avons là deux contextes différents, dont l'idée trop générale d'une communauté domestique ne rend pas compte.

Les principes de vulnérabilité et de partialité que j'entends défendre rendent toutefois compte de la même façon de nos obligations dans les deux cas, en termes de responsabilité causale et de valeur finale. D'une part, ce modèle s'étendra par-delà les frontières du domestique pour concerner les animaux « liminaux » ou « limitrophes » et certains animaux sauvages. D'autre part, il supposera de faire des différences internes au domestique, entre différents contextes pertinents : compagnie, travail, sport, expérimentation, zoo. Ce sont autant de contextes différents dont la partition sauvage / domestique ne rend pas compte mais qu'une application homogène de la notion de vulnérabilité ne permettrait pas non plus de saisir.

La partition sauvage / domestique n'est qu'approximativement adéquate, non seulement parce qu'il existe trois dimensions du « sauvage » (cf. *supra*), et un spectre continu de cas selon chaque dimension, et que de nombreux cas sont indécis, mais parce que l'idée d'animaux « pleinement sauvages » est de moins en moins applicable aujourd'hui. Selon un argument déjà ancien, il est de plus en plus difficile de délimiter notre impact, surtout avec les changements globaux : la nature vierge est toujours peu ou prou anthropisée, notre empreinte indiscernable (McKibben 1989). En outre, le maintien de zones peu ou prou sauvages suppose réglementation, gestion, contrôle, attention, intervention, facilitation (Botkin 1996, cité par Nussbaum 2006 : 374). La préservation du sauvage est affaire de distance et de non-interférence mais aussi d'interventions discrètes, de pilotage, de réhabilitations du naturel (Larrère et Larrère 1997a) . Comme le notent Stéphane Frioux et Emilie-Anne Pépy (2009 : 12), « l'animal, protégé pour sa beauté, sa rareté ou son intérêt historique, est rarement laissé en

dehors de la surveillance des hommes qu'il intéresse » — exemples : la surveillance des oiseaux migrateurs bagués, les capteurs sur les ours et les lions des réserves, les translocations, repeuplements, suivis et radio-guidages, les soins vétérinaires, le nourrissage, les tirs sélectifs. Les auteurs poursuivent :

> Derrière la qualification de « sauvage » se cachent des statuts extrêmement divers, dont certains sont en pleine évolution : des animaux sauvages recherchés pour leur consommation alimentaire ou le simple plaisir de les chasser ou de les pêcher se sont « désensauvagés » [le sanglier selon les agriculteurs alpins : Mounet 2009 ; les truites élevées en pisciculture pour satisfaire les pêcheurs à la ligne, dès le milieu du XIXe siècle : Malange 2009)] (*ibid*.)

Le « sauvage » est aussi le résultat d'une construction sociale, historique et politique. Le sauvage « artificialisé » (maîtrise de la reproduction d'espèces aquatiques en conchyliculture, pisciculture, mise en scène de l'exotique dans les zoos) relève-t-il moins de notre responsabilité parce qu'il est encore sauvage ou plus parce qu'il est artificiel (*ibid*.) ? L'emblématique ours polaire Knut du zoo de Berlin ou le girafon Marius (récemment euthanasié, découpé et donné à manger aux lions en public) au zoo de Copenhague sont-ils domestiques ou sauvages ? Et en quoi la réponse affecte-t-elle nos obligations ? Le sauvage peut-il être de notre responsabilité comme individu et non seulement comme « nuisance » (de masse) ou « patrimoine » (écologique : espèce, fonctions, services) (*ibid*.) ?

Le pragmatisme implicite dans la notion de patrimoine suggère justement qu'il peut être justifié du point de vue anthropocentrique de se soucier de la nature du point de vue écocentrique ou biocentrique — que même la préservation du caractère sauvage du sauvage, de la biodiversité de la faune et de la flore, importe précisément du point de vue humain, que ce soit pour des raisons esthétiques, culturelles, religieuses, économiques ou sanitaires (Norton 1991 : 252). En d'autres termes, c'est parce que la division sauvage / domestique est *ontologiquement* artificielle (nous faisons partie intégrante de la nature) qu'il peut nous importer de maintenir une division graduelle *pragmatique* (nous habitons la nature, notre bien passe par le maintien de milieux faiblement anthropisés, de ressources durables, de « services écologiques »). Ainsi, le vautour des Grands Causses est passé de « nuisible » et promis à l'extermination à « véritable auxiliaire sauvage » pour les éleveurs, relativisant l'antagonisme agropastoralisme / défenseurs de la nature présent également dans le

conflit entre bergers et défenseurs des loups. Le sort de cet oiseau illustre de nouveaux modes de cohabitation voire de collaboration entre éleveurs et charognards (Bobbé 2009). On peut ainsi remplacer, comme le suggère André Micoud (2010 : 103), la catégorie sauvage par trois catégories indexées au mode d'implication de l'homme dans son existence :

1. le « *gibier* » désignerait l'ensemble des espèces « évoluant à l'état de liberté naturelle » susceptibles d'être gérée ou prélevées « selon des règles cynégétiques strictes » ;
2. les « *animaux sauvages naturalisés vivants* » désigneraient « l'ensemble des espèces disposant d'un statut de protection affirmé faisant que seuls les agents formés à l'éco-zootechnie et assermentés seront autorisés à effectuer les opérations pouvant les concerner » (déplacements, contrôle des populations, suivis, soins, nourrissage) ;
3. les « *animaux emmerdants* » ou « *à problème* » se substitueraient « à l'ancienne catégorie par trop essentialiste de "nuisible", à la fois les individus appartenant aux catégories ci-dessus mais qui, occasionnellement ou régulièrement, n'en respecteraient pas les règles (gibier devenant proliférant, animaux sauvages protégés échappant aux canons de comportement du "bon sauvage"...) et aussi les autres bestioles que l'on serait libre de réguler voire d'éradiquer (rats, souris, blattes, termites...). »

Ces trois catégories ont l'avantage de souligner que même sauvage l'animal *dépend* pour partie de l'action ou de l'inaction humaine.

Mais même si l'on maintenait que partout la main de l'homme est perceptible, il reste que tous les animaux ne sont pas dans ce que Palmer appelle la « zone de contact » au sens pertinent pour l'évaluation des torts. L'idée de vulnérabilité créée permet encore de distinguer approximativement les animaux sauvages dont la situation a été empirée par notre action de ceux dont la situation n'a pas été empirée. Certains pourraient même bénéficier de notre action : le réchauffement climatique a ses gagnants et ses perdants, et nos impacts néfastes pour les uns font le bonheur d'autres commensaux et amensaux (Palmer 2010 : 142-143). Il serait donc précipité de faire le deuil de la nature et d'englober dans notre sphère de nuisance l'ensemble indifférencié de la création. Il apparaît plus fécond d'inférer de notre interaction permanente avec la nature la conclusion que nous y causons des perturbations

inégalement réparties, autant qu'elle fait évoluer nos sociétés (Larrère et Larrère 1997a : 154-164) . Les milieux naturels à protéger sont d'ores et déjà des « milieux hybrides » (*ibid*. : ch. 4). Le corollaire de notre contrôle imparfait sur la nature est ainsi la limitation de notre responsabilité morale à l'égard des processus naturels : là où ni notre responsabilité causale directe ni notre négligence, épistémique ou pratique[180], ne peut raisonnablement expliquer des dommages, nous ne créons pas de vulnérabilité[181], et donc notre responsabilité morale n'est pas engagée. En revanche, quand les conséquences de nos actions sont soit intentionnelles soit prévisibles, nous ne pouvons nous décharger de notre responsabilité. Les bénéficiaires d'un plan résidentiel peuvent anticiper qu'ils empièteront sur le territoire d'animaux divers même s'ils n'en ont pas l'intention. Quant à la vulnérabilité des animaux domestiques, nous l'avons vu, elle a été créée délibérément et engage donc d'autant plus directement la responsabilité de ceux qui prolongent ce processus.

Parallèlement à ce maintien pragmatique d'une distinction relative nature / artifice, je continuerai occasionnellement à me référer à la distinction sauvage / domestique mais lui préférerai une répartition selon les impacts, les intentions et les usages de l'homme[182]. Je ne lui prêterai donc pas le rôle structurant que lui prête Palmer. Même l'idée d'un spectre est inadéquate. La notion de vulnérabilité s'appliquera en fait aisément à une grande variété de contextes, pas

---

[180] L'ignorance de preuves scientifiques convergentes et publiques sur le réchauffement climatique anthropogène constitue un exemple de négligence épistémique aux conséquences globales.

[181] « Nous ne pensons pas qu'il faille abandonner tout concept de nature, et nous ne pensons pas qu'il soit bon d'en faire un usage idéologique, instrumental et quelque peu cynique. Nous n'en n'aurons jamais fini avec la nature, et s'il en est ainsi, c'est que nous n'aurons jamais qu'un contrôle partiel, local et temporaire sur le monde dans lequel nous vivons. L'état des sciences invite moins à croire en une maîtrise totale qu'il ne montre la complexité des processus dans lesquels s'inscrivent les activités humaines. » (Larrère et Larrère 1997a : 162)

[182] Voir par exemple Micoud (1993; 2010). L'auteur privilégie un diagramme composé de deux axes : (i) *sauvage* (animaux « naturalisés vivants » et « à problèmes ») / *domestique* (animaux « rustiques » ou « écologiques ») et (ii) *vivant-matière* (animaux « industrialisés » ou confinés) / *vivant-personne* (animaux familiers, *pets*). Evidemment, un animal peut occuper des positions intermédiaires entre chaque pôle et changer de situation au cours de son existence :

> Le chien de berger, hier rangé du côté de l'animal domestique, sera sans doute remplacé aujourd'hui par le chien d'aveugle et il aura migré du côté de l'« animal de compagnie ». (…). Les animaux de laboratoire qui n'avaient pas leur place dans l'ancien schéma, seront sans doute heureux, de leur côté, d'apprendre que leur existence est maintenant prise en compte dans la catégorie « animaux confinés ». Les ruminants utilisés aujourd'hui soit comme tondeuse écologique pour l'entretien des réserves naturelles, soit pour fournir des produits laitiers garantis sans emploi d'ensilage (…) y gagneront une considération plus estimable que celle d'être de pauvres « animaux de rente », etc. Sans compter le fait qu'un même animal pourra occuper plusieurs positions au cours de son existence ; ainsi par exemple du chien de laboratoire qui, récupéré par la SPA, pourra être adopté par une famille comme animal de compagnie. (Micoud 2010 : 106)

seulement les animaux familiers. Je le montrerai plus tard à travers une série de conflits pratiques. Et l'exposition de milliards d'animaux aux catastrophes naturelles ou industrielles dépasse largement le cadre du foyer pour concerner la masse invisible de ceux que nous avons mis en situation de ne pouvoir y faire face sans nous. L'enquête de la sociologue Leslie Irvine (2009) révèle par exemple que tous les animaux sont vulnérables à de tels risques et que les plus nombreux (élevage, laboratoires) le sont encore plus que les autres. Nos compagnons nous obligent à les sauver d'un désastre. Mais 98 % des animaux vivant aux Etats-Unis sont des animaux d'élevage. N'ont-ils pas au moins droit à ce que nous fassions en sorte qu'ils ne soient pas exposés en masse et sans appel aux mêmes désastres ? La vulnérabilité, résultat de choix politiques, économiques et sociaux, exige autant protection et sauvetage en aval que protection et prévention en amont.

Ce que révèle la discussion précédente, c'est que vulnérabilité et indépendance ne s'alignent pas parfaitement sur la partition sauvage / domestique et qu'y substituer une partition autonomie / vulnérabilité n'est guère préférable étant donné les multiples distributions possibles de ces deux facteurs chez des individus de même catégorie[183]. Comme le montrent bien Palmer et Donaldson et Kymlicka, les animaux sauvages sont parfois plus vulnérables à nos activités que nos compagnons, parfois d'autant plus que nous les croyons à tort parfaitement indépendants et isolés. Leur dépendance n'est certes pas individualisée (et ne requiert généralement pas ce que Swart (2005) appelle un « care spécifique ») et ils sont moins vulnérables à nos mauvais traitements que ceux qui y sont directement exposés. Cependant, comme le souligne bien Christiane Bailey (2013 : 732-733) commentant *Zoopolis*,

> Les animaux sauvages (…) se sont souvent adaptés à des habitats très spécifiques et sont par conséquent hautement vulnérables aux changements de leur environnement. (…) Plutôt que de penser selon une échelle unique de la dépendance à l'autonomie, nous devrions utiliser une échelle multidimensionnelle, comprenant plusieurs aspects comme l'*inflexibilité* et la *spécificité*. Un hamster est hautement dépendant dans les deux sens, tandis que des ratons-laveurs et des écureuils sont hautement flexibles. (…) [cf. Donaldson et Kymlicka 2011 : 67].

[183] Donaldson et Kymlicka (2011) proposent de parler d'une « agentivité dépendante » pour les êtres sociaux nécessitant des communautés d'individus interdépendants pour l'apprentissage et l'exercice de leur autonomie et de leurs capacités de choix, de coopération, de réciprocité, de sensibilité aux normes. C'est un des apports majeurs des études sur le handicap que de souligner à quel point devenir une personne est une affaire relationnelle. Cf. Bailey (2013 : 732-735) ; Donaldson et Kymlicka (2011 : 82-85) et Donaldson et Kymlicka (2013a) ; Kittay (2009).

Il faut ainsi distinguer les animaux liminaux ou limitrophes (pigeons, rats, écureuils), qui pour la plupart sont *opportunistes* et *généralistes*, et donc flexibles, des animaux sauvages qui sont souvent des *spécialistes* de niche, donc relativement inflexibles et vulnérables aux perturbations. « Mêmes les animaux vivant dans des zones sauvages éloignées sont souvent dépendants de programmes complexes de réensauvagement » (Bailey 2013 : 733). Mais il ne faudrait pas substituer à des distinctions inadéquates une nouvelle distinction rigide. Nous le verrons, parmi les animaux liminaux, nombreux sont ceux qui sont vulnérables aux modifications brutales de leur environnement, y compris parmi les généralistes (les pigeons par exemple), et il ne faudrait pas négliger la résistance et/ou la résilience de nombreuses espèces et milieux sauvages. Par exemple, le réchauffement climatique aura ses perdants et ses gagnants, selon qu'ils sont généralistes ou spécialistes, selon leur potentiel adaptatif, leur diversité génétique, leur écosystème et plus généralement les types de paysage, les latitudes et les biomes où ils se trouvent (voir pour un aperçu de ces problèmes Palmer 2011a).

2.3.5 VULNERABILITE ET STATUT MORAL

Les enfants et les animaux familiers ont différents droits que leurs homologues adultes ou « pleinement sauvages ». Les uns ont des droits d'autonomie ou d'auto-détermination, tandis que les autres ont des capacités et des besoins qui justifient une forme de paternalisme modéré. Et pourtant, les capacités *moindres* qui expliquent cette différence expliquent en même temps la protection *accrue* qu'ils méritent. Elles expliquent à la fois qu'ils n'aient pas certains droits (de conduire, de voter pour les enfants, de contrôler leur reproduction, de détruire les canapés) *et* qu'ils en aient certains autres (de protection, d'assistance, d'éducation) que nous n'avons pas ou plus. Leur statut spécial est donc fondé sur des propriétés présumées intrinsèques (leurs capacités effectives), quoique le développement de ces capacités dépende essentiellement d'un environnement et de relations[184], mais il dépend aussi de propriétés extrinsèques, leur vulnérabilité et leur dépendance. Être vulnérable ce n'est

[184] Je ne pense pas que la distinction métaphysique intrinsèque/extrinsèque soit aussi solide que ma théorie ne peut le laisser paraître. Seulement, elle est en pratique présumée fiable par les auteurs que j'ai critiqués, raison pour laquelle j'y recours. En outre, si, comme je le crois, la distinction est poreuse et relative, cela affaiblit d'autant plus les arguments que ces auteurs entendent en tirer en faveur de l'intrinsicalisme. Il ne faut donc pas accorder trop d'importance à la distinction mais elle renvoie néanmoins à une distinction pragmatique pertinente. Pour des raisons de commodité d'exposition, je continuerai donc d'y faire référence.

pas seulement posséder certaines capacités intrinsèques, c'est être susceptible de subir des torts dans un contexte donné.

L'une des caractéristiques notables de la vulnérabilité est d'être une *disposition extrinsèque*, toute disposition n'étant pas nécessairement intrinsèque (McKitrick 2003). Une disposition est intrinsèque (par exemple la fragilité d'un vase) quand sa *réalisation* dépend de l'occurrence de facteurs extérieurs (choc, température, nature des corps extérieurs) et qu'elle serait partagée par n'importe quel double intrinsèque (tout vase de même configuration, composé des mêmes matériaux). Une disposition est extrinsèque quand elle est *constituée* par le contexte, de sorte que des doubles intrinsèques ne la possèderaient pas nécessairement. Tout comme un handicap donné pourrait ne pas exister ou ne pas avoir les mêmes effets incapacitants dans des contextes sociaux, environnementaux ou matériels adéquats, la vulnérabilité est constituée par les torts externes potentiels auxquels un contexte donné expose.

Si donc la vulnérabilité engendre des obligations de protection spéciale, ma conception du statut moral implique que les êtres vulnérables ont un statut spécial. L'obligation est d'abord relative aux seuls agents responsables (parents, gardiens). Selon la conception relationnelle du statut moral de Christopher Morris (1991a) et Andrew I. Cohen (2007), un statut moral peut ne contraindre qu'une seule personne vis-à-vis d'une autre. Bien qu'elle soit relationnelle, ma conception entend cependant le statut moral en un sens directement ou indirectement contraignant pour tous les agents, du moins pour tous les agents des collectifs impliqués dans les relations de vulnérabilité et de partialité dont dépend le statut moral spécial.

Dans les limites du contexte, la protection des vulnérables suppose donc un statut qui ne soit pas seulement relatif à des agents particuliers mais garanti par des règles et des droits publiquement reconnus : le statut moral qui en dépend est un authentique statut moral dans la mesure où les raisons que la vulnérabilité fournit sont neutre quand à l'agent. Je peux dès lors formuler un *Principe de Protection des Vulnérables* : *les agents (individuels ou collectifs) ont l'obligation de protéger les animaux contre les torts auxquels ils sont vulnérables et d'assister les animaux dépendants quand leur vulnérabilité ou leur dépendance sont le résultat d'activités présentes ou passées d'agents (individuels ou collectifs) reliés de façon pertinente (identité, continuité, bénéfice) aux agents sujets de ces obligations.*

Je vais maintenant présenter le second volet de la survenance de la valeur spéciale (et du statut moral) sur des propriétés extrinsèques.

2.4 Le Principe de Partialité Raisonnable

2.4.1 DEFENSE DE LA PARTIALITE

Le principe de transitivité tel que je l'ai interprété au début de la section 2 va me permettre de formuler un *Principe de Partialité Raisonnable.* Le statut moral des personnes requiert que nous respections leurs prétentions de façon impartiale, par conséquent les personnes aux propriétés pertinentes comparables ont un droit égal, toutes choses égales par ailleurs, au respect de leurs prétentions, fondées sur ces mêmes propriétés. Si le statut moral des personnes est fondé en partie au moins sur leur autonomie, les attributions raisonnables de statut par les personnes exigent que nous entendions leurs raisons.

Voici alors comment construire un statut moral fondé sur la partialité. Première étape : l'attribution d'un statut à une entité par une personne ou une communauté de personnes leur donne des raisons *relatives* à l'agent de la traiter de certaines façons. Seconde étape : étant donné le respect de l'autonomie des personnes, *et* dans la mesure où ces raisons font référence aux conditions d'épanouissement des personnes (ou communautés)[185], *et* que ces conditions n'entrent pas en conflit avec celles des autres personnes (ou communautés), nous avons des raisons *pro tanto* de suivre leurs attributions de statut. Par conséquent, « dans la mesure où cela est faisable et moralement acceptable » (Warren 1997 : 170) (i.e. en pratique et d'après les contraintes de cohérence et d'impartialité), nous avons des raisons *neutres* quant à l'agent de reconnaître le statut moral spécial attribué à certaines entités par certaines personnes. Les relations spéciales ne sont ni nécessaires ni suffisantes mais sont *pertinentes* et peuvent « augmenter » le statut[186].

Par « partialité raisonnable » j'entends la thèse selon laquelle les agents peuvent faire valoir des « prérogatives » ou sont soumis à des « restrictions » relatives à, ou « centrées sur » l'agent, qui limitent la réalisation du bien impartial (Nagel 1986 ; Scheffler 1982) — l'impartialité consistant à accorder un poids égal aux intérêts ou aux droits de chacun. Il peut être permis ou interdit aux agents d'accomplir des actions qui respectivement ne maximisent pas ou maximisent le bien impartial. Ils peuvent en

[185] Les communautés mixtes font office de contexte de référence pour l'appréciation de ces conditions.

[186] Ceci étant dit, d'après la contrainte de survenance, la propriété de pertinence pour le statut en général est équivalente à la propriété d'être nécessaire et suffisant pour un statut spécifique donné.

particulier accorder une priorité relative à leurs projets personnels ou collectifs, à leurs associations volontaires significatives et à leurs relations spéciales non contractées. Il peut ainsi être justifié de consacrer moins de temps, d'efforts et de ressources à ses obligations impartiales au nom de nos proches (amants, amis, famille, camarades, confrères, compatriotes, etc.), de nos projets fondamentaux[187] individuels ou collectifs (associatifs, humanitaires, politiques, sportifs, artistiques). La condition principale est que cela n'implique pas de discrimination injuste. Dans la mesure où ces formes de partialité sont essentielles à la qualité et au « sens » de la vie des personnes, les contraintes qui pèsent sur leur reconnaissance sont fortes. C'est pourquoi nous verrons qu'il n'est pas suffisant de reconnaître leur valeur relative à l'agent sans y associer des raisons neutres quant à l'agent de permettre à chacun d'agir avec partialité. Admettons donc que certaines relations privilégiées sont constitutives de la valeur finale d'une vie. Cette valeur survient sur le fait que les relations sont *partagées* avec des êtres en particulier. La valeur d'une vie ne dépend ainsi pas seulement de satisfactions personnelles mais également du fait que certaines de ces satisfactions sont relationnelles.

Ce n'est pas ici le lieu de formuler une défense à part entière de la partialité raisonnable. Je présupposerai, suivant de nombreux auteurs, le caractère justifié de restrictions à l'impartialité en théorie morale (voir notamment Blum 1980 ; Cottingham 1986 ; Feltham et Cottingham 2010 ; Kamm 2007 ; Keller 2013 ; Kolodny 2010a; 2010b ; Scheffler 2001; 2010 ; Slote 2007 ; Stocker 1976 ; Stroud 2008 ; Williams 1981 ; Wolf 1992). Le caractère « raisonnable » de la partialité tiendra précisément à sa justification pour tous du point de vue impartial ; inversement, le caractère déraisonnable de l'impartialité tiendrait à son ignorance de la partialité (Nagel 1991). Je présume par ailleurs que notre partialité peut être l'effet de biais cognitifs et de dispositions biologiques moralement neutres ou pervers et qu'à ce titre elle doit être soumise à notre examen. Toute partialité qui apparaîtrait inacceptable du point de vue impartial élargi à l'ensemble des conditions d'épanouissement des individus pourra donc être critiquée.

[187] Williams (1981 : 12-13) appelle « projets fondamentaux [*ground projects*] » les nœuds de projets qui donnent sens à ma vie, ce sont des nœuds de « désirs catégoriques ». La capacité d'avoir de tels projets donne aux humains une importance moral spéciale selon Varner (1998 : ch. 4). Plus récemment, Varner (2012 : 134-136) a soutenu que c'était la capacité de raconter sa propre vie comme une histoire qui leur donnant cette importance. Mais la capacité narrative prend précisément nos projets, leurs échecs et leurs succès, comme objet.

La partialité raisonnable n'est réductible ni à des raisons (i) purement instrumentales, ni (ii) à des raisons générales découlant de la valeur des personnes en tant personnes. Elle dépend d'une valeur non instrumentale et particulière et elle est fonction des possibilités d'épanouissement.

2.4.1.1 Non-instrumentalité

La partialité n'est pas justifiée simplement parce qu'elle contribue au bien général ni parce que mes proches seraient des excroissances de mon bien personnel, étant donné la séparation fondamentale des personnes, ni encore parce qu'elles contribueraient causalement à mon bien-être. En effet, les relations et les projets légitimes impliquent essentiellement une valorisation des individus, des relations ou des projets concernés *comme des fins* ou *pour eux-mêmes*, ou avec en vue les attitudes particulières qu'ils exigent (être un bon ami, un parent dévoué, un compagnon loyal). Je ne recherche pas *mon* bien-être ou des bénéfices indirects pour moi-même dans la partialité (Scanlon 1998 : 123-124). Si c'était ma seule motivation, je changerais simplement de sujet en arguant de la valeur propre de ces relations. Et cette valeur finale n'est pas un simple phénomène psychologique, c'est un aspect essentiel de la contribution de la partialité à l'épanouissement des individus.

Il convient par conséquent ici d'envisager et d'écarter une interprétation possible de la partialité raisonnable. Nombre d'auteurs conséquentialistes ont soutenu, au nom d'un utilitarisme de la règle, d'un utilitarisme à deux niveaux (Hare) ou d'un utilitarisme sophistiqué (Jackson), que la partialité pouvait être dérivée des principes impartiaux, dans la mesure où elle contribuait à leur réalisation (Gruen 1999 ; Hare 1981 ; Hooker 2002: 126-141 ; Jackson 1991 ; Railton 1984 ; Singer 2011b: 78-80, 153, 178, 202-204 ; Varner 2012 ; pour une critique de la dérivation, voir Blum 2000). Il serait même contreproductif du point de vue impartial d'empêcher ces relations d'être poursuivies dans certaines limites. Selon un raisonnement analogue à celui de William Godwin spéculant qu'il faudrait sauver Fénelon plutôt que son valet de l'incendie, l'utilitariste mesurera la valeur des relations d'après leur utilité. Et si les sacrifier au nom de l'égale considération des intérêts cause un résultat général sous-optimal, il est requis d'un point de vue utilitariste de les autoriser voire de les promouvoir. Chacun, comme l'avait déjà remarqué J. S. Mill, est non seulement le meilleur juge de son propre bien mais le mieux placé pour veiller au bien de ses proches ou de sa communauté. On peut par exemple justifier la partialité en recourant à la distinction haréenne (Hare 1981) entre niveaux « intuitif » et « critique » du

raisonnement moral. Au premier niveau, des règles autorisant ou prescrivant de prendre soin de ses proches avant toute choses pourraient, en étant plus facilement intériorisées, avec des conséquences optimales. Mais il se pourrait que dans certaines circonstances (conflits de règles, situations nouvelles, évolution de la société et des connaissances, violations claires de la maximisation du bien), le niveau critique soit requis et recommande d'outrepasser les règles intuitives de partialité. La valeur des relations partiales serait ainsi *dérivée* et *conditionnelle*, puisqu'elle dériverait et dépendrait de la valeur du bien impartial, mais ne serait pas pour autant *instrumentale*. Du moins, la considérer ainsi serait psychologiquement incompatible avec ce qui rend ces relations bonnes. Leur effet généralement bénéfique tient précisément à leur caractère intuitivement acceptable, qui semble incompatible avec la motivation conjointe d'aimer ses proches pour le bien général.

Néanmoins, on voit que le caractère dérivé et conditionnel de la partialité n'est pas compatible avec la caractérisation que j'ai proposée de la partialité raisonnable. Le problème est que le conséquentialiste ne peut expliquer pourquoi les personnes pensent avoir des raisons de valoriser ces relations *quelle que soit leur utilité*. Ce n'est pas pour le conséquentialiste en vertu de la valeur spéciale que ces êtres ou ces projets ont pour moi que je dois ou peux être partial à leur égard. Il y a certainement des circonstances dans lesquelles ma partialité n'est plus raisonnable, quand par exemple les intérêts de mes proches sont triviaux par rapport à ceux de personnes distantes nécessiteuses. Mais ce n'est pas à dire que c'est le bien général qui la rend raisonnable, seulement qu'il peut la limiter. L'ordre de priorité et, en fin de compte, le contenu des attitudes partiales sont inverses dans les deux cas. Enfin, la dérivation de la partialité pointe précisément en direction d'un aspect qui devrait empêcher cette dérivation : les raisons pour lesquelles il peut être optimal de générer des règles de partialité tiennent au caractère intrinsèquement réjouissant, enrichissant, gratifiant, réconfortant, en bref profondément significatif, des relations pour les personnes. Elles tiennent donc à leur articulation à l'épanouissement des personnes et des communautés. Si, comme Scanlon (1998 : 118-143) l'a montré avec force, le bien-être n'est pas une valeur primitive, et que l'épanouissement peut avoir une dimension personnelle irréductible au point de vue de l'univers, la partialité *raisonnable* est l'un des principes que, selon ses termes, personne ne pourrait « raisonnablement rejeter ».

La justification de la partialité que je propose est impartiale au second degré mais seulement *formellement* impartiale. Formellement au sens où le contenu des

intérêts dont elle autorise la promotion n'est pas lui-même impartial ; mais impartiale au sens où ce ne sont pas des personnes en particulier, mentionnées par des noms propres ou des indexicaux, qui y sont autorisées. La partialité raisonnable autorise chacun à faire preuve de partialité modérée envers ses proches, un privilège de partialité dont le caractère raisonnable est garanti précisément par l'impartialité de sa distribution, par sa contribution à l'épanouissement de chacun et par le fait que personne ne pourrait alors raisonnablement le rejeter. L'impartialité au second degré du conséquentialiste est au contraire *substantielle* dans la mesure où elle prescrit en dernière instance l'égale considération de tous les intérêts et où c'est à ce seul effet que la partialité est permise[188]. Au second degré (qui est en fait le principal) et au niveau critique, l'utilitariste proscrit au contraire la partialité.

2.4.1.2 Particularité

Les raisons de la partialité et les obligations relationnelles créées par nos relations spéciales ne sont pas réductibles à des obligations morales générales (respect des personnes ou maximisation du bien). Le réductionniste considère que les obligations spéciales sont particulièrement fortes dans la mesure où leur contexte présente une concentration particulièrement dense de relations générales entre personnes (confiance, vulnérabilité, gratitude) et non en tant qu'il met en rapport des êtres particuliers. Le réductionniste (kantien ou utilitariste) soutient ainsi qu'il n'y aurait pas de devoirs d'amour non dérivatifs. David Velleman (1999), par exemple, voit en l'amour la reconnaissance de la dignité morale des personnes (au sens de Kant), un sentiment impliqué par leur valeur incomparable au même titre que le respect[189]. L'amour n'est donc pas pour Velleman en droit incompatible avec le devoir, quoiqu'il puisse y avoir en fait des conflits, pratiques ou psychologiques.

Or les obligations spéciales ne sont pas essentiellement liées à la valeur universelle des personnes car c'est une personne ou une relation particulière qui reçoit de la valeur, au nom précisément de sa particularité et non parce qu'elle instancierait la valeur des personnes comme fins en soi. Le fait de n'aimer qu'une personne

---

[188] Sur la distinction entre impartialité formelle et impartialité substantielle, voir Gruen (1999) et Singer (2011b), ch. 2.

[189] Virginia Held (2006 : 90-95) reproche à Velleman son universalisme parce qu'il ne rend pas compte du caractère particulier de la personne aimée. Stephen Darwall (2004) tend aussi à perdre de vue la valeur particulière de la personne dans son analyse impartiale et rationnelle du *care*. Toutefois, il montre que la reconnaissance de la valeur égale de chaque personne dans le *care* s'associe avec celle de la particularité de chaque personne dans les relations particulières.

abstraite en ma femme, celui de me préoccuper de n'importe quel enfant comme si c'était le mien ou du mien comme si c'était n'importe quel autre, ou encore celui de cultiver mes amitiés simplement au nom de la promotion de l'amitié en général sont contraires à l'esprit et à la motivation particulière qui distinguent ces relations selon la position non réductionniste (Grau 2006 ; Kolodny 2003 ; Scanlon 1998 : 88-90 ; Wallace 2012). Comme nous ne le verrons dans le prochain chapitre, nos partenaires, compagnons, amis, parents, enfants exercent des prétentions sur nous qu'ils n'exercent pas sur autrui, des prétentions auxquelles correspondent des obligations envers eux que nous n'avons pas envers autrui. Nous avons aussi des raisons de nous réjouir de leurs succès et de leurs joies, de nous attrister de leurs échecs et de leurs peines d'une façon qui serait moins appropriée à l'égard d'inconnus. Dans ces prétentions particulières est comprise celle d'être reconnu comme ce partenaire, cet ami, cet enfant, et non simplement comme personne ; dans ces raisons est comprise celle que ce n'est pas la joie ou la peine de n'importe quelle personne. Le déictique joue ainsi un rôle crucial dans l'explication de l'irréductibilité de l'obligation.

R. Jay Wallace (2012) propose alors de renverser le rapport d'intelligibilité entre devoirs d'amour et principes moraux généraux. Son argument consiste comme celui défendu ici à rappeler le caractère irréductiblement relationnel de la normativité des devoirs en question, selon les lignes que je viens d'évoquer ; puis, à montrer que nier qu'il puisse y avoir des devoirs spéciaux non dérivatifs nous empêcherait de rendre compte du caractère relationnel de nombreuses obligations morales plus générales. Les obligations spéciales sont donc en un sens *sui generis*.

2.4.2 L'EXEMPLE DE L'AMOUR

Ce caractère de relative indépendance de l'amour par rapport à la moralité générale ne signifie pas qu'il n'est pas une source authentique de raisons. On peut distinguer deux grandes théories de l'amour. D'une part, la *Théorie des Qualités* énonce que X aime Y en vertu de certaines des qualités (intrinsèques) de Y, puisque c'est Y que X aime, et non les effets de son amour ou tout autre rapport externe de Y à X ou au monde. Mais cette théorie implique que X aurait des raisons identiques d'aimer Y*, un double parfait de Y, ou n'importe quel être possédant les mêmes qualités aimées en Y. L'attitude exprimée par la focalisation sur les qualités intrinsèques de Y se dilue dans un amour pour ces qualités plutôt que pour la personne. D'autre part, la *Théorie Pas-*

de-Raisons de Frankfurt (1999) énonce que X n'a pas de *raisons* d'aimer Y mais se trouve tout simplement l'aimer. Mais alors on ne peut guère rendre compte de toutes les obligations liées à l'amour que les amants estiment avoir l'un envers l'autre et les manières dont chacun s'engage à maintenir, chérir, enrichir, préserver la relation qu'ils entretiennent.

Proust nous fournit un exemple parfait de la tension entre ces deux conceptions de l'amour dans la seconde partie du premier volet d'*À la recherche du temps perdu.* Dans *Un amour de Swann*, l'amour que Swann porte à Odette est profondément ambivalent. C'est l'histoire d'un amour aveugle. Or la désillusion rétrospective de Swann révèle selon moi l'inadéquation des deux théories. Swann tombe d'abord amoureux d'Odette, qu'il rencontre dans le salon des Verdurin, parce qu'il voit en elle une la beauté de la fille de Jéthro peinte par Botticelli. C'est cette ressemblance artistique qui lui fait oublier le peu d'intérêt qu'elle suscitait d'abord en lui. Swann aime une femme de Botticelli en Odette mais aurait pu à ce titre aimer n'importe quelle femme dotée d'une telle qualité. Mais quand plus tard la fameuse petite phrase de la *Sonate* de Vinteuil lui rappelle sa rencontre avec Odette, ce n'est plus une qualité générale qu'il aime, c'est Odette, et c'est son amour, qu'il se remémore. Mais ce souvenir amoureux n'est-il pas vain puisque Swann n'a en réalité jamais aimé Odette mais sa ressemblance à un visage de Botticelli ? Sa désillusion finale le laisse penser : « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre ! » (Proust 1987 : 375).

Niko Kolodny (2003) a proposé une théorie qui évite les écueils des deux théories citées et le réductionnisme de Velleman. L'amour fournit selon lui une classe spécifique de raisons, qui ne proviennent pas de la valeur intrinsèque des êtres aimés mais d'histoires partagées : aimer, c'est valoriser une relation. Une *valeur finale extrinsèque* survient sur l'histoire partagée des êtres qui s'aiment, une histoire qui leur fournit des raisons d'honorer cette relation ensemble. L'exemple de la Sonate de Vinteuil en est l'illustration dans une certaine mesure, sinon que la désillusion de Swann lui fait prendre conscience de l'absence de raisons qu'il avait d'aimer Odette. Swann n'a jamais *à raison* aimé Odette faute d'avoir valorisé cette relation elle-même comme source de raisons, et non une qualité d'Odette, qui plus est étrangère à elle. Dans une relation d'amour (amoureux, amical, humain, animal), chacun a une valeur finale pour l'autre et la relation a une valeur finale pour chacun.

Dans le cadre d'une défense de la partialité il faut toutefois distinguer la valeur *intrinsèque* que peut avoir le fait que des gens s'aiment et cette valeur finale. Derek Parfit écrit ainsi que les « raisons fortes » que nous avons de nous préoccuper du bien-être de nos êtres chers

> nous sont fournies, non pas par les désirs impliqués dans le fait d'aimer quelqu'un, mais par les façons dont l'amour est *en soi bon*, et par divers autres faits relatifs à *nos relations* à ceux que nous aimons, tels que des histoires partagées, des engagements, ou des raisons d'éprouver de la gratitude (Parfit 2011b : 73)

Parfit distingue ici la valeur *intrinsèque* de l'amour comme type et le composant *relationnel* de ses occurrences : l'amour est *en soi* une bonne relation, tandis que les « raisons fortes » sont liées à la valeur *finale* de l'être aimé. Mais maximiser la valeur en maximisant l'amour, nous l'avons vu, est incohérent si cela implique que nous aimons nos êtres chers pour cette raison et non pour eux-mêmes.

Il n'est toutefois pas nécessaire de recourir à l'idée de valeur finale pour faire percevoir le caractère *sui generis* de l'amour. Christopher Grau (2006) parle lui de valeur « unique », qui survient sur le caractère irremplaçable d'une chose ou d'une relation (pp. 122-125). La valeur unique n'est pas la valeur finale mais, comme la valeur finale extrinsèque que j'ai introduite au premier chapitre, elle est non instrumentale et elle se distingue de façon importante de la valeur intrinsèque stricte : dire de quelqu'un qu'il est irremplaçable, c'est « *nier* qu'un double possédant les mêmes propriétés intrinsèques possèderait la même valeur unique. » (*ibid*. : p. 123). Cette idée d'irremplaçabilité est centrale. Dans la suite de ce travail, je soutiendrai que le particularisme des relations spéciales qui permettent de différencier les statuts des animaux, afin de mieux protéger certains d'entre eux et de maintenir des relations « intrinsèquement » bonnes, repose sur une telle idée. Je soutiendrai en outre dans la troisième partie que l'irremplaçabilité s'étend à tout être doté d'une histoire propre, pour qui la mort est mauvaise, même si cette histoire lui conférée de l'extérieur (par une relation ou par un récit humain).

Notons cependant que l'irréductibilité des obligations spéciales à des principes généraux ne les place pas hors du domaine de la moralité. La partialité est raisonnable dans la mesure où elle est une partie constitutive, mais non instrumentale et réductible, de l'épanouissement des personnes (Scanlon 1998 : 124-129 ; Scheffler

2010)[190]. Son caractère *sui generis* est précisément ce qui rend certaines relations si spéciales du point de vue de l'épanouissement des personnes.

Le fait que quelque chose qui a une valeur personnelle pour quelqu'un puisse être source de raisons contraignantes tient à l'autonomie des personnes. Respecter les personnes suppose de respecter leur autonomie et donc leur autorité comme source de valeurs personnelles (voir Darwall 2013 : ch. 6 et 7, sur lequel je reviendrai)[191]. Mon bien propre n'inclut pas seulement la satisfaction de mon bien-être mais peut inclure la visée de projets, de buts, de relations qui ont une valeur *pour moi* indépendante de ce bien-être (Scanlon : *ibid*.). La réussite de ses enfants, l'aboutissement d'une lutte politique ou associative ou la préservation d'une espèce ou d'un paysage comptent pour l'agent même s'ils doivent se produire après sa mort ; ils ont une valeur pour lui qui ne se réduit pas à leurs effets sur son bien-être avant ou après sa mort. Ces choses n'améliorent pas la valeur de ma vie du point de vue de l'univers mais de mon point de vue propre de personne. Par conséquent, l'articulation de la partialité à la moralité n'implique pas sa réductibilité ; elle suppose au contraire son irréductibilité. C'est parce que ces relations ont une valeur irréductible, générée par les activités, sentiments et attitudes inhérents à chaque relation particulière, qu'il est bon qu'elles existent ; ce n'est pas parce qu'il est bon qu'elles existent que je dois les multiplier sans égard particulier pour ces aspects particuliers.

C'est le grand apport de la critique de l'impartialité par le particularisme de Bernard Williams (1981; 1985) et des éthiques du *care* (e.g. Gilligan 2008 ; Held 2006 ; Laugier *et al.* 2009 ; Tronto 1993) que d'avoir attiré l'attention sur l'irréductible normativité des relations particulières. Stephen Darwall (2010 : 156) résume bien la critique particulariste : « les appels aux considérations universalistes sont au mieux une pensée de trop, et au pire elles dépersonnalisent et distordent la relation. »

---

[190] Roger Crisp (2006) défend une forme révisée du « dualisme de la raison pratique » entre l'égoïsme et le devoir que Sidgwick (1907) voyait menacer l'édifice de l'éthique. D'après Crisp, nos raisons ont deux sources, deux « perspectives pures » : une partialité envers soi-même et l'impartialité, la première étant justifiée par la valeur du bien-être et la séparation fondamentale des personnes, la seconde au fondement même du point des justifications éthiques. Mais Crisp n'admet pas de principe intermédiaire de partialité envers les proches. Elle est selon lui aussi incompatible avec l'impartialité que la tendance actuelle que nous avons à privilégier nos propres intérêts et elle ne peut être rattachée à notre bien personnel fondamental que de façon instrumentale et dans les limites fixées par l'impartialité (pp. 142-144). Je tente ici de dégager le principe intermédiaire qu'il rejette.

[191] Le respect de l'autonomie doit être complété par une forme de *care* pour la vulnérabilité des personnes indépendamment de leurs préférences. Darwall lui-même articule ces deux perspectives (2004) mais tend, comme Velleman, à privilégier le point de vue général et impartial sur la particularité des relations interpersonnelles.

Cependant, les trois considérations ci-dessus ne sont pas exclusives de la valeur que chaque individu a en tant que personne ou entité dotée de statut moral. Ces relations seraient même incomplètes si elles n'étaient pas accompagnées de la reconnaissance de la valeur indépendante de chaque être impliqué, et ce que Darwall appelle « l'autorité seconde-personnelle » de chacun est la condition des attentes et prétentions inhérentes à ces relations (j'y reviendrai dans le prochain chapitre) (Darwall 2006b; 2010; 2013). L'amitié implique, quoiqu'elle ne s'y réduise pas, la reconnaissance de l'ami comme une personne dotée de statut moral. De même, avoir un compagnon animal implique sans s'y réduire la reconnaissance que son statut ne dépend pas de cette relation. Sinon, l'écueil du vilain petit canard referait surface.

Je peux dès lors formuler un *Principe de Partialité Raisonnable* : les personnes aux propriétés pertinentes comparables ont un droit égal, toutes choses égales par ailleurs, au respect de leurs prétentions, fondées sur ces mêmes propriétés. L'impartialité implique donc *la reconnaissance et le respect de relations de partialité quand celles-ci sont des éléments constitutifs de l'épanouissement des personnes et que leur réalisation est compatible avec l'épanouissement de tous, y compris quand la contribution de la partialité à l'épanouissement dépend de l'attribution d'une valeur spéciale aux entités concernées*. Le Principe de Partialité Raisonnable articulé à la notion de statut moral affirme que la reconnaissance de certaines raisons relatives à l'agent implique des raisons neutres quant à l'agent de respecter ces raisons et de faire en sorte que ceux qui les ont puissent les suivre. Les destinataires particuliers des attachements inhérents aux relations spéciales fournissent à *tous* des raisons de permettre la réalisation des relations.

2.4.3 PARTIALITE ET ANIMAUX FAMILIERS

La partialité envers les animaux familiers comme source d'obligations spéciales tient, comme dans le cas des relations humaines, à leur valeur finale. Pour beaucoup, la compagnie d'animaux familiers est une source inépuisable et incomparable de joie et d'émerveillement, comme suffisent à en attester des comportements selon certains excessifs (inclusion d'animaux dans les testaments, funérailles, dépenses considérables de santé, d'alimentation et d'autres luxes superflus) et d'autres moins controversés (relations individualisées, récits biographiques, deuils, reconnaissance par la

jurisprudence du préjudice émotionnel lié à la perte d'un animal). Comme l'écrit Steve Cooke :

> Comme l'amitié (…), la compagnie d'un animal est cultivée et choisie parce qu'elle est bonne en elle-même et par elle-même. Tout le monde ne développe clairement pas de liens émotionnels forts à son animal de compagnie, comme le prouvent les récits d'animaux battus, de négligences et d'abandons. Mais on peut alors en dire autant des humains et de leurs enfants. Or nous ne disons pas que parce que certains humains maltraitent ou sont émotionnellement détachés de leurs enfants que les humains ne peuvent ni ne devraient donc former des liens émotionnels forts avec leurs enfants. (Cooke 2011 : 270)

En outre, une partie essentielle de ce qui explique la valeur spéciale de la relation est la valeur spéciales que les parties elles-mêmes s'attribuent l'une à l'autre. Et quand une véritable valorisation réciproque n'est pas intelligible, il peut suffire que l'une seule des parties attribue une valeur spéciale à l'autre, valeur qui sera en partie fondée sur d'autres formes de réciprocité : affection, complicité, confiance et gratitude mutuelles. Ce sont tous ces aspects d'une relation qui lui confèrent sa valeur et contribuent à rendre raisonnable la partialité qu'elle suppose. Ces aspects contribuent en outre à rendre les animaux familiers les plus irremplaçables qui soient, en tant que compagnons particuliers dotés d'une histoire propre et d'une histoire partagée (voir la description convaincante de cette irremplaçabilité des compagnons par Milligan 2009). Ainsi, les propriétés visées dans la compagnie animale ne sont pas simplement espèce-dépendantes : le compagnon typique que peut être un chien, un chat, un perroquet ou un rat ; ce sont les propriétés d'un être particulier et une histoire partagée avec lui qui justifient à terme la peur de le voir disparaître, la tristesse et le deuil de sa mort, la croyance et le sentiment fermes que l'être perdu n'est pas remplacé par un congénère, éventuellement tout aussi attachant, qui viendrait prendre sa place.

J'ai montré que la vulnérabilité pouvait engendrer des raisons neutres quant à l'agent. Mais comment maintenant établir le lien entre statut moral et relations spéciales ? McMahan (2005 : 354), représentant majeur de l'intrinsicalisme, accorde un certain poids aux relations dans nos obligations :

> Si [l'individualisme moral de Rachels] exclut toutes les propriétés relationnelles – tel le fait que cet enfant est *mon* enfant – comme moralement dénuées d'importance, alors l'individualisme moral qu'il défendait est plus fort que celui auquel j'adhère. Car j'accepte que *certaines* relations spéciales entre ou parmi les individus sont moralement

importantes et constituent une source de raisons morales, quoique seulement des raisons « relatives à l'agent » – c'est-à-dire des raisons qui ne s'appliquent (….) qu'à ceux qui prennent part à ces relations.[192]

La dernière restriction est importante car McMahan pense que seules les propriétés intrinsèques fournissent des raisons neutres quant à l'agent. Par conséquent, selon lui, les propriétés extrinsèques ne peuvent fonder le statut moral. Les relations ne donnent des raisons spéciales qu'aux êtres qu'elles relient. Les autres ne sont pas obligés envers mes proches comme je le suis, et je ne suis pas moins obligé à leur égard qu'envers mes proches du point de vue impartial.

Voici donc l'argument que je propose pour coupler statut moral et raisons de partialité. Dans la mesure où la partialité raisonnable est justifiée, les animaux familiers procurent à leurs compagnons humains des raisons relatives de prendre soin d'eux plus qu'ils ne doivent prendre soin des autres animaux dans des limites raisonnables[193]. Mais la valeur spéciale (finale extrinsèque ou unique) de l'animal pour son compagnon, qui s'ajoute à la valeur finale qu'il a pour tous, est justifiée précisément par le fait que la relation instancie un aspect de la vie humaine doté de valeur finale pour tous. C'est ce qui justifie la partialité raisonnable. La valeur de l'animal pour l'agent est partiale, relative, car elle survient sur une relation particulière (unicité, histoire partagée, activités communes). Mais elle survient conjointement sur le caractère de valeur finale de la relation instanciée, qui n'est pas une relation triviale ou discriminatoire, et mérite à ce titre d'être valorisée (Kolodny 2003). C'est à la fois parce que c'est ce chat et que c'est ce type de relation que mon chat a la valeur unique qu'il a pour moi. Dans la mesure où cet aspect est reconnu comme doté de valeur finale d'un point de vue neutre quant à l'agent, chacun peut prétendre à la reconnaissance de la valeur spéciale de ses compagnons. Il y a, en d'autres termes, des raisons neutres fondées sur la partialité d'augmenter le statut des animaux familiers

[192] Voir aussi McMahan (2002 : 231-232). Il souligne aussi que de telles raisons ne sont justes que dans la mesure où les agents, en les suivant, n'agissent pas au détriment des prétentions plus fondamentales d'autrui (par exemple, les caprices triviaux de ses enfants par rapport à la pauvreté mondiale) — une condition inscrite selon moi dans l'idée de partialité raisonnable.

[193] Il n'est pas requis pour mon argument que le besoin de partialité soit effectivement partagé par tous, seulement que tout le monde puisse le reconnaître comme raisonnable. Toutes les cultures n'ont pas de liens affectifs très forts avec les animaux. Au Kenya par exemple, il n'existe pas de terme pour désigner les animaux de compagnie en Kiambu, un dialecte rural. Les villageois ont des chiens pour les protéger des intrus et effrayer les éléphants, mais leur place n'est pas à la maison et ne sont pas considérés comme des compagnons (Herzog 2010 : 90).

pour permettre à ce type de relation de se réaliser et aux humains comme aux animaux concernés de s'épanouir à travers ces relations.

Reprenons l'analogie avec le cas des enfants. Stephen Darwall (2013 : 120) distingue trois types de raisons qu'un parent a de prendre soin de son enfant :

1. La raison neutre que tout le monde a, parents compris, de promouvoir le bien-être des enfants des autres, en vertu de la valeur neutre des enfants et de leur bien-être ;
2. La raison relative que les parents ont de promouvoir ce bien-être en vertu de leur obligation parentale ;
3. La raison relative supplémentaire qu'ils ont de promouvoir ce bien-être en vertu de la valeur *personnelle* que leurs enfants ont pour eux, de leur dévotion à leur égard et de leur rôle dans les buts et projets qui donnent sens à leur vie.

Darwall ajoute que les deux types de raisons relatives (d'obligation et de valeur personnelle) affectent les raisons des autres. Ils n'ont pas les mêmes raisons relatives que lui. Ils ont néanmoins, en plus des raisons neutres d'après la valeur neutre du bien-être de l'enfant, « des raisons relatives à l'agent de *ne pas interférer* » avec les parents quand ils agissent pour le bien de leur enfants en raison de la valeur personnelle qu'ils ont pour eux. Les autres agents ont peut-être même des raisons d'aider ces parents. (*ibid*. : 20) Darwall précise que ces raisons sont *relatives* au sens « positionnel », c'est-à-dire parce qu'elles ne peuvent pas être formulées sans référence à l'agent (la poursuite de ses valeurs personnelles). Mais notons que ces raisons sont adressées à tous et qu'elles sont donc aussi *neutres* quant à l'agent au sens où elles ne contraignent pas seulement certains agents en particulier. Eva Kittay (2009) explique comment la valeur personnelle d'un enfant (comme sa fille handicapée Sesha) donne des raisons à tout le monde de se soucier d'elle. Je citerai un long extrait car il résume l'articulation que j'ai défendue dans ce chapitre entre relations spéciales, valeur finale et statut moral, et que je souhaite appliquer aux animaux :

> Tous les parents ont besoin de certaines ressources pour remplir leurs obligations envers leur enfant, des ressources au moins en partie fournies par la société dans son ensemble. Tout parent a besoin d'écoles et d'autres institutions sociales pour s'assurer

> que son enfant pourra développer ses capacités, quelles qu'elles soient. Tout parent a besoin de travailler à la fois avec l'enfant et le monde social dans lequel entre l'enfant pour s'assurer qu'il en deviendra un membre à qui on accordera le respect et qui développera un sens du respect de soi. Aucun enfant n'est la simple affaire privée de ses parents. Si McMahan et Singer prétendent honorer ma relation à mon enfant et reconnaître son importance morale, alors ils ne peuvent pas de façon cohérente accorder les moyens de remplir ses obligations parentales à un parent et les refuser à un autre au prétexte de quelque ensemble de caractéristiques de l'enfant, car ce sont des moyens dont tous les parents ont besoin pour remplir leurs responsabilités éthiques envers leurs enfants indépendamment des capacités et besoins de ceux-ci. (…) [Les parents ont] besoin que la société dans son ensemble reconnaisse la dignité et la valeur [*worth and worthiness*] de leur enfant. (…) Mais ce n'est pas pour mon bien que je veux que mon enfant soit reconnu. C'est pour son bien [*for her sake*]. C'est la nature de la relation parentale. (…) Nous humains sommes les sortes d'êtres que nous sommes parce que d'autres êtres humains prennent soin de nous, et le statut ontologique et le statut moral correspondant de l'être humain a besoin d'être reconnu par l'ensemble de société qui rend possible le travail de ceux qui accomplissent l'activité de soin requise pour nous maintenir. (…) [N]ous sommes tous l'enfant d'une certaine mère. (2009 : 623-625)[194]

Comme je l'ai soutenu plus haut, la reconnaissance de la valeur spéciale (en l'occurrence finale) de l'être cher est une condition de la qualité des soins qu'il reçoit : une mère qui n'aime pas son enfant *pour lui-même* n'accomplit pas une activité de *care* authentique. Or pour que ce *care* puisse s'accomplir, il faut aussi que toute la société reconnaisse cette valeur sous la forme de protections ou d'institutions dédiées, qui signifient que chacun a pour ainsi dire des obligations directes *envers Sesha*. Ainsi

[194] Le contexte dans lequel Kittay écrit ces lignes est celui d'un colloque sur le handicap cognitif. Kittay répond ici précisément à l'individualisme moral de Singer et McMahan et à l'idée que sa fille Sesha n'obligerait pas plus ceux qui ne lui sont pas liés que n'importe quel animal doté de capacités comparables. L'objectif de Kittay est de défendre le statut spécial de n'importe quel enfant humain envers tous les agents humains, par rapport au statut qu'aurait n'importe quel autre animal ou même un animal de compagnie pour son maître. Je diverge donc de la visée initiale de son argument en l'utilisant pour démontrer le statut spécial des animaux familiers. Mais, premièrement, rien dans mon analogie formelle n'implique que Sesha et un chien seraient comparables *stricto sensu*, ni qu'un animal familier aurait un statut équivalent à celui de Sesha. Je concède que les relations de la société avec les enfants sont généralement plus significatives qu'avec les animaux, celles de parents avec leurs enfants plus qu'avec leurs chiens et que Sesha n'est pas comparable à un chien. Mais je n'accorderais pas trop de poids à ces différences tant les deux thèses me semblent compatibles. Suivant Kittay et contre McMahan je considère en outre que le refus de l'individualisme moral et la protection spéciale des handicapés ne se fait pas au détriment de celle des animaux (Kittay 2005 ; Delon 2012). Notons enfin que la protection dont bénéficient les handicapés, et même les enfants, est historiquement récente (Kittay 2005 ; Silvers 2012).

s'ajoutent aux raisons neutres liées à la vulnérabilité des raisons neutres de partialité. A vrai dire les deux se recoupent en partie, puisque certaines de nos relations partiales sont justifiées par la vulnérabilité de nos proches. En particulier dans les cas où les deux se recoupent, la valeur personnelle de certains animaux pour certains agents donne à la société dans son ensemble des raisons de reconnaître le statut spécial découlant de cette valeur. La partialité donne au compagnon humain certaines raisons qu'elle ne donne pas, par définition, à tout autre agent, cependant elle donne aussi d'autres raisons à tout agent de reconnaître la validité et l'importance de ces raisons.

L'agent a ainsi non seulement une prérogative de partialité mais conjointement des obligations afférentes de soin, d'attention, de protection particulières, que la société reconnaît et qu'elle doit lui permettre de remplir. Un compagnon qui manquerait à ses obligations particulières envers son animal (malnutrition, abandon, refus inconsidéré de stérilisation, occasions d'exercice et de jeu insuffisantes) agirait injustement envers l'animal lui-même, d'une façon qui serait reconnue comme telle par des tiers. Or la reconnaissance de ces obligations et violations correspondantes constitue *ipso facto* une reconnaissance de statut moral. Parce que les animaux familiers s'épanouissent le mieux dans le contexte de nos foyers, ils jouissent d'un statut moral spécial reconnu publiquement. En associant cette conclusion à l'idée que nous avons des responsabilités collectives dans certains contextes collectifs où les auteurs et les victimes de torts ne sont pas clairement identifiables, il s'ensuit que nos communautés ont des obligations générales de soin et de protection (par l'intermédiaire d'interventions personnelles, d'associations et de lois) des animaux domestiques dans leur ensemble, y compris envers les chats et les chiens errants.

En résumé, les animaux familiers ont un statut spécial double : l'un est neutre (vulnérabilité), l'autre est relatif mais indirectement neutre (partialité). Ce statut consiste en des obligations dues aux animaux eux-mêmes par leurs compagnons mais aussi par la société, au sens collectif et par chacun de ses membres. Chacun des aspects de ce statut est caractérisé par une propriété extrinsèque sur laquelle survient une valeur spéciale. Le statut spécial tel que je l'ai exposé satisfait les contraintes générales du statut moral : non-instrumentalité, caractère direct et neutralité quant à l'agent. J'aimerais dans la section suivante approfondirla corrélation entre les modèles descriptif et normatif du statut moral, en prolongeant les considérations établies précédemment.

3 CONFLITS D'INTERETS

3.1 Le chat, la viande et l'oiseau

J'aimerais examiner une implication problématique de l'application du Principe de Partialité Raisonnable aux animaux familiers. Les chats domestiques, chats errants et chats harets posent plusieurs problèmes considérables.

Du point de vue de leur propre bien-être d'abord, les chats errants sont victimes du stress, des maladies et de la faim causés par leur densité dans les zones où ils se regroupent et leur compétition intra- et interspécifique. Ils sont également exposés aux prédateurs (chiens, coyotes et autres félins), aux poisons, aux pièges et à la circulation automobile, quand ils ne sont pas capturés pour être revendus à des laboratoires.

C'est, d'un autre point de vue, un service à rendre à toutes leurs proies, en particulier à de nombreuses espèces d'oiseaux endémiques (*songbirds*) sur le continent américain, dont un grand nombre sont actuellement menacées et d'autres ont déjà disparu. Clark Adams et Kieran Lindsey (2010 : 141, cités par Donaldson et Kymlicka 2011 : 247) estiment qu'environ 100 millions d'oiseaux meurent chaque année aux Etats-Unis à cause de la prédation des chats. Dans une étude récente et beaucoup plus pessimiste que les études plus spéculatives antérieures, Scott Loss et ses collègues (2013) estiment quant à eux que les chats domestiques à l'air libre tuent entre 1,3 et 4 milliards d'oiseaux et entre 6,3 et 22,3 milliards de mammifères chaque année aux Etats-Unis. L'essentiel des morts est dû aux chats errants. Les chats seraient ainsi selon les estimations des auteurs la première source de mortalité anthropogène aux Etats-Unis pour les oiseaux et les mammifères, devant les collisions avec les infrastructures humaines, les véhicules et les empoisonnements, et dépassant de loin les centaines de millions d'animaux tués par l'industrie alimentaire chaque année, si l'on excepte les poissons et les fruits de mer. Si l'on y ajoute le nombre d'animaux tués pour nourrir nos chats à la maison, l'addition est astronomique. Le coût de la partialité n'est donc pas ici négligeable et son caractère raisonnable controversé.

Le problème se pose pour l'espèce et pour les individus. Pour ces raisons, les associations de naturalistes, ornithologistes et de défense de la biodiversité militent pour la capture voire l'euthanasie des chats errants et pour que les maîtres des chats domestiques les gardent autant que possible à l'intérieur des maisons pour éviter qu'ils ne fasse des ravages. Une première autre technique moins efficace consiste à lui faire porter une clochette qui effraie les oiseaux ; une seconde un peu plus efficace consiste en une sorte de plastron attaché au cou du chat et qui l'empêche seulement d'atteindre ses proies avec ses pattes). On sait que le fait de bien nourrir un chat ne réduit pas son appétit de chasseur et que le nombre de proies qu'il ramène à la maison est sans commune mesure avec le nombre de celles qu'il attrape probablement durant une journée. Le chat n'est enfin pas fameux pour la douceur de ses prises, qui relèvent autant du jeu et de l'exercice que d'un désir de se nourrir. La conséquence est qu'il lui arrive fréquemment de laisser ses proies mutilées agoniser durant de longues heures quand elles n'ont pas eu la chance de mourir rapidement entre ses crocs. Le problème est accentué en Amérique du Nord : le chat domestique n'y est pas une espèce endémique et la plupart des espèces d'oiseaux qu'il chasse n'ont pas développé des réflexes de fuite comparables à ceux de leurs cousins européens. Caroline Fraser (2009 : 2, citée par Donaldson et Kymlicka 2011 : 247) rapporte toutefois que dans les régions peuplées de coyotes, ceux-ci rôdant dans les bois et friches en bordure des zones résidentielles effrayent les chats et préservent indirectement les populations d'oiseaux.

Quelle est ici la responsabilité des maîtres, des associations, des pouvoirs publics, à l'égard des oiseaux, des chats et des coyotes ? La responsabilité incombe vraisemblablement d'abord à ceux qui ont contribué à leur prolifération et aux dommages qu'ils causent par négligence (absence de contrôle, refus de stérilisation, abandons), et cette responsabilité ne porte pas que sur leurs chats mais sur les chats errants et leurs portées. Comme l'identification des causes et conséquences est parfois impossible, une combinaison de réglementation, d'incitations et surtout d'éducation sera requise (Smith 2009). Si l'on suit l'argument de la vulnérabilité et de la dépendance, nous devons aux chats, mêmes errants, une protection et une assistance que nous ne devons pas aux oiseaux pleinement sauvages ; et si nous devons aux coyotes réparation pour la réduction de leur territoire par l'expansion résidentielle, nous ne leur devons néanmoins pas le sacrifice de nos chats.

Comment donc concilier tous ces intérêts ? Premièrement, notre responsabilité envers les chats s'accompagne d'une forme de paternalisme modéré. Priver un chat de chasse ne paraît pas le priver d'une activité centrale en comparaison des autres bénéfices dont il jouit et des préjudices subis par ses proies (individus et espèces), pour autant que l'on veille par ailleurs à lui procurer des occasions d'exercice et de jeu et une alimentation adéquate. Deuxièmement, en les introduisant dans un environnement où ils ne sont pas des prédateurs naturels on crée une vulnérabilité au niveau de l'écosystème, des populations, des espèces et des individus. Ainsi, indirectement, nous sommes également responsables de l'épanouissement des oiseaux, que nous avons l'obligation d'assister contre la prédation des chats[195].

Pour ces raisons[196], la stérilisation est une solution largement recommandée, ainsi que le contrôle des accès à l'extérieur. Mais n'est-ce pas violer leurs droits élémentaires de reproduction et de mobilité ? Diminuer leur autonomie de façon excessivement paternaliste ? Comment concilier la reconnaissance d'un statut spécial de « concitoyen » et la violation de droits élémentaires aux noms des intérêts d'autrui ? (Donaldson et Kymlicka 2011) Palmer (2013) évoque et écarte quatre arguments possibles pour Kymlicka et Donaldson en faveur de la stérilisation systématique.

Premièrement, elle n'est pas de façon tranchée *dans l'intérêt* des chats car si elle améliore leur longévité et réduit certains risques de cancers, elle leur pose aussi d'autres problèmes de santé (obésité, menant à l'arthrose et au diabète) et induit de nouveaux risques mal connus. Il est en outre difficile d'affirmer si les chaleurs et le rut d'un chat sont des périodes indésirables et si c'est le priver d'un bienfait ou au contraire le soulager que d'y mettre fin.

Deuxièmement, la stérilisation n'est pas une violation de droit qu'on peut justifier par le fait qu'elle rend les chats « de meilleure compagnie » car ce n'est pas le genre de considérations auquel peut être soumis le respect d'un droit. Et pourtant, la cohabitation dans un espace clos avec un mâle non castré est souvent difficile.

---

[195] Indirectement, cela renvoie au problème plus général posé par l'introduction ou la réintroduction de prédateurs (grands rapaces, lynx, loups, ours) quand aucune autre nécessité écologique n'est avérée que la volonté de préserver une espèce. La vulnérabilité créée au niveau des populations proies domestiques (troupeaux) ou sauvages est au moins *prima facie* injuste. (Je laisse de côté la question plus complexe des prédateurs apex, dont l'absence cause la vulnérabilité de l'ensemble de chaînes trophiques et d'écosystèmes et donc plus de torts que leur présence.)

[196] Je renvoie à Palmer (2013) pour de nombreuses références empiriques.

Troisièmement, David Boonin (2003 : 7, cité par Palmer 2013 : 763-764), soutient qu'« il est permis d'imposer des torts relativement mineurs aux animaux (et aux humains analogues au sens pertinent) dans au moins certains cas où cela produit de grands bienfaits pour autrui, et que c'est non seulement compatible avec l'attribution de droits aux animaux mais motivé par les mêmes sortes de considérations qui justifient une telle attribution ». Les restrictions imposées au chat sont à l'avantage net de celui-ci et motivées comme conditions de ses relations avec la communauté mixte (voir aussi Zamir 2007 : 98). Mais, pour Donaldson et Kymlicka, la stérilisation systématique des chats n'est justement pas un tort mineur, et le droit de mener une vie le plus autonome possible l'emporte sur les considérations purement welfaristes (agrégation de bienfaits).

Enfin, la solution du confinement réduirait la prédation et la prolifération mais elle n'est pas moins en conflit avec les droits de mobilité, et les bienfaits d'une vie à l'intérieur (sécurité, confort) sont contrebalancés par l'attrait du chat pour l'extérieur, aussi risqué soit-il. Et pourtant, ce ne sont pas seulement les intérêts des chats qui sont en jeu mais ceux d'animaux liminaux envers lesquels nous avons aussi une responsabilité et d'animaux sauvages dont nous devons respecter le territoire souverain (selon les termes des auteurs).

Outre la prédation et la surpopulation, un troisième problème se pose, celui de l'alimentation carnée pour les chiens et les chats. Le chien, essentiellement omnivore, peut très bien supporter un régime végétarien. Le chat en revanche, « carnassier obligé », ne peut aisément assimiler certains acides aminés essentiels apportés par des protéines végétales et doit absolument recevoir un apport en taurine (le cas échéant, de synthèse). Des produits intégralement végétaux existent aujourd'hui qui conviennent très bien à certains chats mais à pas tous, qui peuvent manifester certaines carences. Donaldson et Kymlicka (2011 : 152) estiment que les maîtres ont la responsabilité dans ce cas de se procurer les ingrédients impliquant le moins de souffrance (œufs de poules élevées dans son jardin ou à défaut de plein air). Le principe de partialité raisonnable implique ici la priorité de l'obligation de soin envers le chat par rapport à la minimisation de la souffrance, mais *pas* le fait de contribuer plus ou moins directement à cette souffrance par l'achat de produits animaux dérivés qui contribuent de façon non négligeable à la rentabilité économique de l'élevage industriel. C'est un cas où la loyauté ne l'emporte pas nécessairement sur la justice (cf. Rowlands 2008, que je discute au chapitre 5).

L'incompatibilité des droits individuels et d'une solution qui permettrait efficacement de minimiser les torts conduit Donaldson et Kymlicka à se demander — sans y répondre — si les chats peuvent effectivement être des « membres épanouis de la société mixte » et s'« il serait justifié que nous les conduisions à l'extinction » (2011 : 150). Palmer (2013) n'est pas convaincue qu'une solution puisse aisément émerger. Dans leur réponse à Palmer, Donaldson et Kymlicka envisagent cependant une perspective d'accommodement (2013b : 780) : garantir une mobilité suffisante sans accès illimité à l'extérieur, la satisfaction des instincts prédateurs sans chasse et de leurs besoins nutritionnels sans tuer d'autres animaux pour les nourrir et un apport d'amour et de plaisir sans restreindre leur vies sexuelle et reproductive. On ne compromettrait ainsi pas leurs « droits et intérêts élémentaires ». Donaldson et Kymlicka reconnaissent la difficulté de la tâche, qui « repose sur une grande dose d'ingéniosité humaine » (aménagements spéciaux, nourritures complètes et au goût agréable, jouets, jeux et stimulations, communautés sociales affectueuses). « Cela ressemble fort à un lit de Procuste mais il est important de se souvenir que tous ces restrictions et contrôles s'inscrivent dans un contexte d'ensemble offrant aux chats de nombreuses possibilités d'épanouissement qui ne sont disponibles que dans le contexte d'une communauté mixte avec les humains » (nourriture, abri, soins médicaux, protection, amour, compagnie, activités récréatives, expériences et sensations plaisantes, relations multi-spécifiques, occasions d'agentivité).

Ces questions sont d'autant plus difficiles à trancher qu'il existe une incertitude réelle, et un risque de paternalisme anthropomorphique, dans la détermination de ce qui compte comme une « vie bonne » de chat. Le risque de déformation se retrouve aussi bien du côté du partisan des droits que du welfariste : quels intérêts doivent être protégés par des droits élémentaires ? quelle amélioration ou diminution du bien-être tel ou tel arbitrage d'intérêts permet-il ? Du point de vue du contexte, la balance penche en faveur du welfarisme : nos obligations seront inévitablement en partie fonction du contexte, et si nous devons accorder des droits, ce ne seront jamais que les corrélats de nos obligations. A l'inverse, si nous commençons par accorder des droits, le contexte rendra inévitablement impossible le respect parfait de tous les droits. Du point de vue de l'animal, cette priorité est cependant préférable : tout ce qui est susceptible de compter comme un intérêt élémentaire sera protégé et s'il était avéré qu'une violation de droit était en fait dans l'intérêt de l'animal, cela ne contribuerait qu'à redéfinir ses droits, pas à en justifier la violation.

Les Principes de Partialité et de Protection sont compatibles mais non nécessairement liés à la reconnaissance de droits préalables, fondamentaux ou élémentaires. Leur combinaison fournit ici un début de réponse. Amener les chats à l'extinction (par contraception et stérilisation) ne reviendrait pas tant à violer leurs droits reproductifs supposés à une échelle massive qu'à priver humains et chats de d'occasions d'épanouissement en commun significatives, comme le reconnaissent Donaldson et Kymlicka. Ensuite, l'aspect saillant de la situation des chats, errants ou non, n'est pas qu'il leur importe essentiellement de pouvoir se reproduire et chasser librement. C'est plutôt que leur présence est une source de vulnérabilité pour leur écosystème, et que leur abandon et leur surpopulation sont pour eux-mêmes une source de souffrances et de dépendance. En ne minimisant pas la souffrance causée par les chats nous ne causons pas seulement un tort impersonnel, nous causons aussi un tort personnel aux êtres que nous avons mis en situation de vulnérabilité. *A contrario*, le principe de partialité raisonnable justifie un paternalisme modéré : stérilisation des chats errants ; capture à des fins d'adoption ; sanctuaire pour chats dans les zones à haute densité urbaine, comme à Rome (Donaldson et Kymlicka 2011 : 247) ; restriction de leurs sorties ou du moins de leur accès aux zones d'habitat de leurs proies (terriers, champs moissonnés, arbres, haies, etc.). Plus généralement, l'adoption et la stérilisation d'animaux errants dépendants apparaît justifiée par le contexte (vulnérabilité des individus et conflits d'intérêts) et contrebalancer le scrupule de restriction de liberté. Inversement, l'adoption de certains animaux inadaptés à la sphère domestique (singes, grands félins, oiseaux) constitue un tort comparable voire supérieur à celui de la captivité, quand elle ne s'y identifie pas. La privation d'un environnement adéquat, le cas échéant de liens sociaux diminue autant les occasions d'épanouissement que la prise en charge raisonnable d'animaux domestiques ne les augmente.

Les deux principes ne justifient donc ni notre négligence ni notre respect inconditionné de droits d'autonomie. Le paternalisme est ici réellement un moindre mal. S'il se trouve incompatible avec le statut de concitoyen, c'est probablement que celui-ci n'est pas (encore) adapté, et non l'inverse.

3.2 Conflits de responsabilités

L'incertitude inhérente aux situations de vulnérabilité rend incertaine l'identification de ses causes individuelles mais aussi des agents qui pourraient probablement causer des torts futurs. La responsabilité est collective[197], comme elle l'est par exemple vis-à-vis des animaux d'élevage, des victimes potentielles de nos constructions (immeubles, routes, aéroports, éoliennes, réseaux électriques, etc.) ou des victimes du réchauffement climatique : espèces, individus, écosystèmes (Jamieson 2009 ; Keulartz et Swart 2012 ; Palmer 2009; 2011a), dans la mesure où la situation actuelle dépend de structures économiques et institutionnelles et de torts passés ou qui ne peuvent se comprendre que globalement (Isaacs 2011 ; Palmer 2010). Bien sûr, la responsabilité collective n'implique pas que les responsabilités de chacun seront également distribuées. Cela pourra dépendre des bénéfices que chacun retire de l'institution, si jamais il est à la discrétion de l'agent de ne pas retirer ces bénéfices, et de la position occupée par chacun pour assister au mieux les animaux.

Selon la définition classique des torts que j'ai adoptée, un tort (ou un bienfait) consiste à rendre un individu plus mal (ou mieux) loti qu'il ne l'aurait été si l'action n'avait pas eu lieu. Evaluer des torts suppose donc une comparaison contrefactuelle entre la situation réelle et ce qui aurait été le cas autrement, ou entre la situation présente et la situation passée. Palmer (2010 : ch. 6) envisage plusieurs catégories d'obligations rétrospectives (*backward-looking*), notamment des obligations de *réparation* générées par le fait d'avoir causé injustement des torts, de bénéficier injustement de torts passés ou de contribuer à une « attitude partagée » qui cause des torts injustes aux animaux même si on n'en est ni l'auteur ni le bénéficiaire. Les contextes de réparation sont distincts du contexte domestique et crée des obligations distinctes.

Palmer repère cependant plusieurs difficultés qui se posent déjà dans le cas humain (pp. 97-99). Le premier problème est de savoir à qui assigner la responsabilité de réparation : aux *auteurs* (analyse causale) ou aux *bénéficiaires* des torts (Caney

[197] Une obligation peut être collective au sens où elle est simplement le résultat agrégé de responsabilités causales individuelles ; au sens où la responsabilité causale est collective mais les obligations distribuées entre individus ; enfin au sens où responsabilité et obligation sont toutes deux collectives. C'est ce dernier sens que je considère ici. Il sera intéressant de confronter la conclusion qu'une partie de nos obligations ne sont intelligibles qu'au niveau collectif avec les résultats des expériences présentées au chapitre 2 puisque l'une des variables utilisées est la différence entre action individuelle et collective.

2006) ? Le problème est compliqué par le caractère intergénérationnel des torts et des prétentions correspondantes. Non seulement les auteurs, bénéficiaires et victimes initiaux peuvent avoir disparu, mais des problèmes de non-identité se posent : les actions qui ont causé les torts passés et présents ont en partie déterminé l'identité des victimes actuelles, qui n'auraient pas existé sans ces actions. Elles ne sont donc pas mieux ou plus mal loties que si ces actions n'avaient pas été commises. Ensuite, il faudrait pouvoir savoir quelle serait la situation actuelle des victimes pour évaluer les torts. Or la comparaison contrefactuelle est parfois malaisée. Enfin, la nature des réparations pose problème : faut-il une excuse formelle, un transfert de terres, des réparations financières ? Et comment rétablir les intérêts des victimes si cela suppose de violer ceux de bénéficiaires qui ne sont pas auteurs, quand par exemple ils occupent des terres essentielles à leur subsistance ou à leur identité, tels les pasteurs en Afrique de l'est (Broch-Due 2011) ou quand l'exploitation d'éléphants (par la chasse ou la vente de licence de chasses) est leur seul moyen de ne pas convertir leur habitat en terres agricoles (Schmidtz 2000) ?

On pourrait par exemple différencier les responsabilités en segmentant le collectif responsable. Les bénéficiaires de l'expansion résidentielle aux Etats-Unis (i.e. les résidents) auraient plus de responsabilités (de tolérance, d'évitement des conflits, de réduction de la vulnérabilité) vis-à-vis des coyotes ayant perdu une partie de leur territoire que le reste de la société (Palmer 2010 : 102-106). En Californie, dans la banlieue de Los Angeles, des problèmes similaires se sont posés avec les pumas (Gullo *et al.* 1998), dont la population a triplé entre années 1970 et 1990, à la suite d'une interdiction de la chasse en 1972. En même temps, l'expansion urbaine avait considérablement progressé, multipliant les problèmes de « voisinage » et donnant lieu à une levée de l'interdiction en 1996. Les pumas ont suscité des représentations socialement construites variables selon les époques et les acteurs, et provoqué des mesures de gestion également variables. Comme les coyotes, les pumas constituent des menaces pour les résidents et leurs animaux. Mais c'est un effet indirect de l'action humaine. D'où l'idée d'une « zoöpolis » proposée par la géographe Jennifer Wolch (1998). Il ne s'agit pas tant d'arbitrer les revendications contradictoires des écologistes, des résidents, des chasseurs et des protecteurs des animaux, par la révision des plans d'urbanisme, la restitution de portions de territoire, des déclarations d'espèce protégée, des restrictions ou autorisations de chasse ou d'autres mesure de gestion de la faune. Il s'agit de proposer un modèle de communauté trans-spécifique

mutuellement enrichissante, respectueuse et « *caring* » entre humains et non-humains, nature et urbanité, environnement et individus[198].

Pour restreindre le caractère collectif et impérieux de la responsabilité, invoquer le caractère volontariste des obligations spéciales ne fonctionnera cependant pas. Les liens d'association, les règles de clubs, les promesses, les contrats, nos projets nous obligent ou nous engagent parce que nous le voulons. Mais nos proches et nos diverses communautés d'appartenance nous obligent souvent malgré nous. De nombreuses obligations spéciales ne sont pas contractées volontairement et même celles qui le sont ne sont pas toujours à notre discrétion une fois qu'elles émergent (on peut refuser de devenir parent mais pas d'avoir des devoirs parentaux quand on l'est). On pourrait toutefois envisager qu'un agent puisse se dégager en partie de sa responsabilité vis-à-vis, par exemple, de chatons abandonnés s'il militait pour l'abolition des animaux de compagnie, ne retirait aucun bénéfice de cette pratique, si la responsabilité pouvait être déléguée aux associations compétentes et s'il militait par ailleurs pour une amélioration générale de la condition animale (Palmer 2010 : 111-112). Mais cela n'est possible que si la pratique incriminée est effectivement contestable. Or, si le Principe de Partialité Raisonnable nous commande de reconnaître un statut spécial aux chatons, le simple fait de ne pas s'associer à la pratique ne suffit pas à se dégager de la responsabilité d'assistance si personne d'autre n'est là pour l'assumer. Ensuite, une telle décharge ne s'appliquera pas à toutes les obligations spéciales, notamment celles qui sont irréductiblement collectives, comme celles que nous avons envers les animaux domestiques en général, sauf à se dissocier radicalement de tout bénéfice éventuel procuré par la domestication (*ibid*. : 95 ; Palmer 2011b : 720).

Les exemples de conflits discutés ne proposent pas de méthode définie pour répondre à tous ces problèmes. Cependant, un arbitrage raisonnable de la contribution de chaque prétention actuelle à l'épanouissement des individus et des communautés concernés devrait l'emporter sur le maintien de prétentions rigides relatives à des injustices passées : il serait absurde, au nom de la justice, de réparer des injustices en en créant de nouvelles. Pour reprendre une idée de la théorie politique de Donaldson et Kymlicka (2011), le fil conducteur de ces arbitrages contextuels est de trouver un « accommodement raisonnable » consistant à minimiser

[198] Voir la discussion de Mona Seymour et Jennifer Wolch (2009) sur les réussites et les échecs de la ville nouvelle d'Harmony en Floride, construite sur un projet tendant à la zoöpolis.

les torts tout en restaurant par exemple l'habitat et les ressources des populations lésées, par l'instauration de réserves, de sanctuaires, de corridors.

3.3 Protéger l'environnement, les animaux et les peuples

Le problème se pose, par exemple, pour les rapports entre faune sauvage et les communautés nomades comme les agriculteurs qui vivent et travaillent sur les terres couvertes par certaines réserves en Afrique (Schmidtz 2000). Certains peuples comme les Turkana au Kenya sont en outre profondément attachés à leurs troupeaux : ils s'identifient à eux et leurs destins sont entremêlés. Le rapport entre conservation, éléphants et communautés pastorales en Afrique de l'Est met ainsi en conflit des intérêts divergents : les bénéfices économiques apportés par les touristes au pays, les bénéfices esthétiques et écologiques de la réserve, les torts passés et présents subis par les éléphants, le bénéfice d'une protection contre le braconnage, les torts passés et présents subis par les habitants (restrictions de territoire, dégâts des animaux sur les cultures, inégale redistribution des bénéfices, imposition d'une vision occidentale de la nature). Vigdis Broch-Due décrit la situation du nord du Kenya en des termes peu amènes pour les projets de conservation :

> De larges bandes de territoire en Afrique sont en voie de privatisation et redécoupées en réserves pour la faune sauvage, un spectacle bien plus attrayant et « naturel » que les troupeaux de bétail. Les colons européens, après s'être approprié d'énormes étendues de terres pastorales durant la période coloniale, ont aujourd'hui transformé leurs ranchs en organismes de conservation privés qui se vendent internationalement comme amis de la planète, des éléphants et des peuples exotiques. (…) Pour les communautés pastorales du nord du Kenya tout cela est un désastre. Les Turkanas, les Samburus et les Boranas sont privés expulsés de leurs pâturages et réduits à la condition de vendeurs de babioles pour touristes. (…) Le réseau ancien de chemins de savane le long desquels le bétail et les hommes voyageaient autrefois aux côtés des animaux sauvages et qui faisait office de métaphore de leurs vies entremêlées est aujourd'hui progressivement effacé.

Par-delà les conflits générés par la distribution des obligations spéciales ou les obligations de réparation, toute obligation de protection négative peut se heurter aux droits locaux de certaines communautés, par exemple la perpétuation de pratiques traditionnelles de chasse, pêche ou pastoralisme sur des terres ancestrales par les

peuples indigènes canadiens (Cree, Ojibwa, Makah, Inuits…) (Feit 2004 ; Kymlicka et Donaldson à paraître). Bisons, rennes, phoques et baleines n'ont après tout guère moins de prétentions à vivre que ceux que nous pourrions nous-mêmes chasser ou tuer au seul prétexte qu'ils se trouvent en contexte autochtone. La résolution est en particulier délicate pour deux raisons. Contrairement aux traditions culturelles cruelles telles que la corrida, les rites sacrificiels ou l'abattage rituel, les pratiques en question impliquent une reconnaissance des animaux comme personnes, sujets, alliés ou partenaires plutôt que comme propriétés ou instruments. Les hommes les perçoivent comme des êtres avec qui ils entretiennent des relations d'interdépendance et de respect mutuel. Ensuite, ces peuples peuvent à d'autres titres revendiquer des droits d'auto-détermination et d'intégrité culturelle, invoquer le respect de traités, faire valoir le caractère de subsistance de leurs pratiques ou encore invoquer la gestion ou l'intendance durable des écosystèmes assurée par la perpétuation raisonnée de leurs pratiques[199]. Refuser toute exemption serait en un sens refuser réparation pour des injustices historiques et faire preuve de paternalisme. Mais accepter toute exemption serait trop concéder au *statu quo* ; la frontière entre chasse de subsistance interne, chasse commerciale nécessaire et commerce non nécessaire est dure à tracer ; se contenter d'un *modus vivendi* revient à éviter de débattre ensemble sur le statut des animaux eux-mêmes. C'est aussi privilégier des « visions d'avant la chute » quand des méthodes plus « humaines » existent, au détriment de « visions utopiques » susceptibles de « déplacer les lignes » de la moralité commune (selon les expressions de Varner 2012 : ch. 10-11). Un tel débat serait d'autant plus souhaitable que les différentes parties ont des conceptions des animaux qui se recoupent largement.

Une théorie idéale ne peut évidemment rendre compte de la signification morale de telles relations. Mais, contrairement à ce que suggère Broch-Due, cela ne signifie pas que toute théorie morale « pro-animaux » formulée en termes d'intérêts soit nécessairement viciée par un ethnocentrisme ignorant des particularités et renforçant la dichotomie nature-culture. C'est en tout cas une des vertus que devrait avoir une théorie contextuelle que de pouvoir commencer à dissiper ce brouillard. La théorie ne doit pas céder au simple constat de la complexité et s'abstenir de recommandations ; mais elle ne doit pas non plus immuniser ses principes de la réalité pratique. La

[199] Sur le projet contemporain d'un élevage durable de bisons sur les Grandes Plaines aux Etats-Unis et la chasse traditionnelle des peuples indigènes, durable « dans les circonstances qui étaient les leurs », voir Varner (2010).

complexité de la situation ne signifie en l'occurrence pas que l'idée de réparation ou de protection est inintelligible, ni qu'elle n'est pas justifiée. Le Principe de Protection des Vulnérables apporte au contraire un éclairage. Il s'applique autant aux humains qu'aux non-humains. Or, appliqué aux peuples indigènes, il n'implique pas tant l'exemption des animaux chassés de la présomption générale de non-nuisance que la recherche de nouveaux modes d'existence qui soient compatibles avec la protection, négative et positive, de tous.

3.4 Trouver la « juste place »

Les exemples qui suivent mettent en scène au moins une classe d'individus qui, du point de vue d'au moins une classe d'agents, n'est pas « à sa juste place »[200]. Ils constituent autant de tests aux vertus et aux limites d'une théorie contextuelle.

3.4.1 Les rats et les pigeons des villes

J'ai examiné au chapitre 2 l'exemple des pigeons new-yorkais, souvent qualifiés par les citadins de « rats ailés ». L'expression veut souligner que, comme les rats, les pigeons sont des vecteurs de maladies, de saleté, les perturbateurs d'une nature urbaine ordonnée, bref des « nuisibles » qui échappent à leur « juste place ». Et pourtant, il est bien paradoxal de considérer des éléments aussi imperturbables d'un paysage urbain mouvant comme « hors de leur place ». Comme le montrent Clare Palmer (2003) au sujet des pigeons de Trafalgar Square à Londres ou Colin Jerolmack (2008) au sujet des pigeons new-yorkais, les attitudes des citadins à l'égard de ces animaux ont considérablement évolué au cours du temps. Or, non seulement les pigeons ne sont pas toujours apparus comme « hors de leur place », ils ont aussi été bon gré mal gré maintenus à cette place, indirectement parce que la ville leur offrait des opportunités qui les y ont rendus particulièrement adaptés, directement parce que les passants, les amateurs de pigeons, les vagabonds et les touristes ont nourri ces animaux, modifiant peu à peu leurs comportements et leurs traits.

L'histoire des rats (des villes) est légèrement différente dans la mesure où leur présence est moins le résultat d'une tolérance ou d'un entretien délibéré. Mais l'exemple de New York (Sullivan 2007) est éclairant puisque les rats sont arrivés avec

[200] J'emprunte l'expression à Isabelle Mauz (2002).

les colons sur le continent. L'histoire de la ville et celle des rats sont parallèles. Il serait donc absurde de juger qu'ils ne sont pas à leur place. Que celle-ci soit *juste* est une question dont la réponse est en partie sujette à la possibilité d'une coexistence de toutes les parties affectées ou, pour Donaldson et Kymlicka (2011), de la réalisation entre eux et nous des « circonstances de la justice ». Au sujet des rats, voici ce qu'écrit Nussbaum (20011 : 1541) dans une de ses concessions au conséquentialisme :

> On peut raisonnablement penser que le but de la politique publique d'une nation peut être la promotion de la gamme complète des capabilités pour tous les êtres humains, au-dessus d'un certain seuil. Ce ne peut être un but politique réaliste pour tous les animaux. (...) Même si nous restreignons le groupe des créatures [aux animaux sensibles] (…), il y aura très probablement des conflits latents, puisque les créatures menacent la sûreté des unes et des autres et que favoriser le bien d'une créature risque de créer en fait une bien plus grande menace pour une autre (comme la protection des loups a menacé les brebis, les animaux de compagnie, et même parfois des enfants). Il serait beau de penser que les rats puissent tous être embarqués vers une communauté de rats où ils pourraient vivre des vies paisibles sans infecter ou mettre en danger les autres animaux ; une telle entreprise peut probablement être menée pour les mulots – on peut les attraper sans leur faire mal et les relâcher dans la nature. Mais tuer des rats ne semble pas constituer un mal moral abominable, et il se peut que dans bien des cas ce soit un moindre mal.

Si c'est en effet ce à quoi nous mène la minimisation des torts, ce pourrait être un moindre mal. Mais un « accommodement raisonnable » doit balancer les intérêts humains compromis par les populations de rats et les risques imposés par les hommes à ceux-ci. « La solution idéale sera celle où l'animal ne se retrouve pas plus mal loti par un accommodement, bien que ne soit pas toujours réalisable. » (Donaldson et Kymlicka 2011 : 246)

De fait, l'approche par les capabilités n'est pas une *théorie idéale* dans la mesure où elle vise un consensus par recoupement, nous l'avons vu, et où elle admet l'existence de « conflits tragiques » irréductibles à une analyse coûts-bénéfices (Nussbaum 2000; 2006 : 401-405). Les capabilités requièrent cependant que nous recherchions tous les moyens d'éviter de tels conflits et que nous reconnaissions que le moindre mal est quand même un mal (une même obligation vaut pour la recherche des moyens de minimiser la souffrance sauvage).

La théorie politique de Donaldson et Kymlicka reconnaît les animaux liminaux comme des *denizens*, un statut analogue à celui de réfugié ou de migrant temporaire ou non résident, ni citoyen de plein droit de la communauté, ni étranger à celle-ci. Les dépendances créées par la coexistence nous rendent en partie responsables de leurs conditions d'épanouissement. A ce titre, ils ont droit à un accommodement raisonnable : éviter de nuire et prévenir l'apparition de conditions de vie qui seraient dommageable à tous. Les auteurs écrivent :

> Inévitablement, des conflits émergeront (…). Des barrières et des pratiques soigneuses de stockage de la nourriture et des ordures peuvent garder les souris et les rats hors de la maison et des placards, mais que faire si vous achetez une vieille maison où des colonies de rongeurs sont déjà bien établies ? Il peut n'y avoir pas d'autre option que de piéger et déplacer ces animaux. Ce sera une source de stress mais on pourrait le réaliser de façon à minimiser les dommages. Par exemple, ils pourraient être relocalisés dans un bâtiment extérieur sécurisé et disposer de nourriture et d'eau, en diminuant progressivement les rations jusqu'à ce qu'ils soient capables de subvenir seuls à leurs besoins. (Donaldson et Kymlicka 2011 : 246)

En effet,

> les mesures les plus efficaces pour contrôler des populations d'animaux liminaux sont celles qui restreignent les sources de nourriture et les lieux de nidification et qui offrent des réseaux d'habitats et des corridors suffisamment vastes pour permettre à des systèmes naturels de contrôle des populations d'émerger (dispersion, compétition, prédation). (*ibid*.)

Une telle stratégie s'est avérée efficace pour réduire la population de pigeons dans plusieurs villes européennes, notamment Bâle et Nottingham. Elle passe par la création de zones dédiées autour de la ville, régulièrement nettoyées, avec apport de nourriture et d'eau dans un premier temps ; puis, par l'éducation du public, des discours de dissuasion et des sanctions pour mettre fin au nourrissage ; enfin, par le contrôle de la reproduction (remplacement d'une partie de œufs par de faux œufs) (Blechman 2006 : ch. 8, cité par Donaldson et Kymlicka 2011 : 247).

L'exemple des rats et des pigeons illustre comment la prise en compte précise du contexte permet de dégager les responsabilités et de dépasser le refus strict de la justice aux nuisibles exprimé par exemple par Elizabeth Anderson (2004). Quoique le contexte ne crée pas chez les animaux liminaux des attentes analogues à celles qu'une

relation spéciale crée entre un animal singulier et son compagnon humain, la différence est plus de degré que de nature : les liens sont diffus et impersonnels, les attentes sont moins fortes et ne sont pas explicitement adressées aux humains. Néanmoins, l'adaptation des opportunistes à l'environnement urbain les rend vulnérables à la modification brutale de nos habitudes et dépendants pour leur survie de notre tolérance ou de nos efforts pour leur offrir d'autres opportunités.

3.4.2 LE REENSAUVAGEMENT

Au chapitre 2, nous avons vu que Palmer (2010) contrastait le cas des chevaux victimes de négligences avec celui des gnous en migration. Elle notait que les chevaux étaient contraints par un enclos mais qu'il aurait été de toutes façons peu probable qu'ils survivent par eux-mêmes dans la vie sauvage. C'est pourtant à une telle « expérience » que les Pays-Bas se sont livrés depuis quelques années, un pays densément peuplé, agricole et industrialisé où la *wilderness* n'a ni la même histoire, ni la même signification, ni la même réalité qu'en Amérique du Nord.

En 1990, le gouvernement néerlandais a mis en place un vaste plan de lutte contre l'érosion de la biodiversité et la dégradation de l'environnement, dont l'un des principaux buts est « une conservation, une réhabilitation et un développement durable de la nature et du paysage » (Burrough 1996 : 12). Voici comment Irene Klaver et ses collègues (2002 : 3-4) résument le projet. L'un de ses volets est un « Réseau écologique national » complexe de zones naturelles déjà existantes ou à convertir à partir de zones agricoles. A l'horizon 2020, la superficie de terres protégées dans le cadre de ce réseau devrait passer de 450 000 à 750 000 hectares (un cinquième de la superficie totale du pays !). Les deux critères principaux du plan sont la biodiversité des espèces et la naturalité des écosystèmes. En particulier, le plan entend passer d'une approche « défensive » à une approche « agressive » ou « intrusive » pour ne plus simplement *conserver* mais *développer* la nature. Dans ce cadre, deux processus clés sont à noter : la création d'une dynamique *abiotique* par le jeu du vent et de l'eau dans certaines zones et celle d'une dynamique *biotique* par la « (ré)introduction » de certaines espèces de grands herbivores, dont les modes de pâturage ont une influence décisive sur le développement des successions végétales des zones concernées. En plus des chevreuils, cerfs élaphes et cochons sauvages déjà présents, des chevaux et des vaches ont été introduits. Les aurochs et koniks y vivent en quelque sorte par leurs

propres moyens, remplissant leur fonction essentielle de pâturage.

Notons la double ambiguïté du caractère sauvage / domestique de ces derniers : ni les espèces ni les individus ne sont pleinement l'un ou l'autre, et pourtant il semble qu'à plus d'un titre ils dépendent de la gestion et/ou des soins humains pour leur existence, leur subsistance et leur éventuelle détresse. Klaver et ses collègues notent que les

> herbivores relâchés sont essentiellement des espèces domestiquées dérivées d'ongulés autrefois sauvages, par exemple des bovins, des chevaux, des moutons et des chèvres. Les koniks [des petits chevaux d'origine polonaise] et les aurochs de Heck représentent une sous-catégorie dans ce groupe, puisqu'ils sont censés « fonctionner » comme les substituts semi-sauvages d'espèces comme le tarpan et l'auroch. (…) [L]es koniks ont été domestiqués relativement superficiellement et constituent donc de bons remplacements pour le cheval sauvage européen aujourd'hui disparu, le tarpan. Les aurochs de Heck sont le fruit d'essais réalisés dans les années 1920 par les frères allemands Heck pour recréer les aurochs disparus, au moyen d'une sélection inversée [*back-breeding*] consistant à croiser diverses races bovines européennes. (2002 : 3-4)

L'un des résultats de ces réintroductions peut être aperçu à quelques kilomètres d'Amsterdam, au milieu d'une zone de dense peuplement et d'agriculture intensive. On y trouve des pygargues à queue blanche, des troupeaux de chevaux sauvages et des vaches paissant librement dans une réserve dédiée, l'Oostvaardersplassen, au milieu de laquelle avait émergé quelques décennies auparavant une zone humide — aujourd'hui artificiellement maintenue à niveau — attirant des oies cendrées au cours de leur migration. Dès les années 1980 le gouvernement avait décidé d'introduire des troupeaux de grands herbivores pour maintenir le caractère ouvert et dynamique de ce lieu de reproduction, recréant ainsi ce que certains considèrent comme le paysage « primordial » de l'Europe du Nord — un retour au Pléistocène à l'ère de l'Anthropocène (Lorimer et Driessen 2014 ; pour quelques remarques critiques, voir Jamieson 2008).

Mais Le projet est loin d'être une réussite totale et n'a pas été sans susciter les critiques aussi bien des défenseurs des animaux que des environnementalistes. Il va sans dire que la réserve elle-même suppose une protection, un cadre réglementaire et une gestion écologique soutenue, et que ce qui veut apparaître comme un retour à la *wilderness* est sous un autre aspect tout aussi artificiel que le *polder* sur lequel elle a été installée. Le projet implique en outre une multitude d'acteurs socio-écologiques :

migrateurs, herbivores, éléments abiotiques, conservationnistes, scientifiques, forestiers, touristes. Je ne me prononcerai pas sur les vertus écologiques du projet en termes de biodiversité (génétique, spécifique, écosystémique, fonctionnelle et culturelle) ni sur la pertinence d'une rectification de l'Anthropocène (l'ère actuelle où l'influence humaine globale est présumée majeure) par un retour local au Pléistocène.

Le réensauvagement peut ainsi s'avérer décevant pour l'environnementaliste lui-même. Frioux et Pépy rapportent ainsi l'exemple du massif du Caroux (Haut-Languedoc) où

> [l]'Etat (…) avait entrepris un rachat massif des terres dès les années 1900, dans le cadre de la Restauration des Terrains de Montagne. Au cours de la décennie 1960, face à la situation de déprise de cet espace rural, les aménageurs proposèrent une alternative fondée sur l'introduction du mouflon : symbole d'un ensauvagement de l'espace, l'animal devait contribuer à garantir son intérêt touristique. (…) Le mouflon se laisse admirer par les visiteurs et satisfait les appétits cynégétiques de touristes européens prêts à payer chèrement le droit d'abattre des bêtes sélectionnées pour leur âge et leur faiblesse. Pour les visiteurs, le mouflon est une « image de marque du territoire » ; pour les autochtones, il reste une « bête à touristes » trop proche des animaux domestiques, et seul le sanglier reste digne d'être chassé en raison de ses caractéristiques sauvages… (p. 17)

Une telle entreprise, touristiquement réussie, ne satisfait ni les défenseurs du « sauvage » ni le Principe de Protection des Vulnérables. Telle l'*oncomouse*, la souris génétiquement modifiée pour développer des cancers, les mouflons sont ici maintenus vulnérables. Ils sont dé-domestiqués ou ensauvagés au prix du maintien de certaines caractéristiques domestiques. Ils ne sont dignes d'être sauvages que pour autant qu'ils ne le sont pas trop, faute de quoi un soutien économique majeur de l'espace restauré s'effondrerait.

Que dire enfin du sort réservé aux brouteurs de l'Oostvaardersplassen ? Ils sont relativement libres de leurs mouvements mais affamés pendant l'hiver, et la clôture de leur réserve les empêche de rechercher des endroits plus cléments. Ils sont censés être plus adaptés que les autres races domestiques à ces conditions mais ne sont en réalité que des reproductions imparfaites de leurs ancêtres sauvages. L'expérience justifie-t-elle de faire venir au monde des individus dont les congénères auraient autrement pu continuer à bénéficier des soins d'éleveurs ? La seule existence de variétés ensauvagées et leurs « services » écologiques justifient-ils le sort plus que mitigé

d'individus vulnérables ? Que ce soit au nom de la valeur intrinsèque du caractère sauvage ou au nom d'intérêts anthropocentriques, l'expérience de la dé-domestication sacrifie l'individu à la restauration d'un espace perdu et peu ou prou mythique. On voit mal ici *qui* y gagne sinon notre curiosité. Comme je le montrerai dans le chapitre 6, le bénéfice de l'existence (pas plus que le bénéfice écologique) ne justifie pas le fait de causer des torts personnels à des animaux. Si laisser souffrir et mourir des êtres (rendus) vulnérables (par des siècles de sélection artificielle puis par une introduction dans un milieu nouveau et sans assistance) constitue un tort personnel, alors le bénéfice de leur existence ne saurait le justifier.

On pourrait ici faire valoir que la vie des koniks et aurochs est un modèle de vie bonne. Ils sont — pour le moment[201] — protégés des prédateurs, leur population, si elle devait exploser, serait vraisemblablement contrôlée, et ils ne subissent aucune contrainte liée à l'élevage ou au labeur. S'ils sont certes utilisés comme moyens, dans le cadre d'une expérimentation écologique, c'est une utilisation d'un tout ordre que l'exploitation des animaux de rente[202]. Mais est-ce véritablement la meilleure vie qu'on puisse offrir à des animaux vulnérables, sachant qu'il est dans le pouvoir de la réserve de ne *pas* les laisser mourir de faim mais pas dans celui des espèces d'aller chercher ailleurs de quoi paître et s'abriter durant l'hiver.

Deux exemples supplémentaires illustrent un conflit possible entre ce que Virginie Maris (2010) nomme principe de *bienveillance* (vis-à-vis des êtres vivants) et principe d'*humilité* (vis-à-vis des espèces)[203]. La perspective individuelle et animale adoptée dans mon travail accorde une priorité aux principes relatifs aux intérêts des individus. Néanmoins, elle n'accorde pas une valeur nulle aux autres êtres (individus ou ensembles) naturels, d'abord dans la mesure où, comme le montre Virginie Maris,

[201] Etant donné les fins écologiques du projet, si les herbivores venaient à surexploiter le potentiel de renouvellement de la végétation, la réserve pourrait décider d'introduire, ou de laisser venir, des grands prédateurs, comme cela a été fait au Parc Yellowstone aux Etats-Unis avec des loups, une technique appelée « écologie de la peur » puisqu'elle consiste à encourager les déplacements des populations vers d'autres zones sous l'effet de la peur des prédateurs (en plus évidemment du prélèvement effectués par les prédateurs). Cf. Oscar Horta (2010b).

[202] Pour un autre exemple intéressant d'expérimentation écologique, voir Mauz et Granjou (2009) sur les essais de contraception des marmottes sur le plateau de Charnières (parc national des Ecrins) pour résoudre les problèmes de cohabitation entre les agriculteurs du village de Prapic et les populations locales de Marmotte.

[203] Les autres principes sont : *autonomie* (intérêts humains), *responsabilité* (animaux sensibles) et *diversité* (communauté biotique) (Maris 2020 : chapitre 4). Le principe de responsabilité joue certainement aussi dans les conflits en question.

ils ne sont pas absolument dénués de bien propre, ensuite et surtout dans la mesure où leur protection est une condition d'épanouissement des individus.

3.4.3 LES CONFLITS D'ESPECES

3.4.3.1 Le goéland leucophée et le goéland railleur (Maris 2010 : 172-173)

Ce sont deux espèces de goélands nichant en Camargue. La surabondance des premiers crée une compétition défavorable aux seconds, beaucoup plus rares. Au nom du maintien de la population de ceux-ci, des mesures de contrôle de la population des premiers (notamment empoisonnement des adultes) ont été prises. Indépendamment des fins de conservation, note Maris (*ibid*. : 173), « ces deux espèces sont (…) si ressemblantes qu'on ne peut pas raisonnablement douter que les individus de l'une et de l'autre aient sensiblement le même type de besoins biologiques. »

3.4.3.2 La chèvre et le delphinium (Rolston III 1999, cité par Maris 2010 : 173)

Sur l'île de San Clemente, au large de la Californie, des chèvres furent introduites par des vendeurs espagnols pour leur viande et leur lait. Après le départ des Espagnols, les chèvres sont restées « à l'état sauvage » et se sont multipliées, menaçant la flore locale, « en particulier pour trois sous-espèces endémiques de delphinium », pour la préservation desquelles le gouvernement américain a ordonné de tuer les chèvres avant, « face à l'indignation des lobbies de protection des animaux », les a capturées et déplacées. D'après la notion de vulnérabilité, les chèvres n'étaient pas véritablement « sauvages » puisque leur situation était le résultat de leur introduction par l'homme, à des fins lui profitant. Le fait que les chèvres aient causé un dommage à la flore était indirectement le résultat d'une négligence humaine. Le tort commis en les tuant est renforcé par la priorité que leurs intérêts devraient avoir sur ceux des plantes, en vertu de leurs capacités mais aussi de la vulnérabilité créée par la gestion domesticatoire, économique et écologique de l'île et de sa faune et de sa flore par les hommes. Quoique Maris ne le cite pas, son principe de responsabilité s'applique ici à double titre : parce qu'il s'agit d'êtres sensibles complexes, mais aussi parce que ceux-ci ont été rendus dépendants du soin d'humains et introduits dans un milieu où leur épanouissement compromet celui d'autres espèces.

CONCLUSION

Ces exemples de conflits révèlent la double motivation d'une théorie contextuelle du statut moral des animaux. Elle est requise d'une part par la contextualité des conditions d'épanouissement des individus (humains et non humains), d'autre part pas la fonction pratique du statut moral (voir chapitres 1 et 2). Elle n'entend pas comme telle apporter des solutions à tous les problèmes évoqués. Mais elle révèle que les motivations initiales de toute théorie centrée sur les capacités — à savoir que nos obligations sont fonction des torts que peuvent subir les animaux — les conduisent nécessairement à prendre en compte des facteurs contextuels dans la mesure où ces torts sont fonction de l'articulation de ces capacités et du contexte dans lequel elles permettent à un animal de s'épanouir. La théorie contextuelle considère aussi, contre l'écocentrisme et le holisme environnemental, que la mort d'individus pour le bien d'ensembles ou de processus naturels est une tragédie car la détermination duelle du statut moral n'annule pas l'importance des propriétés intrinsèques.

Nous avons vu que l'espèce était dans une certaine mesure pertinente pour le statut moral, l'espèce, mais qu'elle n'était pas suffisante pour une appréciation pleinement adéquate du statut : norme de l'espèce et contexte ne sont pas parfaitement isomorphes. Une partie essentielle de ce qui constitue un contexte pertinent est d'ordre relationnel, une dimension profondément absente de la théorie des capabilités et qui conduit, nous l'avons vu (chapitre 3), à fragiliser son acceptation dans le cadre d'un consensus par recoupement. Les exemples évoqués ci-dessus corroborent l'importance accordée par Palmer (2010) à la création de vulnérabilité et de dépendance. L'entremêlement de l'épanouissement des communautés socio-écologiques et de leurs membres suppose d'adopter un point de vue contextuel sur les prétentions de chacun. Le *Principe de Partialité Raisonnable* et le *Principe de Protection des Vulnérables* suffisent à rendre compte de nos différentes obligations et à nous dispenser de la distinction sauvage / domestique, sinon à des fins pragmatiques. La distinction n'est pas fondamentale mais tout au plus dérivée de la distinction entre les êtres insérés dans nos communautés, et ceux, de plus en plus rares, qui leur sont extérieurs. L'articulation des principes permet également de contourner la division politique encore trop spatiale et concentrique de Donaldson et Kymlicka (2011) entre citoyens, résidents non permanents (*denizens*) et habitants de territoires souverains.

Chapitre 5 : Le modèle normatif (2) : D'un modèle à l'autre

Introduction

Je propose ici un argument spécifique pour le couplage du modèle normatif et du modèle descriptif, en montrant qu'aux raisons présentées précédemment d'élargir ce dernier aux propriétés extrinsèques correspondent des raisons analogues d'élargir le premier aux propriétés exposées ici. Je m'appuierai sur une analyse des obligations relationnelles pour montrer que des contextes de relations significatives entre homme et animal peuvent générer des attentes de l'animal couvertes par des obligations spéciales de l'homme.

1 Deux sources du statut moral et deux sortes d'obligation

Justin Sytsma et Edouard Machery (2012) ont montré que nos jugements moraux répondaient à deux catégories de propriétés des entités, qui constituent autant de « sources » du statut moral. J'ai indiqué comment leur modèle devait selon moi être complété par une source extrinsèque, pourtant implicite dans leur travail. J'aimerais à ce stade suggérer un parallèle supplémentaire entre leur proposition et une distinction de Tim Scanlon (1998) entre la moralité au sens large, parfois mais non nécessairement impersonnelle, et la moralité au sens étroit, typiquement personnelle. Le premier sens concerne ce que nous avons des obligations de faire « tout court », sans que cela soit dû à quiconque : devoirs de vertu, protection des œuvres d'art, de la nature en général ; le second sens concerne ce que nous devons à autrui, typiquement aux personnes (mais je soutiens précisément que cela s'étend au-delà des personnes),

ou, dans les termes de Scanlon, « ce que nous nous devons les uns aux autres » (*what we owe to each other*). Ce sont les obligations dans ce sens qui m'intéressent particulièrement ici, ce qui impliquera de les comprendre comme des obligations entre individus mais non réciproques.

Le parallèle que je veux tracer est le suivant. Les êtres dont seul le bien-être « expérientiel » peut être pris en compte ne relèveraient de prime abord que d'une moralité au sens impersonnel, leur statut moral n'aurait pour ainsi dire qu'une source où puiser. Ceux qui auraient en outre des capacités d'agents relèveraient de la moralité au sens personnel parce qu'ils seraient non seulement en mesure mais en attente de recevoir des justifications pour les actions qui les affectent (je ne m'attarde pas sur le cas intéressant des êtres qui sont des agents sans avoir de bien-être expérientiel car ils me paraissent principalement utiles pour tester l'effet de l'agentivité indépendamment de l'expérience).

Suivant le modèle descriptif développé dans le chapitre précédent j'aimerais cependant suggérer que la source de statut liée à l'agentivité est essentiellement relationnelle. Si les capacités qui la constituent sont elles-mêmes en un certain sens intrinsèques, le contexte, aux deux sens où je l'ai entendu (contextes de l'entité et de l'attributeur), détermine par la structure interindividuelle mise en place l'étendue et la nature des attentes, et donc des prétentions donnant lieu à des obligations personnelles. Le statut moral des personnes est un statut moral spécial, ou « entier », dans la mesure où il donne à ses porteurs le droit d'exiger d'autrui qu'il puisse justifier auprès d'eux ses actions, ou que celles-ci soient telles qu'elles puissent, dans des conditions données, être justifiées. Le statut moral des personnes, considéré traditionnellement comme la seule forme de statut moral, est donc d'après mon modèle descriptif une forme augmentée de statut, précisément le type de statut que mon modèle normatif entend attribuer à certaines catégories d'animaux. Le parallèle doit donc s'éclairer maintenant : certains contextes et relations significatifs créent chez certains animaux des attentes, qui elles-mêmes donnent lieu à des prétentions, constitutives d'un statut moral augmenté. Les personnes, dans ces contextes, doivent pouvoir justifier leurs actions auprès de ces animaux comme elles n'y sont pas tenues auprès d'animaux n'ayant pas d'attentes similaires, précisément parce qu'ils ne vivent pas dans le même contexte. L'argument peut être résumé ainsi :

- Les attentes légitimes créent des prétentions légitimes ;

- Les prétentions légitimes sont corrélées à des obligations particulières ;
- Les obligations sont constitutives du statut moral ;
- Certains contextes créent des attentes ;
- Parmi eux, certains contextes créent des attentes légitimes ;
- Donc, certains contextes créent des obligations particulières ;
- Donc, le statut moral peut varier selon les contextes.

Si nous appliquons cet argument à des cas déjà rencontrés, nous pouvons dire que le contexte domestique crée des attentes chez les humains mais aussi chez les animaux, tandis que le contexte « sauvage », l'absence de relation ou la distance ne créent pas d'attentes similaires chez les animaux. Jennifer Everett (2001), dans sa défense de la théorie de Tom Regan, s'est appuyée sur une telle distinction pour répondre aux critiques, par exemple, de Dale Jamieson (1990). Ce dernier avait soigneusement montré que la théorie des droits ne prescrivait aucun devoir de justice de porter assistance à des sujets-d'une-vie attaqués par des êtres inanimés ou victimes d'accidents naturels. Everett soutient que les agents moraux ont un devoir d'assistance envers les autres humains, même quand leur situation n'est pas le résultat d'une violation de droits par un agent, parce qu'ils appartiennent tous à une « communauté humaine » essentielle à leur épanouissement et ont développé des attentes à l'égard d'autrui. Mais ce n'est pas le cas des animaux sauvages. Elle suggère que de tels devoirs positifs concernent aussi nos proches, y compris nos compagnons animaux. Je vais explorer plus en détails dans ce chapitre cette possibilité. Le chapitre précédent doit cependant nous rappeler que la distinction sauvage/domestique n'est pas nette et que de nombreux contextes peuvent générer des attentes.

1.1 Les obligations interpersonnelles selon Scanlon

Nous avons vu dans le chapitre précédent que le contractualisme ne pouvait pas rendre compte de nos obligations envers les animaux non rationnels. On peut aussi ne pas considérer pas que ce soit un défaut mais simplement la marque de ce que l'on est en droit d'attendre du contractualisme au sein de la moralité dans son ensemble :

> Le contractualisme saisit le sens central du moralement injuste [*moral wrongness*], le sens qui joue un rôle dans la façon dont les individus comprennent ce dont ils sont responsables [*accountable*] les uns à l'égard des autres. Le cas des animaux montre que

> ce n'est pas la seule notion de l'injuste. Mais, dès lors que nous réfléchissons aux différences qui séparent les deux cas, nous apercevons pourquoi nos obligations les uns envers les autres sont si différentes de n'importe quelle obligation que nous pourrions avoir envers les animaux — précisément parce que nous ne pouvons pas de façon sensée nous justifier *auprès d'*eux. Les animaux ne présentent pas un problème particulier pour le contractualiste mais plutôt une occasion d'explorer ce qu'il y a de caractéristique au sujet de l'approche contractualiste. (Ashford et Mulgan 2012 : § 9)

Darwall (2006a ; 2006b : ch. 10-11) considère que le point de vue de la seconde personne rend compte de la responsabilité mutuelle exigée au fondement des obligations générées d'après le contractualisme. Mais que ce dernier laisse en effet peu de place, comme le pensent Elizabeth Ashford et Tim Mulgan, à nos obligations envers les animaux signifie-t-il que celles-ci ne puissent pas se comprendre dans les termes des justifications dues à autrui ? Ce qui marque les obligations interpersonnelles pour Scanlon, c'est le fait qu'elles découlent d'une exigence de justification auprès d'autrui. Nous avons vu au chapitre 3 que Scanlon n'affirme pas de façon tranchée que le type de justification qui est constitutif des obligations de la moralité au sens étroit (celles dont rend compte son contractualisme) peut être adressé à des animaux non rationnels. Ce problème est en réalité interne au contractualisme et ne doit pas nous préoccuper pour le moment.

Je reviendrai plus longuement sur l'exemple de Scanlon et j'entends développer une analyse de sa notion de « justifiabilité à autrui » qui soit intelligible dans nos rapports avec certaines entités non humaines douées de statut moral. L'argument présenté consiste à montrer que la source de l'exigence de justification est partagée par des créatures non rationnelles dans certains contextes. Scanlon affirme que l'essentiel de ce que nous nous devons n'est pas uniquement, peut-être même pas essentiellement une fonction du bien-être, en quelque sens qu'on l'entende, mais avant tout fondé sur l'exigence de justification attachée aux personnes. Bien-être et sensibilité aux justifications constituent donc deux sources de raisons, mais également deux sources distinctes d'obligations et deux domaines de moralité qui ne se recoupent pas parfaitement. Le bien-être ne joue un rôle dans la moralité au sens étroit que dans la mesure où, par exemple, j'estime que mes intérêts n'ont pas été pris en compte comme ils le méritaient dans une distribution de biens, ou que mon bien-être doit supporter une charge indue par rapport à ce qui est exigé d'autrui. En d'autres termes, je peux « raisonnablement rejeter » un principe qui autoriserait

autrui à n'accorder qu'un poids mineur à mon bien-être par rapport à ses caprices. Dès « Contractualism and utilitarianism » [1982], Scanlon (2003) avait pris ses distances par rapport aux justifications conséquentialistes, notamment des droits. Les considérations de bien-être ne sont pas moralement pertinentes en elles-mêmes mais « parce qu'un individu pourrait raisonnablement rejeter une forme d'argument qui ne donnerait aucun poids à son bien-être » (2003 [1982] : 140). La moralité au sens large en revanche peut prescrire des obligations de maximiser le bien-être, au sens hédoniste, de satisfaction des préférences ou d'une liste objective d'éléments constitutifs, comme elle peut prescrire de respecter la nature ou d'être une personne décente. Mais l'obligation n'aura la priorité sur d'autres obligations personnelles que si elle peut être formulée elle-même en termes personnels ou si les obligations personnelles en question sont dérisoires par rapport au bien impersonnel qui peut être accompli. Le contractualisme ne considère donc pas que le critère fondamental du juste soit la valeur des résultats, conçus en termes de bien-être ou de bien impersonnel, mais le point de vue d'où sont perçues les justifications, autorisant ainsi les individus à rejeter des principes au nom d'autres valeurs centrales, ou de l'équité. Les conséquences comptent dans la mesure où les intérêts affectés par une action donnent aux individus des raisons de rejeter ou d'accepter raisonnablement des principes « comme fondement d'un accord général informé et spontané [*unforced*] » (*ibid*. : 132).

1.2 Les obligations en seconde personne selon Darwall

Un second exemple me permettra d'éclairer un peu plus avant la distinction que je veux souligner. Stephen Darwall (2004) a proposé de distinguer les raisons découlant du *bien-être* d'un individu — des raisons pour quiconque de se *soucier* de lui pour lui-même — des raisons découlant de son *autonomie* — des raisons de *respecter* ses choix, ses attentes, son autorité personnelle. Les premières sont neutres quant à l'agent et formulées en *troisième personne*, les secondes relatives à l'agent et adressées en *seconde personne* par l'individu au destinataire des obligations, le premier exerçant son autorité morale sur le second par ses prétentions (*claims*) en l'obligeant (Darwall 2006b). Le concept d'obligation morale « tout court » (*period*), et les raisons qui en découlent, sont « en seconde personne », en ce sens qu'ils sont

conceptuellement le genre de choses qui sont *adressées* à quelqu'un par quelqu'un d'autre. L'obligation morale est en seconde personne parce qu'elle est conceptuellement liée à la responsabilité (*accountability*) morale, laquelle implique de pouvoir adresser et recevoir les prétentions et exigences légitimes d'autrui (Darwall 2006b ; 2013). En outre, la responsabilité est liée au reproche. « Le moralement obligatoire (…) est ce qu'il serait moralement *injuste* [*wrong*] de ne pas faire. (…) Un acte est moralement injuste si, et seulement si, il serait *digne de reproches* s'il était accompli sans excuse. » (2013 : 21) Le reproche appartient à ce que Strawson (1968), sur lequel Darwall s'appuie, appelle des « attitudes réactives », par lesquelles nous nous tenons mutuellement responsables (ressentiment, indignation, culpabilité). Ces attitudes sont pour Strawson « interpersonnelles », c'est-à-dire pour Darwall « seconde-personnelles ». Une obligation ne se confond donc pas avec une exigence ou un devoir de faire quelque chose parce que l'on a des raisons décisives ou impérieuses de le faire.

Darwall s'intéresse aux obligations en deux sens. Le premier, le plus généralement utilisé par les philosophes renvoie aux actes qu'il serait mal ou injuste de ne pas accomplir. Le second renvoie au premier sens d'obligation, celui de lien, en l'occurrence noué entre les agents moraux et des individus, groupes ou entités *envers* lesquels ils ont ces obligations. C'est principalement ce sens que je retiens dans mon analyse du statut moral. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de raisons et d'obligations qui ne soient pas liés à des entités envers lesquelles ils ou elles seraient dirigés (par exemple l'obligation de préserver la nature ou les œuvres d'art, en supposant que ça ne soit pas dû à l'humanité ou à nous-mêmes), ni que, le cas échéant, ces raisons ou devoirs soient moins importants. Simplement, avoir un statut moral, c'est être tel que des agents ont envers soi des obligations. Ces obligations, Darwall (2013 : 20-51), suivant Michael Thompson (2004), les appelle « bipolaires », et il distingue des obligations « tout court » (*period*) : elles relient deux pôles, un agent obligé (débiteur : *obligor*) et un individu, groupe ou entité *envers* lequel il est obligé ou lié (créancier : *obligee*) par un lien, un « *nexus* pratique ». Une promesse, par exemple, lie deux personnes d'une façon qui ne se réduit pas à l'obligation « tout court » de tenir ses promesses, parce que rompre sa promesse fait du tort à (*wrongs*) la personne

à qui elle a été faite[204]. Cette dernière possède d'ailleurs une autorité que n'ont pas les tiers : de maintenir ou annuler l'obligation, d'exiger des excuses, de pardonner, etc. (2013 : 20). Une obligation « unipolaire » est enfreinte si, et seulement si, un tort (*wrong*) « tout court » est commis ; une obligation bipolaire si, et seulement si, un tort est causé à un créancier. Ce dernier est dans ce cas « justifié à adresser certaines exigences au débiteur en son propre nom et à sa propre discrétion, et à le tenir personnellement responsable [*accountable*] » (pp. 26-27) et il assume une *autorité individuelle* envers son débiteur que d'autres n'ont pas (p. 27).

Deux points essentiels de la thèse de Darwall sont cependant à souligner. Premièrement, les deux sortes d'obligations (tout court et bipolaires) sont « seconde-personnelles » :

> les créanciers ont l'*autorité individuelle* de tenir leurs débiteurs responsables [*accountable*] en tant qu'individus particuliers en relation bipolaire envers *eux*, tandis que tout le monde, y compris les tiers, le créancier et le débiteur lui-même, partagent l'*autorité représentative* (comme représentants ou membres de la communauté morale) de tenir les débiteurs responsables de se conformer aux obligations morales tout court. (pp. 23-24)

Ensuite, la distinction ne signifie pas non plus qu'un agent lié par des obligations bipolaires ne doit pas se soucier de ce qu'il doit faire « tout court ». C'est au contraire « la question pratique centrale » à laquelle il fait face, à savoir « ce que, tout bien considéré, il est moralement obligé de faire tout court » (p. 21). Ainsi,

> si X est moralement obligé envers Y de faire A, alors X est moralement obligé tout court de faire A, du moins si toutes les choses sont égales par ailleurs. Des actions qui font du tort à quelqu'un (qui enfreignent une obligation bipolaire) sont aussi des torts tout court (…) Si c'est exact, il s'ensuit que l'autorité individuelle impliquée dans les obligations bipolaires ne peut pas exister sans l'autorité représentative impliquées dans les obligations morales tout court. » (p. 24)

Darwall peut ainsi conclure que, puisque toute autorité (individuelle ou représentative) est seconde-personnelle, « la normativité bipolaire ne peut être expliquée sans recourir aux idées générales d'autorité et de raisons secondes-

[204] Lorsque, comme ici, « tort » traduit l'anglais « *wrong* », et non « *harm* », j'entends injuste (au sens d'opposé à ce qui est juste, *right*), mal et tort comme synonymes. Faire du tort, agir injustement et agir mal sont une seule et même chose.

personnelles. » (*ibid*.) Le fait qu'une obligation bipolaire soit pour ainsi dire doublée d'une obligation unipolaire, ne signifie cependant pas que les obligations bipolaires se réduisent à des obligations unipolaires. Les premières ont quelque chose de spécifique, qui obligent également « tout court » ceux qu'elles lient, mais elle ne sont pas des obligations tout court de « faire comme si nous avions » ou « d'accepter que nous avons » de telles obligations (*ibid*.) La normativité inhérente à ces obligations est donc irréductiblement bipolaire ; ce n'est pas parce qu'il est juste au sens unipolaire que nous ayons aussi des obligations bipolaires que nous en avons (comme pourrait l'affirmer un conséquentialiste de la règle par exemple, pour justifier la pratique des promesses ou des devoirs parentaux), c'est en vertu de l'autorité spécifique des individus *auxquels* nous causons un tort. La normativité de ces obligations dépend donc de la relation et non de l'utilité sociale ou du caractère optimifique de l'adoption d'une pratique générant de telles obligations (*ibid*. : 25). Reste que l'autorité *individuelle* ne peut exister sans autorité *représentative*, présupposée par les attitudes réactives « impersonnelles » (dans les termes de Strawson mais néanmoins « seconde-personnelles » pour Darwall) comme l'indignation (p. 27) ; toute obligation bipolaire présuppose une forme d'autorité seconde-personnelle générale, représentative.

Darwall lui-même reconnaît que sa thèse, selon laquelle l'obligation morale implique une responsabilité réciproque, fondée sur une compétence seconde-personnelle, n'exclut pas que la portée de l'obligation puisse s'étendre aux autres espèces, bien qu'il laisse la question ouverte. Darwall (2006b : 28-29) propose tout d'abord une option indirecte, d'après laquelle les exigences que les membres de la communauté morale s'adressent réciproquement peuvent concerner la façon dont les personnes se comportent à l'égard des non-personnes (nourrissons, handicapés, animaux, environnement), par-delà ce qui est requis par les exigences des personnes individuelles elles-mêmes ou « ce que nous nous devons les uns aux autres » (cf. aussi pp. 80n, 244n, 302). Mais il envisage aussi deux options directes. Premièrement, comme Scanlon, l'option d'une représentation des êtres non rationnels par des *trustees*, ceux-ci ou la communauté morale ayant l'autorité d'exiger en leur nom un certain traitement. Deuxièmement, il admet que

> dans la mesure où nous trouvons naturelle l'idée que nous avons des obligations envers des êtres non rationnels, il semble vraisemblable que nous leur imputions également une proto- ou quasi-seconde-personnalité, comme, par exemple, quand nous concevons les cris d'un animal ou d'un enfant comme une forme de plainte (*ibid.* ; cf. aussi 95)

Plus spécifiquement au sujet des obligations bipolaires, Darwall (2013 : 28) admet que nous pouvons en avoir des « *envers*, et pas seulement des obligations morales tout court concernant les très jeunes enfants, par exemple, ou d'autres animaux, dont aucun n'est réciproquement obligés envers nous », et que « nous devons le respect, y compris de leurs souhaits, aux êtres privés des pleines capacités requises pour l'autonomie de la volonté » (2013 : 120n).

Cette possibilité ne signifie évidemment pas que les obligations que Darwall estime avoir envers son chat, et sa reconnaissance que son chat possède une perspective propre, sous une forme seconde-personnelle même rudimentaire, sont de même nature que les obligations qu'un professeur ou un parent a envers ses étudiants ou ses enfants, dont les exigences présupposent que ceux qui leur sont redevables ont une telle perspective : ils reconnaissent que ce sont des personnes auprès desquelles ils peuvent faire valoir leurs exigences (Darwall 2006b : 43). Le « nexus pratique » qui relie Darwall à son chat ne présuppose pas une perspective réciproquement partagée sur la position de chacun comme personne possédant des droits et obligations. Les compétences nécessaires pour se tenir mutuellement responsables sont une affaire de degré (Darwall 2013 : 47n). La notion d'obligation bipolaire est donc plus générale que celle d'obligation interpersonnelle réciproque, au sens strict de « ce que nous nous devons les uns aux autres » d'après Scanlon, pour autant qu'elle peut être générée par le fait qu'un être a des attentes dirigées vers un autre être qu'il perçoit comme capable d'agir pour (ou contre) lui. Comme je le soutiens ici, il faudrait étendre la notion de Scanlon au-delà des relations strictement inter*personnelles* pour rendre compte de nombreuses relations que nous entretenons avec des non-humains non moins en attente de justifications.

1.3 Contractualisme, justification, attentes légitimes

Comme je l'ai montré, je ne pense pas non plus que le contractualisme soit adapté à la description des relations morales de nature bipolaire qui m'intéressent pour rendre compte des différents statuts moraux. Le réquisit de réciprocité entre agents ne permet pas, en termes purement contractualistes, l'inclusion des animaux dans la sphère de la justice. J'ai cependant soutenu que la notion scanlonienne de « justifiabilité à autrui » méritait d'être retenue. Mais elle ne s'appliquera aux

créatures non rationnelles que de façon non contractualiste, la visée partagée d'un accord raisonnable n'étant pas nécessaire pour rendre compte des attentes légitimes de nos compagnons. Si cependant le contractualisme ne consiste qu'à justifier auprès de ceux qui ont droit à nos justifications dans la mesure où ils partagent comme nous la visée d'un tel accord, et qu'on envisage certaines formes de communauté comme des accords raisonnables, quoique tacites, alors le contractualisme scanlonien peut être révisé pour s'appliquer à nos obligations envers les animaux : les processus de négociation entre éleveurs, dresseurs, gardiens, animaliers, maîtres, éthologues, amis et leurs bêtes, compagnons, partenaires, objets d'études animaux reposent sur une communication possible, des fins qui se recoupent à défaut d'être explicitement partagées (Larrère et Larrère 1997b ; Midgley 1983 ; Porcher et Schmitt 2010 ; Smuts 1999; 2001) . Inversement, l'absence de relations ou l'impossibilité d'une coexistence sur la base d'un accord raisonnable tacite compromettent l'application de la notion de justifiabilité et de droits corrélatifs et redirigent pour ainsi dire les agents vers une autre source de statut moral (l'Expérience), source de devoirs que Michael Thompson (2004) appelle « monadiques », i.e. dus en général mais à personne en particulier.

On pourra remarquer que la souffrance de n'importe quel individu exerce sur moi une forme d'autorité. Que torturer un chat, castrer un cochon à vif, brûler les yeux d'un lapin sont injustes *envers eux* et pas seulement tout court. C'est un point que contesteraient les utilitaristes mais aussi Martha Nussbaum (2006 : 379), pour qui la souffrance compte en elle-même, en vertu de l'expérience qu'elle constitue, et non parce qu'elle est causée par un agent. Il y a un caractère intrinsèquement indésirable de la souffrance qui donne des raisons *pro tanto* de la soulager. Et même si l'on accepte que laisser faire est plus grave que faire, il n'apparaît guère pertinent que la souffrance à soulager se produise à mes pieds ou de l'autre côté de la planète s'il ne m'est pas plus coûteux de la soulager (Singer 1972). Le contractualiste lui-même peut générer des obligations d'assistance assez exigeantes. Ainsi, le *Rescue Principle*, selon Scanlon (1998 : 224), énonce que « si nous pouvons empêcher quelque chose de très mauvais d'arriver à quelqu'un en réalisant un sacrifice léger ou même modéré, il serait injuste de ne pas le faire », en d'autres termes, ce serait injuste parce que c'est un principe que personne ne peut raisonnablement rejeter. Un tel principe est certes exigeant, et impute donc des charges significatives aux plus aisés, mais les principes alternatifs imputeraient des charges d'autant plus grandes aux plus mal lotis. Ceux-ci peuvent raisonnablement rejeter un principe qui me permettrait de conserver mes

richesses superflues au lieu de les aider à satisfaire leurs besoins vitaux. Selon l'importance que les raisons personnelles que me donnent mes projets personnels ou mes relations spéciales, il sera plus ou moins raisonnable pour moi d'ignorer la plainte d'une personne mal lotie, et donc le contractualisme fournira des principes plus ou moins exigeants (Ashford 2003 ; Hills 2010 ; Kumar 1999 ; Parfit 2011a). Mais dans tous les cas rien dans la structure de la justification n'exclut l'existence de devoirs positifs, impartiaux (même s'ils seront normalement personnels) et exigeants.

Pourtant, causer une souffrance à n'importe quel animal sensible constitue, *pro tanto*, un tort pour lui, est injuste envers lui au sens seconde-personnel quand cela est accompli dans une relation, que celle-ci préexiste au tort ou coïncide avec lui (une rencontre entre un chasseur, un braconneur ou n'importe quel quidam et un animal inconnu suffit à créer une telle relation). Cependant, ne pas soulager des souffrances ne relève pas, ou seulement à un degré moindre, de la normativité seconde-personnelle dans la mesure où aucune attente n'est adressée à l'agent par l'animal. La distinction discutable entre faire et laisser-faire pourrait ainsi, du moins dans le cas des animaux ne concevant aucune attente à l'égard de la communauté humaine, trouver une justification dans le cadre de l'application contextuelle de la notion de justifiabilité au statut moral des animaux.

La distinction n'est cependant pas théoriquement centrale. Elle reflète plutôt, au cas par cas, une distinction plus fondamentale entre l'existence et l'absence d'attentes légitimes. Premièrement, l'existence de devoirs positifs (de faire ou de ne pas laisser faire) est précisément impliquée par le statut spécial. Et la négligence ou l'absence de soins ne sont dans ce cas pas moins graves que le fait de causer intentionnellement du mal. Voici, adapté, un fait divers rapporté par Palmer (2010 : 1-2) à l'ouverture de son livre :

> En 2009, cinq membres d'une famille britannique d'Amersham, dans le Buckinghamshire, furent reconnus coupables, entre autres, de ne pas avoir les soins nécessaires au bien-être et aux besoins de 114 chevaux. Des représentants de la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA, société de protection des animaux) avaient trouvé dans la ferme de la famille les chevaux déshydratés, mourant de faim et souffrant d'infections diverses. 32 autres chevaux et poneys furent, eux, retrouvés morts. Les chevaux de la ferme étaient initialement destinés à l'abattoir, mais la RSPCA dépensa environ un million de livres sterling (1 000 000 £) pour soigner les chevaux malades, lancèrent un appel au don afin de couvrir les coûts et de trouver des

lieux prêts à accueillir les chevaux et à s'en occuper.

En un sens pertinent, la négligence est la cause, éventuellement intentionnelle, de la déshydratation, de la malnutrition ou de l'infection dont peut être victime l'animal dont on est responsable : en laissant délibérément mourir quelqu'un, je suis la cause, au sens moral pertinent, de sa mort. D'après la description adoptée, mon inaction figurera dans l'explication du résultat aux côtés des autres causes (maladie, infection, hémorragie, etc.)[205]. La question n'est donc pas si tuer est plus grave que laisser mourir, mais s'il est aussi grave de laisser mourir un animal dont on a la charge qu'un autre animal.

Deuxièmement, le consentement, l'un des « pouvoirs », ou l'une des autorités, normatifs seconde-personnels impliqués dans le fait d'avoir des droits exigibles (Darwall 2013 : 30) permet à la personne qui l'exprime de libérer autrui de son obligation (bipolaire) de ne pas violer ce droit, l'autorisant par exemple aussi bien à lui faire mal qu'à ne pas soulager ses souffrances : je peux consentir à un acte médical douloureux, à une pratique sexuelle douloureuse, à un match de football rugueux, tout comme je peux consentir, voire exiger qu'on ne prolonge pas mes souffrances en refusant l'acharnement thérapeutique ou en réclamant une euthanasie passive. Autrui en a la permission, ou l'obligation, parce que j'y ai consenti en seconde personne. La justifiabilité bipolaire est donc une notion plus fondamentale, ou primitive, que les distinctions action/omission, faire/laisser faire, tuer/laisser mourir, etc. Mon autorité de personne comprend donc à la fois le pouvoir d'exiger le respect de mes droits, de blâmer autrui s'il me fait du tort et de permettre à autrui d'agir d'une façon qui, sans mon consentement, me ferait du tort (du moins pour ceux de mes droits auxquels je peux renoncer).

Cette autorité individuelle est bien sûr articulée à — présuppose — une autorité représentative, permettant éventuellement à des tiers (individus, institutions, Etat) d'exiger le respect de mes droits, ainsi que le respect des obligations tout court, en tant que membres de la communauté morale. Mais elle n'y est pas réductible et je suis seul à pouvoir l'exercer en première instance, comme je suis seul à pouvoir pardonner, accepter des excuses, etc., notamment en vertu de mon pouvoir de consentement

[205] Non seulement l'opposition action/omission ne recoupe qu'imparfaitement l'opposition tuer/laisser mourir, mais la causalité impliquée dans la responsabilité morale n'est pas annulée, ni même peut-être atténuée par le caractère négatif de l'action. Pour une excellente présentation de ces questions, voir Carolina Sartorio (2009).

qu'autrui ne peut pas assumer à ma place à moins, précisément, que j'y consente. De même, promesses, contrats et actions en réparation civile sont à ma discrétion et irréductibles à l'aspect pénal de ma personnalité juridique. Cette dernière ne dépend pas directement de mon consentement, sinon de mon consentement aux lois de mon pays. Pas plus que l'Etat ou les tiers n'ont l'autorité individuelle d'exiger pour moi le respect de mes droits personnels, je n'ai l'autorité individuelle de tenir autrui responsable de la violation d'obligations « tout court » ou pénales.

Darwall établit en détail cette analogie entre droit civil et ordre « dikaiologique »[206] d'une part, et droit pénal et ordre déontologique d'autre part (2013 : 31 ; 168-198). L'Etat et la justice possèdent le *pouvoir* ou l'*autorité* (impersonnelle) d'exiger le respect par les personnes de leurs obligations envers autrui, et la *prérogative* d'imposer des sanctions en cas de non-respect, mais elle n'est pas destinataire de ces obligations (Feinberg 1980 : 138 ; 143-158), sauf dans le cadre de la justice administrative où agissent en leur nom propre des personnes morales publiques. L'action publique n'est que l'exercice d'une telle autorité. L'obligation bipolaire est donc analogue à une « obligation personnelle » en droit civil, entre créancier et débiteur[207]. Dans un pays imaginaire, « Nowheresville », où aucun individu n'aurait de droit, personne n'a à proprement parler de devoir envers personne.

Remarquons enfin que, pour Darwall, chaque personne commande à la fois le respect, en vertu de son autorité seconde-personnelle, et la sympathie, en troisième personne, en vertu de son bien-être. Les deux ordres de raisons et d'obligations peuvent coexister chez une même entité, comme deux sources parallèles du statut moral. D'ailleurs, les dimensions Expérience et Agentivité ne sont pas tout à fait mutuellement exclusives dans les travaux présentés au chapitre 2. Cela permet de concilier la conviction conséquentialiste et celle de Nussbaum qu'une souffrance compte sans égard à qui (ou quoi) en est la cause et la conviction relationnelle que le fait de causer une souffrance est un tort de X envers Y.

---

[206] Je reviendrai bientôt sur ce terme, que Darwall emprunte à Michael Thompson (2004). La moralité « dikaiologique » établit des liens de droit ou de justice entre individus, terme forgé à partir de *dike*, la justice en grec).

[207] Darwall renvoie, à juste titre, au second traité de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche (2000) [1887], où ce dernier expose de façon lumineuse les origines matérielles et juridiques de l'obligation morale (qui a travesti et perverti ces origines) et où, en outre, les obligations juridiques dans leur ensemble sont comprises sur le modèle de l'équivalence débiteur/créancier.

1.4 Justification de l'hypothèse : relations, justice, statut et droits

Ce qui est capital est que, pour Strawson comme Darwall, toutes ces attitudes, personnelles et impersonnelles, sont interpersonnelles, ou seconde-personnelles, et présupposent donc une autorité en seconde personne. D'après l'hypothèse d'un alignement entre les sources du statut moral et les sources de raisons et d'obligations selon Scanlon et Darwall, je suggère que chaque entité, en tant qu'elle possède un bien propre, fournit au moins des raisons non relationnelles, impersonnelles (ici au sens strict, pas au sens inclus par Darwall dans ce qui relève de la seconde personne), par exemple de promouvoir son bien-être. Mais pour autant que des attentes et donc, si elle sont légitimes, des exigences ou prétentions, peuvent être attribuées à une entité, alors des raisons et obligations relevant de la seconde personne pour Darwall ou de la justifiabilité à autrui pour Scanlon incombent également aux agents se trouvant en rapport avec elles, en vertu même de ce rapport. Si l'étendue des raisons seconde-personnelles est générale comme le soutient Darwall, alors au moins une autorité représentative pourra évaluer les torts faits aux entités qui ne pourraient elles-mêmes exercer leur autorité individuelle.

Chez Scanlon, l'équivalent d'une telle autorité représentative impersonnelle mais en seconde personne paraît consister dans le dispositif de représentation (*trusteeship*) (2003 [1982] : 135 ; 1998 : 183). Mais chez Scanlon comme chez Darwall, une telle autorité serait une source de statut moral irréductible à la dimension expérientielle et au bien-être impersonnel. Elle permet de concevoir de véritables obligations des agents envers les entités concernées. Ces obligations découlent des attentes mêmes de ces entités, un statut moral authentique qui n'est pas simplement fonction de la maximisation conséquentialiste du bien-être, mais dont les obligations correspondantes sont telles que les enfreindre cause un tort ou est injuste envers l'entité elle-même. Comme nous l'avons vu au chapitre sur le contractualisme, Scanlon (1998 : 184) considérait que le fait que des animaux ne soient pas rationnels limitait la portée de l'application de la notion de justifiabilité à leur cas, et donc de la notion de tort ou d'injustice commis envers cette entité.

Je ne vois cependant guère de raisons de restreindre cette notion selon le critère de rationalité, étant donné les difficultés qu'il crée pour le contractualisme (aussi bien exclusif qu'inclusif d'ailleurs). Et, comme Scanlon l'envisage lui-même, l'idée de représentation permet, selon certaines limites, de rendre intelligible la relation entre

le bien d'une créature et ce qu'en comprend son représentant, et donc l'expression par celui-ci de ce que cette créature aurait des raisons d'accepter ou de rejeter. La notion d'attentes est à tout le moins plus générale que celle de compréhension des raisons qu'on a d'attendre quelque chose. Les attentes peuvent souvent être exprimées avec une relative fiabilité par les compagnons des animaux concernés, leurs gardiens, ou leur soigneurs.

Le procédé de la représentation a bien sûr ses inconvénients, aussi bien entre humains (Nussbaum 2006 : 135-139) qu'entre animaux (335, 388), quoique le problème de l'accès transparent aux préférences d'autrui soit plus aigu pour un autre animal qu'un humain handicapé, mais inversement le problème du caractère indirect de cette représentation est encore plus dramatique pour les humains que les non-humains quand il s'agit de les faire participer activement à la communauté politique, comme des sujets de la justice à part entière. Cependant, le procédé est difficilement évitable, ne serait-ce que pour des raisons techniques et épistémiques, pour les animaux. Il est même, je crois, souhaitable dans la mesure où il permet de rendre compte du caractère interpersonnel de nos obligations envers des animaux particuliers. Enfin, il apparaît d'autant plus important de rendre compte de la justifiabilité auprès de non-humains que leur bien-être n'est pas non plus pour eux tout ce qui compte. La façon dont il est pris en compte, ce qu'il leur est donné l'occasion de faire pour l'améliorer, ce qu'ils peuvent privilégier comme activité par rapport à leur bien-être objectif ou leur succès reproductif sont aussi des choses qui leur importent. La question n'est pas seulement de savoir si les animaux souffrent ou de mesurer leur bien-être, mais de connaître ce que c'est pour chacun d'eux de s'épanouir, ce qui suppose une conception plurielle du bien, par exemple en termes de capabilités (Nussbaum 2006), et cela dépend, en partie, du contexte créant, par des relations, de nouvelles attentes, curiosités, habitudes de vie, de confort, de jeu ou de travail. En d'autres termes, le bien-être d'un animal n'est peut-être pas, dans certains contextes, une notion fondamentale, pas plus qu'elle ne l'est selon Scanlon pour les êtres raisonnables. La notion fondamentale serait celle de justifiabilité.

La caractérisation d'une classe importante d'obligations comme étant relationnelles paraît difficilement discutable, sauf à embrasser une forme de conséquentialisme qui ne reconnaisse que des raisons impersonnelles, c'est-à-dire qui rejette *toute* restriction « *person-affecting* », c'est-à-dire selon laquelle un acte n'est juste ou injuste qu'en tant qu'il affecte une personne en particulier (présente ou

future) (Parfit 1984 ; Scanlon 1998 213-241)[208], et autorise à ce titre l'agrégation entre individus au nom des raisons ou valeurs impersonnelles. Tout au plus peut-on interroger la priorité des obligations personnelles sur les obligations impersonnelles ou impartiales. Ce n'est pas une question que j'entends régler ici. J'y reviens dans les chapitres 5 et 6 et sa solution dépend de toutes façons du type de torts, personnels et impersonnels, envisagés : la valeur esthétique d'une forêt, d'un paysage, d'une espèce, d'un écosystème, d'un monument, d'une œuvre d'art, d'une culture peuvent l'emporter sur des désirs matériels triviaux, mais pas nécessairement (dans la perspective retenue ici) sur les prétentions des individus qui les peuplent ; une somme de vies ou de grandes souffrances donnée peut l'emporter sur les prétentions à ne pas subir de modestes sacrifices d'un seul individu, mais la seule maximisation du bonheur ne l'emporte pas nécessairement sur tous les intérêts vitaux de n'importe quel individu ; la souffrance d'animaux (en la supposant pour l'argument de valeur simplement impersonnelle) peut l'emporter sur le devoir de tenir une promesse, etc. (Scanlon 1998 : 221) Ou encore, nous avons des raisons impersonnelles ou impartiales de veiller autant que possible au bien-être des individus de générations futures — dont l'identité dépend de nos choix[209] — et devrions, de notre point de vue personnel, entendre ces raisons puisque la restriction personnelle étroite ne s'applique pas à ces personnes futures simplement possibles (Parfit 2011a : ch. 22) ; etc.

Par conséquent, il est important de situer les obligations que nous avons envers différents types et catégories d'animaux, ou dans différents contextes, pour en comprendre la nature et la portée. Si au moins certaines obligations sont dues à des animaux en particulier, et en vertu d'une relation en seconde personne, particulière (entre individus donnés) ou générale (représentée par n'importe quel membre de la communauté au nom de n'importe quel membre), le statut moral dont ils jouiront sera d'une nature différente du statut qu'aurait une entité en vertu de ses seules capacités expérientielles. Ce serait ce que j'ai appelé un statut spécial, correspondant au moins formellement au statut dont jouissent les agents, même si son contenu peut varier d'après le type de justifications auquel est sensible l'animal. Si l'animal n'est pas un agent, au sens où il n'est pas capable d'assumer la responsabilité de ses propres

[208] Voir le chapitre 6 pour plus de détails sur la restriction et ses variantes. Notons que l'acceptation de la restriction n'empêche pas de reconnaître par ailleurs des biens ou maux impersonnels, relevant d'une moralité plus large que celle de la justice ou de « ce que nous nous devons les uns les autres » (Scanlon 1998 : 218-223).

[209] Voir également le chapitre 6 sur le Problème de la Non-Identité (Parfit 1984).

actions et d'agir d'après des raisons morales, son statut ne comprendra pas de devoirs. Il n'empêche qu'il pourra comprendre des prétentions corrélatives d'obligations dues par un agent ou des agents à l'animal lui-même, que d'autres agents n'ont pas envers ce même animal, ou qu'ils n'ont pas envers d'autres animaux.

1.4.1 LES OBLIGATIONS BIPOLAIRES

Ainsi, le modèle proposé par Sytsma et Machery (2012) ne doit pas simplement être complété du point de vue descriptif comme je l'ai suggéré au chapitre 2. Les traditions normatives distinctes auxquelles ils le font correspondre ne rendent elles-mêmes pas compte de façon adéquate de la possibilité d'articuler les deux sources de statut moral. La source « Agentivité » correspond en effet à un genre particulier de justifications et de capacités, qu'une certaine tradition, notamment kantienne, tient pour central à nos obligations — des justifications appuyées sur la capacité d'autonomie. Mais comme je l'ai montré, cette source elle-même est en réalité affectée par des facteurs extrinsèques, de sorte que des justifications spéciales, de la sorte générée par l'autonomie d'un agent, peuvent être générées par des relations spéciales — l'autonomie elle-même étant en réalité indissociable des relations et contextes qui la génèrent et la façonnent.

Michael Thompson (2004) motive son analyse relationnelle des obligations (conventionnelles, sociales, juridiques, morales) par une distinction entre la normativité « monadique », typique de la loi, des notions « déontologiques » (devoir, obligations « tout court » pour Darwall) et la normativité bipolaire des notions « dikaiologiques ». Les deux ordres, déontologique et dikaiologique, se distinguent ainsi (Thompson 2004 : 335, 338 ; Darwall 2013 : 28) :

Ordre déontologique

(1) Faire A est injuste [*wrong*] (interdit [*impermisssible*])

(2) Ne pas faire A est obligatoire

(3) Faire B est permis [*permissible*] (n'est pas injuste)

(4) Ne pas faire B est obligatoire

Ordre dikaiologique

(5) X a fait du tort à [*wronged*] Y en faisant A

(6) X a un devoir envers Y de ne pas faire A

(7) Y a un droit [*right*] exigible de [*against*] X que X ne fasse pas A

De même, sont dikaiologiques les relations entre le devoir de X à Y de faire A (par exemple de lui fournir la prestation A) et le droit de Y d'exiger A de X. Ne pas faire (ou fournir) A est ainsi similairement un tort que X fait à Y. Thompson écrit que les énoncés dikaiologiques « représentent un arc de courant normatif circulant entre les pôles-agents », X et Y, tels les pôles opposés d'un système électrique (p. 335), un courant créé par les « deux points de vue » possibles, depuis chacun des pôles (p. 371). (6) et (7) expriment en effet la même relation, ils sont logiquement corrélés[210], et (5) exprime la violation du devoir ou du droit dénoté en (6) ou (7). C'est *pour* Y que certains actes sont justifiables, relativement au point de vue qu'il adopte sur la relation (le « courant »), un point de vue indissociable de l'existence d'un autre pôle, et c'est *à* Y que les devoirs sont dus, comme c'est *de* X que les droits de Y sont exigibles. Autrement dit, c'est la relation bipolaire qui crée les devoirs en question, qui ne dépendent donc pas, du moins quant à leur contenu, de l'ordre déontologique (même si nous avons vu que Darwall estimait qu'une forme d'autorité déontologique était présupposée par l'existence de relations bipolaires).

Être une personne (ou plus généralement un titulaire de droits ou prétentions), c'est être en position (*standing*) de les revendiquer. Joel Feinberg Feinberg (1980 [1979] : 143-158) a montré que dans un monde imaginaire, « Nowheresville », où aucun individu n'aurait de droits (*rights*), personne n'aurait à proprement parler de devoir envers personne au sens où personne n'aurait de prétention ou revendication (*claim*) exigible auprès d'autrui à un certain traitement, à certaines prestations, à certains biens. Personne ne pourrait exiger qu'autrui accomplisse quoi que ce soit, sinon au titre d'une autorité morale ou légale impersonnelle (loi civile, commandement divin, vertu, coutume, etc.), mais « les devoirs sujets à des actes de revendication [*claiming*], les devoirs dérivant ou dépendant des droits personnels

[210] Au sens de la fameuse analyse des droits par le juriste américain Wesley Hohfeld 1923: 65-75, cité par Darwall (2013), p. 28. Hohfeld distingue notamment les *oppositions* juridiques (droit/non-droit ; privilège/devoir) des *corrélations* juridiques (droit/devoir ; privilège/non-droit). La notion de « droit » employée ici (*right*) renvoie au juste, par opposition à l'injuste (*wrong*) mais également à « *claim* » (revendication, prétention que l'on fait valoir contre), ce qu'on appelle parfois des droits-créances à A ou non-A, par opposition aux libertés, que Hohfeld appelle « privilèges », de X de faire A, opposables à Y. Pour une excellente présentation en français de l'analyse de Hohfeld, voir Bennet 2011. Sur la notion polysémique de « *claim* », voir Laugier 2004.

d'autrui, sont inconnus et inimaginables à Nowheresville » (p. 149). En effet, un droit est une forme de revendication (*claim*) et « *avoir une prétention consiste à être en situation de revendiquer, c'est-à-dire de faire valoir une revendication à* ou *revendiquer que* », les revendications étant en ce sens avant tout des *activités* plutôt que des *choses* (p. 151) et liées à une situation ou position (exprimée selon moi par le statut, dépendant des capacités et relations du titulaire). Or ce que l'on est en situation de revendiquer, c'est principalement sinon exclusivement son dû. Les droits, en tant que prétentions (*claim-rights*), seraient ainsi simplement corrélatifs de devoirs, eux-mêmes générés par une relation effective ou possible entre agents (ou débiteurs) et patients (ou créanciers), que tous soient ou non des personnes, et exigibles auprès de ou *contre* les premiers par les seconds. C'est en principe vrai aussi bien des droits *in personam* (positifs) que des droits *in rem* (négatifs) (*ibid*. : p. 154-155) :

> Tous les droits semblent fondre ensemble des *titres* [*entitlements to*] de faire, avoir, omettre ou être quelque chose et des revendications exigibles [*claims against*] d'autrui qu'il agisse ou se retienne d'agir de certaines façons (…), ce *à* quoi on a un droit (…) [et] (…) quelque chose de dirigé vers ceux auprès de qui le droit tient (…). Avoir un droit c'est avoir une revendication exigible de quelqu'un dont il est requis par quelque ensemble de règles directrices ou de principes moraux qu'elle soit reconnue valide. (*ibid*. : 155)

Feinberg (*ibid*. [1966] : 130-134) distingue six classes de tels corrélats : devoirs de « dette », d'« engagement », de « réparation », de « satisfaction de besoins », de « réciprocité » et de « respect » ou « non-interférence ». Les cinq premiers sont positifs et les droits corrélatifs *in personam*. Les devoirs de respect négatifs et les droits corrélatifs (par exemple de propriété) sont *in rem*, ils ne sont pas exigibles auprès d'une personne, d'un groupe ou d'une institution en particulier mais de toute personne, « du monde dans son ensemble » (p. 134). Il existe en outre des devoirs *in rem* positifs, par exemple les obligations de diligence (*duty of care*), « que tout citoyen est censé devoir à toute et n'importe quelle autre personne en situation d'être lésée par sa négligence » (p. 135), ou les obligations d'assistance aux personnes en danger. Les droits *in rem* positifs sont des « *droits d'appartenance à la communauté*, parce que c'est leur reconnaissance, plus que toute autre chose, qui façonne une société en une communauté solidaire. » (*ibid*.) Ces droits sont pour nous particulièrement intéressants puisqu'ils caractérisent les droits (*in personam*) qu'auraient les animaux à l'égard de leurs maîtres ou gardiens mais ceux (*in rem*) qu'auraient les animaux

dépendants ou vulnérables en général à l'égard de la communauté morale dans son ensemble. Si de tels droits existent, non seulement la distinction négatif/positif n'est pas opérante mais les devoirs positifs ne sont pas relatifs à l'agent. Ils sont au sens plein constitutifs du statut moral. Feinberg considère une huitième classe de devoirs, qu'il appelle « *devoirs de statut* (…), peut-être la classe originelle dont un grand nombre des autres devoirs dérivent » (*ibid*.). Il s'agit des droits et devoirs afférents à la position sociale occupée par une personne dans la société, dus à ou par d'autres personnes selon leur propre statut, une notion de devoir provenant du système féodal au Moyen Âge et encore attachée aux offices et rôles sociaux ou professionnels aujourd'hui, quoique dans une société non hiérarchisée il soit plus difficile de déterminer à qui les devoirs de statut sont dus ou s'ils sont dus à qui que ce soit (pp. 135-136)[211]. On voit néanmoins que les droits et devoirs afférents au statut sont par essence relationnels, quoique la classe des créanciers correspondants puisse être indéterminée. Feinberg a donc raison de souligner que l'origine même de la notion de devoir réside dans ce qui est dû au seigneur par ses serfs et vassaux en vertu de son rang (récolte, bétail, tribut, services) : la position occupée par une entité dans la communauté morale détermine ce qui lui est dû, étant donné en outre de sa position ses besoins et intérêts. Les statuts respectifs des différents agents et patients déterminent leurs devoirs et droits respectifs et corrélatifs, en particulier ce que les seconds peuvent exiger des premiers, et de qui : liberté, espace, intégrité, logement, santé, éducation, environnement adéquat, exercice, relations sociales, etc.

Nous pouvons dès lors plus clairement distinguer en quel sens les obligations des agents sont dues aux animaux possédant un statut moral : au sens plein du terme, dire que ces obligations sont dues à un animal, c'est affirmer qu'elles sont corrélatives de droits ou prétentions (*claims*) dont l'animal est titulaire ou demandeur (*claimant*) et non simple bénéficiaire. Un représentant — gardien, tuteur, association — peut faire valoir ces droits *au nom* de l'animal, qui n'en est pas moins titulaire direct. Ces droits sont dans tous les cas revendiqués parce qu'ils protègent des intérêts de l'animal et que les destinataires de ces droits peuvent agir pour le bien de cet animal,

[211] Les deux dernières classes de devoirs envisagées ne sont pas corrélatives de droits d'autres personnes : (i) les « devoirs d'obéissance », qui ne sont pas strictement exigibles comme *droits* par l'autorité qui fait respecter les droits des demandeurs (*claimants*), mais qui me contraignent néanmoins par rapport à cette autorité (pp. 137-139) ; (ii) les « devoirs de convenance contraignante » (perfection, sacrifice de soi, amour, reconnaissance par procuration, etc.), qui ne sont à proprement parler dus à personne et seulement des devoirs par extension (p. 137).

reconnaissant qu'il peut ou pourrait exercer une telle revendication (Feinberg 1980 [1974 & 1978] : 159-206). Dans le cas où les obligations ne seraient pas dues à l'animal lui-même, qui ne serait pas capable, même via une représentation, de faire valoir ses prétentions, mais à un tiers, c'est ce dernier qui en serait le demandeur, quoique l'animal puisse en être le bénéficiaire direct[212]. Dans le cas enfin où les agents sont à la fois demandeurs et bénéficiaires de ces obligations, elle sont indirectes et ne correspondent qu'à un statut moral indirect.

D'après l'analyse des corrélats droits-devoirs proposée, l'analyse du statut moral défendue au chapitre premier et le fait que les animaux ont (au moins) des intérêts de bien-être, il s'ensuit donc que les animaux *peuvent* non seulement avoir des droits, comme se contente de le montrer Feinberg contre McCloskey (1965), mais en ont effectivement pour autant qu'ils ont un bien propre défini par leurs intérêts, conceptuellement liés aux dommages (*harms*) que nous pouvons leur causer, et que nous reconnaissons que nous avons des obligations à leur égard en vertu de ce même bien et pour eux-mêmes. Si en outre des animaux ont des intérêts dépassant leur seul bien-être objectif et fonction d'attentes spéciales, ils ont des droits supplémentaires corrélatifs de nos obligations spéciales[213].

Le seul présupposé que je ne défendrai pas plus avant ici est la conception, largement admise, des droits (objectifs) comme intérêts protégés, traditionnellement opposée à la théorie dite « du choix » ou « de la volonté », qui a l'inconvénient de restreindre les détenteurs de droits aux êtres autonomes et de ne pas rendre compte d'une multitude de droits protecteurs indépendants de la volonté subjective des individus bénéficiaires, qui en particulier ne convient guère à l'articulation du statut moral et des droits (moraux ou juridiques).

> « X a un droit » si et seulement si X peut avoir des droits et, toutes choses égales par ailleurs, un aspect du bien-être de X (son intérêt) est une raison suffisante pour tenir d'autre(s) personne(s) comme ayant un devoir (Raz 1986: 166)

---

[212] Contrairement à la solution de la représentation qu'envisage, sans y adhérer, Scanlon (1998 ; 2003 [1982]), la solution contractarienne d'Andrew I. Cohen (2007) entend faire des animaux des demandeurs directs des droits corrélatifs des obligations des parties au contrat, bien qu'ils ne puissent être obtenus qu'à la condition que des parties exigent comme condition de la coopération que tous s'accordent à reconnaître les animaux comme des demandeurs. Voir mon chapitre sur le contractualisme.

[213] Pour une défense récente et admirable de la thèse selon laquelle les animaux ont des droits d'après la corrélation droits-obligations, et les divers droits que cela permet de reconnaître, pour tous les animaux et pour divers animaux en particulier, voir Tom Beauchamp (2011).

On pourra objecter que la conception des droits moraux de Darwall, dans la mesure où ceux-ci sont une fonction de l'autorité et à la discrétion de la personne, dérive plutôt d'une théorie du choix que de l'intérêt. Mais les revendications seconde-personnelles d'un individu sont au contraire fondées sur les intérêts qui de son point de vue exigent telle ou telle attitude ou action plutôt que sur son seul choix, même si les intérêts pertinents ne sont pas définissables indépendamment du point de vue en seconde personne (Darwall 2006b : 274, 311). Les droits protègent les intérêts et les individus ont l'autorité d'exiger d'autrui qu'il les respecte, même s'ils peuvent, dans certaines circonstances, consentir à ce qui, autrement, en constituerait des violations. Mais le consentement n'est pas la source du droit, il en contrôle simplement l'exercice.

La meilleure caractérisation possible de la notion de statut moral, en particulier en tant qu'elle hérite de la notion de personnalité juridique, paraît ainsi relever de l'ordre dikaiologique plutôt que déontologique. Les droits ou prétentions d'une entité sont inhérents à des relations de droit instaurées entre entités. Une autre analogie, non moins imparfaite, que celle du courant électrique entre pôles chargés positivement et négativement illustre la différence entre les propriétés morales indépendantes des relations qu'une entité peut posséder d'une part, et son statut moral d'autre part. Ce dernier est analogue à la force d'attraction qu'un corps exerce sur un autre (son poids) en vertu de sa masse. Celle-ci est intrinsèque au corps et ne varie pas selon la proximité d'autres corps ou les différents champs gravitationnels. Mais elle ne contribue au poids d'un corps que si celui-ci est en rapport avec un autre corps. La force est relationnelle (et non intrinsèque), la masse intrinsèque. De même, les propriétés d'une entité n'exercent de « force » morale sur les agents que lorsqu'elle se trouve dans un rapport moral avec eux, et différents rapports expliquent différentes forces. Thompson soutient que le concept de personne est dikaiologique : les personnes sont telles « en relation à » autrui au sens de la justice (2004 : 353), être une personne c'est donc simplement avoir des droits et obligations envers d'autres personnes au sein d'une communauté assurant le maintien et la reconnaissance de ces relations. Reconnaître une personne, c'est se rapporter à elle comme ayant des droits et obligations relationnels au sens décrit :

> Les individus sont ainsi des personnes en relation à d'autres personnes, non pas comme un frère a une relation biologique à ses frères et sœurs, mais comme quand il se rapporte à eux *comme* à ses frères et sœurs. Agir et penser comme une personne en ce sens, c'est le faire au sein d'un espace réciproquement recognitionnel essentiellement

interpersonnel, ou seconde-personnel (Darwall 2013 : 29).

Ce n'est donc pas en vertu de ses seules capacités inhérentes d'agent (autonomie, rationalité) qu'une personne est une personne mais dans la mesure où elle peut entretenir avec d'autres personnes des relations de justice définies par l'ordre dikaiologique. On sait que la notion de statut moral a été conçue comme analogue au « statut juridique » (*legal standing*), compris comme le fait d'être reconnu par l'institution judiciaire comme sujet pouvant faire valoir ses droits auprès d'autres sujets ou de l'institution elle-même. Une personne au sens juridique se voit reconnaître la capacité légale d'entretenir des relations de droit avec autrui, au sens dikaiologique défini ci-dessus. (Droits civil et pénal sont à cet égard distincts, l'Etat, par l'action publique, une forme paradigmatique d'autorité représentative au sens de Darwall, agit déontologiquement, prenant le relais de l'autorité individuelle en substituant la justice pénale à la justice privée.) Bien que le statut de personne soit fréquemment revendiqué au nom des seules capacités remarquables d'individus (humains, grands singes, cétacés, éléphants), ce n'est donc qu'une partie de la vérité : en exigeant la reconnaissance de ce statut, les défenseurs de ces animaux font remarquer qu'ils sont déjà en fait inclus dans la communauté et entretiennent déjà des relations dikaiologiques avec nous : expérimentation, captivité, sanctuaires, partage de l'espace naturel, au sein ou non de réserves protégées, sont autant de modes de coexistence dont émergent des relations de droit qui se confondent avec le statut de personne. Notre interaction possible avec des êtres auxquels la notion de « justifiabilité » s'applique de façon parfaitement intelligible en fait *ipso facto* des personnes. Il n'y a alors qu'une différence de degré entre les différents statuts dont peuvent jouir différents animaux, d'après à la fois leurs capacités (leur « masse » morale) et leurs relations (leurs « distances » morales réciproques et les « champs » de force moraux dus à la présence d'autres masses) avec les agents au sein de communautés variées, toujours plus ou moins « mixtes » (Midgley 1983), et ce, par-delà la frontière du sauvage et du domestique.

1.4.2 AGENTIVITE ET AUTONOMIE DES COMPAGNONS

Une raison supplémentaire de considérer les contextes relationnels comme générant des attentes particulières est que les relations homme-animal peuvent être interprétées comme des cas de ce que Donaldson et Kymlicka (2011) appellent

« agentivité dépendante », l'autonomie de l'animal étant augmentée par sa relation avec un compagnon humain, au travers d'activités de jeu, de dressage, ou de ce que Varner (2002) appelle « partenariats domestiques ». Dans bien des cas, les normes de l'interaction sont dictées par les deux parties. Prenons l'exemple du jeu. Entre animaux de même espèce, voire d'espèces différentes, le jeu peut constituer un élément essentiel du développement et de l'épanouissement, des jeunes mais encore des adultes. Le jeu est réglé par un certain nombre de signaux et de limites tacites qui permettent de le distinguer d'activités ressemblantes (attaque, soumission, intimidation, par exemple). Par ces signaux, un animal peut en inviter un autre à jouer, lui signaler que celui-ci a franchi les bornes ou qu'il veut lui-même cesser le jeu[214]. Le jeu s'accompagne ainsi d'attentes réglées. Quand des formes de jeu impliquent des agents humains, qui peuvent les enrichir, ces attentes acquièrent un poids supplémentaire, lié notamment au fait que l'initiative et les contours du jeu dépendent en partie — mais seulement en partie — de l'homme. Mais si des règles du jeu peuvent ainsi s'instaurer entre humain et non-humain, c'est vraisemblablement en vertu de capacités présupposées par l'ensemble des interactions homme-animal peu ou prou réglées et réciproques. Quelques exemples illustreront l'hypothèse que je défends ici. Je me concentrerai principalement sur les chiens, les chats, et un loup, mais d'autres exemples pourraient aisément venir illustrer l'idée d'obligations bipolaires que des relations significatives entre compagnons humains et non-humains particuliers génèrent : primates, oiseaux (e.g. perroquets, rapaces), chevaux, éléphants, bovins, chèvres, cochons, parmi d'autres, offrent autant d'exemples de membres possibles de communautés mixtes où des formes d'agentivité dépendante peuvent émerger, et corrélativement des attentes légitimes.

[214] Voir par exemple Bekoff (2009) sur le jeu chez les canidés.

2 ILLUSTRATIONS

2.1 Entre chiens, chats et loups

Prenons tout d'abord le cas des chiens (*Canis familiaris*), l'une des espèces où la capacité d'attention aussi bien de l'animal que de l'homme sinon aux intentions du moins aux expressions corporelles d'intention de l'autre est la plus évidente. Les chiens sont connus pour être capables de saisir non seulement des *indices* dans le regard des humains (une capacité commune à de nombreux mammifères, y compris les chèvres et les grands singes ; Miklósi et Soproni 2006) mais aussi la direction de *gestes de pointage*, c'est-à-dire de regarder de façon pertinente dans la direction pointée par la main et non la main elle-même. Cette capacité cognitive-sociale est d'autant plus remarquable qu'elle n'est pas partagée, sinon à un degré très inférieur, par d'autres mammifères, y compris par les grands singes plus proches de nous dans la phylogenèse, et par les loups (*Canis lupus*) —et ce, même après une période étendue de socialisation avec des humains[215] ; qu'elle se manifeste très tôt même chez des chiots qui n'ont pas encore été familiarisés avec les humains ; et que les chiens ne manifestent pas, par rapport aux autres mammifères, de compétences cognitives particulières dans les tâches non sociales (Hare *et al.* 2002 ; Hare et Tomasello 2005 ; Miklósi *et al.* 2003 ; Topál *et al.* 2009)

Elle s'explique très probablement par le fait que l'espèce (ou sous-espèce) a évolué en compagnie de l'homme et par les modalités de son processus de domestication. Le chien, au niveau de l'espèce du moins, a en effet connu un remarquable succès génétique comme résultat de la stratégie symbiotique adoptée

[215] Une différence notée, par exemple, par Mark Rowlands (2008), sur le dressage de son loup. Rowlands souligne le rôle crucial du regard, d'autant plus difficile à obtenir d'un loup alors qu'il est naturel d'amener un chien à vous suivre du regard : « Les chiens le font naturellement, mais les loups doivent être persuadés de le faire. Les raisons s'en trouvent dans leurs histoires différentes » (p. 27). Rowlands propose même une lecture de cette évolution dans les termes de sa théorie de « l'esprit étendu » [*extended mind*], comme situé [*embedded*] et incarné [*embodied*] : « le chien était situé dans un environnement très différent de celui du loup. Ses processus et capacités psychologiques se sont développés de façons très différentes. En particulier, le chien a été contraint de se reposer sur nous. Plus encore, il a développé la capacité de nous utiliser pour résoudre ses divers problèmes, cognitifs et autres. Pour les chiens, nous sommes d'utiles dispositifs de traitement de l'information. Nous, humains, faisons partie de l'esprit étendu du chien. (…) L'environnement du loup a sélectionné l'intelligence mécanique. Mais l'environnement du chien a sélectionné la capacité de nous utiliser. Et pour nous utiliser ils doivent être capables de lire en nous. » (pp. 30-31).

(Budiansky 2000, cité par Sperber 2007). Le rapport entre la population mondiale de loups et celle de chiens est de l'ordre d'à peine un pour mille. Il est très difficile d'obtenir des données précises sur les loups mais les estimations tournent autour de 200 000 loups à la fin des années 2000 pour 400 millions de chiens en comptant les chiens errants, qui en composent la majorité. Les chiens, pour ceux qui ont la chance de vivre sous un toit et d'être nourris et bien soignés, dictent en outre leurs goûts et préférences à leurs maîtres, sur lesquels ils exercent un contrôle plutôt que l'inverse. Ce succès peut s'interpréter en termes de dissémination culturelle, selon ce que Dan Sperber appelle un processus de « contagion », les chiens s'étant d'abord fait accepter puis désirer par les humains jusqu'à être domestiqués, puis élevés sous la forme de races possédant des traits propres à telle ou telle fin. L'espèce a ici contourné la stratégie reproductrice classique en « manipulant » de façon non intentionnelle les désirs humains et sa propagation est le produit d'une « exploitation culturelle de la reproduction biologique » (Sperber 2007). Or dans ce processus la capacité de compréhension des gestes de pointage a dû constituer une remarquable adaptation dans la niche évolutive qui était la leur, en contexte de proximité, d'interaction et de communication dans l'environnement social humain dans lequel ils évoluent depuis près de 15 000 ans, en combinaison avec des comportements préexistants (chasse, garde du territoire, respect de la dominance dans la meute), en particulier pour la réalisation de certaines des tâches, dans le cadre d'une coopération mutuellement bénéfique (chasse, surveillance des troupeaux) (Hare *et al.* 2002 ; Hare et Tomasello 2005 ; Tomasello et Kaminski 2009)[216].

Les chats (*Felis catus*) témoignent d'une capacité comparable d'attention aux gestes de pointage ; cependant, ils ne disposent pas de certains comportements permettant aux chiens d'attirer l'attention des humains sur un objet ou un événement, en particulier en captant leur regard : les chats regardent moins tôt et moins fréquemment les humains que les chiens pour résoudre un problème. Une telle différence dans l'utilisation et l'échange de signaux, et donc d'apprentissage par *feedback*, autres que gestuels et verbaux, procure aux chiens un avantage indéniable

[216] Ádám Miklósi et Krisztina Soproni (2006) émettent cependant quelques réserves sur le caractère explicatif de l'hypothèse de la domestication — que le processus domesticatoire a entraîné des évolutions chez les espèces ou variétés domestiques qui se maintiennent indépendamment du contexte de socialisation, et qu'elles ont toutes tendance à mieux comprendre le geste de désignation que leurs homologues sauvages —, étant donné les variations entre espèces domestiquées, les multiples facettes du processus selon les contextes et les espèces, et le fait que certaines espèces non domestiquées (dauphins, phoques) manifestent un certain degré de compréhension des gestes de désignation.

dans les bénéfices qu'ils peuvent retirer de leurs interactions, et explique vraisemblablement la bien plus grande capacité des chiens d'être dressés par rapport aux chats (Miklósi *et al.* 2005). Cette capacité permet, entre autres, de tisser une relation particulière, passant notamment par des formes de communication corporelle, gestuelle, faciale et vocale assurant l'efficacité de certains comportements ordonnés, suggérés, unilatéralement ou de façon mutuelle (jeu en particulier). Une autre caractéristique distinguant chiens et chats est que les chats seraient capables de reconnaître la voix de leur propriétaire mais n'y répondraient pas, contrairement aux chiens, par des comportements de communication actifs (vocalisation, mouvements de queue) mais uniquement par des mouvement d'oreille ou de tête, et n'y répondraient pas plus lorsque leurs propriétaires les appellent hors de leur vue (Saito et Shinozuka 2013). A nouveau, l'histoire des différents processus domesticatoires fournit une explication crédible et bien connue : les chiens sont probablement domestiqués depuis 15 000 ans, les chats entre 9 et 10 000 ans, mais surtout, les chats se seraient « domestiqués eux-mêmes » en chassant les rongeurs dans les granges et greniers, sans avoir besoin de répondre aux ordres des humains. Les chats ont été sélectionnés (par la sélection naturelle et la sélection dite « artificielle ») pour, entre autres, leurs aptitudes de chasseurs indépendants. L'initiative, d'une certaine façon, notent les chercheurs, revient au chat, à l'inverse de la relation homme-chien.

Il est également notable que les chiens sont, comme de nombreux animaux domestiques, dépendants du soin, de l'attention et de la présence des humains, voire de certains humains en particulier (leurs maîtres ou compagnons) et que les chiens errants ou « réensauvagés » ne s'en sortent que dans la mesure où ils maintiennent un accès à des zones humaines peuplées, leur offrant consciemment ou non des ressources pour survivre. Les chiens sont ainsi bien moins équipés que les chats pour « retourner à leur condition sauvage », quoique certains y parviennent et que la séparation entre animaux domestiques et sauvages soient ici plus de degré que de nature — le repeuplement des forêts européennes par les loups n'est pas dissociable de ce que les populations humaines ont indirectement à leur offrir. L'histoire du *Croc Blanc* de Jack London, sur laquelle je reviendrai, est à ce titre exemplaire du basculement toujours possible d'un chien-loup d'un côté ou l'autre de la partition sauvage/domestique, et de la porosité entre l'attractivité d'un peuplement humain simplement parce qu'il offre de possibles proies ou restes, et l'habitabilité de ce même peuplement par un animal peu ou prou docile.

C'est enfin une thèse centrale de ce travail que les relations spéciales qui se tissent entre animaux familiers et compagnons humains génèrent des raisons et obligations spéciales irréductibles aux raisons qu'auraient des humains de traiter des animaux intrinsèquement comparables auxquels ils ne seraient pas liés de la même façon. Certaines relations chiens/humains sont donc partiales au double sens où elles sont personnelles et donnent éventuellement naissance à des revendications de partialité raisonnable. D'après l'hypothèse présentée ci-dessus, ce sont les attentes créées par les relations en question qui génèrent des prétentions et ces attentes sont probablement expliquées par les capacités mentionnées. Un animal percevant, consciemment ou non, non seulement sa dépendance mais également, sous une certaine forme, les intentions d'humains formera des attentes quant à ce qu'il peut légitimement ou raisonnablement (en un sens accessible à ses capacités d'évaluation métacognitive de ses propres états mentaux) attendre des personnes avec qui il interagit. Et il est peu satisfaisant d'interpréter ces capacités comme relevant d'un simple conditionnement associatif sans représentation mentale — quoique l'apprentissage par conditionnement joue indéniablement un rôle, il peut faire émerger des représentations, il lui est nécessaire d'être relativement flexible pour se réaliser dans divers environnements et intégrer l'expérience individuelle de façon pertinente (Miklósi et Soproni 2006). La relation particulière qui se tisse entre chien et humain peut ainsi rendre intelligible l'attribution à l'un et à l'autre d'attentes qui justifient à leur tour d'éventuels reproches en cas de déception ou de rupture de confiance. Une telle relation est évidemment redoublée d'autres attentes quand des tâches spécifiques sont assignées ou assignables à l'une des parties : si l'humain est responsable du soin du chien, ou à l'inverse si le chien est le « partenaire » de travail d'un dresseur ou d'un travailleur. Dans les deux sens c'est en vertu de la capacité respective du chien et de l'humain de saisir et de s'adapter aux attentes et possibilités de l'autre qu'une relation de justifiabilité mutuelle se crée. Les capacités évoquées (attention renforcée au regard notamment) peuvent s'avérer particulièrement utiles dans des contextes inédits, pour faire face à de nouvelles situations, suggérant une dimension initialement et toujours coopérative de ces capacités.

L'apparente indépendance des chats par rapport à notre regard à des fins de coopération ne signifie évidemment pas qu'ils ne puissent pas former, dans le contexte d'une relation de dépendance, d'affection et de confiance mutuelles, des attentes légitimes. La déception volontaire ou négligente de telles attentes par le compagnon

humain est injuste relativement aux obligations nées de la relation. Seulement, les attentes en question seront moins transparentes, et plus directement associées aux besoins impersonnels du chat que ne le sont les attentes de chiens vis-à-vis de compagnons particuliers. Des études en cours semblent certes indiquer que les chats sont plus attirés par des inconnus que par leur propre maître. L'équipe du professeur Daniel Mills à l'Université de Lincoln en Angleterre a révélé dans une vidéo YouTube[217] de juin 2013 les résultats d'expériences comparant l'attachement respectif de chiens, de chats et d'enfants pour leurs maîtres ou parents. L'expérience consiste à mettre chats et chiens dans le protocole de la « Situation étrange », initialement développé par des psychologues de la Théorie de l'Attachement (Ainsworth *et al.* 1978) pour déterminer « l'attachement sécure » des enfants à leur parents (ou *caregivers*) : le stress causé par la séparation active le comportement d'attachement et le protocole est censé montrer comment les enfants se rattachent à leurs parents pour se rassurer. En l'occurrence, l'animal est mis dans une pièce avec son maître et un étranger. Son comportement avec chacun est observé. Quand son attention se porte ailleurs, le premier sort discrètement de la pièce. Alors que les chiens cherchent activement leur maître quand ils se sont aperçus de son absence, et témoignent d'une certaine excitation quand il revient, les chats ne semblent guère affectés ni par son absence ni par son retour ! Les chiens auraient un comportement et un « schème d'attachement sécure », comme chez les enfants éventuellement rassurés par des étrangers mais préférant leurs parents. Les chats auraient en revanche un schème d'attachement « insécure » ou « anxieux-évitant », que l'on retrouve également chez certains enfants peu affectés par la séparation, peu intéressés par les contacts et les échanges et traitant étrangers et parents de façon similaire. Maîtres et parents ne seraient, respectivement pour chats et enfants, pas des sources de réconfort ou de stabilité affective. Or ce style d'attachement implique chez les enfants une plus grande difficulté à nouer des relations amicales ou amoureuses, et une plus grande tendance à utiliser autrui comme un moyen ou une ressource. C'est un reproche qu'on adresse en effet parfois aux chats et n'importe quelle personne ayant vécu avec des chats est familière de ce sentiment de se faire parfois exploiter par ses chats.

Ce serait toutefois négliger ce que chaque personne ayant vécu avec des chats sait tout aussi bien : leur remarquable capacité d'affection et de relations

[217] https://www.youtube.com/watch?v=AEepVLQjDt8, consulté le 22 mars 2014.

mutuellement gratifiantes des chats avec des humains sont tout aussi notables. En outre, ces études ont porté sur un échantillon minuscule et peuvent tout aussi vraisemblablement indiquer que les chats entretiennent des attentes à l'égard de compagnons humains potentiels, non pas qu'ils n'entretiennent aucune attente[218]. On peut en outre expliquer les observations en question par la relative indifférence comportementale apparente des chats à un maître ou propriétaire qu'ils sont pourtant capables de reconnaître (Saito et Shinozuka 2013, cf. *supra*). On peut enfin faire l'hypothèse que le comportement et le caractère des maîtres et propriétaires eux-mêmes déterminent ce qu'ils attendent des chats et, par conséquent, leur niveau de déception par rapport à une affection jugée suffisante ou non (Miklósi *et al.* 2005 ; Serpell 1996a). Un humain d'autant plus attaché à son chat tolèrera d'autant mieux — peut-être parce que c'est ce qu'il recherche — l'indifférence apparente et toute relative de son chat.

Mutatis mutandis, les considérations qui précèdent valent pour toute espèce capable d'entretenir des relations spéciales (souples, individualisées, ouvertes à l'apprentissage) avec des agents humains. Dans chaque cas spécifique, les capacités constituant une source additionnelle ou spéciale de statut (analogue aux capacités d'autonomie des agents) sont difficilement dissociables des types de relation ou des relations particulières dans lesquelles elles ont l'occasion de s'exprimer, ou qui expliquent leur évolution, ou qui permettent justement de les découvrir, voire de les faire émerger ensemble, dans des formes d'« intersubjectivité » (Barnara Smuts), de « rencontre » (Donna Haraway), de « communautés hybrides » (Dominique Lestel) ou une « culture commune extensive » (Vinciane Despret), et ce d'autant plus avec des espèces qui ont co-évolué avec nous (Despret 2009; 2010 ; Donaldson et Kymlicka 2011: 26-31 ; Haraway 2008; 2010 ; Lestel 2004; 2007 ; Smuts 1999; 2001; 2006; 2008)[219].

[218] Pour une discussion de la singularité des chats, de l'importance qu'ils accordent, à leur façon, à comprendre et suivre certaines de nos attentes, et le défi général qu'ils posent au béhaviorisme, voir Vicky Hearne (1994 : 224-244).

[219] Le dressage en particulier peut être l'occasion, montrent Donna Haraway (2010) et Mark Rowlands (2008 : 32) de découvrir des aptitudes inattendues de l'animal.

2.2 Le philosophe et le loup

Mark Rowlands (2008), dans *The Philosopher and the Wolf*, l'un de ses ouvrages autobiographiques, où il raconte sa relation, pendant onze ans, avec son loup Brenin, adopté louveteau et qu'il a lui-même dû dresser, revient sur son interprétation et sa défense du contractualisme, d'ailleurs inspirée par sa relation avec Brenin (2008 : 126-129). Il s'attarde notamment sur le contractualisme comme théorie descriptive, explicative de l'émergence de la moralité et de sa légitimité (Rowlands 1997; 2009 rejette — du point de vue — le contractualisme hobbesien au profit d'un contractualisme rawlsien purement kantien incluant les non-humains). Le contractualisme est une affaire de pouvoir et de tromperie. D'une part, fondé sur l'avantage mutuel, il est, nous l'avons indiqué au chapitre précédent, une théorie de la moralité pour les étrangers, assurant l'impartialité du partage des gains obtenus par la coopération. Le contrat social réunit des individus de forces comparables, impliquant une absence d'obligations envers les plus faibles, dont on ne peut rien tirer ni craindre : « vous n'avez des raisons de contracter qu'avec des gens susceptibles de vous aider ou de vous blesser » (2008 : 123). Le contrat exige d'autre part des parties un sacrifice (de liberté, de travail, de contributions diverses) pour un gain (sécurité, libertés, biens). Mais « ce qui est crucial, ce n'est pas que vous fassiez ces sacrifices, mais que les autres croient que vous le faites. (…) Le contrat, par sa nature même, récompense la tromperie. » (*ibid*. : 124-125) Le contrat ne récompense pas les tricheurs et passagers clandestins en tant que tels, mais ceux qui parmi eux réussissent à dissimuler leur absence de coopération réelle. La conséquence est que le contrat, en sélectionnant des capacités de tromperie, sélectionne par une course aux armements des capacités de détection des tricheurs[220]. Le contractualisme rawlsien vise à « minimiser l'impact des disparités de pouvoir sur la prise de décision morale » (p. 133) par un dispositif que l'on connaît : la position originelle sous voile d'ignorance.

Mais pour Rowlands « on ne peut résoudre ce qu'il y a de véritablement mauvais dans le contrat en essayant simplement de le rendre plus équitable. Le véritable

[220] Voir aussi pp. 78-80 : « Notre intelligence et notre moralité, nous croyons, nous distinguent de tous les autres animaux. Nous avons raison. (…) Mais ce n'est pas un hasard qu'un sens de la justice se soit d'abord incarné dans un singe [*ape*]. (…) Motifs, preuve ; justification, fondement : seul un animal véritablement mauvais [*nasty*] aurait besoin de ces concepts. Plus un animal est désagréable, plus il est vicieux ; et plus il est insensible à la possibilité de conciliation, plus il a besoin d'un sens de la justice. Se tenant par lui-même, seul dans la nature tout entière, nous trouvons le singe : le seul animal suffisamment désagréable pour devenir un animal moral. Ce qu'il y a de meilleur en nous vient de ce qu'il y a de pire. »

problème est la tromperie et ce qui la sous-tend : le calcul. Je pense maintenant que le contrat est un dispositif inventé par des singes pour réguler les interactions entre singes » (*ibid*.), entre singes étrangers les uns aux autres et pour lesquels la première vertu morale sera l'équité[221]. La moralité est conçue

> comme une forme de calcul par lequel nous concevons et testons quel est le meilleur résultat (…) pour tous ceux qui sont concernés. (…) Nous montons des plans, nous conspirons, nous calculons des probabilités, nous évaluons des possibilités ; et pendant ce temps nous attendons des occasions de tirer profit. (…) Pour nous les singes, il est naturel de penser en termes contractuels, parce que le contrat n'est rien d'autre qu'un sacrifice délibéré pour un gain anticipé. L'idée de contrat n'est qu'une codification, une explicitation, de quelque chose enfoui profondément en nous. (…). Le contrat est une invention par des singes pour des singes — il ne peut rien nous apprendre du tout de la relation entre un singe et un loup. (pp. 134-135)

Le problème pour Rowlands est que le contrat, s'il convient aux étrangers que la plupart des humains sont les uns pour les autres, ne convient guère à la moralité des relations personnelles, ici entendue au sens fort. Car Scanlon considère que le caractère personnel des justifications requises au fondement de la moralité de ce que nous nous devons les uns aux autres sont dues à chacun en tant que personne, et sont en ce sens impartiales et également appropriées aux étrangers. La moralité des relations spéciales est autorisée par et intégrée à la moralité contractualiste, mais celle-ci n'est pas une extension de celle-là. Or Rowlands veut rendre compte des relations morales qui le lient à son loup et s'aperçoit que le contrat, même une fois qu'on y introduit l'équité pour tempérer les effets néfastes des inégalités de pouvoir, de ressources et de talents, et ceux des différences arbitraires (notamment l'espèce), ne peut expliquer ce que Mark doit à Brenin : « à une moralité pour étrangers s'ajoute également une moralité pour ceux de la meute » (p. 133). La vie des loups ne correspond pas à la description hobbesienne de l'état de nature : point de solitude, point besoin de contrat pour coopérer, point de guerre de tous contre tous, point de

[221] Cette conception réaliste et pessimiste du contrat social (du point de vue *explicatif*) contraste quelque peu avec la défense *normative* du contractualisme dans les travaux précédents. La première édition de *Animal Rights* date de 1998 et la seconde édition de 2009, pourtant postérieure à la publication de *The Philosopher and the Wolf* (2008) reprend cette défense. C'est que Rowlands continue en 2008, puis en 2009, à considérer que c'est le meilleur moyen de garantir l'impartialité de nos obligations, et d'y inclure les non humains (cf. le chapitre 4), entre *étrangers*, mais que le contractualisme ne convient pas aux relations entre membres de « la meute », qui se connaissent et s'apprécient.

violence primaire à civiliser. Un contrat entre Rowlands et son loup serait d'autant moins pertinent qu'ils ne se ressemblent pas assez pour se trouver dans les circonstances de la justice ; et pourtant, leur relation requiert une certaine forme de moralité :

> Quand Brenin et moi eûmes passé à peu près une heure ensemble à la maison cet après-midi de mai, j'aimais déjà cette petite peluche, ennemie jurée des rideaux et de l'air conditionné. J'allais l'aimer toujours. Il ne se trouvait évidemment d'aucune façon en position de m'aider, et son seul moyen de me faire mal (…) était de m'attraper les poches. Et je n'aurais rien pu y changer. S'il y eut jamais un contrat entre nous, il fut périphérique, et fondé sur une moralité plus basique et viscérale. Cette moralité prêchait non pas la justice mais la loyauté. (pp. 133-134)

Il se peut que certaines — rares — circonstances exigent de faire passer la justice avant la loyauté (quand Rowlands choisit de rendre Brenin pescatarien pour épargner la vie, et des souffrances à de milliers de mammifères et oiseaux inconnus). Mais seulement quand les exigences de la loyauté sont faibles (un goût alimentaire) et celles de la justice évidentes et écrasantes[222]. La plupart du temps toutefois, la loyauté l'emporte (sur un canot de sauvetage, par exemple), même si « l'une des tâches les plus ardues de la moralité est de mettre en balance les exigences d'étrangers avec celles du la meute » (p. 134). Le contrat, par sa nature même, ne peut expliquer les exigences de la loyauté parce que celles-ci sont adressées, dirait Darwall, par un être particulier à un autre être particulier, sans médiation d'un accord :

> Pourquoi aimons-nous, du moins certains d'entre nous, nos chiens ? Pourquoi aimais-je Brenin ? J'aimerais penser (…) que nos chiens appellent par leurs cris quelque chose dans les plus profonds recoins d'une partie de notre âme oubliée depuis longtemps, là où réside (…) une partie de nous qui était là avant que nous ne devenions singes. C'est le loup que nous fûmes autrefois. Ce loup comprend que le bonheur ne peut se trouver dans le calcul (…), qu'aucune relation véritablement significative ne peut jamais être fondée sur un contrat. Au début il y a la loyauté. Et ceci, nous devons le respecter, le ciel dût-il s'écrouler. Le calcul et les contrats viennent toujours après — comme la partie singe de notre âme prend la suite de la partie loup. (p. 135)

[222] Ici cependant ce n'est pas la moralité au sens impersonnel qui passe avant la moralité personnelle comme plus haut, mais cette dernière qui passe devant une moralité spéciale, relative à l'agent. Cependant, l'analyse de Darwall évoquée donne de bonnes raisons de penser que l'une comme l'autre sont des formes de moralité en seconde personne, déclinée en de multiples variétés mais mettant toujours en rapport des personnes et d'autres personnes, groupes, ou entités.

On retrouve ici l'habituelle opposition, non pas tant entre raisons personnelles et impersonnelles (puisque même un contractualisme « pour étrangers »[223] présuppose une restriction « *person-affecting* ») qu'entre partialité et impartialité (les deux distinctions se recoupant en partie). Si mon modèle est correct et que la partialité raisonnable y trouve sa place, des raisons de loyauté peuvent découler des obligations relevant d'un certain aspect du statut moral. A tout le moins, dans la mesure où la loyauté ne requiert pas de violer la justice et donc de faire du tort à autrui en agissant d'après des principes qu'il pourrait raisonnablement rejeter, ne pas la respecter fait du tort au l'individu concerné. Son statut moral exige que, quand ces conditions de justice sont remplies, la loyauté lui soit due le cas échéant.

Le statut de Brenin ne se réduit cependant pas à celui de *pet*. Rowlands s'adresse fréquemment à lui comme à son frère, son ami, son partenaire de course à pied. Pendant onze ans, Brenin fut

> la première chose que je voyais en me levant le matin (…) Il se couchait sous mon bureau pendant que j'écrivais le matin. Il marchait ou courait avec moi presque chaque jour de sa vie. Il venait en cours avec moi l'après-midi quand j'enseignais. Et il s'asseyait avec moi le soir tandis que j'écumais d'innombrables bouteilles de Jack Daniel's. Ce n'était pas simplement que j'aimais l'avoir autour de moi (…).La plupart des choses que je sais de la vie et de son sens je les ai apprises de lui. Ce que c'est d'être humain : je l'ai appris d'un loup. Et il a pénétré si profondément dans chaque facette de ma vie, nos vies se sont entremêlées de manière si imperceptible, que j'en vins à me comprendre, même me définir, par ma relation à Brenin. (p. 43)

Et concédant que, juridiquement parlant, Brenin est bien sa propriété, Rowlands note que l'objection selon laquelle posséder un animal de compagnie est mal parce que cela le réduit à une propriété

> présuppose que si vous êtes le propriétaire de quelque chose au sens juridique, alors c'est la seule relation que vous pouvez jamais avoir avec elle, ou du moins (…) la relation dominante. Mais il n'y a en réalité guère de raisons de penser cela. Fondamentalement, Brenin n'était pas ma propriété ; et certainement mon animal de compagnie. C'était

[223] Quand Rowlands considère le contractualisme comme une conception de la moralité « pour étrangers », il faut l'entendre en un sens métaphorique, celui d'étrangers au sein d'une société donnée. L'expression ne doit pas occulter les difficultés considérables que la tradition contractualiste doit affronter pour rendre compte des obligations entre nations (droit international) et à l'égard des individus d'autres pays, en particulier quand des grandes disparités de richesses et de ressources compromettent la perspective d'un avantage mutuel. Voir en particulier Nussbaum (2006).

> mon frère. Parfois, et à certains égards, mon frère cadet. J'étais alors son tuteur [*guardian*], le protégeant d'un monde qu'il ne comprenait pas et qui ne lui faisait pas confiance. (…)
>
> C'est le concept de tutelle, plutôt que de propriété, qui paraît offrir l'interprétation la plus vraisemblable de la principale relation entre les personnes (…) décentes (…) et leurs compagnons animaux. Mais, concernant Brenin, ce n'est pas non plus une description tout à fait adéquate. C'est ce qui le distinguait, de façon décisive, de tous les chiens que j'ai jamais connus. Ce n'était qu'en certaines occasions et circonstances que Brenin était mon frère cadet. Le reste du temps, c'était mon aîné : un frère que j'admirais et souhaitais, plus que tout, imiter. (pp. 43-45)

La description par Rowlands de sa relation avec Brenin éclaire plusieurs points que j'ai déjà évoqués. Premièrement, de part et d'autre de la relation émergent des attentes quant à la juste conduite à tenir. Leurs activités quotidiennes ne seraient pas complètes sans la contribution de l'autre et l'un comme l'autre en sont parfaitement conscients. Deuxièmement, Rowlands est dans une certaine mesure dépendant de Brenin. Son épanouissement en dépend, et ce, non pas en un sens strictement intéressé car une partie de ce que la relation a d'épanouissant tient précisément aux activités dirigées vers le bien même du compagnon[224]. Ainsi, la relation homme-loup illustre à merveille le concept d' « agentivité dépendante » : une dépendance non exclusive d'une forme d'agentivité (action d'après des fins conscientes et librement fixées, choix pertinent des comportements à adopter pour y parvenir) ; une agentivité incomplète sans la contribution d'autrui. Le jeu ou le fait de courir avec Rowlands sont pour Brenin des activités essentiellement partagées : ni l'autonomie ni la dépendance ne les décrivent adéquatement.

2.3 « Les chats foutent en l'air les données »

J'ai mentionné plus haut en note des pages de Vicky Hearne (1994) sur les chats. Hearne était dresseuse, en particulier de chiens, et également poète et un peu philosophe. Son ouvrage, *Adam's Task*, est un plaidoyer en faveur de la relation particulière, ni tyrannique, ni utilitaire, que constitue le bon dressage d'un chien, suivant la méthode classique de William Koehler, une éducation permettant quand elle

[224] Voir le chapitre précédent.

est bien conduite de satisfaire le dresseur comme l'animal, et de contrôler sans laisse l'animal ainsi dressé. L'ouvrage révèle, de façon éclairante, les dimensions à la fois technique, affective et épanouissante de la relation, attentive non seulement aux tâches prescrites à l'animal qu'aux besoins, capacités, intérêts et attentes de celui-ci. La bonne relation de dressage est, en bref, une relation de confiance mutuelle et mutuellement bénéfique[225], offrant à l'animal le bonheur qu'il mérite[226]. En ce sens, le dressage se fait dans les deux sens, c'est un processus de négociation sociale, comme le raconte par exemple Barbara Smuts (1999 : 116-117), spécialiste à la fois des babouins et des chiens, au sujet de sa relation à sa propre chienne, Safi.

Nous avons vu que les loups étaient beaucoup moins faciles à dresser, pour autant qu'ils le soient véritablement. On considère généralement que les chats ne sont guère plus dociles et flexibles, tant ils semblent attachés à leur indépendance. Cela peut s'expliquer également par leur plus faible exploitation de l'échange de regards. On peut toutefois très bien dresser des chats pour autant qu'on les fait s'intéresser à ce qu'on leur demande. Il suffit de penser aux chats de cinéma, et au plus célèbre d'entre eux, Orangey, dressé par Frank Inn et rendu célèbre notamment par son rôle dans *Breakfast at Tiffany's* de Blake Edwards en 1961, baptisé « Cat » par Holly Golightly, interprétée par Audrey Hepburn. Le dressage réussi relève plus d'une « capacité négative » (Hearne 1994 : 228-229), en opposition, peut-on présumer, aux méthodes béhavioristes de conditionnement par renforcement positif du comportement désiré. Le dresseur n'impose pas comme le chercheur une tâche extérieure au chat. Il le fait « marcher en lignes droites en réponse à des signaux (…) et en échange de récompenses » (p. 228) mais en exploitant sans le contraindre ses préférences et en renforçant une « le terrain d'une relation » (p. 229) entre un émetteur de signaux et un chat particulier :

> En comparaison, dans les laboratoires où les chats refusaient de manger, je voyais les chercheurs, les techniciens ou les étudiants rentrer dans le laboratoire, prêts à travailler, essayer avec une certaine dose de sincérité et d'expertise d'être *objectifs*. (…) [C]'était la

[225] Hearne était très critique du béhaviorisme et de l'un de ses rejetons, la méthode du « renforcement positif ». Pour une tentative d'adopter la perspective de cette dernière méthode de dressage dans le cadre d'une relation intersubjective et non hiérarchique, voir Donna Haraway (2008; 2010).

[226] Hearne, Haraway et Rowlands soulignent combien le dressage, quand il est bien mené, n'est pas une torture, une tyrannie, une exploitation de l'animal mais au contraire une réponse non seulement à ses besoins fondamentaux, en particulier d'exercice, mais à la possibilité de construire une relation enrichissante pour chaque partie. Priver un chien de compagnie et d'exercice, livrer un loup à l'ennui (trente secondes suffisent d'après Rowlands) sont au contraire des façons de leur faire du tort.

> première erreur que j'observai. Être « objectif », c'est essayer d'approcher la condition de Personne en Particulier, d'un Point de Vue de Nulle Part, et les chats ne se font pas avoir. Ils ne se laissent pas faire avec de telles personnes parce que les personnes qui se font avoir tendent à ne tenir aucun compte de ce que le chat lui-même sait qu'un chat est Quelqu'un en Particulier. (p. 229)

Hearne fait ici notamment allusion à des expériences ratées, où l'on donnait à des chats un problème à résoudre ou une tâche à réaliser afin d'obtenir de la nourriture, choses qu'ils réussissent assez vite. Mais, selon un propos rapporté par Hearne, « l'ennui est que dès qu'ils comprennent que le chercheur ou le technicien *veut* qu'ils poussent le levier, ils arrêtent de le faire ; certains se laisseront *mourir de faim* plutôt que de le faire. » (p. 225) Hearne se demande « ce que les chats essayaient là de faire ou de dire aux chercheurs », plutôt que de s'en tenir à cet autre propos d'un « vénérable professeur » à un jeune chercheur : « N'utilisez pas de chats, ils foutront en l'air vos données. »

CONCLUSION

Chiens et chats sont dans nos sociétés occidentales contemporaines nos animaux les plus familiers, mais ils font aussi partie de nos compagnons les plus anciens. Malgré les variations considérables de statut que nous avons évoquées dans les chapitres 2 et 4, ces animaux font irrémédiablement partie intégrante de nos communautés. Les Principes de Protection des Vulnérables et de Partialité Raisonnable s'appliquent à eux et leur appartenance à ces communautés engendre des attentes légitimes auxquelles correspondent des obligations spéciales. Mais ce n'est pas propre à eux et l'on pourrait en dire autant d'espèces dont la domestication est plus partielle : éléphants asiatiques ou chameaux, par exemple. Des contextes moins affectifs comme le laboratoire, le zoo ou l'élevage génèrent aussi de telles attentes. Enfin, les contextes d'observation éthologique *in situ* font émerger des relations qui, même si elles peuvent apparaître non scientifiques, sont à la fois un mode de connaissance d'une forme de vie sociale et le substrat d'attentes mutuelles. C'est par exemple le cas de Barbara Smuts et des communautés de babouins qu'elle a observées, une fois qu'elle y a été tolérée et admise, sinon intégrée (Smuts 2001; 2006).

Tous ces contextes sont des contextes dans lesquels les humains peuvent construire le récit cohérent d'une vie biographique même quand les animaux n'en sont pas capables d'eux-mêmes. La narrativité inhérente aux relations entre humains et non-humains les rend ainsi irremplaçables les uns pour les autres puisque ce sont des individus uniques qui engendrent des obligations spéciales. Dans la mesure où les formes d'élevage les moins moralement répréhensibles sont aussi celles où les éleveurs sont en mesure de construire un tel récit, la permission qu'ils ont de tuer ou de faire tuer leurs bêtes est particulièrement problématique. Les chapitres suivants montreront, en complément de ma critique du contrat domestique dans le chapitre 4, que le contexte de l'élevage n'engendre pas un droit de disposer de la vie des animaux, qui sont, tout autant que nos animaux familiers, irremplaçables.

J'ai défendu dans cette partie un modèle normatif du statut moral duel, fondé sur différents types de propriétés intrinsèques et extrinsèques, complétant la réfutation de l'intrinsicalisme, ici de son volet normatif. Parmi les propriétés extrinsèques, j'ai relevé *l'espèce* et le *contexte*, la première étant à la fois une concession trop grande à l'intrinsicalisme et une norme trop rigide pour les individus. La prise en compte du contexte a donné lieu à la formulation de deux principes de détermination extrinsèque ou contextuelle du statut moral : un *Principe de Partialité Raisonnable* et un *Principe de Protection des Vulnérables*. J'ai également dégagé le ressort essentiel du premier, à savoir que nous avons des raisons de partialité dirigées vers des êtres uniques et à ce titre *irremplaçables*.

Dans la prochaine partie, j'aborde le revers de l'idée d'irremplaçabilité, en particulier à travers le traitement du problème de la remplaçabilité des non-personnes par Singer. Il serait en effet problématique, du point de vue impartial qui m'a permis de justifier la partialité, que celle-ci soit au détriment des êtres avec lesquelles nous n'avons pas de relations privilégiées. Il serait précisément *déraisonnable* que la partialité nous rende indifférents au sort d'êtres singuliers qui ne sont en principe pas plus remplaçables que ceux que nous aimons. Ces êtres n'ont pas de nom, pas d'histoire, pas d'individualité parce qu'ils nous sont rendus invisibles et que leur existence repose sur la négation de leurs valeurs finale et unique au profit de la valeur intrinsèque de leurs expériences (leur vie soi-disant heureuse) et de celles de ceux qui les mange. Si ma théorie implique que nous avons de bien plus fortes obligations de soin et de protection envers nos compagnons, elle n'implique aucunement que nous avons la permission de causer des torts injustes à ces êtres invisibles.

Le cas des animaux d'élevage est un cas de vulnérabilité extrême : le contexte a été délibérément institué et entretenu par des agents individuels et collectifs à certaines fins ; ils exercent sur lui un contrôle sans commune mesure avec celui qu'exercent sur lui les animaux ; ce contexte crée une dépendance radicale des animaux à l'égard des éleveurs, des pouvoirs publics, des forces de gendarmerie, et des associations de protection ; enfin, les torts que peuvent subir ces animaux sont considérables : en plus des torts normalisés (contraintes et souffrances diverses, mise à mort), ils sont susceptibles de subir coups, mutilations, absence de soins, euthanasie sans nécessité, etc. Leur cas constitue donc un exemple remarquable de vulnérabilité profondément asymétrique[227]. Le paradoxe de la supposée protection supérieure dont bénéficieraient les animaux domestiques est qu'elle implique ici leur mise à mort, tandis que la moindre protection des animaux sauvages (hors *espèces*) est accompagnée d'une présomption générale contre le fait de les tuer sans nécessité. Cette dernière en tout cas est beaucoup plus restrictive que celle qui est invoquée dans l'élevage puisque l'alimentation carnée est encore moins un « mal nécessaire » que l'expérimentation médicale ou scientifique ou la lutte contre les nuisibles.

Certains des conflits évoqués ici ne peuvent être résolus que par une forme de contrôle des populations. Cependant, les arguments présentés dans les deux chapitres suivants montreront que le fait de tuer sans nécessité un être conscient, c'est commettre une injustice envers lui. La nécessité peut faire en sorte que certains torts ou dommages ne soient pas injustes quand ils sont l'unique moyen pour d'autres êtres conscients de survivre. C'est pourquoi des cas de défense contre des menaces ou ravageurs incontrôlables et majeurs, de chasse et pêche de subsistance, ou de chasse « thérapeutique »[228] peuvent être exceptionnellement justifiés, individuellement ou collectivement, par la nécessité de minimiser les torts et à condition de rechercher sérieusement les moyens d'éviter à l'avenir d'y recourir. Mais de tels cas ne couvrent pas les battues, prélèvements, piégeages et empoisonnements d'individus quand

[227] La réalité est évidemment plus complexe. Je laisse de côté sans la négliger la vulnérabilité réelle des ouvriers d'abattoirs et des producteurs à leur environnement de travail et à leur filière dans l'élevage industriel, qui vient s'imbriquer dans celle des animaux et en partie l'expliquer (cf. Molinier 2012 ; Mouret 2012 ; Porcher 2009 ; Rémy 2009). Mais cela n'affecte pas la profonde asymétrie évoquée. Je néglige en revanche pour le moment le cas d'élevages reposant sur une réciprocité supposée ; j'y reviendrai au chapitre suivant.

[228] Sur la distinction entre chasse de subsistance, thérapeutique (i.e. écologique) et de loisir et une discussion de la compatibilité de la chasse thérapeutique avec les théories du bien-être et les théories des droits, voir Gary Varner (2011).

d’autres solutions existent ou pourraient être prudemment expérimentées (stérilisation, contraception) et leur *justification* en contexte ne signifie pas que la mort d’un loup, d’un sanglier ou d’un campagnol ne soit pas moins un tort pour lui. Comme le montrera le chapitre suivant, les torts subis par les êtres existants ne sont pas compensables par les bénéfices impersonnels liés à l’existence de nouveaux individus ou d’espèces, sauf dans la mesure où celle-ci est nécessaire à l’épanouissement des premiers : quand par exemple la biodiversité génétique, spécifique ou fonctionnelle est bénéfique aux individus. Par conséquent, dans la limite du Principe de Protection des Vulnérables (y compris sous sa forme rétrospective), du Principe de Partialité Raisonnable et d’un principe d’humilité (éthologique et écologique), toutes choses égales par ailleurs (ce qu’elles sont rarement), la diminution d’une population cause de souffrances ou de conflits peut être justifiée si elle permet de minimiser les torts causés et qu’elle n’est pas elle-même réalisée en causant des torts injustes.

Partie 3 : Questions de vie et de mort

Chapitre 6 : Tuer et remplacer les animaux

INTRODUCTION

Nous assistons aujourd'hui à la promotion de modes d'élevage dits « humains » (en anglais, *humane*), « bien-être », « biologiques », « durables », « raisonnés », en bref, plus « éthiques » que l'élevage industriel des bovins, cochons, ovins, caprins, volailles, poissons et autres animaux qui constituent la majeure partie de l'offre actuelle en protéines animales, qui peut s'expliquer conjointement par deux ensembles de faits. D'une part, les conditions industrielles d'élevage, de transport et d'abattage des animaux de rente et aux divers problèmes environnementaux, sanitaires et économiques que pose la consommation de viande. D'autre part, le caractère jugé par certains utopique ou indésirable de l'abandon de la consommation de produits animaux.

On pourrait penser que le fait d'élever des animaux dans des conditions respectueuses de leur bien-être, besoins naturels et mode de vie spécifique nous autorise à les tuer, le moins violemment possible, pour nous nourrir. Cette intuition peut être justifiée par l'argument dit de la « remplaçabilité » ou du remplacement[229], ou ce que Henry Salt, auteur pionnier de *Animals' Rights* (1894), appelait ironiquement la « logique du garde-manger [*larder*] » (1914). L'argument affirme que, ce qui compte, c'est que des animaux heureux existent, quitte à ce qu'ils soient créés en remplacement de ceux qu'on aura abattus auparavant, les uns recevant une vie bonne avant de céder la place à d'autres qui, grâce à leur mort, pourront à leur tour recevoir une vie bonne, et ainsi de suite — l'élevage (porcin ou bovin par exemple) étant alors conçu comme un cycle du don (ou contre-don) de la vie bonne par l'éleveur et du don (ou contre-don) parallèle de sa vie par l'animal (Mouret 2012 ; Porcher 2001 ; 2002 ; 2007 ; 2011).

[229] Ou encore l'argument « Manger les animaux leur est bénéfique » (*Eating-animals-benefits-them*) (Zamir 2007 : 50 et *sq*).

Une autre variante de l'argument insiste également souvent sur le fait que la plupart des espèces ou des races domestiques et les milliards d'individus qui les composent n'existeraient tout simplement pas sans le marché économique de l'élevage. Dire adieu à la viande, c'est, telle la laitière de La Fontaine, dire « adieu veau, vache, cochon, couvée », dire adieu à diverses races, y compris rustiques, de vaches ou de poules, et aux espèces qui n'ont aucune contrepartie sauvage[230]. Une précision est de mise : le végétarisme n'a pas pour conséquence nécessaire l'abolition de l'abattage ; il repose en partie sur lui dans la mesure du moins où il intègre œufs, laitages et parfois même poisson et fruits de mer pour les pesco-végétariens. Il est en effet vraisemblable que la production de ces derniers pose, sauf à très petite échelle peut-être, des problèmes comparables à celle de viande puisque la rentabilité d'une vache laitière ou d'une poule pondeuse est limitée par celle de leur progéniture et la leur propre une fois qu'elles ne sont plus productives. D'où l'entrée du veau dans la filière alimentaire et la destruction des poussins mâles et la « réforme » (abattage pour la consommation) des vaches laitières et poules pondeuses[231]. Le végétalisme est donc la cible ultime de l'argument du remplacement, sauf à envisager que l'abattage des animaux improductifs soit interdit et que le coût de leur élevage soit répercuté dans le prix des produits consommés. Certains auteurs estiment ainsi que l'existence heureuse d'animaux producteurs de dérivés tels que le lait et les œufs étant une bonne chose, il

[230] L'argument ne vaut donc que pour les animaux qui n'existeraient pas sans l'élevage ; il ne vaut donc pas, par exemple, pour la pêche en pleine mer.

[231] La vie d'une vache laitière n'est pas plus enviable que toute autre. Sur l'exemple québécois, voir Desaulniers (2013 : 95-116). Bien que la France soit le premier producteur bovin et le deuxième producteur de lait après l'Allemagne en UE, il n'existe aujourd'hui pas en France de véritable ferme industrielle de vaches laitières. D'où la levée de boucliers suscitée récemment par le projet de la Ferme dite des « Mille Vaches » en Picardie. La plupart des fermes comptent entre 40 et 50 individus, dépassant rarement 150. Par contraste, aux Etats-Unis, on comptait en 2013 en moyenne 1175 individus en Californie, 1450 dans le Nevada, 1727 en Arizona, ou encore 2307 au Nouveau Mexique, le Sud-Ouest états-unien contrastant à cet égard avec des exploitations plus familiales dans l'Est, avec par exemple 117 dans le Wisconsin (à peu près la moyenne nationale) pourtant deuxième producteur du pays derrière la Californie (source : USDA ; FAO; http://www.progressivepublish.com/downloads/2014/general/2013_pd_stats_lowres.pdf; http://www.fao.org/docrep/012/i1522e/i1522e03.pdf) La plus grosse exploitation du pays, Fair Oaks Farm en Indiana, compte 30 000 individus). Cependant, la France importe une importante partie de sa viande de grande consommation (des vaches réformées) et exporte la vaste majorité de ses veaux mâles pour être engraissés à l'étranger — une conséquence de la vie d'une vache laitière (et non « allaitante », i.e. non soumise à la traite, ou mixte) souvent négligée. Compte encore principalement que des élevages bovins de taille relativement modeste, par rapport au continent américain, Nord et Sud, qui fournit 50% de la viande bovine mondiale (FranceAgrimer 2013). L'élevage en stabulation pure (hors sol), ou « zéro pâturage », est une nouveauté en élevage bovin (contrairement notamment à la production porcine et avicole). Cette spécificité française n'améliore évidemment pas la situation des vaches américaines, et ne rend d'ailleurs leur vie qu'à peine plus enviable, le retrait du veau, l'insémination artificielle répétée et la réforme à un âge précoce étant dans tous les cas des aspects essentiels de leur vie.

serait permis, voire souhaitable de continuer à consommer ces produits, dans des conditions évidemment très exigeantes, qui n'impliqueraient pas de mise à mort (Zamir 2007 : 95-112 ; Donaldson & Kymlicka 2011 : 134-139, 152).

Le choix de telle ou telle agriculture peut ainsi affecter le nombre, les espèces et la qualité de vie des animaux existants. L'abolition de l'élevage pourrait non pas diminuer mais augmenter le nombre total d'animaux (alors sauvages). Comme il est probable que la libération de pâturages fasse advenir des organismes de petite taille, très fertiles et dont le taux de survie de la progéniture est très faible (organismes dits à sélection-*r* plutôt que -*K*) (Tomasik 2007 ; 2008 ; 2009 ; 2013), la souffrance totale dans le monde engendrée pourrait être inférieure ou nulle ou au contraire très supérieure s'ils sont sensibles (étant donné leur nombre et leur mode de sélection). Dans tous les cas, il faudrait mesurer les dommages potentiels du résultat envisagé (écologiques, économiques, souffrance des animaux sauvages).

Mais mon argument ne dépendra pas de telles complications puisque je m'intéresse à la justification *ceteris paribus* de l'élevage *par le seul fait* qu'il offre aux animaux une existence désirable en échange de leur mort. C'est ce ressort que j'entends critiquer. Mon article porte sur l'argument du remplacement et son traitement par Peter Singer, qui le rejette (empiriquement) comme justification de l'élevage mais qui en accepte (théoriquement) une certaine version. Comme nous le verrons, l'argument pose des difficultés qui nous inviteront à réviser notre jugement initial sur la légitimité de l'élevage « éthique ». Mon objectif n'est pas tant de montrer qu'aucune forme d'élevage n'est acceptable – le « végétarisme contextuel » admet par exemple que certaines formes le soient en contexte de subsistance (Curtin 1991 ; Gruen 2007) – mais, d'une part, que cela ne saurait être défendu par l'argument du remplacement et l'idée que l'existence est un bienfait pour les êtres créés ; d'autre part, que les raisons pour lesquelles Singer admet la légitimité théorique du remplacement sont en tension avec les raisons pour lesquelles il refuse à la fois la « logique du garde-manger » et la remplaçabilité des personnes.

Je poserai dans une première section le problème du remplacement, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles nous avons des raisons d'accepter le remplacement, et ce qu'a pour charge de prouver son défenseur. La mise au jour des limites intrinsèques de l'argument me permettra d'introduire la défense plus prudente d'une certaine forme de remplaçabilité par Peter Singer. Dans une seconde section, je présenterai en détail ses positions successives sur le sujet, les motifs de son rejet de l'argument du

remplacement comme justification de l'élevage et les motifs de son adhésion théorique à la remplaçabilité et je conclurai sur son instabilité.

1 POSITION DU PROBLEME

1.1 La logique du garde-manger

L'idée que la mort des animaux ne soit pas une tragédie comparable à celle d'une personne rationnelle était déjà exprimée par Bentham[232], dans le même passage célèbre de l'*Introduction aux principes de morale et de législation* qu'il consacrait à la considération égale qu'ils méritaient parce qu'ils peuvent souffrir :

> Pourquoi [leurs intérêts] ne *devraient-ils* pas [être considérés] ? On n'en peut donner aucune raison. Si le fait d'être mangé était tout, il y a une très bonne raison pour laquelle il devrait nous être permis de les manger autant qu'il nous plait : nous nous en trouvons mieux ; et ils ne s'en trouvent jamais pire. Ils n'ont aucune de ces très longues anticipations de misère future que nous avons. La mort qu'ils subissent de nos mains est ordinairement, et sera peut être toujours, une mort plus rapide, et de ce fait moins douloureuse, que celle qui les attendrait dans le cours inévitable de la nature. Si le fait d'être tué était tout, il y a une très bonne raison pour laquelle il devrait nous être permis de tuer ceux qui nous attaquent : nous nous en trouverions pire pour qu'ils puissent vivre, et ils ne s'en trouvent jamais pire d'être morts. Mais n'y a-t-il aucune raison pour laquelle il nous serait permis de les mettre au supplice ? Pas que je sache. N'y en a-t-il aucune pour laquelle il ne devrait pas nous être permis de les mettre au supplice? Oui, plusieurs. (Bentham 2011 [1789] : ch. 17, sect. 1 : 324-325 ; Vilmer 2011 : 108-109[233])

De même, dans *The Principles of the Penal Code* :

> Il convient (…) de défendre toute espèce de cruauté exercée envers les animaux, soit par manière d'amusement, soit pour flatter la gourmandise. Les combats de coqs et de taureaux, la chasse au lièvre, au renard, la pêche et d'autres amusemens de la même espèce, supposent nécessairement ou une absence de réflexion, ou un fonds d'inhumanité, puisqu'ils entraînent pour des êtres sensibles les souffrances les plus

[232] Pour plus de détails sur Bentham et les animaux, voir Campos Boralevi (1984), Lee (2003) et Delon (ms).

[233] Je cite ici la traduction d'Enrique Utria (in Vilmer 2011).

vives, la mort la plus longue et la plus douloureuse dont on puisse se faire une idée. Il doit être permis de tuer les animaux, et défendu de les tourmenter. La mort artificielle peut être moins douloureuse que la mort naturelle, par des procédés simples qui valent bien la peine d'être étudiés, et de devenir un objet de police. (Bentham 1843 : vol. I, partie III, ch. 16 ; Dumont 1820 : 136[234])

Enfin, dans un manuscrit intitulé « Cruelty to Animals » :

> Tuer un homme est le pire des crimes qui puisse être commun contre l'homme — pourquoi ? non pas au titre de la souffrance de l'homme tué lui-même : car c'est habituellement une souffrance moindre que celle que lui aurait causé une mort naturelle, mais en raison de la terreur qu'un tel acte susciterait chez d'autres hommes. De cette horreur les autres animaux ne sont pas susceptibles. (…) Les autres animaux ont le privilège de ne pas savoir qu'ils vont mourir. Tuer d'autres animaux n'est donc rien : le seul tort consiste à les tourmenter tandis qu'ils sont en vie. (Bentham ms)

Suit donc de cette conception entre le rapport de l'animal à sa propre mort et des plaisirs offerts à l'animal et aux humains par son existence la « logique du garde-manger », résumée par la boutade célèbre de Leslie Stephen :

> De tous les arguments en faveur du végétarisme, aucun n'est aussi faible que l'argument d'humanité[235]. Le cochon a un intérêt plus fort que quiconque à la demande de bacon. Si toute la planète était juive, il n'y aurait plus de cochons du tout (Stephen 1896, cité par Salt 1914 : 221).

La boutade avait suscité l'agacement de Salt, qui taxa donc l'argument de « logique du garde-manger ». Pour Salt, l'argument, reposant sur la comparaison de la non-existence et l'existence, est fallacieux :

> On dit souvent, pour excuser le massacre des animaux, que pour eux il vaut mieux vivre et être charcutés que ne pas vivre du tout. Or, bien évidemment, si un pareil raisonnement justifie la pratique de manducation de chair, il doit également justifier tout élevage d'animaux à des fins lucratives ou récréatives, quand leur vie est plutôt heureuse. (…) Quand nous parlons donc de « porter un être », comme nous le disons vaguement, « au monde », nous ne pouvons pas prétendre à la gratitude de cet être pour notre acte, ou conclure un marché avec lui – et un marché très mesquin – sur cette base (…) Il n'est pas non plus nécessaire d'entrer dans la question de l'existence

[234] Traduction de Dumont (1820), pagination du manuscrit édité par le Centre Bentham disponible en ligne (http://www.centrebentham.fr/Dumont.html, consulté le 23 mars 2014).

[235] Il faut bien sûr entendre la vertu d' « humanité » (compassion, bienveillance).

> anténatale, car, s'il y avait une telle existence, nous n'aurions aucune raison de supposer qu'elle est moins heureuse que la présente existence ; et ainsi l'argument s'effondre de même manière. Il est absurde de comparer une préexistence supposée, ou une non-existence, à la vie réelle d'un individu telle que nous la connaissons ici. Tout raisonnement fondé sur une pareille comparaison doit nécessairement être faux, et mener à des conclusions grotesques (Salt 1914 : 221-222).

Malgré tout, l'argument a connu une certaine fortune (Crisp : 1997 ; Hare 1999[236] ; Leahy 1991 : 210 ; Pollan 2006 : ch. 17 ; Scruton : 2004). R. M. Hare estimait la comparaison tout à fait possible : « des personnes existantes heureuses sont certainement ravies d'exister, et, peut-on présumer, comparent donc leur existence avec une non-existence possible » (1999 : 239 ; cf. aussi 1993 : ch. 5-6). Il se disait assez certain, s'imaginant truite, issue d'un petit élevage dans la campagne anglaise, « que, si on [lui] donnait le choix, [il] préfèrerait la vie, tout bien considéré, d'un tel poisson à celle de quasiment n'importe quel poisson sauvage ou à la non-existence. » (*ibid*. : 241) Ce n'est pas la mort comme telle qui est un bienfait, ce qui serait absurde pour des animaux heureux, ayant un intérêt à continuer à vivre, mais leur existence dans leur ensemble, compte tenu de leur mort sous la main de l'homme. L'argument peut en outre être accompagné de l'idée que la vie des animaux domestiques est préférable à la vie sauvage (protection contre les prédateurs, nourriture, abri, soin, etc.) (Budiansky 1999 ; Callicott 1980 ; Larrère & Larrère 1997) . J'ai montré au chapitre 4 que même si c'était le cas, la comparaison et l'alternative posaient de multiples problèmes pour les individus concernés.

Il existe des raisons empiriques de rejeter la « logique du garde-manger » (Matheny & Chan 2005)[237] et des raisons métaphysiques. Je n'examinerai que ces

---

[236] Crisp et Hare, utilitaristes, ne soutiennent pas seulement que nous avons des raisons nous autorisant à ne pas être végétariens, mais que nous avons même une *obligation* de ne pas l'être.

[237] Les auteurs ne rejettent pas l'argument du remplacement mais les prémisses empiriques relatives à la qualité de vie des animaux créés et du nombre d'animaux ayant des vies dignes d'être vécues que permet de créer l'élevage par rapport au végétarisme. Ils affrontent notamment les données suggérant que les hectares convertis pour une alimentation végétarienne (*a fortiori* végétalienne) permettront une augmentation importante du nombre d'animaux sauvages. La justification de cette augmentation, comparée à l'élevage d'un petit nombre d'individus heureux en élevage « humain », dépend évidemment de la qualité de vie des animaux sauvages qui pourraient exister (animaux dont les vies ne sont souvent guère plus longues et moins emplies de souffrances, que ce soit indépendamment de l'agriculture ou comme conséquence, par exemple, des moissons), et de l'importance accordée à la création d'individus par rapport à la prévention de la souffrance. La difficulté pour les auteurs est de trouver la balance entre la souffrance supplémentaire que le végétarisme créerait et la souffrance qu'il permettrait d'éviter. Ils concluent cependant :

> La Logique du Garde-Manger échoue. De nombreux animaux de ferme ont des vies qui ne valent pas

dernières. Selon les partisans de l'élevage « humain » – que critique Singer – la pratique de l' « omnivore consciencieux » ou « sélectif » serait moralement acceptable pour autant que les produits consommés proviennent d'animaux élevés et abattus dans des conditions éthiquement acceptables ; elle serait même souhaitable puisque nous permettrions ainsi à des animaux non seulement de naître mais de vivre « heureux ». Les fermes de cet élevage idéal ne font pas souffrir leurs bêtes au-delà d'un seuil raisonnable et leur offre une vie dans l'ensemble plaisante, mais on les y tue relativement jeunes. Ces omnivores, opposés à l'élevage industriel, semblent croire que tandis que nous avons de fortes raisons de ne pas causer de douleur aux animaux, nous n'avons que de faibles raisons, de ne pas les tuer, même précocement.

Jonathan Safran Foer (2011), dans *Faut-il manger les animaux ?*, prend l'exemple d'élevages extensifs sur la côte de la Californie du nord, exploités par Niman Ranch, une entreprise fondée par Bill Niman (qui l'a depuis quittée) qui regroupe des éleveurs « humains » et distribue la viande qu'ils permettent de produire. On y élève et fait paître, sur les falaises escarpées du magnifique parc de Point Reyes, des troupeaux de vaches clairsemés, dans des conditions apparemment idéales. On peut certes concéder que ces vaches ont des vies, jusqu'à leur mort, largement dignes d'être vécues et qu'il est bon, pour elles, de vivre ainsi. Je me suis même demandé si je ne troquerais pas ma propre vie pour celle d'une vache de Niman Ranch. Seulement, je mourrais très jeune dans le seul but d'être mangé et, même indépendamment de mes projets, ce n'est pas quelque chose que je souhaite. La vache ne se pose certes pas la question je vais montrer dans ce chapitre et le chapitre suivant que ce n'est pas nécessaire. La

---

> la peine d'être vécues, tandis que les autres causent une diminution nette du nombre d'animaux dans le monde. Même si ça n'était pas le cas, l'achat de produits animaux accapare des ressources qui pourraient autrement être utilisées pour mettre au monde un bien plus grand nombre d'animaux. Si nous voulons maximiser le nombre d'animaux menant des vies dignes d'êtres vécues, nous devrions adopter un régime végétarien. Il peut toujours y avoir de bonnes raisons pratiques pour promouvoir un omnivorisme consciencieux, tout en pratiquant le végétarisme au niveau personnel. Ces raisons dépendent, en grande partie, du poids relatif que nous accordons à la valeur morale liée au fait d'ajouter du bonheur dans le monde par rapport à la valeur morale liée au fait de prévenir la souffrance. (Matheny & Chan 2005 : 590-591)

De prime abord, pour un utilitariste négatif, et en admettant que la vie des animaux sauvages est pire que celle de larges mammifères (bovins, cochons) élevés dans de les meilleures conditions possibles, le calcul peut pencher en faveur de l'omnivorisme. Il faut cependant tenir compte de l'effet de l'élevage sur le réchauffement climatique (et de la tendance que pourrait avoir celui-ci à augmenter le nombre d'animaux sauvages à sélection-*r*) ; et de l'effet qu'aurait le message, s'il était public, de défenseurs des animaux qui, au nom de l'antispécisme, promeuvent la réduction de la souffrance de touts les animaux mais justifieraient en même temps l'alimentation carnée… Sur ces questions et les calculs afférents voir Brian Tomasik (2007 ; 2008 ; 2009 ; 2013).

question est donc de savoir si mettre au monde des animaux revient à leur conférer un bienfait et est susceptible de compenser le fait de les tuer ultérieurement. Je précise que je discuterai ici la justification de l'élevage par les bienfaits qu'il confère aux *individus* créés, et non à des populations ou des espèces. Michael Pollan écrit par exemple que « les poulets dépendent pour leur bien-être de l'existence de prédateurs humains. Pas le poulet individuel peut-être, mais le Poulet — l'espèce. La façon la plus sûre d'accomplir l'extinction de l'espèce serait d'accorder un droit à la vie aux poulets. » (2006 : 322) Mais je considère, comme la plupart des théoriciens de l'éthique animale et contrairement à Pollan, que les espèces n'ont pas d'intérêts et qu'elles ne peuvent être le sujet de torts ou bienfaits[238].

La « logique » du remplacement repose donc sur une distinction élémentaire entre le fait de tuer et le fait de causer de la souffrance (Singer 1975 ; 2011 ; Hare 1999). Comme l'explique Hare (1999 : 238-239) :

> [p]our des utilitaristes comme Singer et moi-même, agir mal à l'égard des [*doing wrong to*] animaux implique nécessairement de leur causer un tort [*harming them*]. (…) Il doit en outre s'agir d'un tort dans l'ensemble ; si une ligne de conduite implique certains torts mais des bienfaits supérieurs, et qu'il n'y a aucune autre possibilité offrant un meilleur rapport de bien et de tort, elle ne sera pas mauvaise [*wrong*]. Nous devons donc nous demander si le processus l'élevage et de mise à mort des animaux à des fins de consommation tout entier leur cause plus de torts dans l'ensemble que de bienfaits. Ma réponse est que (…) ce n'est pas le cas. Car il vaut mieux pour un animal avoir une vie heureuse, même courte, que pas de vie du tout. (…) Je n'affirme pas que la simple existence constitue un bienfait en soi mais que c'est une condition nécessaire pour jouir des bienfaits dont ne pouvons jouir que si nous sommes en vie. Elle n'est pas un bienfait en elle-même mais en tant que moyens en vue de ces bienfaits.

L'argument du remplacement découle naturellement de certaines formes d'utilitarisme étant donné l'exigence de maximisation impartiale du bien. En effet, si l'on prend en compte les êtres possibles, l'impartialité requiert d'accorder un même poids à leurs intérêts qu'à ceux des êtres existants, du moins pas un poids tellement inférieur qu'ils ne pourraient jamais être mis en balance avec ceux-ci. Je présupposerai, pour les besoins de l'argument, qu'il est au moins concevable, voire

[238] Par la suite, tort et bienfait traduisent respectivement *harm* et *benefit*. Je suis conscient que la traduction de *harm* par « tort » plutôt que « dommage » introduit une connotation normative, mais l'ambiguïté est également présente en anglais. On peut toutefois considérer que j'entends par tort un préjudice factuel, souvent, mais pas nécessairement, injuste moralement (*wrong*).

empiriquement possible, d'offrir une vie bonne aux animaux que nous mangeons, que des méthodes d'élevage, de transport et d'abattage sans douleur, peur, stress, etc. existent, qui succèdent à un élevage parfaitement respectueux de l'animal. Cela impliquerait évidemment que nous en consommions moins, une très vraisemblable hausse du prix de la viande, et une limitation de ces élevages à des contextes où ils sont « durables » économiquement, écologiquement et socialement. Je ne parle pas ici des cas où manger de la viande serait le seul moyen de subsistance viable d'une population donnée, mais de ceux où, bien qu'elle ne soit pas nécessaire, elle serait désirable[239].

J'entends montrer que nous n'avons que de très faibles raisons d'accepter le remplacement. La démonstration peut être établie selon deux voies. Seule la conjonction des deux voies la rendra décisive, mais à chaque jour suffit sa peine, je renvoie donc au prochain chapitre le second volet. Je montrerai ici que les arguments les plus solides, ceux que Singer retient après sa réfutation de l'argument traditionnel, ne suffisent pas selon moi à établir des raisons décisives de souhaiter un monde où le remplacement est autorisé[240].

L'argument que je défendrai est le suivant :

1. Nous avons des raisons impersonnelles d'accepter le remplacement.
2. Les raisons impersonnelles sont généralement moins fortes que les raisons personnelles non négligeables[241].
3. Les raisons personnelles de laisser vivre les animaux, liées au tort que leur cause leur mort, ne sont pas négligeables.
4. Donc nous avons généralement de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de tuer des animaux pour pouvoir en créer d'autres.

On distingue les raisons *impersonnelles* et *personnelles*. Les premières ne nous sont pas données par les conséquences d'un acte pour un être en particulier (existant, à

[239] L'enquête de Foer (2011) pourrait laisser penser que, si ce n'est pas le cas de la plupart des élevages, ça l'est de Niman Ranch. On peut toutefois douter de la réalité actuelle d'élevages sans souffrance, sinon de leur possibilité même. Cf. Desaulniers (2011 : 59-62, 196).

[240] Pour compléter la réfutation, il reste donc à montrer que, même en supposant ces raisons assez fortes, nous devons refuser le remplacement en raison du tort que constitue la mort pour les animaux. Il peut aussi y avoir des raisons *extrinsèques* pour l' « irremplaçabilité », comme nous l'avons vu au chapitre 4. Des individus particuliers aux relations particulières sont irremplaçables, moralement, même par des êtres intrinsèquement similaires.

[241] Ce présupposé n'est pas partagé par tous mais il est essentiel à l'idée même de statut moral.

l'identité déterminée et pour qui les choses peuvent être bonnes ou mauvaises) mais pour des êtres possibles dont l'identité et l'existence ne sont pas déterminées, ou pour le monde en général. Je concède que nous avons ce type de raisons d'élever et tuer des animaux pour les manger dans la mesure où, d'un point de vue impersonnel, le monde se trouve plus amélioré par l'existence d'êtres « heureux » supplémentaires qu'il n'est dégradé, du même point de vue, par leur mise à mort précoce. Mais les raisons que tel animal a de ne pas mourir (les plaisirs, les joies, les diverses occasions d'épanouissement que lui offrirait la continuation de sa vie), qui nous donnent des raisons de ne pas le tuer, sont personnelles et c'est le type de raisons qui devrait nous occuper prioritairement. Il importe plus de ne pas causer de tort aux animaux existants que de procurer à ceux qui n'existent pas le bienfait putatif de l'existence, *a fortiori* que de procurer au monde le bénéfice de cette existence. Notons enfin que le couple conceptuel « personnel/impersonnel » est employé en un sens technique, mais il possède aussi un sens dérivé dans le texte même de Peter Singer : les êtres « impersonnels » sont ceux qui ne sont pas des personnes, dépourvus d'identité personnelle véritable et de conscience de leur propre existence à travers le temps. Ils ne sont, par conséquent, pas non plus sources de raisons personnelles au sens technique.

Tel qu'indiqué, je présuppose pour le moment que (3) est vrai. Je l'étayerai dans le chapitre suivant. Je montrerai ici que l'existence d'une obligation de créer des animaux heureux est en soi bien faible. Le problème est évidemment que des conséquentialistes peuvent nier (2) et considérer que des torts personnels peuvent être compensés par l'agrégation de bienfaits impersonnels. Par exemple, le sacrifice d'une personne pourrait être compensé par la survie d'un grand nombre d'autres personnes. Mais le problème qui se pose ici est la comparaison entre le tort subi par un individu et le bienfait impersonnel de sa venue à l'existence. A nombres constants, le problème de l'agrégation ne se pose pas. Or l'argument du remplacement fonctionne à nombres (à peu près) constants, et dans ce cadre, un tort personnel l'emporte sur un tort impersonnel comparable. Cela me permettra ainsi de conclure (4). Je commence par présenter la structure de l'argument, puis je réfute l'idée que la mise au monde d'êtres possibles constituerait un bienfait de poids comparable à celui des torts causés à des êtres réels. Enfin, j'articule la comparaison du tort de la mort et du bienfait de l'existence mis en balance par l'argument du remplacement.

1.2 L'argument du remplacement

Je fais référence dans ce qui suit, par les termes « animaux » et « élevage », à l'élevage « humain ». Par commodité, les options réalisables sont supposées être à nombre constant, hormis l'addition ou la soustraction du nombre d'animaux élevés[242]. Voici donc l'argument du remplacement :

(i) Nous devons maximiser la quantité totale de bonheur[243].

(ii) Nous devons inclure le bonheur des animaux dans cette somme.

(iii) Les animaux mènent des vies supposées dans l'ensemble plaisantes jusqu'à leur mise à mort,

(iv) Quand un animal menant une vie heureuse est abattu « humainement », seule est perdue la somme de son bonheur futur possible.

(v) D'après (iii), on peut créer un animal ayant une vie heureuse équivalente à la somme possible perdue.

(vi) D'après (iv) et (v), la somme globale de bonheur n'est pas diminuée si un animal abattu est remplacé par un autre animal semblable.

(vii) Le bonheur humain est, suppose-t-on, augmenté de diverses manières (emploi, croissance économique, gastronomie) par la pratique de l'élevage, par rapport à un monde végétarien comparable.

(viii) Les animaux ne seraient pas mis au monde s'ils ne pouvaient être tués pour être mangés, puis remplacés par d'autres animaux.

(ix) La pratique de l'élevage est donc justifiée pour autant que les animaux mènent des vies heureuses et sont abattus « humainement ».

La justification utilitariste d'une telle pratique tient donc à la distinction entre causer de la *souffrance* physique ou psychique et causer la *mort*, qui n'ont pas tous les deux la même importance morale. La distinction est importante eu égard à la critique du spécisme par Singer (1975) dans *La libération animale*, où l'appel à l'utilitarisme en tant que tel n'est pas central, mais où il défend le principe d'égale considération des intérêts (notamment à ne pas souffrir) de tous les êtres sensibles, quelle que soit leur espèce. Singer est en revanche explicitement utilitariste dans *Practical Ethics*

[242] Ce sont des questions empiriques, sur lesquelles je renvoie à Matheny & Chan (2005).

[243] Ou ce qu'un utilitariste met sous ce terme (plaisirs, satisfactions de préférence, bien-être objectif).

(2011b)[244], d'une forme d'utilitarisme qui s'attache moins au couple plaisir/peine qu'aux préférences. Ce détail n'affecte pas le problème pour le moment mais nous verrons que le détour par les préférences rend beaucoup plus difficilement justifiable l'argument du remplacement ; il interdit en particulier le remplacement d'êtres humains conscients d'eux-mêmes (rajoutant ainsi une prémisse ci-dessus au sujet de ce que les animaux qui sont des personnes[245] perdent effectivement en mourant).

1.3 Le bienfait de l'existence

Le problème du remplacement est rendu aigu par notre incertitude quant à la comparaison des valeurs respectives d'états de choses réels ou simplement possibles. L'idée que la fin de l'élevage priverait des générations successives d'animaux du bienfait de l'existence repose sur la thèse selon laquelle l'existence peut être un bienfait ou un tort (selon sa qualité) pour les êtres « contingents » qui pourraient être mis au monde (Bradley 2013 ; Holtug 2001 ; Johansson 2010 ; Roberts 2003)[246]. Thèse qui implique que nous aurions des raisons de mettre (ou de ne pas mettre) au monde de nouveaux individus heureux (ou malheureux), et pas seulement de rendre heureux ou faire en sorte que naissent heureux ceux que nous avons déjà décidé de mettre au monde.

Mais il existe une *asymétrie* morale entre les torts et les bienfaits liés à la procréation. La version *absolue* de l'asymétrie énonce que, tandis que nous avons une raison de ne pas mettre au monde un individu fournie par le fait que cet individu risque très fortement d'être malheureux, nous n'avons pas de raison de mettre au monde un individu fournie par le fait que cet individu sera très vraisemblablement heureux[247]. La version *relative* de l'asymétrie énonce que la raison que nous avons de pas mettre au monde un individu malheureux est plus forte que la raison que nous avons de mettre au monde un individu heureux. L'asymétrie renvoie probablement à

[244] Sauf mention contraire, toutes les traductions, y compris de *Practical Ethics* (ci-après *PE*), sont personnelles. Quand aucune année n'est précisée, il s'agit de la troisième édition, de 2011. Les citations de la seconde édition (1990) de la *Libération animale* renvoient quant à elles à la réédition française de 2012.

[245] La distinction entre personnes et non-personnes sera éclairée section 2.3. mais notons d'emblée que certains humains ne sont pas des personnes et certaines personnes pas des humains.

[246] Thèse défendue notamment par Bradley (2013) ; Holtug (2001) ; Johansson (2010) ; Roberts (2003).

[247] L'expression d'« Asymétrie » a été forgée et l'énoncé du problème formulé par Parfit (1984 : 381 ; 391). Voir aussi McMahan (2002 : 300).

une asymétrie plus générale entre les torts et les bienfaits, les raisons que nous avons d'éviter les premiers étant généralement considérées plus fortes que celles que nous avons de conférer les seconds (Shiffrin 1999 ; Harman 2004). L'asymétrie peut être raffinée, pour s'appliquer aux personnes non encore existantes mais pas aux personnes existantes. Ou, sous une forme encore plus fine, elle peut signifier, écrit Ben Bradley (2013 : 39), que « les raisons de ne pas causer de tort, ou d'empêcher un tort, sont les plus fortes ; les raisons de conférer des bienfaits aux personnes déjà existantes moins fortes ; et les raisons de conférer des bienfaits à celles qui pourraient ne pas exister encore plus faibles ». Mais Bradley rejette l'asymétrie entre tort et bienfait et veut montrer que les raisons de créer un être, en vertu de son potentiel bien-être positif, sont comparables aux raisons de ne pas créer un être, en vertu de son potentiel bien-être négatif. Pour prendre en compte les torts et bienfaits liés à la procréation, il faut pouvoir se rapporter aux être non existants. Bradley part alors de l'idée qu'un individu peut avoir un bien-être égal à zéro « en tout temps dans les mondes où cet individu n'existe pas », de sorte que « tout individu qui a un bien-être supérieur à zéro s'est vu conférer un bienfait en étant créé. » (2013 : 48)

Or nous avons des raisons de douter que le niveau de bien-être d'un être n'ayant jamais existe soit égal à zéro. Cet être n'a *aucun* bien-être plutôt qu'un bien-être nul, soit parce que les êtres non existants[248] manquent des propriétés nécessaires à l'attribution d'un niveau de bien-être donné (Broome 2004 : 381 n38, cité par Bykvist 2007 : 343 ; Herstein 2013), soit parce que n'existe tout simplement pas l'être pour qui son bien-être serait de valeur nulle (Bykvist 2007). Les bienfaits et torts éventuels que subissent les êtres créés sont donc réels mais absolus, non comparatifs : un certain bien ou mal en soi, expliquant qu'il peut être mauvais ou bon pour un être donné de mourir[249], mais pas un état meilleur ou pire que la non-existence contrefactuelle (Bykvist 2007 ; Harman 2004). La non-comparativité de la valeur de l'existence garantit l'asymétrie d'une seconde façon. Comme c'est l'existence qui est la mesure du bienfait ou du tort[250], la non-existence ne peut jamais être un bienfait ou un tort, même absolu, pour l'individu non existant (simplement possible) ; elle ne saurait l'être que

[248] Je considère ici les êtres n'ayant jamais existé pour les distinguer de ceux qui ont existé et laisser ouverte la possibilité que leur bien-être soit en un sens affecté *post mortem*.

[249] La mort peut en revanche être pire que la continuation de l'existence parce qu'elle affecte un être existant : quelqu'un en particulier aurait été heureux s'il avait continué à vivre ; personne en particulier n'aurait été malheureux s'il n'était pas venu au monde.

[250] Un bien-être positif (ou négatif) donne une valeur positive (ou négative) à l'existence.

pour l'individu *une fois qu'il existe*[251], puisque l'être simplement possible ne peut subir de tel tort. Comme la mort préserve l'identité d'une façon beaucoup plus forte que la venue à l'existence, la non-existence qui pourrait être un tort pour lui, c'est la mort, pas le fait de n'avoir jamais existé. Il semble donc plus prudent de se rallier à l'une ou l'autre des versions de l'asymétrie. Cela ne suffit pas à nier que l'existence soit un bienfait (absolu) mais cela suggère que certains torts à des existants sont tels qu'ils ne sont pas compensés par ce bienfait.

1.4 Les deux composantes de la remplaçabilité

La remplaçabilité a en effet deux composantes : l'affirmation du bienfait de l'existence (ou tort de la non-existence) et, sinon la négation, du moins l'atténuation du tort de la mort (étant donné les capacités des animaux concernés et la qualité de la vie vécue). La première est impersonnelle, la seconde personnelle[252]. Elle est le résultat d'un rapport entre ces deux composantes : à quel point chacune détermine le choix dépend de son poids relatif par rapport à l'autre. La combinaison de ces deux éléments peut être envisagée de deux manières. Le défenseur de la remplaçabilité pourrait commencer par affirmer la conjonction suivante :

(A) La mort n'est pour l'animal pas un tort ;

(B) La création d'animaux est un bienfait (pour eux et en général[253]).

L'argument du remplacement consiste alors à soutenir que la perte consécutive à une mort équivaut à la perte nette de bien-être potentiel futur et que cette perte peut et doit être compensée par la création de nouveaux animaux.

Sa réfutation consiste à nier (A) ou (B). Comme indiqué, nier (A) est l'objet d'un autre travail. Mais supposons un instant que nous niions (A) et acceptions (B). Le défenseur de la remplaçabilité doit alors affirmer la conjonction suivante :

(C) La mort est un tort pour l'animal mais relativement négligeable[254], du moins pas supérieur au bienfait de la venue au monde pour un nouvel animal ;

[251] Cette conclusion diffère donc de la thèse de Holtug (2001).

[252] On peut être source de raisons personnelles en ce sens sans être une « personne ».

[253] C'est-à-dire en prenant en compte ses conséquences pour *tous* les individus affectés (animaux, consommateurs, producteurs, défenseurs des animaux, etc.)

(D) La création d'animaux est un bienfait+ (pour eux et en général).

Le « bienfait+ » dans (D) est au moins égal au bienfait dans (B) si jamais il n'était pas suffisant pour compenser l'augmentation marginale de la perte liée à la mort. Le partisan du remplacement considère que le tort de la mort n'est pas suffisamment important pour ne pas être compensé par la création de nouveaux animaux. Le bienfait+ *implique* même la mise à mort puisque les bienfaits tirés d'elle sont par hypothèse une condition de la création, dont ils excèdent le coût. Le bienfait+ est le résultat net des bienfaits tirés de la mort.

Remarquons que le même argument pourrait être établi même si l'on augmentait progressivement la gravité du tort de la mort, tant que le bienfait de la création (ou le tort de la non-création) resterait supérieur à la perte liée à la mort. Nous verrons tout ce que présuppose un tel argument, mais nous voyons que la seule affirmation que la mort est un tort n'est pas nécessairement suffisante pour réfuter la remplaçabilité. Il faut donc d'une part majorer le tort de la mort, d'autre part minorer le bienfait de la création. Cette dernière est justifiée en termes impersonnels, d'un point de vue utilitariste *total* (par opposition à l'utilitarisme *moyen*, qui maximise la moyenne du bien-être), c'est-à-dire évaluant les conséquences d'une action selon la quantité globale de bien-être qu'elle cause, indépendamment des variations de bien-être d'individus particuliers, du nombre d'individus et de la moyenne de bien-être par individu. Ainsi, sans tenir compte de l'éventuel gain de bien-être humain apporté par la consommation de viande par rapport à son abandon, le bienfait dans (B) et (D) échoit soit à des animaux non existants, soit à l'univers. Pour contrer l'argument du remplacement, il faut donc montrer que la perte subie par les animaux tués n'est pas compensable, en particulier par le supposé bienfait de l'existence. Pour le défendre, il suffit de montrer que la perte ainsi subie est négligeable au regard de ce bienfait.

J'ai dressé le cahier des charges du partisan du remplacement. Je vais maintenant montrer, de l'intérieur, comment Singer tente, sans y parvenir, de le remplir (version A-B).

---

[254] (C) est notamment soutenu, pour les animaux aux capacités mentales modestes, par Jeff McMahan (2002) et réfuté par Harman (2011). Néanmoins, McMahan (2008) réfute un argument du remplacement pour un « carnivorisme bénin », en montrant que le rapport de (C) à (D) ne penche pas en faveur de la pratique.

2 PETER SINGER SUR LA REMPLAÇABILITE

2.1 Le rejet de l'argument du remplacement

Bien qu'il soit végétarien[255] et condamne fermement l'élevage actuel[256], Peter Singer ne peut pas exclure *en principe* l'existence de formes d'élevage moralement acceptables, c'est-à-dire qui produisent une quantité nette agrégée de bien-être supérieure à la somme des dommages qu'elles impliquent. De telles formes sont aujourd'hui quasiment impraticables à une échelle autre que strictement locale et dans des proportions considérablement réduites, mais un utilitariste cohérent ne peut en principe s'y opposer, l'utilitarisme étant contextuel par excellence.

On reproche communément à l'utilitarisme d'adopter une conception des individus comme simples « réceptacles » à valeur. C'est notamment l'un des principaux motifs de son rejet pour le théoricien des droits des animaux qu'est Tom Regan (1983 : 408-425)[257]. J'éluciderai plus tard le sens précis de cette notion de réceptacle mais l'idée est que les intérêts des animaux comptent d'une façon telle que l'on peut remplacer les expériences des uns par celles, comparables, des autres, pour autant que la somme totale de bien-être soit constante ou supérieure. Les animaux n'ont pas *en eux-mêmes* de valeur, ils ne sont que les contenants de ces expériences. Ce sont elles qui ont une valeur intrinsèque. On comprend comment une telle conception peut être exploitée par le partisan de la remplaçabilité.

La première formulation de l'argument dérive d'une conception totale et hédoniste de l'utilitarisme. Une objection majeure à cette forme de l'argument est qu'il semble autoriser le remplacement même d'humains en pleine possession de leurs capacités pour autant que les dommages collatéraux de la perte causée par la mort (souffrance des proches, stress et agitation induits dans la société, perte nette

[255] Singer se définit comme un « végétalien flexible ». Merci à l'un des relecteurs d'insister sur cette précision. Cf. l'entretien du 3 mai 2006 avec *Mother Jones*, URL : http://www.motherjones.com/politics/2006/05/chew-right-thing, consulté le 6 octobre 2013.

[256] Pour une confirmation de sa défense du végétarisme, voir notamment Singer (1980a ; *PE*, 400-402) ; et Singer et Mason (2006).

[257] Pagination de la traduction française.

d'expériences futures, exemple néfaste, etc.) soient compensés par d'autres expériences positives. Singer va néanmoins prendre très au sérieux l'argument et se demander sous quelles conditions il peut être accepté. Je traiterai ses différentes réponses au problème de façon chronologique puisque la position de Singer a varié au cours des publications successives de la première édition de *La libération animale* (1975) à sa seconde édition (1990), ainsi que, parallèlement, entre les trois éditions de *Practical Ethics* (1979, 1993, 2011).

La solution que Singer proposera au problème dès la première édition de *Practical Ethics* consiste à distinguer les êtres seulement sensibles ou conscients et les personnes, qui sont conscientes d'elles-mêmes, et à considérer seulement les premiers comme remplaçables, en vertu de la nature de leurs préférences. Cette position est compatible avec le principe utilitariste fondamental d'égale *considération* des intérêts, puisque celui-ci n'implique pas d'égalité de *traitement* des intérêts inégaux : la maximisation accordera bien un poids égal aux intérêts égaux, mais en l'occurrence les intérêts (ou préférences) des uns et des autres ne sont pas égaux. D'après l'utilitarisme des préférences, « une action contraire à la préférence de n'importe quel être est mauvaise, à moins que cette préférence ne soit contrebalancée par des préférences contraires. Tuer une personne qui préfère continuer à vivre est donc mal, toutes choses égales par ailleurs. » (*PE*, p. 80) Le tort est donc significatif et direct, fonction des seules préférences de la victime elle-même. Nous touchons ici au nœud du problème : ce qui rend la mort moralement problématique est le fait qu'elle contrarie un intérêt à vivre. La question est donc : les non-personnes n'ont-elles aucun intérêt à vivre ?

Singer me semble vouloir le beurre et l'argent du beurre. Il veut échapper à la conclusion utilitariste hédoniste totale selon laquelle la mort n'est un tort direct ni pour les personnes ni pour les non-personnes et peut selon les contextes augmenter ou diminuer l'utilité totale, tout en voulant préserver la conclusion tirée de l'utilitarisme dit « de l'existence préalable » selon laquelle la mort est un tort spécial pour les personnes mais pas pour les non-personnes. Nous verrons que sa position est instable et qu'il ne peut la défendre qu'au prix de la remplaçabilité des personnes ou d'une concession faite au non-utilitarisme.

2.2 Utilitarisme hédoniste vs. utilitarisme des préférences

Le rejet de la première version de l'argument et l'acceptation d'une seconde version tiennent donc à la distinction de deux formes d'utilitarisme, l'utilitarisme classique, hédoniste, celui de Bentham, J. S. Mill et Sidgwick, et l'utilitarisme des préférences, celui de R. M. Hare et Singer. Le premier soutient que l'action bonne est celle qui maximise par ses conséquences le plaisir, ou le bonheur, et minimise la douleur, la souffrance, ou le malheur. Ce sont ces expériences qui ont de la valeur (positive ou négative), et comme l'utilitarisme est une forme de conséquentialisme maximisateur, les bonnes expériences sont celles dont il faut maximiser la somme nette parmi toutes les actions possibles. L'utilitarisme des préférences, lui, — que selon Hare et Singer nous atteignons par l'universalisation impartiale de nos préférences (*PE*, pp. 11-14) — affirme que l'action bonne, parmi toutes les actions possibles, maximise la satisfaction des préférences de toutes les parties affectées par l'action. La source de la valeur est l'existence de préférences chez des êtres conscients, et ce qui a de la valeur intrinsèquement est la satisfaction objective de ces préférences plutôt qu'un état mental subjectif particulier (le plaisir). Ce que Singer appelle « préférences » recouvre les besoins et les désirs de n'importe quel être sensible, conscient, et celles qui doivent être prises en compte dans le calcul sont « celles que nous aurions si nous étions pleinement informés, dans un état d'esprit calme et pensions clairement. » (p. 14)

Comme évoqué ci-dessus, on distingue habituellement entre utilitarismes *total* (Bentham, Sidgwick, Hare) et *moyen* (Mill, Harsanyi). La première version découle de principes impersonnels acceptables du point de vue impartial, notamment d'un principe de bienfaisance (*beneficence*) veillant au bien-être des individus sensibles dans l'univers, le « Principe Total Impersonnel », qui repose sur la négation de l'Asymétrie. Mais elle débouche sur ce que Parfit (1984 : ch. 17) a appelé « l'Odieuse Conclusion » (*Repugnant Conclusion*)[258]. Le rejet du Principe Total Impersonnel, par exemple par l'utilitarisme moyen (qui peut aussi être impersonnel), est une façon

[258] Selon la traduction de l'expression dans Parfit (1990). La conclusion (1984 : 387) : « Pour toute population possible d'au moins dix milliards de personnes, ayant toutes une très haute qualité de vie, il existe nécessairement une population largement supérieure imaginable dont l'existence, toutes choses étant égales par ailleurs, serait bien meilleure même si ses membres vivent des vies qui valent à peine la peine d'être vécues. » Une conclusion atteinte par Sidgwick : « [L]e point auquel, d'après des principes utilitaristes, on doit encourager la croissance de la population n'est pas celui auquel le niveau moyen de bonheur est le plus grand possible — comme cela semble souvent supposé par les économistes politiques de l'école de Malthus — mais celui auquel le niveau de bonheur atteint son maximum. » (1907 : 418)

d'échapper à cette conclusion, en fixant une barre de qualité de vie suffisante, ou en accordant une priorité à la qualité sur la quantité. Mais l'utilitarisme moyen a ses propres problèmes. Tout d'abord, ont peut lui objecter qu'il peut être satisfait en éliminant les plus mal lotis d'une population. Mais l'objection implique qu'il conduit à éliminer à terme toute la population sauf la dernière couche la mieux lotie. Il n'est pas certain que ce soit en réalité compatible avec l'utilitarisme moyen. En outre, il suffit de prêter une certaine valeur positive à la quantité pour éviter cette implication absurde. Plus sérieusement, l'utilitarisme moyen conduit au « Paradoxe de la Simple Addition » (*Mere Addition Paradox*) (*ibid*. : ch. 19), qui lui-même conduit à nouveau à l'Odieuse Conclusion[259]. Une autre solution est d'accepter l'Asymétrie (DeGrazia 2009a), ce que refuse Hare et que Singer avait d'abord accepté avant de revenir sur sa position[260].

Selon Hare (1993 ; 1999), défenseur du remplacement, la version la plus crédible de l'utilitarisme est « totale » et prescrit de :

> maximiser la somme totale de satisfactions de préférences éprouvées dans le monde par des êtres capables de former des préférences, et la distribuer impartialement entre ces êtres, donnant à chacun, dans la limites des ressources disponibles, d'après la force de leurs préférences, et en ne favorisant aucune préférence au simple prétexte qu'elle serait la nôtre ou celle d'un groupe spécifié par rapport à nous (famille, sexe, race, espèce). (…) Du point de vue d'une telle théorie il semblerait que la question posée par le fait de *tuer* des animaux, distinct du fait de les faire souffrir, se résout, non à savoir s'il est acceptable de tuer des animaux, mais à savoir combien d'animaux vivants, de différentes espèces, y compris humaine, nous devons faire exister. (1999 : 239)

Hare introduit le concept de QALY (*quality-adjusted life year*), indicateur fréquemment utilisé en économie du bien-être pour mesurer la valeur d'une vie, en fonction de sa qualité et de sa quantité et évaluer l'utilité de différents traitements médicaux. « Les

[259] Décliné sous plusieurs formes, on l'atteint par parité de raisonnement, sous l'hypothèse de transitivité de la relation « meilleure que » (une solution consiste donc à rejeter cette transitivité comme nécessité conceptuelle si nous voulons également accepter les principes qui nous font juger la conclusion inacceptable, voir par exemple Temkin 1987). Dans sa version initiale, le paradoxe consiste à ajouter à une population A des individus au niveau de vie moyen très légèrement inférieur, constituant ainsi une population A+ (par « simple addition) et à considérer une population B, contenant le même nombre d'individus que A+, dont le niveau de vie moyen est légèrement supérieur à celui de A+ mais inférieur à celui de A, et où l'égalité entre les individus est supérieure. B est évidemment meilleure que A+ et A+ est meilleur, ou au moins n'est pas pire que A. Mais alors, si les populations sont toutes comparables entre elles, B est meilleure que A. En reproduisant un schéma analogue avec les populations B+ et C, C+ et D, etc., on arrive à une population Z dont les vies sont à peine dignes d'être vécues mais qui, par transitivité, est meilleure que A. On retombe donc sur l'Odieuse Conclusion.

[260] Accepter l'Asymétrie génère évidemment d'autres paradoxes théoriques relevés par McMahan (2002 : 300 et *sq*.) et Parfit (1984 : 391 et *sq*.), dont ceux qui motivent ici son rejet par l'utilitarisme.

années de vie ajustées par leur qualité dont jouit un animal sont le nombre d'années vécues par cet animal multipliées par un facteur correspondant à la qualité de vie moyenne dont il a joui pendant ces années. » (*ibid*.)

> ce que nous devons faire est maximiser la quantité de (…) QALYs des êtres sensibles. Et je ne crois pas que nous ferions cela si nous cessions de manger des animaux. La raison en est que si nous arrêtions, le marché de la viande disparaitrait (…) Les animaux qui existeraient seraient soit sauvages, soit gardés comme animaux de compagnie, soit encore pour d'autres fins économiques comme le lait, les œufs et la laine. Et il est certain que vivraient beaucoup moins d'animaux domestiques qu'aujourd'hui. Cette pensée me fait réfléchir quand je marche dans les champs qui entourent ma maison en Angleterre et vois un grand nombre d'animaux apparemment heureux, tous destinés à être un jour mangés. Il se trouve qu'il s'agit principalement de cochons, qui n'existeraient certainement pas si ce n'était pour le marché du bacon. (*ibid*. : 240)

L'utilitarisme des préférences devrait permettre, si l'on suit Hare et Singer, à la fois d'expliquer la remplaçabilité des animaux et la non-remplaçabilité des personnes[261]. Un problème relevé à juste titre par Singer au sujet de l'utilitarisme classique est le suivant. Pour un utilitariste hédoniste, « le fait que des désirs pour le futur ne soient pas satisfaits quand des personnes meurent n'a pas d'importance directe. Si vous mourez instantanément, que vous ayez ou non quelque désir que ce soit pour le futur ne change rien à la somme de plaisir ou de douleur dont vous faites l'expérience. » (*PE*, p. 77) Le mal de la mise à mort (*the wrongness of killing*) ne dépend donc pas *directement* du statut de personne, puisque la capacité de se projeter dans le futur n'affecte pas la somme d'expériences à prendre en compte. La perte d'opportunités futures causée par la mort peut non seulement être compensée (argument du remplacement), mais elle est similaire pour les personnes et les non-personnes. Les conséquences liées au statut de personne à prendre en compte existent néanmoins, quoiqu'elles soient indirectes : le stress que pourrait me causer l'idée que je peux être tué à n'importe quel moment, les effets d'un homicide sur le reste de la société, et pas seulement les proches de la victime, etc.[262] Cela ne signifie pas qu'il n'y a rien de mal à tuer, mais que le mal est fonction seulement de l'augmentation ou la diminution nette, causée par la mort, de la somme d'expériences

[261] Quoique celle-ci ne soit pas absolue pour Hare : ce sera le cas au niveau « intuitif », pas nécessairement au niveau « critique ». J'y reviens plus bas.

[262] Voir la troisième citation de Bentham (ms.), *supra*.

positives pour tous les êtres affectés. En somme, il est possible d'après l'utilitarisme hédoniste d'envisager des cas individuels de victimes dont le meurtre, secret et imprévu, ne serait pas moralement répréhensible[263]. Or, pour Singer, il est problématique de ne pas pouvoir expliquer *directement* ce qu'il y a de mal à tuer, ni pourquoi tuer une personne est plus grave que tuer une non-personne. C'est du moins présumer qu'il n'y a là rien de mal dans le fait même de tuer, or c'est précisément ce qui est en jeu.

2.3 Personnes vs. non-personnes

La solution de Singer va donc tenir à une distinction psychologique. Les personnes sont des êtres « rationnels et conscients d'eux-mêmes [*self-aware*][264] » (*PE*, p. 75). Selon les mots de Lucrèce, Singer écrit, ils « aspirent à une vie plus longue » (p. 111). Un tel être

> a conscience de lui-même [*aware of itself*] en tant qu'entité distincte, dotée d'un passé et d'un avenir. […] Un être conscient de lui-même en ce sens sera capable d'avoir des désirs quant à son propre avenir. […] Ces désirs dirigés vers l'avenir occupent une place absolument centrale dans la vie de la plupart des humains adultes ; tuer un humain normal contre ses vœux revient donc à contrecarrer les désirs ses plus significatifs (76-77).

[263] Un hédoniste peut ainsi considérer, comme l'envisage Singer (*PE*, pp. 79-80), que la remplaçabilité des personnes n'est justifiée, d'après la distinction de R. M. Hare (1981), que ponctuellement, au niveau « critique » d'une théorie (utilitarisme direct, de l'acte), mais pas au niveau « intuitif » (utilitarisme de la règle), c'est-à-dire au niveau des règles que les agents d'une société devraient intérioriser pour produire les meilleures conséquences possibles.

[264] Singer ne fait pas de réelle différence entre *self-consciousness* et *self-awareness*, or c'est la première qui suppose le plus de capacités *méta*représentationnelles, en particulier liées au concept de soi, tandis que la seconde peut se manifester sous différentes formes, moins exigeantes (attention, représentations de premier ordre non linguistiques, contenus non conceptuels, concepts-images, sensations de soi…), que celui de la conscience de soi au sens entendu ici par Singer. DeGrazia (2009) distingue trois formes de *self-awareness*. 1) *Corporelle* : « une conscience de son propre corps comme différent, à d'importants égards, du reste de l'environnement — comme directement connecté à certains sentiments et sujet au contrôle direct qu'on exerce sur lui. C'est grâce à la conscience de soi corporelle qu'on ne se mange pas soi-même. Et qu'on poursuit certains buts. (…) [Elle] inclut à la fois une conscience de sa propre condition corporelle et une conscience de sa propre *agentivité*, du fait de se déplacer et d'agir dans le monde. De façon quelque peu radicale, je suggère que la plupart sinon tous les animaux sensibles possèdent ce type de conscience de soi. » (pp. 201-202) 2) *Sociale* : « conscience de soi-même comme la partie d'une unité sociale avec des attentes variables reliées à différents positions (…) présente chez les créatures hautement sociales (…) présuppose la conscience de soi corporelle » (p. 202). 3) *Introspective* : « conscience de (certains de) ses états mentaux tels que les sentiments, désirs et croyances », qui pourrait être impliquée sous une forme basique par la conscience corporelle, mais qui de toutes façons ne dépend pas de la possession d'un langage, comme l'illustre la métacognition des créatures non linguistiques (Proust 2009 ; 2013). Je reviens sur les implications d'une telle interprétation plus modeste de la *self-awareness* dans le chapitre 6.

> [ce] sont des individus, menant une vie qui leur est propre [… qui ont …] des désirs tournés vers l'avenir [*forward-looking*] qui s'étendent par-delà les périodes de sommeil ou d'inconscience provisoire, par exemple un désir de finir [s]es études, un désir d'avoir des enfants, ou tout simplement un désir de continuer à vivre, en sus des désirs de satisfaction immédiate ou de plaisir, ou des désirs de [s]e sortir de situations douloureuses ou pénibles. (111-112)

Cette spécificité psychologique des personnes fait qu'elles « ne peuvent en aucun sens être considérées comme de simples réceptacles bons seulement à contenir une certaine quantité de bonheur. » (p. 112) En revanche, les êtres simplement conscients

> sont comme des réceptacles de quelque chose qui a de la valeur, or cela n'a pas d'importance si un réceptacle se casse tant qu'il y en a un autre où le contenu du précédent peut être transvasé sans perte. (106)

> […] sont des] réceptacles d'expériences plaisantes et pénibles, parce que leurs préférences sont d'une sorte plus immédiate. […] Ils n'[ont] pas de désirs projetant la représentation de leur propre existence dans le futur. Leurs états conscients ne sont pas liés de façon interne au cours du temps. S'ils perdent conscience, par exemple en s'endormant, ils n'ont pas d'attentes ou de désirs, préalables à leur perte de conscience [*consciousness*], relatifs à quoi que ce soit qui puisse se passer par la suite ; et s'ils reprennent conscience, ils n'ont pas conscience [*awareness*] d'avoir existé auparavant. (112)

> […] [t]uer [un tel être] ne contrecarre pas plus de désirs que le fait de l'endormir. Il sera en mesure de continuer à satisfaire ses préférences après son réveil, mais de son point de vue subjectif c'est comme si un nouvel être, avec de nouvelles préférences, venait à exister. (86)

> s'ils étaient tués pendant qu'ils sont inconscients et remplacés par un nombre comparable d'autres membres de leur espèce qui ne seront créés que si le premier groupe est tué, il n'y aurait, du point de vue de leur conscience [*awareness*], aucune différence entre ce fait et le fait que les mêmes animaux perdent et reprennent conscience. (112)

Ainsi, « la meilleure raison directe contre le fait de les tuer renvoie à la perte d'une vie agréable ou profitable » (p. 120) : la mort des misérables est donc souhaitable, celle des bienheureux peut être compensée, pour autant « qu'un tort commis envers un

être existant puisse être compensé par un bienfait conféré à un être non encore existant. »

Bien qu'elle soit un peu hésitante, la définition de Singer s'applique de façon assez claire à certains êtres. Typiquement, des êtres humains « normaux » (adultes, non gravement handicapés mentaux), des grands singes, des cétacés, des éléphants, voire des corvidés, satisfont le critère de personnalité (mémoire épisodique, reconnaissance de soi, planification à long terme, utilisation d'outils) et ne sont pas remplaçables. Singer inclut par précaution dans les êtres non remplaçables plus d'êtres que ceux qui satisfont effectivement les critères, ne seraient-ce que parce que nos connaissances sont faillibles et évoluent rapidement[265]. La plupart des animaux que nous mangeons possèdent d'après lui des capacités qui, si elles n'en font pas des personnes (conscientes d'elles-mêmes et capables de former des projets à long terme), manifestent néanmoins une certaine capacité d'anticipation du futur, de planification et de représentation de désirs ou préférences futurs. Peu d'animaux pourraient donc en fin de compte être remplacés :

> Il est difficile d'établir quand un autre être possède un sens de son propre moi, ou du passé et du futur. […] [S]'il y a réellement un doute quant à savoir si un être que nous envisageons de tuer est une personne, la meilleure chose à faire est de lui accorder le bénéfice du doute. […] Sur ce fondement, une grande partie de la mise à mort d'animaux non humains est répréhensible. Elle peut être justifiable bien sûr, pour des raisons prépondérantes [*overriding*], mais elle nécessite une justification. (103)

Reste qu'il existe de tels animaux : « il n'est pas aisé de dire avec confiance quels animaux pourraient être conscients mais pas conscients d'eux-mêmes, mais il est raisonnable de supposer qu'il y en a certains dans cette catégorie. » (p. 112) On peut « supposer » qu'il y en a certains « au sujet desquels nous pouvons avoir confiance

[265] Singer mentionne les comportements remarquables de plusieurs animaux. Les travaux de Nicola Clayton et ses collègues ont par exemple révélé que geais buissonniers sont capables de « prendre en compte leurs désirs futurs » (p. 101), capables d'anticiper l'avenir et disposant d'une mémoire épisodique. Ces oiseaux ont des « attentes » relatives au futur, « des désirs fondés sur leur conscience [*awareness*] que leurs désirs futurs seront différents de leurs désirs présents » (p. 100) (e.g. Correia, *et al.* 2007 ; Raby, *et al*. 2007). Les pies (des corvidés comme les geais) et les perroquets, comme certains grands singes, éléphants, et dauphins seraient capables de se reconnaître dans un miroir. On pourrait interpréter le comportement de poulpes se préparant des abris « comme indiquant qu['ils] sont conscient[s] [*aware*] de leur propre besoin d'abri dans l'avenir et planifient à l'avance » (p. 103) (Finn, *et al.* 2009). Les poules (Abeyesinghe 2005) et les poissons (Brown 2005) pourraient également anticiper au moins un futur proche (pp. 102-103). Voir plus généralement Mendl & Paul (2008). Références citées par Singer (*PE*, p. 305). Voir aussi Varner (2012 : 215-216 et ch. 8 *passim*).

qu'ils ne sont pas des personnes, ni même des presque-personnes [*near-person*][266]. » (p. 104) Ces animaux aux capacités mentales modestes sont donc remplaçables pour Singer : « le caractère juste ou injuste du fait de tuer ces animaux semble alors reposer sur des considérations utilitaristes, car ils ne sont pas autonomes et — du moins si l'analyse des droits de Tooley est juste — ne remplissent pas les conditions d'un droit à la vie » (*ibid*.). Supposons, pour les besoins de l'argument, que les vaches de Niman Ranch ou les truites anglaises de Hare appartiennent à cette catégorie. Armé de ces distinctions, Singer peut conclure que, si des animaux « mènent des vies agréables, [sont] tués sans douleur, [que] leur mort ne cause pas de souffrance aux autres animaux et que la mise à mort d'un animal rende possible son remplacement par un autre animal qui autrement n'aurait pas vécu » (p. 120), alors leur élevage est permis, au moins au niveau critique.

La distinction entre personnes et non-personnes ne semble plus si importante que son introduction pouvait le laisser penser. Singer opte en fait pour une solution intermédiaire. *Qui est une personne* n'est plus tant une question binaire, « de noir ou blanc », qu'une « question de degré, dépendant entre autres de la question de savoir si l'être tué était pleinement une personne ou plutôt une presque-personne, ou, s'il n'avait aucune conscience de lui-même, dans quelle mesure, selon nos meilleures estimations, il possédait des désirs dirigés vers le futur, et à quel point ces désirs occupaient une place centrale dans sa vie. » (p. 104)

Notons en outre les trois réserves que Singer émet lui-même à l'égard de l'argument traditionnel du remplacement. Premièrement, même si l'argument était valide pour les animaux menant des vies plaisantes, il ne justifierait évidemment pas l'élevage industriel, « où les animaux sont si entassés les uns sur les autres et où leurs mouvements sont si restreints que leur vie paraît plus un fardeau qu'un bienfait pour eux » (p. 106), un fardeau que le plaisir que retirerait le consommateur ne suffit pas à compenser. L'omnivore consciencieux est bien entendu d'accord. Deuxièmement, du fait qu'il soit bien de créer des vies heureuses, il suit qu'il est vraisemblablement bien d'en créer le plus possible, et donc d'en abattre autant, si cela augmente le bien-être

[266] Ceux qui, selon Gary Varner (2012), n'ont pas de sens « biographique » de leur propre vie, parce qu'ils sont dépourvus de langage élaboré, bien qu'ils soient dans une certaine mesure conscients d'eux-mêmes (qu'ils aient une « conscience autonoétique du présent et du futur »). Varner préfère le terme *near-person* aux termes *borderline person* (DeGrazia 1996) ou *quasi-person* (Tooley 1983) parce que ce ne sont ni des personnes à la marge — elles n'en sont pas du tout —, ni des personnes en apparence ou fictives — elles ont, en vertu de leur conscience autonoétique, une importance réellement différente des non-personnes qui les rapproche des personnes (pp. 220-221).

global (pour l'utilitariste total) ou pour autant que ça ne fasse pas diminuer la moyenne de bien-être (pour l'utilitariste moyen). Mais les défenseurs de l'argument doivent alors trouver un moyen d'éviter de conclure que « nous devrions éliminer la plupart des êtres humains pour céder la place à un bien plus grand nombre de plus petits animaux heureux susceptibles de les remplacer durablement. » (*ibid*.) Et, remarque Singer, si toutefois

> les défenseurs d'un régime carné parviennent à trouver une raison pour préférer la création de personnes heureuses à, disons, celle de souris heureuses, alors leur argument ne soutiendra pas du tout un tel régime. Car, si l'on excepte quelques zones propres seulement aux pâturages[267], la surface du globe peut accueillir plus de personnes si nous cultivons des végétaux que si nous élevons des animaux. (*ibid*.)

Troisièmement, l'argument doit s'appliquer aux humains dotés de capacités similaires à celles des animaux concernés (étant donnée, pour Singer, la réfutation du spécisme). Et il justifierait alors une forme de banque d'organes à grande échelle où l'on élèverait des clones humains génétiquement modifiés pour que leurs capacités intellectuelles ne dépassent jamais celles de nourrissons : « Intellectuellement incapables de comprendre leur sort, ils mèneraient des vies semblables à celles de nourrissons heureux, bien soignés jusqu'à ce que vienne l'heure de les tuer — humainement, bien sûr. » (p. 107) Evidemment, une telle implication n'est pas simplement effrayante. Singer aurait aussi pu souligné que, pour des raisons utilitaristes indirectes assez manifestes, ce genre d'élevage aurait peu de chances de maximiser l'utilité, étant donné ce que nous savons des sensibilités humaines[268].

Singer semble présumer que nous trouvons comme lui répugnant ce genre d'implications, mais il est difficile de voir comment sa position peut l'éviter étant donnée la remplaçabilité des non-personnes. Comme on a tôt fait de le remarquer, des enfants en bas âge et misérables pourraient être éliminés au profit d'enfants plus

---

[267] Voir, par exemple, Hare (1999 : 237). Ce sont notamment les cas de pentes trop fortes où les cultures risquent de causer l'érosion des sols, ou d'autres zones trop arides et exposées au vent. Hare relate l'exemple d'un fermier jamaïcain, lui expliquant pourquoi il préférait élever du bétail, quand des pénuries de nourriture frappent le pays, que de cultiver les terres : « une grande partie de la Jamaïque est montagneuse, et on peut faire paître du bétail sur les pentes, à condition qu'ils ne soient pas en trop grand nombre, mais labourer le sol serait impossible ou désastreux. » Autre exemple, la ferme (biologique) des Young sur les escarpements du Cotswold en Angleterre, où le même problème se pose : « le bétail broute les pentes qui sont trop raides pour qu'il soit raisonnable de les labourer (…) le cheptel est nécessaire au maintien de la fertilité du sol (…) si l'économie est en faveur de la production de viande, il n'y aurait aucun argument ici de ne pas produire de bœuf, de bacon, d'agneau ».

[268] Merci à un relecteur anonyme pour cette remarque.

chanceux (Jamieson 1983), ou encore on pourrait créer, comme l'envisage Michael Lockwood (1979 : 168), une société – « *Disposapup* » – qui élèverait des chiots dont les propriétaires pourraient ensuite se débarrasser à leur guise pour les remplacer par de nouveaux chiots une fois que les premiers auraient perdu tout intérêt à leurs yeux ou tout simplement pour partir en vacances. Si la seule raison d'admettre la remplaçabilité est, en dépit de ces implications, qu'elle serait restreinte parce que sa généralisation, en suscitant l'horreur, la crainte ou l'endurcissement du plus grand nombre, pourrait avoir de nombreux effets secondaires indésirables, il ne s'agit que d'une justification indirecte. Or Singer veut établir que tuer une personne nécessite d'importantes justifications directes. On pourrait adresser le même reproche au rejet de la remplaçabilité au seul motif que sa généralisation serait répugnante. Toutefois, il est important de voir que la position de Singer considère théoriquement les non-personnes, en tant que telles, comme remplaçables.

2.4 Utilitarisme total vs. utilitarisme de l'existence préalable

Pour savoir si la maximisation du bien-être permet, voire exige de créer plus d'êtres menant des vies agréables, une distinction supplémentaire doit maintenant être établie. Selon l'utilitarisme total hédoniste, nous devons maximiser le bien, que ce soit en augmentant le plaisir (et/ou diminuant la souffrance) d'êtres existants, ou en augmentant (et/ou diminuant) le nombre d'êtres qui existent et éprouvent du plaisir (et/ou souffrent). Selon l'utilitarisme de l'existence préalable, face à une décision quelconque, nous n'avons l'obligation de maximiser le bien que pour les êtres qui existent déjà, ou dont l'existence et l'identité futures sont déterminées, c'est-à-dire ne dépendent pas de la décision que nous prendrons (des êtres qu'on peut appeler « nécessaires »). De ce point de vue, la disparition d'un être susceptible d'avoir de bonnes expériences ne peut être compensée par la création d'un être comparable puisque ce dernier n'existe pas. Singer montrera que chaque conception a ses propres implications problématiques.

La thèse *totale* implique que des parents pourraient avoir l'obligation d'avoir des enfants du seul fait que ceux-ci mèneront très probablement des vies heureuses et que personne d'autre n'est affecté négativement. Or, si en admettant qu'il est permis

d'avoir des enfants dans de telles conditions, il paraît excessif d'affirmer que des parents en capacité de procréer en ont l'obligation.

La thèse de *l'existence préalable* implique qu'une action ayant pour conséquence d'augmenter le plaisir en créant des êtres additionnels serait dénuée de valeur (positive ou négative), ce que l'on concèdera volontiers pour échapper à l'implication précédente, mais cela implique alors qu'une action ayant pour conséquence la création délibérée d'un être malheureux ne serait pas moralement problématique.

Précisons deux points. D'une part, la thèse de l'existence préalable n'affirme pas que la mort est un tort pour l'animal mais que la disparition du sujet des préférences ne peut être compensée puisque les êtres possibles ne rentrent pas dans l'évaluation des conséquences. D'autre part, la thèse n'interdit pas le sacrifice d'un animal pour en sauver plusieurs, car cet utilitarisme est agrégatif ; seulement, il n'agrège qu'entre individus existants ou qui existeront quoi que nous fassions. La thèse ne constitue donc pas un garde-fou suffisant contre la mise à mort des animaux. Néanmoins, elle bloque la possibilité de sa justification par l'argument du remplacement.

En 1975, lors de la première édition d'*Animal Liberation*, Singer avait rejeté comme Salt l'argument du remplacement (1975, 1ère éd. : 241). Dans la seconde édition cependant, il revenait sur la critique de ladite logique : « Cela était absurde, disais-je. Mais je n'en suis plus si sûr maintenant. » (1975 : 399) Pourquoi ? Entre temps, Singer avait été séduit par certains attraits de la thèse totale. Dans la première édition de *Practical Ethics* (1979), Singer avait proposé d'appliquer la thèse de l'existence préalable aux personnes, qui ne seraient alors pas remplaçables, et la thèse totale aux non-personnes qui, elles, le seraient. Mais dans la deuxième édition (1993), il renonçait à cette solution, sous l'influence de la lecture de Derek Parfit (1984 : ch. 16). Ce dernier avait en effet présenté plusieurs cas imaginaires pour révéler le « Problème de la Non-Identité » (cf. Roberts 2013) et démontrer que les torts « impersonnels » (injustes pour personne en particulier) n'en étaient pas moins des torts.

Le cas d'école introduit par Parfit (1984) que discute Singer (*PE*, pp. 108-109) nous fait imaginer deux femmes prévoyant d'avoir un enfant. La première est déjà enceinte de trois mois lorsque le médecin l'informe que le fœtus qu'elle porte est atteint d'un handicap grave qui diminuera considérablement la qualité de vie de l'enfant, même si celle-ci sera néanmoins digne d'être vécue. Mais le handicap peut être facilement prévenu, grâce à une simple pilule que la mère peut prendre sans

effets secondaires. Il serait pour le moins étrange, indique Parfit, de nier qu'elle commettrait un tort envers l'enfant si elle refusait de prendre la pilule. Le cas de la seconde mère est différent. Celle-ci consulte son médecin avant de concevoir. Il l'informe qu'elle est atteinte d'un syndrome qui aura pour effet que, si elle conçoit dans les trois prochains mois, son enfant aura un handicap grave et une qualité de vie similaires à ceux de l'enfant précédent. Or, ce défaut est incurable, mais le syndrome de la mère n'est que passager, et si elle patiente trois mois avant de concevoir, son enfant ne sera pas atteint du handicap. La mère devrait vraisemblablement attendre pour concevoir.

Dans les deux cas le tort ne semble pourtant pas de même nature. Tandis que la première mère a directement causé le handicap de son enfant, alors qu'elle aurait facilement pu l'éviter, la seconde a causé l'existence d'un enfant handicapé qui n'aurait pas existé si elle avait attendu pour concevoir. En effet, un autre embryon aurait été conçu si elle avait attendu, l'enfant handicapé ne peut donc objecter à sa mère que sa vie aurait été meilleure si elle avait patienté. L'enfant n'est pas *plus mal* loti (*worse-off*), l'acte de la mère n'est pas pire *pour* lui dans la situation réelle que dans la situation contrefactuelle où elle aurait attendu.

Néanmoins, nous avons, présume Parfit, l'intuition que les deux mères ont mal agi. La seconde a donc commis un acte qui est mauvais sans l'être pour quiconque en particulier. Pour expliquer l'apparente mais moralement illusoire asymétrie entre les deux cas, Parfit décide de renoncer à la « restriction *person-affecting* »[269], ce qui lui permet de rendre compte de tels cas de torts impersonnels. Un principe « *person-affecting* » est un principe selon lequel un acte n'est juste ou injuste qu'en tant qu'il affecte une personne en particulier (présente ou future). Or il était nécessaire de pouvoir expliquer les torts impersonnels (i.e. impliquant des êtres contingents qui n'auraient pas existé sans l'action en question). L'avantage du rejet de la restriction était, pour Parfit, de pouvoir rendre compte de la moralité de certaines de nos actions

[269] On distingue depuis Parfit (1984) les principes *person-affecting* étroits et larges, ces derniers exigeant que les bénéfices et torts portent sur des êtres particuliers *quels qu'ils soient*, i.e. indépendamment de leur identité. Parfit envisage une théorie *person-affecting* large et moyenne (i.e. non totale), même s'il montre qu'elle a d'autres implications problématiques. Tatjana Visak (2013) défend un utilitarisme de l'existence préalable appuyé sur un principe *person-affecting* large qui permet de condamner la mise au monde d'un être malheureux tout en évitant la remplaçabilité. Une distinction parallèle aux deux types de principes peut être formulée en termes de bénéfices *de dicto* ou *de re*. Les premiers sont relatifs à des êtres possibles désignés par des descriptions définies ; les seconds sont relatifs à une référence unique, des êtres réels désignés par des noms propres, en termes kripkéens des « désignateurs rigides » (Hare 2007).

envers les générations futures qui affectent l'identité des individus qui existeront. Ces actions causent du tort à des êtres particuliers mais, premièrement, personne qui soit directement identifiable, deuxièmement, des êtres dont l'identité dépend de nos choix. L'absence d'une différence pertinente entre les cas des deux mères conduit à ce que Parfit appelle la « Position Zéro-Différence » (*No-Difference View*) (1984 : 367). Cette position a une formulation classique directe, le *Principe Total Impersonnel* : « Toutes choses étant égales par ailleurs, le meilleur résultat est celui dans lequel est réalisée la plus grande somme de quoi que ce soit qui [plaisir, bonheur, satisfaction de préférences, bien-être objectif, QALYs, etc.] rend la vie digne d'être vécue » (*ibid*. : 387). Mais ce principe a pour conséquence qu'une perte en qualité de vie peut être compensée par une augmentation du nombre de personnes (ou d'êtres sensibles), ce qui conduit à l'Odieuse Conclusion. C'est un problème pour l'utilitarisme total, nous l'avons évoqué[270]. Mais le principe total a aussi des avantages, qui poussent Singer à lui faire une place dans sa théorie. Avant d'examiner cette question, je dois répondre à une objection possible.

L'Odieuse Conclusion est potentiellement une conclusion à laquelle doit faire face toute théorie considérant que nous avons au moins une certaine obligation d'améliorer le monde, de façon impersonnelle, toutes choses étant égales par ailleurs — c'est-à-dire à condition de ne pas violer de contraintes déontologiques ou d'exiger trop de sacrifices de nous-mêmes, et même si l'on accorde une priorité aux torts et bienfaits personnels sur les torts et bienfaits impersonnels (Arrhenius, *et al.* 2014). La conclusion serait alors impliquée même par des théories anti-utilitaristes[271]. Refuser cette implication, par exemple en refusant aux raisons impersonnelles de jamais l'emporter, suppose d'accepter d'autres implications non moins problématiques. Ce n'est pas l'objet du présent travail que de trouver un moyen d'échapper à l'Odieuse Conclusion mais il convient de préciser en quoi ma thèse, dans la mesure où elle y échappe, n'a cependant pas les implications problématiques qu'on pourrait lui prêter

[270] Je renvoie pour les tentatives de réponses aux conclusions et paradoxes soulevés par Parfit à Arrhenius, *et al*. (2014).

[271] Il est donc important de pouvoir y répondre et c'est l'un des principaux enjeux de Parfit (1984) dans *Reasons and Persons* (et de l'éthique des populations en général), étant donné la plausibilité de l'utilitarisme une fois accepté les caractères d'impartialité et d'impersonnalité de la moralité. Une théorie satisfaisante résolvant le Problème de la Non-Identité tout en évitant l'Odieuse Conclusion, la « Théorie X », restait encore à formuler, ce qu'il tente en un sens de faire dans *On What Matters* (2011) en montrant qu'utilitarisme, kantisme et contractualisme gravissent une même montagne par trois flancs différents.

(maximiser, comme l'utilitarisme moyen, la qualité de vie d'un très faible nombre d'individus), et en quoi, dans la mesure où elle n'y échappe pas, ne se trouve pas plus mal lotie qu'une autre[272].

Le problème ne se pose pas pour le sujet qui nous occupe si mon argument selon lequel le tort d'une mort précoce l'emporte toujours sur le bénéfice de l'existence pour chaque individu que nous pourrions créer. Bien sûr, dans sa forme la plus rudimentaire, mon argument peut avoir l'implication problématique qu'aucun gain impersonnel réparti sur une très large population possible ne peut compenser la moindre perte subie par une faible population existante. Encore une fois, je doute que le problème se pose pour le cas spécifique qui nous occupe. Premièrement, je soutiendrai au chapitre suivant que la mort précoce et non désirée n'est, loin s'en faut, pas une perte mineure. Deuxièmement, pour chaque être bénéficiant de l'existence il faut compter une perte correspondante, sa mort (sauf quand celle-ci, surtout après une vie heureuse, le libère d'une maladie ou de souffrances incurables). En effet, même si une très large population d'animaux mourant très jeunes et bénéficiant de vies à peine plaisantes contenait une somme immense de bonheur, cela impliquerait, dans le cadre du remplacement, également une somme immense de torts liés à leur mise à mort précoce. Le résultat est que plus la mort de ces individus sera précoce, moins la vie plaisante qu'ils mèneront sera susceptible de compenser le tort qu'ils subiraient en mourant, et ce, aussi large la population soit-elle. Le fait que l'argument du remplacement fasse normalement appel à l'idée d'animaux vivant des vies très plaisantes repousse de toutes façons naturellement l'application de l'Odieuse Conclusion, l'argument combinant en réalité un principe total avec une intuition tirée de l'utilitarisme moyen d'après laquelle la qualité de vie importe grandement. Ainsi, plus la vie offerte aux animaux peut être plaisante, plus leur mort précoce leur causera un tort en les privant de la continuation de cette vie.

Quels sont cependant les avantages du principe total qui intéressent Singer ? On peut distinguer deux types d'êtres, les *contingents* et les *nécessaires*, selon que, respectivement, leur existence dépend ou non de notre action ; et deux façons de

[272] Hare (1999 : 244-245), envisage ces deux possibilités extrêmes et, même si son adoption de la position totale le conduit plus naturellement à l'Odieuse Conclusion qu'à l'autre extrême (en contexte de ressources limitées), il dit vouloir éviter les deux. « [O]ù, entre les deux, réside la politique optimale, je ne pourrais pas le décider sans de bien plus amples informations quant aux possibilités écologiques que celles dont je dispose de toutes façons. » Hare est particulièrement prudent dans son article sur les conséquences écologiques et économiques des différents régimes.

compter le bien-être, *personnelle* ou *impersonnelle*. L'utilitarisme de l'existence préalable est ainsi le produit de deux principes : (1) le principe de restriction personnelle[273] (ne compter que les torts et bienfaits aux individus) et (2) le principe d'existence préalable (ne compter les torts et bienfaits que pour les individus nécessaires). (Cette position suppose donc que l'on ne peut causer de tort ou bienfait à un non-existant.) L'utilitarisme total est aussi le produit de deux principes : impersonnalisme (ne compter que le bien-être global) et thèse totale (agréger les intérêts des êtres nécessaires et contingents).

Singer avait initialement souscrit à l'utilitarisme de l'existence préalable. D'après cette thèse, seule la mère refusant de prendre le remède pendant sa grossesse agissait mal, alors que c'est la thèse totale qui semblait rendre compte de notre jugement, à savoir que les deux mères agissaient mal si elles ne faisaient pas en sorte d'éviter le handicap de leur enfant futur (actuel ou potentiel). Il était donc nécessaire pour Singer d'appliquer la thèse totale *aux personnes comme aux non-personnes* pour faire rentrer en ligne de compte les êtres non encore existants. La thèse de l'existence préalable permettait certes d'échapper à l'obligation de procréer, mais elle contraignait ou bien à affirmer « qu'il n'y a rien de mal à mettre au monde un être malheureux », ou bien « à expliquer l'asymétrie entre les cas d'enfants possibles susceptibles de mener des vies plaisantes et les enfants possibles susceptibles de mener des vies misérables. » (*PE*, p. 89) L'adoption de l'utilitarisme total semblait donc séduisante puisque si « nous faisons quelque chose de mal en mettant délibérément au monde un être malheureux […] il est difficile d'expliquer pourquoi nous ne faisons pas quelque chose de bien lorsque nous mettons délibérément au monde un être heureux. » (p. 108)

Comment Singer pouvait-il alors continuer de justifier que les personnes ont une importance que n'ont pas les non-personnes ? Avant cela, il lui a fallu répondre à l'objection selon laquelle la maximisation des préférences autorisait le remplacement même des personnes. Il devait recourir à une nouvelle conception des préférences, la conception « débit ». Herbert L. A. Hart avait en effet objecté, dans sa recension de *Practical Ethics*, que

> bien que le souhait de vivre d'une personne soit une raison de ne pas la tuer, ce n'est

[273] Singer privilégie l'expression « existence préalable » pour ne pas limiter sa thèse aux seules personnes. Il faudrait renommer la restriction « *sentient-beings-affecting* » (Sapontzis 1987 ; Visak 2013). Dans tous les cas, les êtres existants sont sources de raisons *personnelles* au sens défini en introduction.

> pas une raison définitive. […] [S]i la mort d'une personne souhaitant vivre était nécessaire pour sauver la vie de dix personnes souhaitant vivre, l'Utilitarisme des Préférences soutiendrait sa mise à mort. Le fait qu'en un certain sens les projets de vie de chacun soient différents de ceux des autres n'affecterait pas le calcul de ce qui dans de tels cas maximiserait la satisfaction générale des préférences, car, peut-on présumer, dans de tels calculs les préférences en conflit ne seraient pondérées que par leur nombre et leur intensité, non par leur contenu.
>
> Si les préférences, même le désir de vivre, peuvent être contrebalancées par celles des autres, pourquoi ne peuvent-elles pas être remplacées par de nouvelles préférences créées à cette fin ? Le fait qu'elles puissent être contrebalancées montre que pour l'Utilitarisme des Préférences les personnes sont bien en un sens de simples réceptacles. (Hart 1980 : 29-30)

C'est pour répondre à cette objection que Singer déploie sa conception débitrice des préférences (1980b). Pour expliquer l'asymétrie entre le mal de causer une existence malheureuse et le bien de causer une existence heureuse, Singer suggère de concevoir les préférences comme des dettes et l'existence comme un registre comptable où sont inscrites les préférences satisfaites ou à satisfaire. La création d'une préférence non satisfaite revient à inscrire un débit dans le registre, et la satisfaction d'une préférence annule simplement le débit. De ce point de vue, la mort empêchera la poursuite de nombreux désirs, la satisfaction de nombreuses préférences, non seulement le désir même de continuer à vivre mais toutes les préférences orientées vers le futur. Or, on ne peut pas compenser des préférences de ce genre par la création de préférences comparables puisqu'elles ne seront pas satisfaites par cette même personne et qu'une *autre* personne ne pourra pas satisfaire des préférences qui ne sont pas les siennes. Une nouvelle personne n'effacera jamais que les débits créés par ses propres préférences. Pour la même raison, c'est un tort que de créer des dettes dont on sait qu'elles ne seront jamais payées, alors qu'il est moralement neutre (ni interdit ni obligatoire) de créer des dettes qui s'annuleront. Nous n'avons pas pour Singer d'obligations de créer des préférences à satisfaire (on n'a pas de fortes raisons de se donner volontairement soif dans le seul but de pouvoir apprécier le fait de se désaltérer). La conception d'un enfant heureux est un exemple d'acte moralement

« neutre », un acte bon mais non obligatoire[274], c'est-à-dire qu'on peut ou non accomplir.

Dans le cas de la conception d'un enfant malheureux, les raisons que les parents ont de ne pas concevoir sont impersonnelles : un enfant malheureux ne peut reprocher à ses parents de lui avoir causé un tort personnel en le faisant naître puisque s'ils avaient agi différemment un autre enfant serait né[275]. Mais la conception débitrice explique pourquoi ce que font les deux mères est également mal : « bien qu'aucune ne contrarie de préférences existantes, toutes deux mettent au monde, sans véritable nécessité, un enfant susceptible d'avoir un solde négatif plus grand dans le registre moral qu'un enfant qu'elles auraient pu mettre au monde. » (*PE*, p. 114) Cette conception explique donc à la fois ce genre de tort ; le fait qu'il soit bon de mettre au monde des animaux heureux[276] ; et qu'il est permis de les tuer sans douleur puisqu'ils n'ont pas de préférences orientées vers le futur (donc de dettes *post mortem*)[277].

Singer (1980b) a déployé cette conception pour répondre à Hart (1980), avant de l'abandonner au profit de la métaphore shakespearienne du « voyage incertain de la vie » (1987), encore présente dans la seconde édition de *Practical Ethics* (1993 : 129-130). Singer y notait un inconvénient de la conception débitrice, à savoir que pour un utilitariste négatif (attaché à minimiser les utilités négatives plutôt qu'à maximiser les utilités positives), elle impliquait qu'il était mal de faire naître des enfants qui

---

[274] On se demandera néanmoins si l'utilitarisme de l'acte peut véritablement l'expliquer. Car soit un acte contribue à maximiser le bien, et alors il est obligatoire ; soit il ne le fait pas, et alors il n'est pas bon mais sous-optimal, voire mauvais. Singer considère ici que les parents ont des raisons de procréer mais que les raisons liées à leur autonomie sont plus fortes et il n'applique pas la thèse totale aux parents.

[275] La solution *de dicto*/*de re* de Caspar Hare (2007) permet cependant de résoudre en partie le problème en faisant du tort impersonnel un tort personnel du point de vue *de dicto*. Cette solution a en outre l'avantage de ne pas faire la supposition problématique que l'existence et la non-existence (passée) peuvent être meilleures, ou pires, l'une que l'autre pour un être (Holtug 2001).

[276] Et ici il n'y a pas de raisons liées à l'autonomie qui s'opposent à ce que ce soit recommandé.

[277] Varner (2012 : 234-236) note à juste titre que l'application d'une thèse distincte à chaque catégorie est incohérente puisqu'elle permet éventuellement de compenser la mort d'*une personne* par la création d'un *grand nombre de non-personnes* heureuses (auxquelles s'applique la thèse totale), mais *non* par la création *d'un grand nombre de personnes* heureuses (auxquelles elle ne s'applique pas), ce qui est à double titre une conclusion que voulait éviter Singer. Varner déploie par la suite des arguments tirés de R. M. Hare pour montrer que (i) la logique du discours moral implique la thèse totale ; (ii) que les personnes sont donc remplaçables au niveau « critique » ; mais (iii) pas au niveau « intuitif ». Les animaux simplement conscients sont quant à eux remplaçables, remplacement en outre justifié par les bénéfices globaux d'une agriculture durable. Le cas des « presque-personnes » (certains animaux, enfants, personnes séniles, handicapés cognitifs graves) est moins tranché mais ils seraient non remplaçables au niveau intuitif. Pour une défense « haréenne » de la remplaçabilité des non-humains dans le cadre d'une agriculture « durable », voir Varner (2010 ; 2012 : 240-249).

satisferaient presque mais pas toutes leurs préférences. En effet, pour un utilitariste « positif », un monde maximisant le bien peut être débiteur : cela peut être le meilleur monde possible étant données les options disponibles, alors que pour un utilitariste négatif il existe au moins un monde préférable, c'est celui qui minimise l'utilité négative, quitte à minimiser pour cela les sources d'utilité positive en éradiquant toute vie sensible. Or l'utilitarisme négatif semble découler naturellement de l'adoption de la thèse totale et du refus de l'obligation de procréer. Comme nous avons tous des préférences insatisfaites, la conception débitrice impliquait qu'il eût été préférable pour chacun de ne pas naître (Schopenhauer 2004 : IV, §56-59 ; Benatar 2006).

Selon la métaphore du voyage, « les vies des êtres conscients d'eux-mêmes [sont] des voyages ardus et incertains, à différents stades, et dans lesquels divers degrés d'espoir et de désir, aussi bien que de temps et d'efforts, ont été investis afin d'atteindre des objectifs ou des destinations spécifiques (*PE* 1993 : 129-130). » La métaphore d'un alpiniste préparant un voyage au Népal rend compte de l'accroissement de la gravité de la mort ou de la non-existence au cours de la vie :

> on peut considérer une décision de ne pas mettre au monde un nourrisson comme semblable au fait d'empêcher la préparation d'un voyage, mais ce n'est pas en soi gravement mal, car le voyageur n'a fait aucun plan et défini aucun objectif. Au fur et à mesure que les objectifs sont définis, même approximativement, et que de plus en plus d'efforts sont déployés pour faire en sorte de renforcer la probabilité d'atteindre les objectifs, le mal consistant à mettre un terme prématuré au voyage augmente. (*ibid*. : 130)

La métaphore permet aussi d'expliquer le tort égal commis par les deux mères, car « elles envoient toutes deux sans nécessité des voyageurs sur la route avec moins de perspectives d'accomplir un voyage réussi que les autres voyageurs qu'elles auraient pu mettre sur le chemin du départ. » (130-131) La métaphore permet enfin d'expliquer la non-remplaçabilité des personnes, pour lesquelles la préparation du voyage constitue une part importante de la satisfaction liée au voyage et dont les efforts déployés dans la préparation dudit voyage ne peuvent être compensés, si le voyageur meurt prématurément, par la création d'une nouvelle personne.

Cependant, la métaphore a disparu de la troisième édition, au profit une nouvelle fois de la conception débitrice (*PE*, pp. 114-115) ! Nous en avons vu les implications. Le problème demeure donc de répondre à l'objection selon laquelle il

vaudrait mieux ne jamais être né. Singer va déployer dans cette nouvelle édition une série d'expériences de pensée qu'il ajoute aux scénarios de Parfit sur le changement climatique.

2.5 Le détour par les mondes possibles

Singer (*PE*, pp. 109-111) adapte d'abord un cas de Parfit appelé *Épuisement* (*Depletion*) (1984 : 337) pour comparer deux politiques. D'une part, la politique *Business As Usual* : les sociétés industrialisées continuent de vivre au rythme actuel d'exploitation des ressources naturelles et de consommation des énergies les moins chères pour garantir le maintien de leur niveau de vie et de celui de leurs enfants et petits-enfants. Le réchauffement climatique, présume-t-on, ne fera alors qu'empirer, même si pour les besoins de l'argument on peut supposer que la qualité de vie des générations futures, quoique fortement dégradée, sera néanmoins suffisante pour que leur vie vaille la peine d'être vécues. D'autre part, la politique *Durabilité* : arrêt rapide de l'utilisation d'énergies fossiles, modification radicale des modes de vie, nouvelles industries, moins de voyages, moins de viande, etc. Nous-mêmes, nos enfants et nos petits-enfants nous trouverions là peut-être plus mal lotis que dans *Business As Usual*, mais les générations futures plus lointaines bien mieux loties. De façon générale, en tenant compte de chaque génération, *Durabilité* a de bien meilleures conséquences. Bien sûr, les individus futurs dans l'un et l'autre scénarios ne sont pas les mêmes puisque chaque option détermine l'existence d'individus différents. Dans *Business As Usual*, les individus des générations futures ne pourront pas se plaindre à titre personnel de leur situation puisque eux n'auraient pas existé si nous avions choisi la politique *Durabilité*. Mais comme nous l'avons vu avec l'exemple des deux mères, et les avantages de la thèse totale, nous créons néanmoins dans chaque cas une situation plus ou moins bonne en termes impersonnels. Ne se « concentrer que sur ceux qui existent ou existeront quoi que nous fassions revient à laisser de côté quelque chose d'essentiel à l'éthique de cette décision. Nous pouvons, et devrions, comparer les vies de ceux qui existeront avec celles de ceux qui auraient pu exister si nous avions agi différemment. » (pp. 110-111)

Singer ajoute donc ensuite un troisième scénario possible, *Party & Go*. Cette dernière politique consiste à consommer encore plus d'énergies que dans *Business As Usual*, afin de nous garantir le meilleur niveau de vie présent possible, mais,

> afin de nous assurer que nos actions ne laisseront aucune sorte de solde négatif plus important dans le registre moral global de notre planète, [ses partisans] recommandent que nous soyons tous stérilisés. […] Ceux qui existent déjà mèneront de meilleures vies s'il n'y a pas de générations futures. (p. 115)

Singer veut éviter que sa conception débitrice ne l'engage à une telle conclusion, car cela y constituerait une objection majeure, ainsi qu'à la réponse à l'objection de Hart sur la remplaçabilité des personnes. C'est ici qu'intervient la principale nouveauté de la troisième édition de *Practical Ethics*, le recours à un type de valeur différent de la seule valeur subjective sur laquelle est fondé l'utilitarisme des préférences.

Singer propose alors de considérer deux univers : l'*Univers Non Sensible*, dans lequel il n'y a aucune vie sensible, et l'*Univers Peuplé*, un univers peu ou prou semblable au nôtre, seulement plus pauvre en souffrances et plus riche, pour tous, en bonheur. Des milliards d'êtres conscients d'eux-mêmes y mènent des vies épanouies, pleines d'expériences diverses (amour, amitié, épanouissement par le travail, éducation des enfants, quête de savoir, beauté de la nature et des arts). Et, quoique ces êtres parviennent à empêcher certaines souffrances, ils ne sont pas en mesure de satisfaire tous leurs désirs. « Est-il mieux que l'Univers Peuplé existe plutôt que l'Univers Non Sensible ? » (p. 116) La réponse ne peut pas venir de l'universalisation de nos préférences, remarque Singer, parce qu'elle ne s'appliquerait dans le dernier cas à personne, et que du seul fait que des préférences pourraient être satisfaites il ne découle pas d'obligation de créer ces préférences.

C'est alors qu'intervient la principale nouveauté de la troisième édition de *Practical Ethics*. Singer opère un tournant objectiviste, inspiré du réalisme moral non naturaliste de Parfit[278] et distingue deux sortes de valeur : la valeur *dépendante* des préférences (subjective et personnelle) et la valeur *indépendante* des préférences ou intrinsèque (objective et impersonnelle) (*PE*, p. 117). C'est à ce dernier type qu'appartient la valeur du meilleur univers. Singer laisse volontairement ouverte la question de savoir quels types précis de choses, d'activités ou d'états mentaux auront

[278] Voir Parfit (2011a; 2011b) ; Singer, *PE*, introduction et notice bibliographique ; 2011a : postface ; et de Lazari-Radek et Singer (2012).

cette valeur mais adopte une position pluraliste. Attribuer, comme Sidgwick, au seul plaisir conscient une valeur intrinsèque, le contraindrait à accepter l'hédonisme et l'idée que les personnes sont remplaçables, et perdre ainsi l'avantage de la conception débitrice. En outre, pour l'hédoniste ce n'est pas seulement l'Univers Peuplé qui est préférable à l'Univers Non Sensible ; un Univers Moutons Heureux sera préférable à l'Univers Peuplé, si la somme nette de plaisirs y est supérieure. Bien sûr, le choix de l'hédoniste dépendra non seulement de cette somme mais de la comparaison des vies de différentes espèces (Mill 1998 : 31-37 ; *PE*, pp. 90-91). En outre, du seul point de vue de l'utilitarisme des préférences, il est possible « de dire que l'Univers Non Sensible est aussi bon que l'Univers Peuplé » (p. 118). Le choix reste donc ouvert.

L'essentiel est pour Singer qu'il y ait des paires d'univers pour lesquelles la comparaison est possible et que le choix entre les deux soit évident. Par exemple, si l'on compare l'Univers Non Sensible à un « Univers Infernal, peuplé exclusivement de petits enfants vivant dans d'atroces souffrances pendant quelques années avant de mourir, sans qu'aucun aspect de leurs vies ne rachète ces souffrances » (*ibid*.), on concèdera probablement que ce dernier est pire. Nous pouvons même « imaginer toute une série d'univers, avec progressivement moins de sensibilité en eux, s'étendant de l'Univers Peuplé jusqu'à l'Univers Non Sensible. » Le choix entre deux univers adjacents dans la série peut être indéterminé, mais il suffit qu'il puisse être déterminé entre deux univers quelconques suffisamment éloignés pour que l'idée d'un choix ait un sens.

Deux options s'ouvrent à Singer : soit maintenir la conception débitrice pour continuer d'appliquer la thèse totale à certaines situations, mais au prix d'un appel aux intuitions et à des valeurs objectives problématique étant donné le caractère instable des premières et le caractère pour le moins controversé des secondes dans la littérature métaéthique ; soit renoncer à la thèse totale au profit de l'existence préalable[279], le prix à payer étant de ne plus pouvoir rendre compte des torts impersonnels, option rejetée par Singer. Nous allons voir que la première n'est guère mieux assurée. Une autre option est d'adhérer à un utilitarisme hédoniste total négatif, visant la minimisation de la souffrance, mais c'est précisément ce que Singer veut éviter car cela le conduirait à préférer un Univers de Moutons Heureux, sinon un Univers Non Sensible, à un Univers Peuplé.

[279] Voir par exemple Sapontzis (1987), qui incorpore à la « moralité de sens commun » révisée un élément utilitariste.

Tout d'abord, Singer mobilise nos intuitions [280] mais celles-ci sont particulièrement sujettes à caution. Il admet d'ailleurs que notre répugnance à conclure qu'un Univers Non Sensible pourrait être aussi bon qu'un Univers Peuplé est peut-être « le résultat de notre instinct, développé au cours de l'évolution, de reproduction et de préoccupation pour notre progéniture. » (*PE*, p. 118 ; cf. aussi Singer 2011a) Or s'il est possible d'expliquer ainsi l'une ou l'autre de ces intuitions, leur fiabilité épistémique peut être mise en doute. Comme Singer ne veut pas renvoyer l'évaluation des univers à des préférences données, sa seule garantie serait de la rabattre sur un jugement « évident par soi-même », analogue aux « intuitions rationnelles » ou « axiomes » de Sidgwick dans *The Methods of Ethics* (1907 ; et Lazari-Radek & Singer 2012)[281].

Ensuite, Singer a raison de suggérer que, pour expliquer l'immoralité de l'extinction progressive et indolore de tous les êtres sensibles (le passage d'un Univers Sensible ou Peuplé à un Univers Non Sensible), il faut faire appel à l'idée que la valeur d'un état de choses possible ne dépend pas que du point de vue des êtres qui en feront partie. Il pense en outre que le fait que l'idée de valeur intrinsèque aide à résoudre les problèmes posés par les générations futures compte en la faveur d'une telle idée (*PE*, pp. 118). Singer recourt à l'idée de valeurs indépendantes de l'esprit[282], en particulier des préférences des êtres susceptibles d'être créés. Mais l'existence de ceux-ci donc de notre choix, ordonné à cette valeur ; le détour par les mondes possibles indique donc qu'elle n'est en fait pas indépendante de l'esprit mais découle au contraire d'une évaluation du monde le plus désirable par les êtres de préférences que nous sommes. Or, si pour préserver la cohérence de cette notion de valeur il faut l'interpréter comme indépendante de l'esprit (selon un réalisme moral objectiviste et non naturaliste tel que celui de Parfit (2011), qui d'après Singer (*PE*, préface et notice bibliographique ; Singer 2011a) a précisément encouragé le tournant en question), force est de reconnaître qu'il n'y a guère de consensus méta-éthique sur l'existence de

[280] Il s'en défendrait parce que c'est une méthode dont il se méfie. Cf. Singer (2005).

[281] Parfit (2011) prête aux vérités morales fondamentales un statut de vérités normatives *a priori* (comme aux vérités épistémiques logiques ou mathématiques).

[282] Sur l'idée que la valeur dépend de la présupposition d'êtres capables de conférer des valeurs, cf. par exemple Korsgaard (à paraître) : « Si nous […] étions [un créateur] […] nous amènerions certainement à l'existence si nous le pouvions l'univers rempli de gens et animaux heureux. Mais ce n'est pas parce qu'il contient plus de bonheur et que le bonheur est impersonnellement bon. C'est parce que si vous êtes le créateur, alors c'est *juste* [*right*], c'est-à-dire c'est votre devoir, de faire de votre mieux pour *quiconque* est créé par vous. » (pp. 31-32 du manuscrit)

ce genre de valeur. La solution de Singer est donc théoriquement coûteuse puisqu'elle dépend de considérations dépassant largement les prémisses utilitaristes initiales.

Singer se méprend sur l'alternative. Il semble penser que le rejet de *Party & Go* implique d'admettre l'existence de valeurs indépendantes de l'esprit. Or il y a une option tierce : faire dépendre la valeur de l'état considéré du point de vue des êtres actuels et non des êtres possibles – ce que fait en réalité Singer en mobilisant nos intuitions. On peut, en d'autres termes, demeurer subjectiviste concernant la source des valeurs tout en maintenant qu'un évaluateur impartial aurait des raisons de rejeter *Party & Go*.

Enfin, même à accepter l'existence d'une telle sorte de valeur, reste la question de savoir comment rendre intelligible la valeur d'un monde qui n'est meilleur ou pire pour personne. Il ne l'est, par hypothèse, pas *du point de vue* de ses habitants puisque la valeur en question est précisément censée être indépendante des préférences. L'est-il donc du point de vue de Dieu, « de l'univers » (Sidgwick 1907)[283] ou « de nulle part » (Nagel 1986) ? Pour qu'un univers soit évaluable, il faut poser un point de vue à partir duquel il aurait de la valeur. Voici comme Korsgaard exprime cette idée de dépendance :

> Lorsque nous pensons à la comparaison entre le bien [*goodness*] de deux univers, il est impossible de ne pas importer de pensées quant à la question de savoir lequel des deux nous amènerions à l'existence si nous étions dans la position du créateur et donc confrontés à ce choix. Si nous l'étions – nous sommes, je pense, tous d'accord –, nous amènerions certainement à l'existence si nous le pouvions l'univers rempli de gens et animaux heureux. Mais ce n'est pas parce qu'il contient plus de bonheur et que le bonheur est impersonnellement bon. C'est parce que si vous êtes le créateur, alors c'est *juste* [*right*], c'est-à-dire c'est votre devoir, de faire de votre mieux pour *quiconque* est créé par vous. […] Mais ce n'est pas à dire qu'il n'y a personne pour qui il est meilleur, et qu'aucune considération sur le bien [*the good*] ne guide le choix. L'univers le plus heureux est meilleur pour *quiconque est créé*. Mais afin d'expliquer pourquoi « quiconque est créé » est la bonne façon de désigner le bénéficiaire du choix dans ce cas, nous devons faire appel au contexte délibératif dans lequel le choix est fait, y compris tout devoir inhérent à ce contexte délibératif. (à paraître, pp. 31-32 du

[283] « Le bien de n'importe quel individu n'est pas de plus grande importance, du point de vue (si j'ose dire) de l'Univers, que le bien de n'importe quel autre ; c'est-à-dire, à moins qu'il y ait des motifs spéciaux de croire que plus de bien est susceptible d'être réalisé dans un cas que dans l'autre. » (Sidgwick 1907 : 382)

manuscrit)

Korsgaard soutient ici premièrement que la désirabilité de l'univers est fonction des capacités de délibération de sujets rationnels (dépendance de la valeur à l'esprit), ce que ne nieraient ni Hare ni le premier Singer ; deuxièmement, que l'univers est néanmoins bon ou mauvais pour ses habitants, quels qu'ils soient (critère intrinsèque contribuant à sa désirabilité). Il faut donc pouvoir se placer dans la position d'un créateur, en tant que sujet délibérant, pour que l'univers nous apparaisse bon. Mais la question qui me préoccupe ici n'est pas de savoir quel univers est le meilleur, plutôt si cette évaluation peut soutenir l'argument de Singer selon lequel nous ne ferions pas ce que nous devons faire (maximiser le bien) si nous ne créions (ou maintenions) pas un univers avec le plus d'êtres heureux possible, et si elle lui permet d'échapper aux conclusions de l'utilitarisme négatif (minimiser le mal).

C'est pourtant à une telle comparaison que nous invite Singer. Or si un agent utilitariste idéal peut s'efforcer, tel l'Archange de Hare (1981), d'adopter le point de vue de tous les êtres réels et possibles affectés par son action dans le processus d'universalisation inhérent à la décision morale, il se place toujours du point de vue des êtres affectés, et non de l'univers. S'il pouvait se trouver dans la situation du créateur et avoir comme choix des actions dont les conséquences respectives correspondraient aux Univers de Singer, il devrait se demander si les moutons préféreraient exister — et non simplement si l'Univers Moutons Heureux est préférable en soi (ce qui n'a guère de sens pour Hare). Hare lui-même (1993 ; 1999) croit que du point de vue des moutons la comparaison pourrait être établie entre l'existence et la non-existence. Mais d'une part, ce n'est pas la situation que décrit Singer, et d'autre part, ça n'est pas une description sur laquelle il peut se rabattre si, comme je l'ai suggéré, la comparaison que présuppose Hare n'est en fait pas tenable. Si un mouton peut être heureux d'exister, aucun ne peut être malheureux de ne pas exister. Et l'archange ne peut pas se placer du point de vue de ces moutons non existants. Il ne peut donc opérer, au niveau subjectif, la comparaison que Singer entend faire au niveau objectif. Par conséquent, on ne peut extrapoler du bienfait de l'existence à la valeur objective de mondes possibles, dernier retranchement de l'argument singerien pour le remplacement[284].

[284] Il faut se souvenir que le détour par les mondes possibles a pour fonction de permettre à Singer d'échapper à l'implication pessimiste de son acceptation de la conception débitrice. C'est en effet cette conception qui rend selon lui le mieux compte de la différence entre personnes et non-personnes. Ce

Enfin, si l'on affirme comme Singer que l'Univers Infernal est pire que l'Univers Non Sensible, c'est parce que la vie de ses habitants n'y est pas digne d'être vécue, qu'il eût mieux valu pour eux ne pas naître[285]. La *comparaison* semble présupposer un point de vue tiers à partir duquel évaluer les deux options, un point de vue certes impersonnel caractéristique de l'utilitarisme total, au sens où ce serait mieux *pour l'univers* que des vies non dignes d'être vécues ne soient pas créées. La désirabilité d'un univers est fonction des capacités de délibération de sujets conscients (dépendance de la valeur à l'esprit), quoiqu'il soit néanmoins bon ou mauvais pour ses habitants (critère intrinsèque contribuant à sa désirabilité) : l'Univers Infernal est en effet pire que tout *pour quiconque y vit*[286], et c'est pourquoi il est pire pour le « créateur », mais des Univers Peuplé et Non Sensible aucun n'est meilleur *pour* quiconque. Il n'y a en effet dans chacun personne pour qui il eût été mieux que ce ne soit pas son univers. Alors que pour les enfants de l'enfer tout autre monde serait meilleur, pour les habitants de l'Univers Peuplé menant des vies dignes d'être vécues, il n'aurait par hypothèse pas été mieux de ne pas exister, et l'Univers Non Sensible n'a pas d'habitants pour qui les choses peuvent être meilleures ou pires.

La désirabilité de l'Univers Peuplé relativement à ce dernier tient donc à ce que nous valorisons de façon non arbitraire l'existence d'êtres conscients parce qu'eux seuls sont capables de conférer une valeur finale à leurs expériences ou à l'univers (et après tout, c'est ce type de valeur qui explique que la mort soit mauvaise *pour* eux). Korsgaard (à paraître : 33) écrit ainsi que « tout ce qui est bon au sens final doit être bon pour quelqu'un. […] [L]a seule raison pour laquelle quoi que ce soit importe est que le monde contient des entités *pour* lesquelles des choses peuvent être bonnes ou mauvaises. » Le choix inter-univers n'est donc pas ordonné au type de valeur indépendante des préférences affirmé par Singer, il dépend *à deux niveaux* de l'existence d'entités conscientes : de la composante intrinsèque de sa désirabilité et de la délibération nécessaire à l'affirmation de sa désirabilité.

Une façon de sauver la comparaison inter-univers sans recourir au point de vue d'entités conscientes consisterait pour Singer à répondre que ce qui nous intéresse, ce n'est pas le rapport de ces entités à l'univers en question mais la valeur intrinsèque de

---

que je veux suggérer c'est qu'il y a des chemins plus courts et moins dispendieux que ce détour pour éviter de conclure qu'il aurait mieux valu pour n'importe quel être sensible ne jamais avoir été.

[285] Au sens d'un tort non pas comparatif absolu (cf. la première partie).

[286] Il est pire ou meilleur *de dicto* pour ses habitants (i.e. pour les êtres qui satisferont ce prédicat).

l'état de choses dans lequel il y a des entités conscientes faisant des expériences plaisantes. Le monde serait certes bon parce qu'il contient des entités conscientes mais celles-ci n'auraient de valeur qu'instrumentale. C'est l'existence de la conscience (un état de choses) qui est bonne, pas le sujet de cette conscience (un individu). Le meilleur monde est celui qui maximise sa valeur intrinsèque (en l'occurrence la satisfaction nette des préférences). Attribuer une valeur intrinsèque à l'état de choses dans lequel il y a des entités conscientes heureuses revient alors à n'attribuer qu'une valeur dérivée aux entités conscientes, fonction de leur relation à la valeur de l'état de choses, même si ce dernier n'est bon que parce qu'il les contient[287]. Il ne s'agit pas nécessairement d'une valeur simplement *instrumentale* puisque le bonheur de chaque individu est en tant que tel quelque chose de bon, mais plutôt d'une valeur *constitutive* (comme chaque pas d'une promenade est constitutif de la valeur de celle-ci sans être pour autant un simple moyen sans valeur propre). Seulement, n'attribuer qu'une valeur constitutive aux individus, et en outre l'attribuer à leurs expériences plutôt qu'à eux-mêmes, ce n'est pas prendre en compte ces individus pour eux-mêmes. La conception de la valeur intrinsèque qu'emploie ici Singer, héritée de G. E. Moore (1903 ; 1922) et dont l'utilitarisme s'accommode fort bien (puisqu'elle autorise l'agrégation d'expériences entre sujets), met ainsi à mal le statut spécial des personnes, et pas seulement des animaux. Or ce que veut éviter Singer, c'est de considérer les personnes comme des réceptacles – ce à quoi par exemple Regan ou Francione pensent que l'utilitarisme conduit nécessairement. Mais sa stratégie le conduit finalement à accorder une valeur intrinsèque à des états de choses plutôt qu'à des individus, qui ne comptent pas en et pour eux-mêmes mais seulement en fonction de leur contribution à cette valeur intrinsèque.

Même son pluralisme de la valeur, accordant une valeur intrinsèque à d'autres biens que la satisfaction des préférences (la beauté, l'amitié ou la connaissance, par exemple) (*PE*, p. 117), ne permet pas de résoudre le problème. Comme il n'est par hypothèse pas réductible aux préférences, deux options se présentent. Premièrement, si on l'interprète comme établissant une liste objective des éléments du bien-être, non réductible aux préférences des individus, alors n'implique-t-il pas que les personnes sont interchangeables ? De prime abord non, si l'on se souvient que tuer une personne

[287] Cette position, si elle est naturellement associée à l'utilitarisme total, est néanmoins compatible avec l'utilitarisme de l'existence préalable. Même sous la restriction *person-affecting* les porteurs de valeur sont les états de choses dans lesquels des individus particuliers sont affectés.

laisse nécessairement certaines préférences insatisfaites. Mais en un sens oui, dans la mesure où il permet de distribuer des unités de bien-être aux personnes en vue du bien général et indépendamment des préférences. C'est d'autant plus le cas si on l'interprète en termes impersonnels, comme y encourage Singer, et si les biens impersonnels ont un poids supérieur. Si en revanche le pluralisme est interprété en termes non welfaristes, alors Singer est en train de renoncer peu ou prou à l'utilitarisme[288].

Une dernière objection porte sur la cohérence de la solution proposée par Singer. Ses efforts pour préserver la distinction de la valeur de la mort pour les personnes et les non-personnes ne le conduisent-ils pas tout simplement à refuser d'appliquer l'utilitarisme aux personnes (Varner 2012 : 232-240 ; Visak 2013 : § 5.6) ?

J'avais commencé ce chapitre en énonçant l'argument suivant :

1. Nous avons des raisons impersonnelles d'accepter le remplacement.
2. Les raisons impersonnelles sont généralement moins fortes que les raisons personnelles non négligeables.
3. Les raisons personnelles de laisser vivre les animaux ne sont pas négligeables.
4. Donc nous avons généralement de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de tuer des animaux pour pouvoir en créer d'autres.

Singer a pour charge de montrer que la voie objectiviste – selon laquelle malgré le solde négatif des préférences dans l'Univers Peuplé, celui-ci reste préférable à un Univers Non Sensible – est moins coûteuse que l'abandon de la conception débitrice auquel le pousse l'objection de l'utilitarisme négatif. Nous venons de voir que Singer avait deux options pour soutenir (1), ou bien accepter que tous les êtres sensibles, y compris les personnes, soient remplaçables, bien que ces dernières y perdent plus (Varner 2012), ou bien faire appel à la conception débitrice mais à un double prix : premièrement, réinterpréter la notion d'agrégation entre personnes, affaiblissant ainsi quelque peu le caractère utilitariste de sa théorie[289] ; deuxièmement, ou bien trouver

[288] Je suis redevable à Tatjana Visak (2013 : § 5.6) pour cette double objection et la remercie de m'avoir fait parvenir son manuscrit avant publication.

[289] Comme le souligne un relecteur, l'agrégation entre personnes n'est pas pour autant inintelligible. Tout d'abord, elle demeure au fondement de la justification de l'allocation des biens, certains résultats d'une distribution pouvant être préférables d'après la somme de bien atteinte — les autres facteurs (égalité, équité, priorité) étant fixés. Ensuite, le rejet de la remplaçabilité dans la conception débitrice peut être renforcé par agrégation par le fait que s'ajoutent au solde négatif de la mort les préférences

une stratégie pour éviter *Party & Go* et l'Univers Non Sensible, ou bien renoncer à ses intuitions et accepter ces deux scénarios.

Admettons que le premier prix ne soit pas exorbitant : que la conception débitrice oblige simplement à prendre très au sérieux les préférences de long terme des personnes. L'agrégation serait alors compatible avec le respect de la séparation des personnes[290]. On pourra maintenir que la considération finale et non simplement instrumentale accordée à chaque personne ne compromet pas le caractère utilitariste de la théorie. Mais, d'une part, une telle théorie n'est pas nécessairement restreinte aux personnes ; d'autre part, ce n'est pas la théorie que défend Singer. Sa conception débitrice semble simplement garantir aux personnes une relative inviolabilité en vertu d'un registre comptable, mais nous avons vu quelles étaient les implications d'un tel registre. En outre, la solution évoquée permet la maximisation du bien entre personnes alors que la théorie de Singer ne le permet pas. Le second prix est quant à lui plus lourd à payer et nous avons vu comment la stratégie de Singer le mettait dans une position inconfortable, du point de vue méthodologique et méta-éthique.

---

insatisfaites futures de l'être créé pour le remplacer (puisque chaque vie est dans son ensemble débitrice). Singer reconnaît lui-même que sa « combinaison de l'utilitarisme des préférences et de l'idée d'une valeur intrinsèque indépendante des préférences sacrifie l'un des grands avantages de toute forme d'utilitarisme fondée sur une unique valeur, à savoir qu'il n'est guère besoin d'expliquer comment différentes valeurs peuvent être balancées l'une contre l'autre. » (*PE*, pp. 119)

[290] Pour une réponse séduisante à l'objection des réceptacles, voir Chappell (2013) qui défend un « utilitarisme des occurrences pluraliste » (*token-pluralist*) (i.e. non moniste), qui considère le bien-être de chaque personne comme un bien final distinct plutôt que le bien-être agrégé comme le seul bien final. L'agrégation pluraliste requiert simplement de pouvoir établir des comparaisons suffisamment précises entre *résultats*, mais cela n'implique pas de considérer les *personnes* elles-mêmes comme « fongibles »

CONCLUSION

J'ai d'abord montré la fragilité de l'appel au bienfait de l'existence pour justifier le remplacement ; puis que Singer ne pouvait établir la remplaçabilité des non-personnes sans admettre en même temps celle des personnes que par une stratégie problématique. Il apparaît donc qu'il vaut mieux accepter la non-remplaçabilité à la fois des personnes et des non-personnes, ce qui n'engage pas à une conception débitrice et permet d'échapper à l'aporie de Singer[291]. Mon argument ne présuppose pas que certaines raisons impersonnelles très fortes (la préservation d'une forêt) ne puissent jamais l'emporter sur des raisons personnelles significativement plus faibles (des désirs futiles), mais, ayant supposé que le tort de la mort n'était pas négligeable, j'ai conclu que le rapport entre la mort et la valeur impersonnelle d'un monde n'était pas de cet ordre. Premièrement parce que vaches et truites ne subissent pas de tort personnel en n'étant pas mis au monde, bien que leurs vies puissent être bonnes ; deuxièmement parce que les raisons impersonnelles dépendent de l'existence des raisons personnelles, c'est-à-dire d'êtres pour lesquels des choses sont bonnes. Or un monde plus peuplé d'animaux heureux ne serait meilleur, *du seul fait qu'il en contiendrait plus*, pour aucun d'eux. Nous avons donc de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de les tuer pour pouvoir en créer d'autres.

[291] L'option utilitariste la plus sûre est de revenir à l'existence préalable, en acceptant un principe *person-affecting* large ou *de dicto*. Cette thèse permet de condamner la mise au monde d'un être malheureux – un avantage par rapport à la thèse initiale – tout en évitant la remplaçabilité (Visak 2013).

Chapitre 7 : Le mal et le tort de la mort

Introduction

Je ne m'intéresserai pas tant dans ce chapitre à la question *empirique* de savoir *quels* animaux ont la capacité de se représenter eux-mêmes comme situés dans le temps, ni à celle de savoir en quoi exactement consiste cette capacité, qu'à la question *métaphysique* de la perte constituée par la mort pour un être doté de capacités cognitives modérément sophistiquées. Mon argument vise en effet à montrer que, même si un animal n'est pas une personne, c'est-à-dire n'a pas les capacités requises par Singer pour que la mort soit un tort important pour lui, la mort n'est pas un tort négligeable. Autrement dit, en employant le lexique de l'utilitariste, nous avons des raisons de penser que la *dette* créée par la frustration anticipée des préférences d'une animal mort n'est guère plus adéquatement compensée par la création d'un nouvel animal que ne le serait celle de préférences humaines par la création d'un nouvel humain. Ces frustrations s'accumuleraient dans les deux cas, diminuant plutôt qu'augmentant l'utilité générale. Je me concentrerai donc sur quelques cas à partir desquels il est possible de généraliser à des genres différents d'animaux. Il suffit qu'un animal ait des préférences inscrites dans le temps pour que le tuer lui cause un tort, parce que sa mort est mauvaise pour lui. Au chapitre 5 de *Practical Ethics*, Singer (2011b) passe en revue des données empiriques pour montrer que de nombreux animaux (mammifères et oiseaux) possèdent en fait probablement une capacité de former des préférences orientées vers le futur, associées à une capacité de se représenter leur existence à travers le temps.

Mais je veux justement montrer que même pour les animaux de « sophistication cognitive modérée » (Harman 2011) (animaux simplement conscients, qui ne sont pas des personnes pour Singer) la mort constitue un tort. En d'autres terme, même s'il était vrai que la vie d'un animal n'est pas dotée de l'unité narrative requise pour que la suite et l'ordre des événements d'une vie puisse être

évalués et conférer une valeur à la cette vie, et un bien-être au sujet de cette vie[292], ce que je conteste, la mort est néanmoins mauvaise pour l'individu, et constitue donc un tort pour lui. Il me suffit donc de montrer que la mort peut être un tort pour chiens, chats, vaches, chevaux, rats et poules (voire pour l'ensemble des vertébrés, incluant poissons et reptiles) pour compléter l'argument général contre le remplacement, puisqu'on peut présumer que si c'est le cas pour eux, ça le sera *a fortiori* pour des animaux dont les capacités cognitives supérieures sont reconnues : éléphants, primates, cétacés, corvidés, cochons… L'argument exclut cependant les animaux dont nous n'avons pas autant de raisons de croire qu'ils ont des préférences suffisamment étendues dans le temps pour que la mort ne leur cause un tort : les invertébrés (insectes, mollusques, à l'exclusion des céphalopodes).

Afin d'apporter du crédit à la thèse selon laquelle les animaux de sophistication cognitive modérée ont des préférences que la mort interrompt d'une façon non négligeable, j'aimerais cependant mentionner quelques travaux indiquant qu'il n'est plus si déraisonnable, sans en faire des personnes, de faire des animaux des agents temporels de leur propre vie mentale. Il n'apparaît guère plus nécessaire pour considérer qu'un animal est conscient et, sinon conscient de lui-même, capable de contrôler et évaluer ses propres états mentaux, de montrer qu'il dispose de compétences linguistiques (Bermúdez 2003) et de représentations dotées de contenu conceptuel (Proust 2009 ; 2010 ; 2013). L'argument d'après lequel les préférences des animaux sont de nature à ce que leur frustration anticipée constitue un tort au sens de Singer peut être formulé simplement. La mort cause un tort non négligeable si elle interrompt des préférences portant sur une situation future possible d'une créature et si cette situation est, consciemment ou non, rattachée par cette créature elle-même à sa situation présente et passée[293]. (La satisfaction d'une telle préférence est donc la satisfaction de la préférence d'une créature passée identifiée à soi et les

[292] Une thèse défendue par Velleman (1991), critiquée par exemple par Bradley (2009) au titre d'une conception privative de la mort à laquelle je souscrirai ici.

[293] Une autre façon (DeGrazia 2009a) de défendre la thèse du tort de la mort sans recourir à la notion de préférence consiste à considérer qu'il est injuste de tuer un être qui aurait eu une bonne vie si cela n'est pas nécessaire, étant donné qu'il est injuste de causer des torts non nécessaires. Ainsi, même s'il est évidemment permis de créer des êtres heureux, mais non obligatoire, il n'est pas permis pour autant de leur causer des torts non nécessaires ; or, si en un sens leur mort future est nécessaire aux animaux d'élevage pour exister (et, par hypothèse, mener une vie bonne), l'alimentation carnée n'est pas nécessaire pour les hommes ; en outre, l'existence de ces animaux elle-même n'est pas nécessaire (puisqu'il n'est pas obligatoire de les créer). Le tort commis n'est pas nécessaire au sens pertinent (comme par exemple en cas d'euthanasie, de survie, de légitime défense, de guerre. Cela permet aussi de bloquer l'argument du remplacement.

efforts présents de la créature sont perçus comme des moyens nécessaires à la satisfaction de la préférence d'une créature future identifiée à soi.) De telles préférences ne présupposent pas de représentation consciente et conceptuelle d'un soi persistant à travers le temps, autrement dit de représentation de soi *comme un soi* ou de la vie *comme ayant une valeur* accompagnée des concepts de soi et de vie. Or les animaux « simplement conscients » manifestent des comportements dont la meilleure explication est qu'ils résultent des efforts pour satisfaire de telles préférences. Par conséquent, l'interruption de tels efforts par la mort est suffisante pour constituer un tort, indépendamment de la conscience de soi ou de la mort.

L'argument peut être renforcé par l'interprétation holistique des actions de la créature, à savoir que la plus grande partie sinon la totalité des efforts visant la satisfaction des préférences d'une créature sont ordonnés à l'épanouissement de cette créature (y compris sa survie et sa reproduction) et identifiés, consciemment ou non, comme tels par cette créature. Autrement dit, la temporalité relative des préférences occurrentes d'une créature est sous-tendue — du point de vue distal, ou ultime — par une temporalité plus large, à l'échelle de l'existence d'une créature individuelle. L'explication *proximale* de la satisfaction d'une préférence doit être complétée par son explication *distale*. Or toute créature capable d'apprentissage dispose vraisemblablement d'une mémoire où s'ordonnent, même inconsciemment, des images d'action orientées vers le maintien de son existence. Elle n'apprend pas pour rien et il serait étonnant qu'au moins certaines de ses préférences ne reflètent pas ce qu'elle appris.

Florence Burgat (2012 : 345-346) résume la double privation dont sont victimes les animaux que l'on juge remplaçables, privation de leur existence future et privation du fait même que ce sont eux qui meurent, et leurs conséquences pratiques :

> On peut évoquer la croyance partagée par le plus grand nombre selon laquelle l'abattage ne pose pas de problème moral *parce que les animaux ne réfléchissent pas*. Ce qui veut dire ceci : parce qu'ils ne se *représentent* pas la situation comme « nous » le ferions en pareille circonstance, il ne savent pas ce qui leur arrive (comme s'il n'y avait qu'une seule espèce de savoir : l'expérience réfléchie en troisième personne), ce qui aboutit à l'étrange conclusion qu'ils n'ont donc *aucune expérience ni sensation de ce qui leur arrive*, il ne leur arrive rien, il se passe au plus intime d'eux quelque chose à quoi ils demeurent étrangers. L'erreur tient dans l'assimilation du vécu à sa

> représentation, et cette erreur se trouve consolidée sur un autre plan par la substitution d'une destination (les professionnels de l'élevage ne parlent-ils pas de « viande sur pied » ?) à tout autre qualité, réalité ou possibilité. […] Ces lieux communs, le plus souvent ignorants de la tradition philosophique dont ils proviennent nous intéressent en tant que tels : l'équivalence entre la chose vécue et son concept, au point que la chose vécue sans son concept n'est même plus vécue, a profondément pénétré les esprits.

C'est ce lien entre représentation (sous-entendu : conceptuelle) de soi, de la vie et de la mort, et intérêt à vivre que ce chapitre entend briser, en appui à l'argument général contre le remplacement déployé au chapitre précédent. Ce chapitre est constitué de trois sections. Dans la première section, je propose une analyse déflationniste du réquisit cognitif pour avoir un intérêt à rester en vie, en montrant l'articulation des préférences des animaux avec la conscience explicite ou implicite qu'ils ont de leur existence comme orientée et continue dans le temps. Dans la deuxième section, je défends la thèse que, même si les animaux n'avaient aucune capacité de concevoir ou percevoir leur existence continue dans le temps, la mort serait néanmoins mauvaise pour eux, et donc pourrait constituer un tort pour eux, si elle les prive d'expériences qu'ils auraient eu un intérêt à vivre.

1 LE SOI TEMPOREL CONSCIENT VS. LA CONSCIENCE DE SOI

Je relèverai, suivant David DeGrazia (2009), trois dimensions de la *self-awareness* communes à la plupart des animaux sensibles, qui manifestent ou présupposent une représentation (sans métareprésentation) de soi à travers le temps[294]. Les deux premières dimensions *présupposent* une conscience (*awareness*) de sa persistance à travers le temps. La troisième apporterait une preuve indépendante des deux premières.

[294] DeGrazia (2009b) aborde aussi d'autres capacités plus sophistiquées (imitation, tromperie, cacher délibérément des objets, planification, reconnaissance de soi, compétences sociales complexes, etc.), notamment chez les corvidés et les chimpanzés, qui dépassent le cadre de mon hypothèse puisque je n'entends pas que mon argument dépende de la généralisation de ces caractéristiques à l'ensemble des animaux pour qui la mort peut être mauvaise.

1.1 Désir et action intentionnelle

On a de fortes raisons de penser que tout animal capable d'expériences agréables ou désagréables a des désirs. Trouver une expérience agréable (ou désagréable), c'est normalement vouloir qu'elle continue (ou cesse)[295]. DeGrazia parle d'une « connexion conceptuelle entre les désirs et les expériences dotées d'une valence hédonique » (2009b : 203).

Le comportement des animaux sensibles[296], au sens (a), donc sujets d'états conscients, s'explique par leur possession de désirs, bien que le comportement observable à lui seul ne suffise pas à indiquer la possession de désirs (chez les êtres non conscients).

La capacité d'avoir certains désirs induit celle d'avoir des préférences, en cas de choix entre plusieurs choses désirables. Une préférence a un objet et une intensité. Face au choix entre exécuter une tâche pour obtenir des grains et jeuner, un pigeon a des préférences, selon la quantité et la nature du gain offert (grain, femelle) et le coût de la tâche (Dawkins 1998 : 147-148) ; des poules pondeuses qui ont le choix entre un fond de cage grillagé et un fond recouvert de sciures de bois, leur permettant d'effectuer nombre de leurs comportements naturels (gratter, fouiller, se reposer), même sans en avoir jamais fait l'expérience, choisissent le second, et ce, de façon cohérente dès que le choix leur est offert. En offrant plus de choix aux poules (pas simplement entre grillage au maillage fin et serré ou constitué de gros fils), il est possible de savoir ce qui compte vraiment pour elles (litière, nid, perchoir, compagnie d'autres poules, etc.) (*ibid*. : 153-156 ; voir aussi Dawkins 1978 ; 1983 ; 1985 ; Cooper & Albentosa 2003 ; Cooper & Appleby 2003) ; les cochons sont des animaux très sociaux, cependant, l'effort qu'ils sont disposés à faire pour avoir l'occasion de frotter leur nez contre celui d'un congénère est inférieur à celui, très élevé, qu'ils sont disposés à faire pour manger : les cochons préfèrent manger qu'interagir socialement ! (Dawkins 1998 : 157) ; enfin, une semblable préférence est manifestée par les poissons combattants, ou combattants du Siam (*Betta Splendens*) : ils feront plus d'efforts pour manger que pour avoir l'occasion de combattre ou

[295] A désire X seulement si (i) A est disposé à faire arriver A, (ii) cette disposition est potentiellement consciente et (iii) A est disposé, *ceteris paribus*, à éprouver des sensations agréables à l'obtention de X et désagréables en cas d'échec prolongé à l'obtenir (DeGrazia 1996 : 130).

[296] Probablement la plupart des vertébrés (DeGrazia 1996 : ch. 5).

parader (*ibid.* : 157-158) ; les rats de laboratoire préfèrent cohabiter avec leurs congénères que de demeurer seuls dans leur cage et le manifesteront en pressant de façon répétée un levier, et feront encore plus d'efforts pour obtenir une cage plus grande ou équipée de nouveaux objets (Patterson-Kane, et *al*. 2001 ; 2002 ; Patterson-Kane 2001 ; 2003).

Ce que révèlent ces exemples, c'est que l'on peut par un protocole expérimental adapté apprendre objectivement — leur « demander » — ce que les animaux veulent et préfèrent vraiment, à condition de leur proposer un choix authentique, de les observer *in situ* (le cas échéant, en laboratoire, en élevage, en nature, au zoo, etc.), de prendre en compte leurs expériences individuelles, leur environnement particulier, l'histoire de leur développement, leur état de stress (Dawkins 2010 ; Fraser & Matthews 1997). Cette connaissance a ainsi un double aspect temporel : ils ont des préférences *cohérentes* et veulent des choses qu'ils n'ont pas encore mais pourraient avoir ; leurs actions se déploient dans le temps et peuvent consister dans la réalisation de tâches complexes, apprises ou innées. D'une part donc, les préférences et leur lien à l'action remplissent une fonction chez l'animal, indiquant ce qui *compte* pour lui (qui se manifeste par des émotions positives et négatives) et contribue à son épanouissement naturel ; d'autre part, aux différentes fonctions de l'animal correspondent des préférences et pour les vertébrés, la réalisation de tâches complexes et l'expression d'un choix sont la manifestation vraisemblable d'états conscients.

L'action animale, dans tous ces cas, reflète une conjonction de désirs (ou préférences) et de croyances qui ensemble « produisent une *action intentionnelle* » (DeGrazia 2009b : 204 ; cf. aussi DeGrazia 1996 : ch. 6 ; Jamieson & Bekoff 1993) (le chien *croit* qu'en se rendant dans la cuisine quand il vous entend verser des croquettes, il obtiendra ce qu'il veut (manger), il ne s'y rend pas simplement parce que son désir cause son mouvement, il s'y rend *intentionnellement*). Pour les êtres non linguistiques, l'attribution d'attitudes propositionnelles (états mentaux dont le contenu est constitué de propositions entières, théoriquement traductibles en phrases — désirs, croyances, intentions, savoirs — comme « le désir *que*… », ou « la croyance *que*… ») est plus controversée, en particulier parce que le contenu de leurs états mentaux est selon toute vraisemblance non conceptuel. DeGrazia le concède au sceptique et leur attribue des « proto-désirs », « proto-croyances », « proto-intentions », des états qui, bien qu'ils ne soient pas conceptuels, ont néanmoins un

contenu, constitué de « *traits de perception généralisés* » (2009b : 205)[297]. Il note ainsi : « Le proto-désir de nourriture de mon chien sélectionnera des instanciations pertinentes de nourriture comme des choses qu'il peut manger même s'il n'emploie pas un concept universel de nourriture comme une chose qui nourrit. » Or, poursuit-il, « [d]es désirs de faire certaines choses et des actions intentionnelles qui impliquent de les faire suggèrent au moins une certaine conscience [*awareness*] rudimentaire de soi-même comme persistant dans le temps. (…) Le désir même de faire quelque chose, même si l'action est entravée, est (…) orienté vers l'avenir et met en jeu le soi. Car le désir et l'intention équivalent à un projet rudimentaire, qui inclut nécessairement une représentation du fait de mener à terme l'action visée. » (*ibid*.)

L'idée que les pensées des animaux peuvent avoir un contenu, même non conceptuel, c'est-à-dire porter sur leur environnement et leur propre vie mentale sans qu'il leur soit nécessaire de posséder un langage et des concepts (*a fortiori*, de soi), n'est plus controversée. On a traditionnellement considéré que la conscience de soi exigeait un concept de soi (Tooley 1984) ou que les désirs et de croyances étaient nécessairement des attitudes propositionnelles, et qu'elles nécessitaient donc des compétences linguistiques et conceptuelles (Frey 1980 ; Leahy 1991[298]). Or de tels

[297] Il s'agit des contenus non conceptuels (au sens d'Evans 1982) de la pensée animale (Bermúdez 2003 ; Cussins 1992) générés par l'*incarnation* de la pensée par des compétences, aptitudes, dispositions, mécanismes permettant à l'animal de saisir un contenu (Cussins 1992). Sans concepts, ni capacité de référence à des objets et leur propriétés (« *objectivité* »), ni capacité de généraliser de façon réglée l'usage de prédicats à un ensemble indéfini de situations (« *contrainte de généralité* »), il est néanmoins possible d'attribuer aux animaux non linguistiques des « proto-concepts » dotés de contenu non conceptuel relevant d'un double système ancestral : un « système représentationnel par placement de traits » (*feature-placing*) permettant à l'animal de naviguer dans son environnement et de catégoriser et exploiter les affordances environnementales, et un « système représentationnel fondé sur des traits » (*feature-based*) pour la métacognition, permettant à l'animal d'exploiter des affordances mentales (Proust 2009 ; 2013 : ch. 6). Le système propositionnel est, lui, plus récent. Mais contrairement aux capacités d'attribution d'états mentaux propositionnels à autrui (*mindreading*), qui requièrent un langage, la pensée de *premier ordre* et même la *perception* des pensées d'autrui sont accessibles aux créatures non linguistiques (Bermúdez 2003 ; 2007 ; 2009).

[298] Ce dernier s'inspire largement de Wittgenstein pour lier langage et intérêts, désirs, préférences. Afin de clarifier l'usage légitime de ce philosophe, je m'autorise une note relativement longue qui, indépendante du développement de ce chapitre, peut être sautée sans dommage.

Il ne faudrait pas trop tirer les affirmations de Wittgenstein dans le sens d'un scepticisme radical à l'égard des états mentaux des animaux. Certes, certains ne peuvent leur être attribués ; d'autres nous sont simplement inaccessibles faute, chez les animaux, d'un langage public. Mais Wittgenstein ne va certainement pas jusqu'à nier que les animaux ressentent de la douleur, de la crainte, de la tristesse, de la joie, de la colère, et d'autres sensations et émotions primitives, puisque notre forme de vie, en vertu de son « histoire naturelle », recoupe partiellement leurs formes de vie sous ces aspects (Crary 2010 : 2012 ; Diamond 1978 ; 2001 ; 2008 ; Gaita 2005), et que leurs *comportements* (par exemple de douleur) se confondent avec leurs *états* (de douleur) (Devienne 2010a ; 2010b), la distinction intérieur/extérieur étant, pour eux comme pour nous, incorrecte. A tout le moins, l'argument dit du

langage privé, pas plus que ses autres marques d'incertitude, ne permet de conclure à l'inexistence d'une vie mentale animale (DeGrazia 1994 ; 2001). Lorsque Wittgenstein estime que nous atteignons une limite à l'attribution correcte — indubitable — d'une douleur, il évoque les plantes ou les pierres, les poissons et les « animaux inférieurs » (araignées, fourmis, sauterelles, mouches) — encore qu'il reconnaisse qu'il y ait là une incertitude dans notre comportement (1994 : 131 [§659] ; 2008 : 130 [§564]) —, pas les chiens, les chats, les crocodiles. Wittgenstein, de façon notable, ne lie pas inextricablement le langage aux intentions, seulement à celles qui s'étendent dans le futur non immédiat. Ainsi (2004 : 234 [§647]) : « Quelle est l'expression naturelle d'une intention ? — Regarde un chat qui s'approche furtivement d'un oiseau, ou un animal qui veut fuir. (…) ». De Wittgenstein, certains passages indiquent cependant qu'il ne pensait pas que, faute d'un langage, certains animaux puissent se voir attribuer de façon correcte *certains* états (en particulier, l'espoir, la simulation, l'imitation), parce qu'ils jouent un rôle déterminé dans notre forme de vie (e.g. 1994 : 4-6 ; 7 ; 2004 : 146-147 [§281-284] ; 182 [§415] ; 313 [II : xi]), autant d'affirmations relevant de ce qu'il appelle « l'histoire naturelle ». Voici, parmi d'autres, quelques passages significatifs.

Wittgenstein (2004 [1953] : 247 [II : i]) :

> On peut s'imaginer un animal en colère, craintif, triste, joyeux, effrayé. Mais un animal qui espère ? Et pourquoi pas ?
>
> Le chien croit que son maître est à la porte. Mais peut-il aussi croire que son maître viendra après-demain ? — *Que* ne peut-il donc pas faire ? — Comment est-ce que je le fais, moi ? — Que devrais-je répondre à cette question ?
>
> Seul peut espérer celui qui peut parler ? Seul le peut celui qui maîtrise l'emploi d'un langage. Ce qui veut dire que les manifestations de l'espoir sont des modifications de cette forme de vie complexe. (Si un concept fait référence à un caractère de l'écriture humaine, il n'est pas applicable à des êtres qui n'écrivent pas.)

Ibid. : 137 [§250] :

> Pourquoi un chien ne peut-il pas simuler la douleur ? Est-il trop sincère ? (…) Peut-être est-il possible de lui enseigner à hurler dans certaines occasions comme s'il éprouvait des douleurs, sans qu'il en ressente aucune. Mais l'environnement adéquat qui ferait de ce comportement une simulation véritable manquerait.

Ibid. : 234 [§650] :

> Nous disons que le chien craint que son maître le batte, mais non qu'il craint que son maître le batte demain. Pourquoi ne le disons-nous pas ? [voir aussi 1994 : 5 [§15-16]]

Wittgenstein (2008 [1967] : 41 [§ 129]) :

> On ne dit pas d'une table ou d'une chaise : "En ce moment, elle pense", ni : "En ce moment, elle ne pense pas", ni non plus : "Elle ne pense jamais." Et on ne dit rien de tel d'une plante, ou d'un poisson ; à peine le dit-on d'un chien ; mais on le dit des hommes. Et pas même de *tous* les hommes ! (…)

Ibid. : 95 [§389] :

> (…) (Don des langues.) (On pourrait peut-être apprendre à un chien intelligent une sorte de hurlement de douleur ; mais cela n'irait jamais jusqu'à une imitation consciente.)

Ibid. : 121-122 :

> 518. Pourquoi le chien peut-il ressentir de la peur, mais pas du regret ? Serait-il juste de dire : "Parce qu'il ne peut pas parler" ?
>
> 519. Seul celui qui peut méditer sur le passé peut regretter. (…)
>
> 520. Il n'y a rien d'étonnant à ce que certains concepts ne puissent être appliqués qu'à un être qui, par exemple, possède un langage.
>
> 521. "Le chien *signifie* quelque chose en agitant sa queue." Comment justifierait-on cela ? — Dit-on aussi : "Les plantes, lorsqu'elles perdent leurs feuilles, signifient par là qu'elles ont besoin d'eau" ?—

états mentaux peuvent ne pas être de naturel propositionnelle. Comme le suggèrent les travaux mentionnés, et suivant l'interprétation raisonnable de DeGrazia, le simple fait d'attribuer des désirs et des actions intentionnelles aux animaux suffit donc à justifier le fait de leur attribuer, au moins, une conscience de soi corporelle, incarnée dans l'action. C'est, en fait, la meilleure explication dont nous disposions, et elle ne suppose pas de projection anthropomorphique qui violerait le principe de parcimonie. De nombreux animaux satisfont donc le critère, beaucoup plus en tout cas que l'ensemble singerien des personnes.

1.2 Peur

Tous les vertébrés sont probablement capables d'éprouver de la peur, une émotion associée au système nerveux automatique sympathique, responsable notamment de l'action en situations d'urgence, et au système limbique (amygdale, hippocampe, thalamus), essentiel à la motivation et aux émotions, deux systèmes primitifs dans l'évolution et communs aux vertébrés. La peur, écrit DeGrazia (2009b : 207),

> est une réponse émotionnelle à la perception d'un danger, une réponse qui facilite l'attention pour promouvoir l'action de protection. Quel est l'objet de la peur ? C'est quelque chose que l'on perçoit comme une menace potentielle de dommage [*harm*] pour soi. Quand ? A un certain moment dans le futur. Ces implications banales du concept de peur indiquent que ceux qui peuvent avoir peur ont une certaine perception [*sense*] d'eux-mêmes comme persistant dans le futur (éventuellement très proche). C'est-à-dire que quiconque peut avoir peur a au moins une conscience de soi

---

522. Nous ne nous demanderions pas si le crocodile signifie quelque chose lorsqu'il s'approche d'un homme la gueule ouverte. Et nous expliquerions que, puisque le crocodile ne peut pas penser, il n'y a pas lieu de parler ici de signifier quelque chose.

(…)

524. Il pourrait y avoir un concept de peur qui n'aurait d'application que pour les animaux, sur la base de la seule observation. — Tu n'irais pourtant pas dire qu'un tel concept n'aurait aucune utilité. Le verbe qui correspondrait approximativement au mot "avoir peur" ne se conjuguerait pas à la première personne, et aucune de ses formes ne serait une manifestation de la peur.

(…)

526. De quelqu'un qui se comporte, en telle ou telle circonstance, de telle ou telle façon, nous disons qu'il est triste (même d'un chien). Dans cette mesure, on ne peut pas dire que le comportement est la *cause* de la tristesse ; il en est le symptôme. (…)

Notons toutefois que les §518-520 sont biffés dans l'édition électronique scientifique du *Nachlass*, la Bergen Electronic Edition (Oxford University Press).

> corporelle rudimentaire. En outre, si le sujet qui a peur perçoit le dommage qui le menace comme le *fait de se faire mal* [*hurt*], cela impliquerait une conscience [*awareness*] de la possibilité d'éprouver de la douleur dans le futur, un type de conscience introspective.

Temple Grandin, la célèbre autiste spécialiste du bien-être des bovins, a concentré l'essentiel de ses recherches pour l'amélioration des conditions de transport et d'abattage de ces animaux sur la peur qu'ils pouvaient ressentir dans ces circonstances. Elle a notamment travaillé pour McDonald's à ces améliorations. C'est en particulier en tentant de se mettre à place des vaches qu'elle a pu percevoir, mieux que les non-autistes responsables de la conception et de la gestion des abattoirs, *que* les animaux avaient peur et *ce qui* leur faisait peur, les « petits détails qui effraient les animaux d'élevage » : reflets brillants, chaînes qui pendent, bruits métalliques, sons aigus, sifflements, courants d'air sur la face, vêtements posés sur une barrière, petits objets sur le sol, différences de sols et de textures, brusques changements de couleur, entrées de couloir trop sombres, lumière vivre, etc. (2006 : 46-52) Son expérience personnelle, adossée à un ensemble d'études empiriques (Grandin 2006), révèle que la peur d'une vache conduite dans les couloirs de l'abattoir peut être causée par certains objets et qualités particulières, qui sont associés, peut-on supposer, à des dangers potentiels pour la vache, du moins à des choses qu'elle a intérêt, et probablement pense avoir intérêt à éviter (dont les « petits détails » sont des indices apparents). Elle est aussi typiquement causée par l'inconnu — l'ignorance ou l'incompréhension de ce qui se passe, une peur pourtant universelle que nous négligeons quand nous présumons ce qui fait peur à une vache à partir de ce qui nous fait peur :

> Pour deviner ce qui se passe dans la tête d'un animal, je crois donc qu'il faut se demander en permanence : « Que ressentirais-je si je voyais maintenant quelque chose que je n'ai jamais vu de ma vie ? » (…) En voyant quelque chose de parfaitement inattendu, nous avons peur parce que nous sommes construits pour survivre et que notre cerveau sonne l'alerte : « Qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est ? Attention, *c'est dangereux* ! » (*ibid*. : 251)

Cela rend la peur par surprise d'autant plus fréquente, et potentiellement pénible, chez les non-humains puisqu'ils connaissent moins de choses que nous et ont accès à moins de moyens de découvrir le monde. En outre, leur « hyperspécificité (…)

implique qu'ils sont sans cesse confrontés à des choses qu'ils n'ont jamais vues, senties, touchées ou goûtées », alors que les humains sont prompts à généraliser et stéréotyper en rangeant des objets inédits dans des catégories existantes (*ibid*. : 252 ; 249-252). Comme enfin les capacités de généralisation des animaux sont plus probablement non conceptuelles, ils généraliseront « de façon hyperspécifique », en étendant leurs peurs « aux choses appartenant à la même catégorie *sensorielle* et non *conceptuelle* » (p. 254), d'où l'étendue des formes (visuelles ou auditives notamment) susceptibles de causer une peur même quand les objets les causant ne sont pas des sources typiques de danger.

Il est difficile d'interpréter le stress et les comportements de panique, de réticence et de résistance des bovins si l'on ne fait pas l'hypothèse que ce qu'on change dans leur environnement, s'il change leur comportement, change également probablement leur perception de la situation immédiate en tant qu'elle indique une situation future, soit normale, soit réjouissante, soit au contraire inquiétante. On ne peut donc considérer que Grandin a amélioré le bien-être des vaches dans ces conditions particulières à moins de présumer que les vaches ont une certaine conscience d'elle-même comme persistant dans le temps impliquée par la peur (soit au sens de causée par, soit de présupposée par et cause de, celle-ci).

Grandin considère que la peur est « *pire que la douleur* » : « éliminer la souffrance ne suffit pas. (…) Nous sommes responsables des animaux de boucherie ; sans nous, ils n'existeraient même pas. Alors nous leur devons plus qu'une absence de douleur[299]. Psychologiquement, la pire des choses que l'on puisse infliger à un animal c'est la peur. » (2006 : 218) Les humains, en revanche, « ont une grande capacité de contrôle sur la peur », nos réactions et celles des autres animaux face à la douleur et à la peur sont inversées « à cause du fonctionnement de leurs lobes frontaux (…) L'activité du cortex préfontal [est] associée à l'intensité de la douleur mais aussi à une réduction de la peur (mais pas de l'anxiété). » (*ibid*. ; Apkarian, *et al*. 2001 ; Milad, *et al.* 2004) Grandin note qu'il en est de même pour les autistes : ils ressentent moins de douleur, plus de peur. Or, « en travaillant avec des animaux, [Grandin a] découvert à quel point la peur est pour eux une émotion violente. (…) L'animal qui souffre peut continuer à fonctionner, celui qui est terrorisé en est incapable. » (p. 219) « Autre point commun entre les autistes et les animaux : nous

[299] Relevons au passage l'idée qu'avoir fait exister les animaux domestiques nous rend responsables d'eux bien que cela nous autorise à les tuer.

gardons très longtemps le souvenir de nos émotions, la peur notamment. Nous sommes même incapables de gommer volontairement un souvenir. » (*ibid*.)

La plus grande sensibilité à la peur des animaux n'est cependant pas associée à une capacité consciente de planification. La peur est « une réaction à une menace extérieure », distincte de l'anxiété qui est « une réaction à une *menace intérieure* » (p. 220) ; les stimuli de la première étant traités par l'amygdale, ceux de la seconde par le cortex préfontal. L'une donne lieu à un « réflexe de lutte ou de fuite », l'autre à une « réaction d'orientation », contrôlée par une « faculté de vigilance ». Les deux systèmes, selon Grandin, sont séparés et nécessaires, « parce que l'animal qui fuirait tout danger potentiel épuiserait rapidement ses réserves d'énergie. » (*ibid*.) Or la vigilance, en réponse à l'anxiété, est permanente chez les autistes (même quand leur peur est soignée par des antidépresseurs) comme chez les animaux (en particulier les proies). Ils ont donc en commun un « système d'alarme perpétuellement activé », une « peur folle » des environnements incertains. Si la peur est si violente pour eux, ce serait « en partie dû au fait que leurs lobes frontaux sont moins performants que ceux des gens normaux. Le cortex préfrontal donne une certaine liberté d'action par rapport aux émotions. En règle générale, les gens normaux ont la capacité de dominer leur peur et de prendre des décisions en fonction d'elle. » (p. 222) En outre, le langage permet aux non-autistes de réduire la peur « au moyen des mots », tandis que « les *images mentales* sont plus étroitement liées à la peur que les mots (…) L'image d'une scène horrifique est bien plus effrayante que sa description verbale. Et le souvenir visuel d'un trauma fait plus peur qu'un souvenir verbal. » (p. 223) Or on sait que les autistes — comme l'a montré Grandin elle-même — pensent beaucoup plus en images qu'en mots et beaucoup plus que les non-autistes.

Ces caractéristiques de la peur mettent en évidence sa valeur négative, et l'importance de sa réduction, mais ne corroborent pas l'idée qu'avoir peur supposerait une conscience de soi implicite, au contraire, plus vraisemblablement, de l'anxiété, et par conséquent ne plaident pas spécifiquement en faveur du tort de la mort. La peur joue cependant un rôle spécifique dans la vie d'un animal. Elle a, selon Grandin, « une valeur adaptative supérieure à celle des autistes » (p. 225). Celle de ces derniers est « beaucoup trop forte », celles des animaux « suffisante », elle leur est « utile, et son absence constitue un handicap ». La peur permet de rester en vie en évitant précisément ce qui constitue pour soi un danger. Qu'elle puisse être contrôlée laisse penser qu'elle peut, au niveau (méta)cognitif, être rattachée à une

perception consciente de soi dans le temps et l'espace.

Pour la plupart des animaux la peur est d'abord une émotion primitive[300] — ou *primaire* — rattachée au très ancien système limbique (amygdale notamment). Elle y est pour cette raison essentiellement automatique et préprogrammée, inconsciente et incontrôlable. Les réactions appropriées, mais relativement peu flexibles, qu'elle déclenche se font sans évaluation (méta)cognitive, et donc sans être rattachées à une perception de soi. Cependant, les émotions *secondaires* incluent également la peur, aux côtés du regret, de l'envie, de la jalousie. Ces émotions, « plus complexes (…) ne sont pas automatiques : elles sont traitées dans le cerveau, l'individu y réfléchit et envisage la conduite à tenir, l'action qui sera la plus appropriée dans une situation donnée. La pensée consciente et les émotions secondaires peuvent influencer notre manière de répondre aux situations déclenchant des émotions primaires » (Bekoff 2009 : 41). Le passage d'une émotion dans le système conscient permet une action *flexible*, plus adaptée à des milieux changeants ou différents des milieux typiques dans lesquels ont été sélectionnées les émotions primaires (par exemple la peur quasi universelle des serpents chez les mammifères, en particulier les primates). Nous avons vu également, avec Grandin, que la valeur adaptative de la peur serait nulle ou faible si elle n'était pas associée à un système parallèle de vigilance (celui de l'anxiété), où la cognition joue un rôle plus important en lien avec le cortex préfrontal (sachant que seuls les mammifères possèdent un néocortex, dont c'est une partie, mais que les autres espèces de vertébrés utilisent vraisemblablement des structures cérébrales analogues remplissant les mêmes fonctions). Ainsi, il n'est pas exagéré de conclure avec Marc Bekoff que « la preuve de la présence d'émotions chez une créature constitue aussi un grand pas dans la caractérisation de la sensibilité et de la conscience de soi » (*ibid*. : 42) — preuve articulée, bien sûr, à l'observation de comportements flexibles, d'apprentissage et à la présence des structures cérébrales correspondantes, dans la mesure où l'amygdale n'est pas seule responsable de l'émergence de la peur consciente, qui implique plusieurs aires et systèmes cérébraux.

Plus généralement, les émotions jouent un rôle crucial pour les hommes et les animaux parce qu'ils s'en servent « *pour prévoir l'avenir* et pour prendre des décisions adéquates (…). Les émotions vous permettent d'avoir des pressentiments ;

[300] Elle fait partie des six émotions universelles chez Darwin (2001 [1870]) : peur, colère, dégoût, surprise, tristesse et joie.

elles vous donnent le sentiment — ou même la sensation — de ce que l'avenir vous réserve et vous permettent de prendre la juste décision. » (Grandin 2006 : 230-231) Les émotions fonctionnent comme la faim, comme un « *système d'alerte anticipé* » (p. 231), elles « ne nous donnent pas seulement des motivations, mais aussi des informations. Elles nous renseignent sur l'avenir et sur ce qu'il convient de faire. » (p. 232) Or pour remplir ce rôle de façon pertinente, il faut, à nouveau, que la peur ne se déclenche pas en permanence, dès qu'une odeur de prédateur a été flairée. « La peur est une émotion tellement violente pour un animal que l'évolution a sans doute sélectionné les systèmes cérébraux qui en limitent l'irruption. (…) Toutes les créatures vivantes ont besoin de dormir, de manger, de s'accoupler, de donner la vie, de nourrir et de protéger leurs petits. » (p. 234) Les animaux doivent donc pouvoir être « libérés de la peur », raison pour laquelle la peur est connectée au système d'odorat rapproché plutôt qu'au système d'odorat lointain (chez les rats notamment ; cf. Panksepp 1998 : 221-222, cité par Grandin 2006 : 231-234). L'évolution a donc sélectionné des réactions émotionnelles « suffisantes », c'est-à-dire efficacement prédictives et qui ne font pas « s'affoler plus souvent que nécessaire » un animal.

Un autre aspect essentiel des émotions nous permet de les relier au soi. Bien que les nourrissons et certains animaux ne fassent pas nécessairement de distinction nette entre eux-mêmes et autrui ou leur environnement quand ils éprouvent certaines émotions (notamment la peur), beaucoup d'émotions sont, en particulier chez les nourrissons humains, liées à un besoin d'assistance. Elles sont l'expression d'une dépendance. Même lorsqu'elle n'est pas l'expression consciente d'un soi, la peur est l'expérience d'une menace à son intégrité physique, l'expression d'une insécurité. La peur, soutient ainsi Nussbaum, comme d'autres émotions, joue un rôle essentiel dans l'épanouissement (*flourishing*) d'un être, même si au titre de la cinquième capabilité « Emotions » elle doit être évitée autant que possible (par-delà son niveau de « suffisance » dirait Grandin) en vue même de cet épanouissement (2006 : 397). Nussbaum (2001 : 31) écrit :

> Je ne me mets pas à craindre toute catastrophe, quelle qu'elle soit, n'importe où dans le monde ; je ne crains pas non plus, semble-t-il, toute catastrophe, quelle qu'elle soi, que je sais être mauvaise à d'importants égards. Ce qui inspire de la peur, c'est la pensée de dommages imminents qui touchent au cœur des relations et projets qui me sont propres et chers. Ce qui inspire le chagrin, c'est la mort d'un être aimé, de

> quelqu'un qui a représenté une partie importante de notre propre vie. Cela ne signifie pas que les émotions perçoivent ces objets comme purs outils ou instruments de la satisfaction personnelle de l'agent (…) [L]es émotions sont (…) localisées : elles prennent position dans ma propre vie et s'y concentrent sur la transition entre la lumière et obscurité, plutôt que sur la distribution générale de la lumière et de l'obscurité dans l'univers dans son ensemble.

Les émotions sont égocentriques au sens où elles sont *eudémoniques*, c'est-à-dire portent sur (ont pour contenu) l'épanouissement de l'individu (ou, dans les termes des éthiques antiques de la vertu, à son bonheur, son bien-vivre ou sa vie bonne). Pour autant qu'elles ont un contenu *cognitif*, comme le soutient Nussbaum, les émotions peuvent donc être intégrées à une représentation (éventuellement non conceptuelle) des événements extérieurs, en particulier futurs dans le cas de menaces, comme susceptibles d'affecter ma propre existence, et on peut présumer qu'elles ne remplissent efficacement cette fonction (et de façon flexible) que si une certaine forme de conscience de soi est impliquée dans cette représentation.

Nussbaum conçoit cependant la peur comme une émotion fondamentalement primaire, dont la maîtrise consciente, et la pertinence morale, sont relativement limitées. C'est pourquoi, quoiqu'elle soit éminemment vitale, et puisse être « raisonnable » (2013 : 320-321), elle ne devrait pas occuper un rôle politique déterminant et peut, si elle n'est pas articulée à la sympathie, cognitivement plus élaborée, menacer au contraire (« peur de l'autre ») l'extension et l'unité de la communauté, contrariant le mouvement de la compassion (Nussbaum 2003 ; 2013 : 320-338)[301]. Le « cadre » de la peur, note Nussbaum, est étroit : « son propre corps et, par extension, sa vie, et les personnes et les choses qui s'y rattachent. Elle est déclenchée par des mécanismes enracinés dans une authentique utilité évolutionnaire, mais qui sont aussi récalcitrants à l'apprentissage et à la pensée morale. » (2013 : 321). Toutefois, Nussbaum distingue la frayeur (*fright*) et la peur ou crainte (*fear*), cette dernière étant un état subjectif, manifestant un certain degré de *conscience* (*awareness*), alors que la première se manifeste principalement par des *comportements* et dépend directement, quoique non exclusivement, de l'amygdale.

[301] Souvenons-nous qu'elle est aussi au cœur de la description hobbesienne de l'état de nature, puis dans l'effectivité des sanctions sous la loi civile, et donc d'une conception compétitive et intéressée du contrat social ne faisant guère de place aux sentiments moraux, un des motifs pour lesquels Nussbaum rejette la tradition du contrat social (2006 : 39-41).

Le caractère subjectif et eudémonique de la peur plaide donc, dans une certaine mesure, en faveur de l'attribution aux animaux chez qui elle coexiste avec la conscience d'une forme rudimentaire de conscience (*awareness*) de soi dirigée dans le temps.

Bien entendu, Singer ne nie pas que l'expérience de la peur soit une expérience désagréable — une souffrance — pour un animal simplement conscient, au même titre que la douleur ou la faim, ni que la plupart des animaux sensibles soient capables de l'éprouver. Il ne considère pas en revanche qu'ils aient peur *de la mort* si par là on entend une *représentation consciente* de la mort comme événement indésirable. Les personnes peuvent anticiper leur propre mort, et la craindre, elles peuvent aussi éprouver la crainte d'être tuées si l'on autorisait le remplacement des personnes (dans l'argument indirect de l'utilitarisme classique contre la remplaçabilité). Toutes ces raisons rendent potentiellement la mort d'une personne plus grave que celle d'une non-personne. Mais cela suppose la capacité de se représenter soi-même comme persistant dans le temps. La perspective de leur mort n'affecte pas, pour Singer, les non-personnes, le remplacement n'est donc pas, par hypothèse et toutes choses égales par ailleurs, susceptible de leur causer cette expérience, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ne faille pas s'efforcer, dans leur mise à mort, de leur causer le moins de peur possible.

La peur, comme l'action intentionnelle et les préférences, suggère donc qu'un animal sensible a au moins une certaine forme de conscience de sa persistance temporelle, bien qu'il n'ait pas nécessairement la représentation (propositionnelle) *qu*'il persistera dans le futur. DeGrazia examine cependant une troisième source de preuves possibles, indépendante des deux dernières, que les animaux soient capables d'anticiper leur propre avenir.

1.3 Anticipation de son avenir

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Singer (2011b) prêtait en fait à la plupart des vertébrés de probables sinon certaines capacités de se représenter leurs propres désirs futurs et/ou de planifier en vue de leur satisfaction (pp. 100-103). Varner (2012) estime que ces capacités, chez les plus complexes de ces animaux (principalement corvidés et mammifères) témoignent d'un certain degré de

« conscience autonoétique »[302]. Quoique cela soit un composant nécessaire mais non suffisant de la personnalité, leur remplacement requiert des justifications plus fortes, la mort de tels animaux étant pour eux un tort majeur, bien qu'il ne constitue pas une violation fondamentale de l'identité biographique comme dans le cas des personnes. Pour les animaux qui ne sont ni des personnes ni des « presque-personnes » en revanche, le remplacement est autorisé dans les limites prescrites par les considérations strictement utilitaristes. Or Singer et Varner me semblent surestimer l'importance d'un certain aspect de la conscience (concept de soi et projets à long terme chez Singer, conscience autonoétique et narration de soi chez Varner) dans la valeur de la continuation de sa propre vie pour un animal.

Toute capacité de se représenter soi-même, fût-ce implicitement, comme persistant dans le temps est étroitement liée à l'adaptation d'un animal à son environnement. Un animal pour qui il est avantageux d'être capable de se représenter consciemment son milieu, les actions que celui-ci exige et les préférences flexibles induites par l'articulation des variations du milieu et de ses besoins, le sera d'autant plus qu'il possèdera au moins une perception implicite de son existence. Parallèlement, chaque action de l'animal devient une contribution plus ou moins consciente à la perpétuation de cette existence. Continuer à vivre est précisément la fin ultime orientant les préférences conscientes qui structurent l'action (physique et mentale) de l'organisme. Cela ne signifie pas forcément que sa vie en tant que telle importe à l'organisme et qu'il en vise la perpétuation ; mais pour que nombre de ses satisfactions soient possibles, il lui est nécessaire de vivre et c'est ce à quoi contribuent ses efforts pour mieux répondre à son milieu. L'animal a un intérêt à survivre précisément dans la mesure où il a un intérêt à ces satisfactions.

DeGrazia note que « [d]es animaux capables d'anticiper le mouvement de proies et prédateurs, en s'appuyant en partie sur le souvenir de leur comportement passé dans des circonstances similaires, jouiraient d'un avantage majeur pour déterminer leur action. » (*ibid*. : 207). Ces représentations (futures et passées), impliquant en partie le soi, sont probablement souvent conscientes. Car leur caractère conscient aurait une valeur adaptative dans la coordination de l'action dans des « milieux variables », faits de prédateurs et proies mouvants, d'un climat et de

[302] C'est-à-dire une capacité de se voyager mentalement dans le temps, passé et futur, en se représentant consciemment des événements passés ou futurs comme les siens propres, et dont la mémoire épisodique (Tulving 1972), la reconnaissance de soi dans le miroir (pour le présent) et la planification et la théorie de l'esprit (pour le futur) sont les trois piliers (Varner 2012 : 182 et *sq*.).

ressources changeants et, chez les espèces sociales, de dynamiques sociales en évolution (*ibid*. : 208). Mais, reprenant la distinction omise par Singer, DeGrazia souligne que

> même si les auto-représentations pertinentes étaient toutes inconscientes [*unconscious*], elles manifesteraient néanmoins une conscience perceptive[303] de soi-même [*self-awareness*]. Il n'y a aucune raison d'exiger que les auto-représentations soient conscientes pour compter comme des manifestations d'une conscience perceptive de soi rudimentaire (au moins chez les créatures conscientes de certains traits de leur monde par l'intermédiaire du plaisir, de la douleur, de la proprioception et des sens externes comme la vision et l'ouïe). (*ibid*. : 208)

De telles capacités sont d'autant plus avantageuses comme adaptation évolutionnaire qu'elles sont au fondement de capacités d'ordre supérieur, métacognitives, réponses stables essentielles à l'action pertinente, elle-même appuyée sur une évaluation réflexive de ses propres représentations, en particulier dans des milieux variables et compétitifs (Proust 2006). En effet, écrit Joëlle Proust (2009 : 181),

> de nombreux animaux non humains, ne possédant aucun sens de l'objectivité, par conséquent aucune capacité de se représenter un monde indépendant, sont néanmoins clairement capables de s'ajuster aux changements du monde. Une telle flexibilité présuppose une capacité de contrôler son comportement de façon endogène (en extrayant et exploitant des régularités dans le monde extérieur et en supervisant sa propre condition cognitive).

Comme nous l'avons déjà indiqué, de telles capacités ne nécessitent pas de contenus conceptuels et peuvent donc être accessibles à un large ensemble d'animaux. Suivant Cussins (1992), Proust définit les contenus non conceptuels comme

> des *traits stabilisateurs* dans le contrôle des affordances [Cussins 1992 : 677]. La stabilisation (…) joue un rôle fonctionnel dans la reconnaissance de traits au cours du temps (…) et joue un rôle de médiation des interactions réussies avec l'environnement. Nier à un animal la capacité de former des représentations non conceptuelles impliquerait par conséquent de nier qu'il puisse reconnaître des affordances, agir d'après elles et réviser ses modèles de traits. (2009 : 182)

[303] Je traduis *self-awareness* par « conscience perceptive de soi-même » pour bien la distinguer de la *self-consciousness*, qui suppose une représentation explicite, non perceptive, constituée en partie d'attitudes propositionnelles au contenu conceptuel.

Une considération supplémentaire – que j'appellerai Objection de l'Addition Consciente — invite toutefois à la prudence. On pourrait objecter que rien de tout cela n'indique qu'un animal doué de capacités métacognitives est *conscient* de ses actions (physiques et mentales), *a fortiori* de ses actes de planification. Une représentation implicite (non conceptuelle) de soi dans le temps, en admettant qu'elle soit impliquée par la métacognition, n'engage pas de conscience du plan lui-même. Or c'est précisément dans ce caractère conscient que de nombreux utilitaristes font résider la valeur intrinsèque. Varner (2012) soutient ainsi que la possession d'une conscience autonoétique accorde à son possesseur une importance morale spéciale, dans la mesure où il est « possible de lui faire du bien *ou du mal* (…) de façon dont il est impossible de faire du bien ou du mal à un individu qui n'en possède pas » (p. 161). La conscience autonoétique distingue les « presque-personnes » des êtres « simplement sensibles », qui « vivent entièrement dans le présent », et est nécessaire, mais non suffisante, pour être une personne, ce qui requiert en outre un « sens du soi biographique ». La conscience autonoétique consiste en un « sens conscient robuste de son propre passé et de son propre avenir » (p. 160). « Autonoétique » signifie « auto-percevant » mais Varner l'entend au sens de « perception consciente [*conscious awareness*] de son propre passé, présent et avenir » (*ibid*.). En accordant une importance spéciale à cette capacité, Varner suit Singer (2011b), McMahan (2002) et Tooley (1983). Varner se place dans une perspective explicitement utilitariste pour soutenir cette thèse, quoiqu'il juge que l'idée soit répandue dans la culture populaire (2012 : 161). Voici comment il explique ce qu'ajoute la conscience autonoétique aux expériences passées et futures :

> Dans une perspective utilitariste, la raison la plus basique de penser que la conscience autonoétique ajoute de la valeur à la vie d'un individu tient au fait que les capacités de se remémorer consciemment le passé et d'anticiper consciemment le futur permettent à l'individu de faire à nouveau l'expérience de bons (et mauvais) états de conscience et d'anticiper (et redouter) des expériences futures. (*ibid*. : 162) [cf. aussi Jamieson 1983 : 145]
>
> [L]es souvenirs implicites et les anticipations implicites peuvent améliorer ou empirer la vie d'un animal simplement sensible mais elles n'ajoutent pas, ou ne retranchent pas, autant de valeur que le fait de faire à nouveau l'expérience d'un événement satisfaisant ou de redouter consciemment un événement anticipé. (*ibid*. : 163)

> L'utilitariste soutient que les états conscients positifs accompagnant la satisfaction de désirs ont une valeur intrinsèque, et que les états conscients négatifs accompagnant la frustration de désirs ont une valeur *négative* (*dis-value*) intrinsèque. (…) [J]e n'entends pas nier que les animaux simplement sensibles sont capables de « planification » en un sens inconscient. Prenez par exemple un écureuil accumulant des glands. (…) Accomplir le but d'accumuler assez de glands améliorera sans aucun doute le bien-être futur de l'écureuil, dans la mesure où ses expériences futures seront plus agréables parce qu'il aura suffisamment à manger. Si cependant l'écureuil n'est pas conscient du but à long terme, il ne pourra retirer aucun sentiment de satisfaction du fait quand il aura fait une réserve suffisante de glands. (…) Ainsi, autant que l'accomplissement de son but puisse améliorer la vie consciente de l'écureuil, un animal qui est conscient du but jouit à la fois de cette amélioration *et* du sentiment de satisfaction qui accompagne le fait d'être conscient que le but a été accompli. (*ibid*. : 164)

L'objection présuppose donc que la valeur intrinsèque d'un état de choses dépend de la conscience qu'un être sensible (i.e. conscient) a de cet état. Le présupposé remonte au moins à Sidgwick et il a le mérite d'expliquer l'importance que nous accordons au fait pour un animal d'être conscient dans la détermination de sa considérabilité morale. Nous avons vu que le statut moral n'est vraisemblablement attribuable qu'à des entités possédant une perspective d'où les choses peuvent aller mieux ou pis pour elles ; des entités n'ont un bien-être d'une importance morale directe que dans la mesure où elles possèdent une telle perspective. Or cela présuppose à tout le moins une forme rudimentaire de conscience.

Outre le fait que la notion de conscience soit quelque peu confuse et qu'il ne soit pas nécessaire d'y recourir pour décrire la pensée animale (Proust 1997), l'objection présuppose donc que ne contribuent au bien-être d'un individu que les événements qui affectent ses expériences conscientes, ce qui implique que les théories dites « liste objective » du bien-être sont fausses (une implication théorique non négligeable) et, comme nous le verrons, empêche de rendre compte de torts subis à leur insu par des êtres privés d'opportunités ou dont certains souhaits ne sont pas réalisés. Or cela révèle précisément une tension interne à l'argument utilitariste en faveur de la thèse que l'existence est un bénéfice. L'argument suppose en effet de pouvoir comparer l'existence et le fait de n'avoir jamais existé et permet de conclure que priver un être possible de l'existence revient à commettre un tort. Mais ce tort ne peut donc être qu'impersonnel (ce qui, pour les non-personnes, autorise voire

prescrit donc le remplacement). Aucun tort personnel n'est concevable envers un être auquel, parce qu'il n'existe pas, on ne peut attribuer de conscience. Or nous avons vu au chapitre précédent que le tort impersonnel qu'il y aurait à ne pas créer plus d'êtres conscients dépend en dernière instance d'une valeur indépendante des préférences, et quels problèmes cela posait pour Singer. Si la conscience peut, en portant sur certains états, conférer plus de valeur à un être, la valeur de l'existence même de cette conscience indépendamment de ce que cet être lui-même désirerait ne dépend pas de la conscience. Comme telle donc, la valeur spéciale reconnue aux êtres dotés de conscience autonoétique ne justifie le remplacement que dans la mesure où a été établie auparavant la valeur impersonnelle du fait même que des expériences conscientes aient lieu.

Ce que je cherche à établir dans ce chapitre cependant, c'est si le tort de la mort est non négligeable en l'absence de conscience autonoétique. Or la difficulté est de montrer que la valeur négative d'une mort précoce est personnelle même pour les non-personnes et non un simple déficit d'expériences conscientes dans l'univers, que le remplacement aurait pour but de compenser. L'Objection de l'Addition Consciente n'est donc pas si facile à repousser. Je vais tenter de montrer dans la suite du chapitre qu'elle sous-estime la valeur de la mort à mesure qu'elle surestime l'importance de la conscience — ce qui n'entame en rien l'addition effective de valeur de certaines capacités conscientes, mais *en sus* du tort fondamental de la mort. Avant de poursuivre, faisons un premier bilan.

La plupart des animaux sensibles possèdent des désirs de premier ordre et un certain nombre de capacités de premier ordre leur permettant de prendre connaissance de certains traits de leur environnement (croyances) et d'agir sur la base de cette connaissance, étant donné leurs désirs. Ces capacités, ainsi que la possession de désirs, ne requièrent pas de langage (*pace* Frey 1980) ni de capacités métareprésentationnelles (Proust 2006 ; 2010 ; 2013) et sont très répandues dans le monde animal, communes au moins à l'ensemble des vertébrés. Elles ne présupposent pas de conscience de soi réflexive (au sens de Singer et Tooley) et sont donc possédées par des non-personnes. La révision de ses « actions mentales » (Proust 2013) d'après les conditions de l'environnement ne suppose pas de conscience de soi mais une capacité d'identifier, même non consciemment, ses propres actions mentales, capacité qui est *suffisante* pour rattacher ses croyances et désirs présents à ceux de son soi passé et futur. Par conséquent, un animal qui agit

d'après ses propres croyances et désirs de façon adaptée à un environnement changeant et en fonction d'expériences passées n'a pas nécessairement une conscience de soi. Mais la plupart des vertébrés sont capables d'identifier leurs propres actions mentales, de les évaluer, et d'agir sur elles. Ces animaux sont donc capables d'ordonner leurs croyances et désirs, même non consciemment, dans une trame temporelle associée à un même individu.

J'ai exposé certains éléments empiriques étayant l'idée que les animaux « simplement conscients » ont néanmoins des préférences que leur mort interrompt d'une manière que Singer réprouverait parce que leurs préférences présupposent une forme de conscience de soi, plus rudimentaire et beaucoup plus répandue que la conscience essentielle et propre aux personnes. Comme je vais maintenant le soutenir, cependant, ces animaux ont, indépendamment de ces capacités, un intérêt à la continuation de leur existence lié aux opportunités constitutives de leur épanouissement dont leur mort les priverait, même si les capacités évoquées ci-dessus peuvent renforcer cet intérêt. Il n'est pas nécessaire de rechercher les animaux capables de se représenter leur soi ou leurs désirs futurs, et savoir qui est une personne, pour savoir qui est remplaçable. L'intérêt à la continuation de sa propre vie ne dépend pas d'une telle capacité mais est le résultat en même temps que la cause d'intérêts constituant la trame des actions d'un organisme. La métacognition, comme je l'ai suggéré, sert précisément cet intérêt puisqu'elle permet à un individu d'évaluer ses *propres* pensées en vue d'une action flexible dans son environnement. Le contenu de la métacognition ne peut être remplacé sans perte.

2 LA VALEUR DE LA MORT POUR LES ANIMAUX

2.1 Trois conceptions

Nous pouvons distinguer trois conceptions principales sur la valeur de la mort pour les animaux. La première est fondée sur une théorie du bien-être comme *satisfaction des désirs*, par exemple l'utilitarisme des préférences. Nous avons déjà vu en détail qu'elle s'appuyait sur la conscience pour définir le périmètre des intérêts, refusant

donc de parler d'un intérêt à continuer de vivre si cet intérêt n'est pas conscient. La mort n'est pas mauvaise, et donc pas un tort pour les animaux n'ayant pas les capacités suffisantes (de projection d'eux-mêmes dans le temps, de formation de projets de vie) pour avoir un intérêt conscient à continuer à vivre.

La deuxième conception de la valeur de la mort est une variante de la première, c'est que le mal de la mort est *proportionnel à la continuité psychologique*, c'est-à-dire à la force des relations prudentielles, qu'un individu établit avec son propre avenir. Elle prête également un rôle central à la conscience (cf. l'Objection de l'Addition Consciente ci-dessus). C'est la thèse des « intérêts relatifs-au-temps » de Jeff McMahan (2002), adossée à une conception de l'identité personnelle héritée de Parfit (1984) qui considère celle-ci comme relative au degré de continuité psychologique. J'examiner plus en détail cette position dans la suite du chapitre.

La troisième conception affirme que le mal de la mort consiste en une *privation d'expériences* (e.g. Bradley 2009 ; Feldman 1991 ; Nagel 1983 : ch. 1 ; Sumner 1976). Elle peut être adoptée par l'hédoniste total, nous l'avons vu au chapitre précédent. Dans ce cas elle ne permet pas d'éviter le remplacement et fait de la mort une privation impersonnelle, non une privation causée à l'être qui meurt lui-même. Hormis pour l'hédoniste cependant, la privation de la mort affecte cet être et est jugée mauvaise pour lui. Cette conception est notamment centrale aux théories des droits (Francione 2000 ; 2008 ; Giroux 2010 ; Regan 1983), à l'approche des capabilités (Nussbaum 2006) et est également défendue par des théoriciens parfois dits « intuitionnistes » ou « cohérentistes » (DeGrazia 2009a ; Sapontizs 1987). Son corollaire est que la mort est mauvaise *pour l'animal*, et ce, de façon *instrumentale* (relativement aux possibilités qu'elle empêche). La différence essentielle est donc que la première conception associe la valeur de la mort à un état subjectif, tandis que cette conception admet la possibilité de torts objectifs et considère les privations, même celles qui ne sont ni conscientes ni ressenties comme douloureuses (de liberté, d'expériences futures, d'occasions d'épanouissement) comme potentiellement sérieuses. La mort affecte les expériences conscientes de l'individu puisqu'elle l'en prive complètement, même s'il n'a pas conscience du tort qui lui est causé. Les positions objectives posent ainsi, écrit Nussbaum (2006 : 386), « une question différente de la question utilitariste : il s'agit de savoir s'il y a des formes de capabilité dont la valeur doit être reconnue comme centrale (…) auxquelles on met fin précocement par une mort indolore soudaine. Si tel est le cas,

c'est un tort [*harm*] que d'infliger une telle mort. » La privation causée par la mort est extrêmement grave en tant qu'elle empêche toutes les expériences possibles d'un sujet-d'une-vie doté d'une identité psychophysique et d'une valeur inhérente inaliénable, notamment par remplacement (Regan 1983 : 245-252 ; 411-425 ; 470-471), ou d'une créature sensible aux multiples capabilités (Nussbaum 2006 : 384-388 ; 393). C'est pour un théoricien des droits l'un des premiers, peut-être le plus fondamental des droits. Pour Regan (1983 : 246),

> La mort prématurée est une privation d'un genre tout à fait fondamental et irréversible (…) parce que, une fois mort, on l'est pour toujours [et] (…) que la mort aura forclos *toutes* les possibilités de tirer satisfaction. (…) La mort est le dommage [*harm*] ultime parce qu'elle est la perte ultime – la perte de la vie elle-même.

Chez Nussbaum c'est l'objet de la première capabilité (« Vie »)[304] :

> Les approches utilitaristes se concentrent exclusivement sur la sensibilité, et n'accordent ainsi aux animaux aucun titre [*entitlement*] à la vie sinon dans la mesure où leur intérêt à continuer de vivre fait partie de leurs intérêts conscients. Dans l'approche par les capabilités, tous les animaux ont droit de [*are entitled to*] poursuivre leurs vies, qu'ils aient ou non un tel intérêt conscient, à moins et jusqu'à ce que la douleur et la décrépitude ne fassent que la mort ne constitue plus un tort [*harm*]. (2006 : 393)

Les mêmes capacités d'épanouissement qui fondent le droit à poursuivre sa propre vie fondent en effet également un droit à mourir (par euthanasie) lorsque la dignité de chaque créature et son intérêt à ne pas souffrir l'exigent. « Il est possible, écrit Regan, [que la mort] ne soit pas le pire des dommages. Certaines choses sont pires que la mort. Une vie de souffrance prolongée, intense et incurable, une vie sans promesse de soulagement, en est un exemple évident. » (1983 : 246)

[304] Nussbaum (2006) est particulièrement ambivalente sur la question du droit à la vie, notamment sur les questions de végétarisme et d'expérimentation animale, qui constituent des cas de « conflits tragiques ». J'ai examiné les contradictions internes à la théorie de Nussbaum dans mon mémoire de Master 2, « Capabilités et droits des animaux chez Martha C. Nussbaum » (ss. dir. C. Larrère, Paris 1, 2009) . Anders Schinkel (2008) relève en particulier l'incohérence entre le fait que toutes les capabilités, de la deuxième à la dixième, dépendent de la première (la vie), alors même que Nussbaum admet que les intérêts prépondérants des humains, liés à leurs capabilités, puissent parfois l'emporter dans les « conflits tragiques ». C'est ainsi toute la liste des capabilités qui se trouve vidée de sa substance si la première capabilité peut être suspendue sans qu'un droit soit violé, alors que Nussbaum reconnaît pourtant que l'occasion d'exercer toutes les capabilités est essentiel et que la vie l'est *a fortiori* puisqu'elle est la source de telles occasions. Arbitrer entre les intérêts de différentes espèces comme le fait en dernière instance Nussbaum revient donc, ironise Schinkel, à conférer un droit aux animaux « jusqu'à ce que nous les mangions » !

Bien sûr, chez Regan comme Nussbaum, les capacités d'une créature affectent la gravité du tort causé par la mort. Bien qu'elles aient toute une valeur inhérente égale (Regan) ou une égale dignité propre à leur forme de vie (Nussbaum), ce qui constitue un tort pour chacune est une fonction de ses capacités. Et de ces capacités dépendent les dommages (i.e. torts) susceptibles d'affecter un individu. Regan (1983 : 585-586) écrit :

> Dire que deux individus, M et N, ont un droit égal à ne pas subir de dommage, fondé sur l'égal respect dû à chacun, n'implique pas que tous les dommages que l'un ou l'autre pourraient subir soient également dommageables. Toutes choses étant égales par ailleurs, la mort de M est un plus grand dommage que la migraine de N. (…) Pour montrer un égal respect aux droits égaux de deux individus, on doit compter leurs dommages égaux de manière égale, et non pas compter de manière égale des dommages inégaux (…)

Nussbaum pour sa part écrit que « [le titre à la vie] est moins robuste lorsque nous avons affaire à des insectes et d'autres formes de vie non sensibles ou minimalement sensibles », et ce, quoique leur « mise à mort gratuite » soit néanmoins injuste (2006 : 393). C'est que :

> Le niveau de capacités qu'a une créature affecte ce qui est susceptible de lui causer un tort. Des animaux à la sensibilité plus complexe peuvent souffrir de torts plus nombreux et différents que des créatures à la sensibilité moins complexe. (…) Il semble vraisemblable que la vache puisse souffrir de nombreux torts, à sa mort, dont la crevette ne peut pas souffrir : privation d'un réseau social, de plaisirs variés liés au fait de bouger et manger, de mobilité. Une crevette ne ressent probablement même pas de douleur ; certainement en tout cas, elle dispose d'un éventail restreint de fonctions et n'a qu'une faible conscience de ces fonctions. (…) Le fait d'infliger une douleur à un être sensible constitue un tort particulièrement sérieux. Le fait de mettre un terme à des fonctionnements nombreux et variés constitue aussi un tort sérieux. Ni l'une ni les autres ne semblent présents chez les crevettes. Le cas du poissonnier de Hare[305] est plus compliqué, puisque les poissons, dans sa description, ont une certaine forme de sensibilité. (…) Le partisan de la théorie des capabilités prendrait [la] privation [de bien positif, d'occasions de jouissance et de mouvement] plus au sérieux que l'utilitariste. Néanmoins, le tort du fait de tuer sans douleur un poisson semble être une autre sorte de tort que celui de tuer une vache, et au moins un tort éventuellement moins sérieux.

[305] Voir chapitre précédent.

(*ibid*. : 386-387)

Le principe de respect égal (de la valeur et des droits) pour Regan et la garantie suffisante de l'ensemble des capacités pour Nussbaum sont donc compatibles avec une évaluation différenciée de la valeur de la mort (distincte de la valeur de l'individu lui-même, qui est une fin en soi). Cela explique par exemple chez Regan que sur un canot de sauvetage (1983 : 547-548 ; 609-611 ; 652-655 ; préface 2004, p. 41 et *sq*.) comptant cinq naufragés, dont un chien, si pour éviter que le canot ne coule il est nécessaire de jeter à l'eau l'un des cinq, les humains seront justifiés à choisir le chien, sachant que tous ont une valeur inhérente et un « égal droit *prima facie* à ne pas subir de dommage [*harm*] ». Notre « intuition pré-réfléchie » désigne le chien, ce que ne contredit pas la théorie des droits. Parce que « [l]e dommage qu'est la mort est fonction des occasions de satisfaction qu'elle a forcloses, et aucune personne raisonnable ne nierait que la mort de n'importe lequel des quatre humains est une perte *prima facie* plus importante, et ainsi un dommage *prima facie* plus important, qu'elle ne le serait dans le cas du chien »[306] (1983 : 610), une conclusion justifiée en outre par l'appel au « principe du pire »[307]. Cependant, la question de la comparaison de la valeur de la vie humaine et de la vie animale ne concerne cependant pas directement mon argument dans ce chapitre, qui vise simplement à établir que la mort est mauvaise, et donc un tort pour l'animal[308].

Je propose une adaptation de la conception objective de la privation, appuyée sur la distinction de la valeur objective de la continuation de la vie, qui est *dans* l'intérêt de l'animal, et de sa valeur subjective, à laquelle il *prend* intérêt. C'est cette adaptation de la conception de la privation qui est la plus prometteuse, la version hédoniste totale débouchant sur une conception des individus comme réceptacles.

---

[306] Précisons que la conclusion n'est pas spéciste dans la mesure où Regan considère que nous pourrions avoir pour devoir de jeter à l'eau un humain très gravement handicapé (anencéphale ou privé de mémoire et de conscience) plutôt qu'un chien en parfaite santé, toutes choses étant — comme elles ne le sont jamais ! — égales par ailleurs. Les capacités qui rentrent en jeu dans le calcul des dommages sont celles des individus, pas de l'espèce. Voir Regan (1983 : préface 2004, pp. 50-51).

[307] « Considérations spéciales mises à part, lorsqu'il nous faut décider d'outrepasser les droits d'un grand nombre d'innocents ou les droits d'un petit nombre d'innocents, et lorsque le dommage auquel ferait face le petit nombre les conduirait à être plus mal lotis [*worse-off*] que ne le serait aucun [individu] du grand nombre si une autre option était choisie, alors nous devrions outrepasser les droits du grand nombre. » (1983 : 584)

[308] Pour une critique, du point de vue d'une théorie des droits, de la conclusion, tirée de la thèse de la privation, selon laquelle l'intérêt à vivre de certains animaux est supérieur à celui d'autres animaux, en raison de la complexité de leurs capacités et du contenu potentiel de leurs occasions futures (e.g. DeGrazia 2008 ; 2009a), cf. Francione (1995 ; 2008 ; 2010) et Giroux (2010).

2.2 Les intérêts relatifs-au-temps

D'après la théorie de McMahan, nous avons certaines raisons de ne pas tuer les animaux (qui sont pas des « personnes ») dans la mesure où l'individu présent et sa contrepartie future sont le même individu ; nous agissons contre ses intérêts en le tuant à un moment où le lien entre ses intérêts présents et celui qu'il sera sont forts. Ces raisons ne sont cependant pas fortes car elles sont affaiblies par l'absence de continuité psychologique profonde, chez ces animaux, entre leur conscience présente et leur avenir. En les tuant de façon indolore, nous ne commettons donc pas de tort significatif. Qu'est-ce qu'un « intérêt relatif-au-temps » ?

> [L]es intérêts relatifs-au-temps présents [d'un individu] sont ce dont on a des raisons égoïstes de se préoccuper *maintenant* (ou, dans le cas d'un être non conscient de lui-même incapable de préoccupation égoïste pour le futur, ses intérêts relatifs-au-temps présents sont ce dont un tiers aurait des raisons de se préoccuper maintenant pour le bien de cet être lui-même [*for the being's own sake*]). (McMahan 2002 : 81)

La théorie de McMahan a pour but d'expliquer un paradoxe apparent du point de vue de l'analyse de la mort comme privation, à savoir que la mort d'une jeune personne — déjà consciente d'elle-même — semble plus grave que celle d'une vieille personne, mais en même temps aussi plus grave que celle d'un nourrisson — qui n'est pas encore conscient de lui-même. McMahan contraste sa théorie à la *Théorie Comparative d'une Vie* (*Life Comparative Account*) (TCV), d'après laquelle « la mesure dans laquelle la mort est pire (ou meilleure) que de continuer à exister est proportionnelle à la différence entre la valeur totale que la vie dans son ensemble aurait si la mort devait arriver et la valeur totale que la vie aurait si la mort ne devait pas arriver. » (2002 : 105) Dans la *Théorie des Intérêts Relatifs* (TIR) au contraire, l'intérêt à continuer à vivre de l'individu de ce point de vue là peut être supérieur à son intérêt à vivre relatif-au-temps. Car « la force de l'intérêt à continuer à vivre relatif-au-temps d'un individu est […] la mesure dans laquelle il importe, pour son bien propre ou de son point de vue présent, qu'il continue à vivre. » (*ibid*.) La gravité de la mort pour la TIR est donc fonction de deux éléments conjoints :

(i) La magnitude de la perte subie (les biens non vécus) par un individu, *et*

(ii) La force des relations prudentielles pertinentes avec le sujet de ces biens.

Cela explique pourquoi la mort suppose une victime, et non la non-conception : quand quelqu'un meurt, il y a quelqu'un qui aurait été relié de façon pertinente au bien perdu ; pas dans la non-conception. Cela explique aussi pourquoi la mort d'un très jeune nourrisson (*infant*) — *a fortiori* un fœtus — est moins grave que celle d'une personne, où même d'un jeune enfant : ses relations pertinentes au sujet futur des biens perdus sont beaucoup plus faibles, bien que la magnitude de la perte (le nombre d'années perdues) soit plus grande. « Quand les relations d'unité prudentielle qui lieraient un individu à lui-même dans le futur sont faibles, la mort importe moins *pour cet individu à ce moment*. » (McMahan 2002 : 172) C'est en cela que les intérêts sont « relatifs-au-temps ».

Or le problème, souligne Harman (2011), c'est que la TIR, en s'interdisant d'évaluer la gravité de la mort par rapport à la vie dans son ensemble plutôt que relativement au temps présent, est incapable d'expliquer pourquoi par exemple il n'est pas injuste d'opérer aujourd'hui un cheval, Tommy, pour lui éviter une maladie (induisant de grandes souffrances et raccourcissant sa vie) qui ne se déclarera que d'ici cinq ans (Harman 2011 : 735). L'absence de connexion psychologique forte avec le futur *au moment de l'opération* fait que selon la TIR le cheval n'a pas d'intérêt à être opéré puisque l'opération va lui causer des souffrances significatives, alors que la TCV rend compte de l'intuition selon laquelle l'opération est juste. La TCV explique aussi, et par les mêmes raisons, qu'il est juste d'opérer une vache, Billy, pour la soigner d'une maladie grave qui lui cause des souffrances croissantes et causeront sa mort dans quelques mois. L'opération est indolore mais causera à Billy des souffrances supérieures à celles de la maladie pendant les deux semaines suivant l'opération, après quoi elles disparaîtront et Billy pourra mener une vie longue et en bonne santé (Harman 2011 : 734). La TIR peut aussi expliquer qu'il est juste d'opérer Billy étant donné la relativement courte fenêtre temporelle considérée. Mais pour Harman ce sont les mêmes raisons qui devraient nous pousser à opérer Billy et Timmy, alors que la TIR livre un jugement différent dans les deux cas. D'après la TIR, dans le périmètre temporel défini par les relations prudentielles de Timmy, la seule souffrance qui compte est celle de l'opération. Ce n'est pas seulement affirmer que Timmy n'a pas d'intérêt à vivre plus longtemps mais qu'il en a un à mourir pour éviter les souffrances de l'opération ! Or, objecte à juste titre Harman, il est pour le moins étrange qu'une opération qui prolonge la vie d'un animal tout en lui évitant des souffrances futures pourrait ne pas être dans ses intérêts et qu'on doive même lui

préférer une euthanasie. La TIR semble impliquer en effet que le savoir-faire du vétérinaire devrait, pour les non-personnes, se restreindre à la minimisation des souffrances immédiates ou à court terme, une implication que de nombreux compagnons d'animaux refuseraient pour le bien même de l'animal.

McMahan doit en outre pouvoir expliquer qu'il est justifié de maintenir en vie mais aussi d'éduquer et de prendre soin d'un enfant non handicapé et en bonne santé, non en vertu de ses capacités actuelles, mais de celles qu'il développera d'après son « potentiel intrinsèque », c'est-à-dire d'après les intérêts relatifs-au-temps qu'il *aura* si son développement normal suit son cours (McMahan 2009). La différence est que le cheval n'a pas ce potentiel intrinsèque, l'effet secondaire — en le supposant prévisible — de l'opération étant trop extrinsèque pour en faire partie. Mais cette concession de McMahan à l'éducation et aux soins que requiert tout être en développement révèle en fait la valeur qu'on les intérêts futurs et non seulement les intérêts présents, la valeur des premiers ne pouvant simplement tenir au fait qu'ils seront à leur tour des intérêts relatifs-au-temps, mais plutôt aux raisons invoquées par la TCV. Autrement, McMahan — et Singer — seraient contraints d'admettre qu'un soldat frappé d'amnésie après une bataille, et sous anesthésie générale pour opérer une grave plaie liée à la bataille, n'entretiendrait pas plus de connexion avec son moi passé qu'un autre soldat (il serait selon les termes de Singer comme un animal simplement conscient dont le sommeil interrompt les préférences), et qu'il ne serait donc pas injuste, sinon de le remplacer, du moins de ne pas satisfaire les désirs qu'il avait avant son amnésie. Parmi eux figuraient peut-être, entre autres, celui de ne pas perdre la mémoire. Indépendamment de ses intérêts relatifs-au-temps donc, nous avons des raisons d'aider le soldat à recouvrer la mémoire et avant cela de le maintenir en vie.

McMahan pourrait répondre qu'il avait certes caractérisé les intérêts relatifs-au-temps d'un tel être comme ceux dont un tiers devrait « se préoccuper maintenant pour le bien de cet être lui-même », ce qui, même relativement au présent (« maintenant »), autorise le souci de prolonger la vie ; mais aussi que ce souci justifierait tout autant le remplacement par un être comparable, puisque les relations d'unité prudentielle sont faibles, que le rapport pertinent du cheval à lui-même dans le futur font défaut. En outre, McMahan adopte la théorie de l'identité personnelle de Parfit (1984), dont il semble découler que nous avons autant de raisons d'être impartiaux envers les phases futures de notre moi qu'envers les autres personnes ; la

séparation n'est pas moins arbitraire[309]. C'est précisément pour cela que l'identité — métaphysique — « n'est pas ce qui importe » pour Parfit, mais la psychologie de l'individu. C'est celle-ci qui permet de bloquer éventuellement le remplacement (d'une phase par une autre). Or dans le cas du cheval elle ne le permet pas.

Il est cependant intéressant que McMahan (2008b) ait affronté directement l'argument du remplacement, dans un article sur le « carnivorisme bénin ». Il y définit les conditions idéales de celui-ci :

(i) Les animaux ont des vies dignes d'être vécues : ils sont bien nourris, protégés des prédateurs, libres de leur mouvements et de satisfaire leurs instincts naturels, au moins aussi bien lotis dans l'ensemble que leurs congénères sauvages.

(ii) Ils n'auraient pas existé sans la pratique du carnivorisme bénin — pas seulement ces animaux en particulier, mais bien moins d'animaux avec des vies dignes d'être vécues.

(iii) Ils pourraient vivre une fraction importante de leur espérance de vie naturelle avant d'être tués sans douleur.

(iv) Bien que les tuer les prive de plusieurs années de vie, la quantité de bien qu'ils perdraient ainsi est comparativement mince.

(v) L'importance de la perte subie doit être diminuée en fonction de l'absence relative d'unité psychologique dans leurs vies.

(vi) Ceux qui sont tués sans douleur sont remplacés par de nouveaux animaux avec des vies qui sont tout aussi bonnes.

(vii) Le plaisir que les gens retirent de la consommation d'animaux est en général plus grand que le plaisir qu'ils auraient retiré de la consommation de produits dérivés entièrement de végétaux.

La question est de savoir pour McMahan si une pratique ayant ces caractéristiques, à supposer qu'elle soit possible, est justifiée. Si l'on réfléchit en termes d'intérêts, la comparaison s'effectue, d'une part, d'après les intérêts de l'animal à continuer à vivre, qui sont fonction de deux choses : la *quantité de bien* qu'une vie contiendrait si

[309] Voir aussi l'argument « morphing » de Hare évoqué ci-dessus (section 2), qui pourrait servir de support à une défense de la création du plus d'êtres heureux possibles, symétrique à une théorie du type TCV.

l'être n'était pas tué et le degré auquel il serait *psychologiquement connecté* à lui-même dans le futur ; d'autre part, d'après l'intérêt agrégé que le nombre de personnes concernées auraient au plaisir retiré de la consommation de l'animal (c'est-à-dire l'intérêt dans ce mets précis, plutôt qu'un autre, d'origine végétale, et non l'intérêt à manger tout court). McMahan conclut (2008b : 75) :

> La seule forme de carnivorisme bénin qui soit possible aujourd'hui — élever les animaux humainement et les tuer sans douleur — semble moralement injustifiable parce que l'intérêt qu'ils ont à ne pas être tués contrebalancerait incontestablement l'intérêt que les gens auraient à les tuer et les manger[310].

Par conséquent, même une théorie selon laquelle les intérêts des animaux à ne pas mourir sont faibles — et il n'est pas établi qu'ils le soient — ne permet pas de conclure à la justification de l'élevage. Il suffit en effet qu'ils ne soient pas nuls pour que celui-ci soit très probablement injustifiable. Notons toutefois que l'argument de McMahan n'établit pas que les animaux ne sont pas remplaçables. Il établit seulement que le prix de leur remplacement, s'il n'est pas nul, est néanmoins relativement faible, mais que le bénéfice comparatif du carnivorisme est encore plus faible en comparaison de l'agrégation des torts commis qui sont fonction d'intérêts relatifs-au-temps.

Deux éléments invitent néanmoins à nuancer la compatibilité de la thèse de McMahan avec la remplaçabilité. Premièrement, notons qu'il souligne lui-même que l'affirmation qu'il était préférable pour la vache d'exister que de ne pas exister (ou l'inverse) est incohérente parce que le bien ou le mal de l'existence sont non comparatifs (p. 68) — par rapport à la non-existence passée du moins. C'est peut-être préférable du point de vue impersonnel, ou du point de vue de l'univers, comme

[310] Sans faire d'hypothèse théorique en faveur aussi bien de l'utilitarisme que de la théorie des droits, DeGrazia (2009a) défend un argument pour le végétarisme moral fondé sur « un très large terrain commun » (*a very broad basis*), accessible à tous ceux qui estiment que les animaux ont au moins un certain statut moral et une fois que l'on reconnaît que les torts impliqués ne sont pas triviaux. La thèse *faible* est que « tous les gens disposant d'un accès immédiat à une alimentation alternative saine sont moralement obligés de faire tous les efforts raisonnables pour ne pas acheter de viande, d'œufs ou de produits laitiers en provenance de fermes *industrielles* ». La thèse *forte* ajoute « et de fermes familiales ». Selon DeGrazia la thèse faible ne peut être rejetée ni par les partisans de l'égale considération pour humains et animaux, ni par les partisans de l'inégale considération. La thèse forte est selon lui un peu moins certaine et consensuelle. Si je suis parvenu à établir que la mort est mauvaise et un tort pour l'animal et qu'elle ne peut être compensée, il semble que même la thèse forte doive faire l'objet d'un accord.

dirait Sidgwick, mais ça n'est pas mieux du point de vue de la vache. J'ai déjà exposé des arguments en ce sens. Pour examiner la moralité de l'élevage « humain », nous ne pouvons donc en passer que par les raisons impersonnelles (i.e. dans quelle mesure il est bon ou mauvais de créer des êtres dans des conditions données), or celles-ci, je l'ai indiqué au chapitre précédent, sont normalement plus faibles que les raisons personnelles non négligeables, en l'occurrence celles qui découlent des intérêts relatifs-au-temps des animaux.

Deuxièmement, même si l'on pouvait établir qu'il est bon pour la vache d'exister (donc, en un sens impersonnel, mieux qu'elle existe plutôt qu'elle n'existe pas), McMahan souligne que « faire exister un individu dans une situation vulnérable et dépendante, c'est (…) s'imputer certains devoirs de soin. (…) On doit soit se dispenser de le faire exister, soit prendre des dispositions pour qu'il reçoive le soin qu'il exige une fois qu'il existe. » (p. 72) C'est vrai de n'importe quel être qu'on peut mettre au monde délibérément, sauvage ou domestique, or il n'est pas clair qu'il soit compatible avec la responsabilité acquise du fait de cette mise au monde de tuer l'être en question pour les besoins de son palais. On pourrait retourner au passage à McMahan que cette idée semble précisément incompatible avec l'idée qu'il serait préférable d'euthanasier le cheval que de l'opérer. La « responsabilité » dont parle ici McMahan semble en effet présupposer une identité psychophysique à travers le temps suffisante pour pouvoir s'exercer. Une partie de cette responsabilité consiste même à faire en sorte que les animaux dépendant de nos choix et de nos soins survivent pour développer, à l'avenir, des liens de continuité psychologique avec leurs phases futures, autrement dit, de veiller à ce que la vie d'un individu dans son unité narrative — fût-elle extrinsèque — soit non seulement aussi bien remplie mais également aussi continue que possible[311].

2.3 La mort « pour » et la mort « selon »

Il est plus crédible, comme le fait McMahan, de corréler l'importance de la mort du point de vue d'un animal à ses relations psychologiques à son propre avenir, que d'opérer une distinction de catégorie, aussi nuancée et graduelle soit-elle, comme Singer (2011b), entre êtres conscients d'eux-mêmes et êtres simplement conscients,

[311] Ce sera l'objet de la section 3.

ou comme Varner (2012) entre êtres simplement sensibles, « presque-personnes » dotées de conscience autonoétique, et personnes dotées en outre d'une identité narrative. Cela évite notamment d'admettre qu'au moment où un enfant acquiert la conscience de lui-même il passe brutalement du statut de non-personne remplaçable à celui de personne non remplaçable : l'enfant développe graduellement un intérêt à vivre (cf. aussi McMahan 2008a)[312].

Le revers de la théorie des intérêts relatifs-au-temps est qu'elle accorde trop peu de poids aux intérêts futurs en affectant la gravité d'une perte d'un coefficient relatif au présent. Or la relativité des intérêts au temps présent et leur relativité à la force des relations prudentielles qu'un individu à un temps *t* entretient avec lui-même à un temps *t'* sont deux choses distinctes. Le cheval malade a le potentiel de développer *dans le futur* des intérêts relatifs-au-temps de faire les expériences que l'opération lui permettra de faire. Il n'y a pas de raisons de ne pas considérer ces intérêts comme pertinents, ne serait-ce que du point de vue présent d'un tiers préoccupé, comme McMahan l'écrivait lui-même (2002 : 80), par le bien propre du cheval[313]. D'autant que McMahan prend en compte les intérêts dans un sens qui, paradoxalement, est déconnecté de la psychologie de l'animal. Il distinguait en effet, classiquement (Regan 1983 : ch. 3 ; Sapontzis : ch. 9 ; Varner 1998 : ch. 3), « le fait d'être intéressé par » du « fait d'avoir un intérêt à » ou que quelque chose soit « dans son intérêt » : « Être intéressé par quelque chose, c'est être curieux ou préoccupé par lui, tandis qu'avoir un intérêt à quelque chose, c'est être concerné par quelque chose (*have a stake in it*) (McMahan 2002 : 80). » C'est à ce second sens qu'il s'attache. Or si ce sens compte, c'est précisément qu'il est *suffisant* pour que quelque chose compte, du point de vue du bien-être de quelqu'un, qu'il soit dans ses intérêts futurs, et non *nécessaire* qu'il y prenne consciemment et actuellement un intérêt. Or la notion même d'intérêt relatif-au-temps rabat l'intérêt au sens objectif sur un intérêt au sens subjectif.

Il est pourtant possible, en s'intéressant aux intérêts objectifs, d'établir que la mort est un tort tout en expliquant en quoi elle est cependant un tort différent pour les personnes et les non-personnes, selon ce qu'elles ont respectivement en jeu, et

[312] Voir McMahan (2002 : 347-359) pour une critique — ou une explicitation des implications — serrée et pertinente de l'argument de Singer appliqué aux nourrissons.

[313] Voir aussi Bradley (2009 : ch. 4) pour une critique de la TIR. Bradley soutient, comme Harman et comme moi ici, que la valeur de la mort n'est pas fonction des intérêts relatifs-au-temps au moment où l'individu meurt mais également et surtout des intérêts qu'il développerait s'il continuait à vivre.

non selon une division entre deux niveaux de moralité. C'est faute de faire cette distinction que Singer le nie, faute de s'y tenir que McMahan en vient à nier que les non-personnes ont des intérêts à vivre relatifs-au-temps significatifs. Distinguons donc la mort en tant qu'elle est mauvaise *pour* un être et la mort en tant qu'elle est mauvaise *selon* lui.

La mort, comme la douleur, est mauvaise pour l'animal conscient comme n'importe quel dommage est mauvais pour n'importe quel organisme ou n'importe quelle machine. Trop ou pas assez d'eau, de lumière et de minéraux sont mauvais pour la plante ; trop ou pas assez d'huile mauvais pour la voiture ; trop ou pas assez d'eau, de sucres, de protéines et de graisses mauvais pour l'animal. Une vie épanouie et menée naturellement à son terme, que ce soit d'après l'espérance de vie de son espèce ou son espérance de vie individuelle, est bonne pour l'animal, comme un arrosage et un ensoleillement justes et un entretien régulier chez le garagiste le sont normalement pour la plante et la voiture. Ces choses sont *bonnes-pour* ou *mauvaises-pour* le type de d'êtres qu'ils sont dans la mesure où ils sont commandés ou proscrits par l'organisation fonctionnelle de ces êtres ou le fait qu'ils aient un bien-être tel qu'il justifie qu'on prenne soin d'eux pour eux-mêmes (Darwall 2004 ; Rosati 2009). Il y a de ce point de vue une relation interne entre le bien-être comme *bien-pour* et la valeur finale des êtres ayant un tel bien, c'est-à-dire ceux pour lesquels nous pouvons et avons des raisons d'agir comme envers des fins. J'ai indiqué au chapitre 6 que ce sens de bien était plus intelligible que l'idée d'un bien *simpliciter* ou « pour le monde ».

Ce qui distingue la plante et les animaux d'une part, et la voiture d'autre part, c'est que pour les uns la mort est un mal, pas pour l'autre. Mais ce qui distingue la voiture et la plante d'une part, et l'animal d'autre part, c'est que seul ce dernier, conscient, peut et pourra faire l'expérience de la réalisation de ses intérêts et qu'elle sera bonne-pour lui (et non, si l'on peut dire, bonne pour-le-monde). Il n'est pas nécessaire qu'il ait une conscience de second ordre qu'il a ces intérêts, ni qu'il ait une conscience de premier ordre des objets comme objets de son intérêt. Il suffit qu'il puisse faire l'expérience consciente du bien-pour lui de la réalisation de son intérêt quand elle a lieu (étancher sa soif ou soulager sa faim, se reposer, échapper au danger, s'accoupler, prendre soin de sa progéniture, jouer, etc.). Un dommage — physique ou moral, direct ou consistant en une privation — à un organisme non

seulement vivant mais conscient constitue donc un tort d'une sorte particulière[314]. La mort est un tort à double titre : parce qu'elle n'est pas *dans* l'intérêt de l'animal et parce qu'elle le *prive* de toutes les réalisations possibles de ses intérêts propres, de tout ce qui sera ou aurait été dans son intérêt. Et cette privation n'est pas seulement mauvaise, c'est un tort, comme une privation de bénéfices possibles peut souvent l'être (handicaper quelqu'un en lui faisant perdre la vue, l'ouïe ou l'usage de ses membres, lui dérober de l'argent, le priver d'éducation, de mobilité sont, parmi d'autres, des exemples de privation injustes de bénéfices) (Harman 2011).

On objectera que le rapport de l'individu au temps est néanmoins décisif pour refuser le remplacement. La satisfaction de n'importe quel désir présent d'un animal « simplement conscient » suppose certes la continuation de la vie, puisque chaque désir est minimalement étendu dans le temps[315]. A chaque instant chaque individu a donc un intérêt à vivre mais cela ne suffit pas, semble-t-il, à établir pourquoi la mort est un tort grave, pourquoi la création d'un être ayant peu ou prou les mêmes intérêts serait un mal.

J'apporterai deux éléments de réponse. Premièrement, je l'ai déjà indiqué dans la première section, de nombreux désirs sont satisfaits précisément dans le but de soutenir son existence. Ce n'est pas seulement que les désirs s'étendent dans le temps ; ils sont organisés autour de la préservation d'une existence particulière, qui a appris de son milieu, de ses erreurs et de ses succès, et qu'éventuellement des congénères ou d'autres organismes reconnaissent comme individu particulier. C'est contre tous ces efforts aussi que la mort intervient. Deuxièmement, la mort n'est pas mauvaise seulement parce qu'elle contrarie des désirs ou préférences existants, comme l'illustre le cas du dépressif : son absence d'authentique désir de vivre, de tout projet personnel, de toute joie ou satisfaction, ne signifie pas qu'il serait bon et

[314] Je renvoie au chapitre premier pour plus de détails sur le lien entre ce qui est bon pour un organisme, sa valeur finale et son statut moral.

[315] Christine Tappolet m'a objecté que l'idée de préférences instantanées était intelligible. Pour un être n'ayant que de telles préférences, l'inférence de l'importance de la satisfaction de n'importe quelle préférence à l'importance de continuation de la vie qui leur sert de support n'est pas valide. Je considère que ce n'est pas le cas des organismes de sophistication cognitive modeste qui nous préoccupent ici (à tout le moins les vertébrés et les céphalopodes). On peut toutefois imaginer une machine dont les préférences seraient soit immédiatement satisfaites soit mises en veilleuse ou abandonnées dès qu'elles ne sont pas immédiatement satisfaites. Une telle machine pourrait être remplacée par une machine similaire capable d'autant de satisfactions. Il faudrait cependant concevoir les satisfactions comme relatives à des préférences qui n'ont *à aucun moment* suscité de manque ou de désir conscient. Par définition, il semble qu'un être ayant des préférences conscientes ait en même temps conscience d'un manque à combler ou d'un objet qui pourrait les satisfaire.

juste pour lui de mourir (Harman 2011 : 730), mais au contraire que quiconque se préoccupe de son bien reconnaît qu'il est dans son intérêt de se soigner pour retrouver un intérêt à vivre. Le fait qu'il soit privé par sa maladie, non seulement d'expériences joyeuses mais du désir même de faire de telles expériences, ne constitue pas un état souhaitable et paradoxal d'ataraxie, qui le rendrait remplaçable, mais au contraire est véritablement mauvais-pour lui.

C'est la perspective *épistémique* (« selon ») et non *relationnelle* (« pour ») qui dépend de capacités cognitives qui, certes, ne sont pas partagées par tous les êtres conscients. Mais ne dépend pas de ces capacités le fait que la mort prive un être conscient d'expériences à moyen et même long termes dont *il* aurait été le sujet et non simplement une phase temporelle future. Les préférences de son état futur peuvent être rattachées de façon cohérente aux préférences de son état passé, sinon par une mémoire épisodique[316], au moins par les tiers qui se préoccupent de lui, bien que la connexion consciente entre ces états ne soit pas nécessairement accessible à l'être lui-même. Regan a donc raison d'écrire que :

> il ne s'ensuit pas [de ce qu'un animal n'a aucune compréhension de ses possibilités futures à long terme et ne peut donc se fixer de but à long terme] que les individus dépourvus [d'une telle compréhension] (…) n'*aient* aucune possibilité future à long terme. (1983 : 249)

Regan fait dépendre cette possibilité, et la possibilité de dommage qui en découle, de la notion de sujet-d'une-vie et des capacités minimale que cela inclut, notamment de ce que « les animaux ont vraiment une identité psychophysique au cours du temps » (*ibid*.). Il n'est pas nécessaire de souscrire à l'attribution d'une *conception* de son identité psychophysique à travers le temps (la notion de continuité psychologique), ni même à la conception reganienne des sujets-d'une-vie pour reconnaître cela. Nous venons de voir que la conception des intérêts de McMahan invitait à relativiser le degré d'identité de tels animaux, et donc en proportion le tort que leur causait la

[316] On peut aussi simplement supposer que les chevaux ne disposent que d'une mémoire implicite, pas d'une mémoire explicite, celle-ci étant composée d'une mémoire sémantique et d'une mémoire épisodique. C'est cette dernière — la capacité de se remémorer les événements en contexte sous leurs aspects personnels temporels, spatiaux, affectifs — qui constitue l'un des piliers de la conscience autonoétique et est essentielle à l'identité consciente de l'animal (Tulving 1972). Si les études révèlent qu'un assez grand nombre d'animaux ont une mémoire épisodique, on ne peut affirmer que tous les mammifères en aient une. Varner (2012 : 184-194) passe en revue l'essentiel des résultats existants et mentionne des expériences réalisées sur des gorilles, des dauphins, des geais buissonniers, des rats ou encore des pigeons.

mort. Cependant, il n'est pas incorrect d'attribuer à un individu donné, *de re*, les possibilités futures dont on le prive en le tuant, plutôt que de les attribuer à un individu similaire *de dicto*. Ainsi, la mort est

> pour eux une infortune, un dommage, lorsque la mort est pour eux une privation, une perte, lorsque leur mort est contraire à leurs *intérêts de bien-être*, même en supposant qu'ils n'ont eux-mêmes aucun *intérêt préférentiel* à rester en vie ou éviter la mort. (*ibid*. ; je souligne)

La différence entre être conscient de ses intérêts futurs et avoir des intérêts futurs est importante, mais négligée par Singer et, selon moi, interprétée de façon trop restrictive par McMahan. Or c'est en réalité sur cette dernière capacité, et non sur la première, que reposent le mal et le tort de la mort.

J'ai établi que la mort pouvait être mauvaise et donc un tort significatif pour l'individu — les animaux ont un intérêt à vivre — et que ce tort n'était pas compensable — les efforts de l'animal ne sont pas substituables. Le statut moral d'un animal implique donc à la fois que le faire souffrir et que le tuer sont des torts pour lui[317]. Mais à ce stade on pourrait objecter que l'argument n'est pas tout à fait complet : même à concéder ces deux points, encore faut-il montrer qu'il n'est pas mal de ne pas créer d'êtres supplémentaires (mal qui pourrait être tel qu'il justifie la mort par remplacement). C'est la dernière tactique à laquelle je m'attaque, dans la section suivante.

2.4 L'asymétrie de la mort et de la non-existence

Les théories de la privation ont en effet une conséquence qui pourrait être malvenue pour l'argument défendu au chapitre précédent. Les TCV rejettent ce qu'on appelle couramment la « Condition d'Existence » : *quelque chose n'est mauvais pour un être à un moment donné que s'il existe à ce moment donné*, inspirée de l'argument épicurien selon lequel la mort n'est rien pour nous. Le rejet de cette condition génère une énigme supplémentaire, à savoir que si nous acceptons qu'une privation d'expériences peut être mauvaise pour un être même s'il n'en a pas conscience, nous semblons contraints d'accepter symétriquement que la non-existence peut être

[317] Je renvoie pour les détails d'une réfutation des tactiques possibles pour nier que la notion de statut moral d'un animal implique la première mais pas la deuxième composante à Harman (2011).

mauvaise pour un être qui n'existe pas[318]. Mais affirmer que le bénéfice pour lui de l'existence et le tort correspondant de la non-existence n'ont de sens que s'ils sont bons ou mauvais pour lui ne signifie pas qu'ils ne sont bons ou mauvais pour lui que s'il est conscient. Il faut qu'un être particulier existe pour qu'on puisse le juger mieux ou plus mal loti, parce que pour pouvoir lui attribuer un bien-être et juger qu'il est plus ou moins bien loti, il faut pouvoir lui attribuer des propriétés, il faut donc qu'en un sens il existe. Mais cette condition n'implique, symétriquement, qu'une chose : que l'être privé d'expériences par la mort ait existé. L'inférence du tort objectif de la mort au tort objectif de la non-création n'est valide que dans les cas où l'existence d'un être est déterminée et qu'elle n'est pas actualisée.

Or le problème du remplacement se pose précisément pour des êtres dont l'existence et l'identité sont indéterminées, les êtres « contingents ». Et, par définition, une existence n'est déterminée que pour les êtres « nécessaires », ceux dont l'identité n'est pas affectée par nos choix, ceux donc qu'il ne peut pas être injuste de ne pas faire exister puisqu'ils existeront, par hypothèse, quoi que nous fassions. Le rejet du tort de la non-existence n'impliquait donc pas la conscience mais l'existence. Il est donc compatible d'affirmer (i) que la non-existence n'est mauvaise pour personne (ni pour les êtres nécessaires puisqu'ils existent ou existeront, ni pour les êtres contingents puisque le lien d'identité entre ceux qui existent ou existeront et ceux qui auraient pu exister est indéterminé) et (ii) que la mort est mauvaise pour quiconque a existé. Alors qu'il a existé quelqu'un qui aurait eu des expériences conscientes s'il n'était pas mort, celui qui aurait eu de telles expériences s'il était né n'existe pas. Accepter que la mort, parce qu'elle est une privation, est un tort ne nous engage donc pas à accepter que nous devons créer autant d'êtres heureux que possible.

Pour cette raison, Bradley (2013), dont j'ai contesté la thèse du tort de la non-existence au début du chapitre 6, a raison d'affirmer que la mort est mauvaise pour un individu à un moment où il n'existe plus en le privant des expériences qu'il aurait

[318] J'envisage ici les raisons, et éventuellement les obligations, personnelles que nous aurions de créer des êtres vivant des vies dignes d'êtres vécues. Nous pouvons aussi avoir des raisons (et obligations) impersonnelles de les créer qui soient symétriques au tort impersonnel de la mort, mais j'ai présumé au chapitre précédent que les raisons personnelles l'emportaient normalement sur les raisons impersonnelles, et que donc si la privation de vie future est un tort personnel non négligeable pour un animal en particulier, ce n'est pas par l'appel à des raisons impersonnelles qu'on pourra le compenser. En ne créant pas de nouveaux êtres, si nous avions des raisons de le faire, nous n'agirions le cas échéant injustement qu'au sens impersonnel.

eues s'il n'était pas mort précocement (cf. Bradley 2009), mais il a tort d'en inférer que l'on peut, de façon temporellement neutre, comparer le bien-être d'un individu à différents moments, y compris ceux où il n'existait pas encore. Pour les raisons de fragilité de l'identité que je viens d'évoquer, il existe bien une asymétrie entre ne *pas* exister et ne *plus* exister dans la mesure où on ne peut pas modifier l'identité de celui qui a existé, tandis que celle de celui qui n'existe pas (encore) n'est pas (encore) déterminée. Souvenons-nous enfin que même en reconnaissant que l'existence peut être meilleure ou pire que la non-existence pour un être (cf. aussi Holtug 2001 ; Johansson 2010 ; Roberts 2003), cela ne vaut que pour les êtres existants, c'est un bénéfice ou un tort absolu qui n'implique pas que cet être aurait été mieux ou plus mal loti s'il n'avait pas existé. Il y a une asymétrie entre la comparaison de l'existence actuelle avec la non-existence possible et celle de la non-existence actuelle avec l'existence possible, simplement parce que les êtres possibles n'ont pas les propriétés qui permettent de leur attribuer un bien être et donc de juger s'ils sont mieux ou moins bien lotis[319].

On pourrait toutefois considérer que si nous nous préoccupons de notre propre non-existence future (ce qui rend la mort mauvaise pour nous), et non notre non-existence passée, cette asymétrie est due à un « parti-pris en faveur du futur » qui n'est ni rationnel ni moralement justifié (Parfit 1984 : ch. 8). Nous aurons donc des raisons, au moins impersonnelles, de regretter de ne pas être né plus tôt si cela n'impliquait pas de mourir plus tôt également, à tout le moins si ce n'est pas le cas, l'explication demeure une énigme (cf. aussi Kagan 2012).

Une façon de maintenir l'objection consisterait toutefois à considérer comme Bradley que l'identité relative d'un individu peut être maintenue à travers une multitude de mondes possibles, de sorte qu'il n'y a qu'une différence de degré dans la relation d'identité entre tel ou tel qui pourrait exister dans tel ou tel monde, celui qui existe dans notre monde actuel, et celui qu'aurait été celui qui est mort s'il avait continué d'exister :

> A tout moment, et dans tout monde, nous pouvons raisonnablement comparer la façon dont les choses se déroulent pour quelqu'un à ce moment et dans ce monde avec celle dont se déroulent pour cette personne à tout autre moment et dans tout autre monde (…). Cela signifie que nous pouvons assigner un niveau de bien-être pour

[319] Je renvoie, encore une fois, au chapitre 6.

> chaque personne à chaque moment et dans chaque monde. Peut-on maintenir cette affirmation apparemment folle ? Je le crois. (Bradley 2013 : 46)

Bradley n'y fait pas appel mais une notion qui permet de relier un individu à ses « contreparties » contrefactuelles dans des mondes possibles est celle de « fragilité de l'essence ». Hare (2009 : 115) fait l'hypothèse, qu'il tient pour suffisamment vraisemblable, que

> nos essences ne sont, selon aucune dimension, *parfaitement fragiles* — c'est-à-dire qu'il n'y a aucun égard, en similarité et en différence, tel que deux contreparties quelconques sont précisément les mêmes à cet égard.

En d'autres termes, l'essence n'est pas si fragile que la moindre différence qualitative entre deux individus possibles ou entre deux états d'un individu suffise à briser l'identité numérique. Si l'on est rationnel (transitivité des préférences et insensibilité des préférences aux options non pertinentes) et bienveillant (vouloir que des personnes soient mieux loties), nous devons reconnaître que nous partageons en fait une partie de notre essence avec une infinité d'êtres possibles à l'égard desquels notre bienveillance est aussi justifiée qu'envers nous-mêmes. *Qui* bénéficie de notre bienveillance importe peu. Ou plutôt : s'il est justifié d'agréger des bénéfices au sein de sa propre vie, il est justifié de le faire entre différentes vies. L'hypothèse permet en effet à Hare de mettre en place un argument du « morphing » pour un principe de bienveillance étendue, aussi bien entre les différentes phases temporelles d'une vie qu'entre les différentes vies. Mais ce qui nous intéresse c'est que, si l'hypothèse est bien vraisemblable, que l'essence n'est pas parfaitement fragile y compris entre mondes, il semble que Bradley peut opérer une comparaison entre mondes possibles comme nous opérons des comparaisons entre différentes phases de notre existence. Seulement, pour que cela puisse servir à défendre la symétrie entre l'existence et la non-existence, il faudrait conclure que *tous* les êtres non actualisés sont plus mal lotis de ne pas exister si leur vie aurait pu être digne d'être vécue. Mais il existe potentiellement une infinité indénombrable de tels êtres. Une asymétrie quantitative non négligeable demeure donc entre la quantité d'êtres pour lesquels la mort peut être un tort, selon le moment où elle survient et la qualité de la vie future qu'elle empêche, et l'infinité d'êtres possibles supplémentaires qui auraient pu bénéficier d'une vie comparable. L'acceptation du tort de la mort à partir de la thèse de la privation ne m'engage donc qu'à accepter qu'il serait bon que plus d'êtres heureux

existent, mais pas que le refus de tuer un animal existant a potentiellement pour corrélat de causer un tort à ceux que, ce faisant, nous ne faisons pas exister (d'après l'argument du remplacement). Il est littéralement impossible de déterminer à qui un tel tort est causé tandis qu'il est parfaitement déterminé que nous causons un tort à un être particulier en le tuant. L'essence n'est pas parfaitement fragile mais elle l'est suffisamment pour que le lien entre la vache abattue et celle qu'elle aurait continué d'être soit moins ténu et indéterminé que celui entre la vache vivante et celle qui pourrait également exister si on n'acceptait de tuer celle-ci.

C'est une distinction déjà évoquée de Caspar Hare (2007) qui me semble offrir l'un des traitements les plus convaincants des problèmes de non-identité. Je vais montrer en quoi elle pourrait sembler autoriser la thèse du remplacement et en quoi elle n'y parvient pas. La distinction *de dicto*/*de re* peut être interprétée comme correspondant à la restriction *person-affecting* large (Parfit 1984 : ch. 18), c'est-à-dire imposant que les torts et bénéfices soient au moins ceux d'individus particuliers (et non simplement impersonnels ou « pour le monde »), *quels qu'ils soient*, c'est-à-dire même contingents[320]. L'adoption d'un principe « large » a l'avantage de permettre de reformuler en termes *person-affecting* un principe impersonnel, et donc de répondre au problème de la non-identité sans recourir à une conception totale menant à l'« Odieuse Conclusion »[321].

Le point de départ de Caspar Hare (2007) est une blague de Zsa Zsa Gabor selon laquelle elle parvient à préserver la jeunesse et la santé de son mari en en épousant un nouveau chaque année. Hare suggère que dans certains cas ce qu'une personne doit viser est d'améliorer la situation de quelqu'un *de dicto*, et non *de re*, et il applique la distinction à l'exemple des deux mères introduit par Parfit, discuté au chapitre précédent. Les personnes occupant certains rôles doivent veiller à ce que quiconque occupera un certain rôle correspondant soit mieux loti, même si en agissant de la sorte la première personne fait en sorte qu'un individu différent occupe ce rôle. Par exemple, un responsable de la sécurité a, en vertu de son poste, le devoir *de dicto* de veiller aux intérêts d'un groupe spécifique de personnes, à savoir les victimes d'accident, qui qu'elles soient, un chercheur-cancérologue des

[320] La restriction *person-affecting étroite* débouche sur la thèse de l'existence préalable.

[321] Voir ici le chapitre 6. Parfit envisage une théorie *person-affecting* large et moyenne. Mais il montre ensuite qu'elle a d'autres implications problématiques. Tatjana Visak (2013) défend un utilitarisme de l'existence préalable appuyé sur la version large de la restriction *person-affecting* qui, soutient-elle, permet d'éviter la remplaçabilité.

malades du cancer, qui qu'ils soient, etc. De même, soutient Hare, un parent a le devoir *de dicto* de veiller à ce que quiconque occupera le rôle de son enfant soit le mieux loti possible, c'est-à-dire mieux loti que dans toutes les autres branches d'une alternative donnée. Ce n'est pas un devoir *de re* parce que l'individu réel sur lequel le devoir *de re* pourrait porter ne sera précisément pas le même selon la branche de l'alternative choisie. C'est un cas de non-identité. Hare soutient que dans certains contextes nous attendons d'une personne qu'elle ait une « véritable attitude psychologique qui implique de se préoccuper, non pas que l'occupant d'un certain rôle soit le mieux loti possible, mais qu'un certain rôle soit rempli par quelqu'un le mieux possible » (Hare 2007 : 518-519). Ce sont les contextes où

(i) « il est approprié d'attendre de la personne en question qu'elle soit partiale [envers Q] […] où "Q" est une description définie qui désigne une personne ou un groupe d'individus »,

(ii) « en raison des circonstances causales dans lesquelles se trouve la personne, cette préoccupation partiale n'a pas d'expression *de re* » (p. 519).

Ce n'est pas à dire que les biens et les maux *de dicto* comptent toujours, ni dans tous les contextes, ni même dans les contextes cités. Ni qu'ils excluent tout bien et mal *de re*. Car l'amélioration de la prévention des cancers ou des dangers sur la route redistribuent les cartes : ce ne sont pas les mêmes individus qui seront les victimes puisque de leurs actions dépend l'identité des victimes, et donc certains individus particuliers seront plus mal lotis *de re* de ce fait. Mais l'amélioration en question fait que le groupe envers lequel les agents doivent être partiaux sera mieux loti *de dicto*, et c'est précisément la responsabilité liée à ces rôles spécifiques que d'y veiller : « [le chercheur-cancérologue a bien agi parce que les patients réels atteints d'un cancer sont mieux lotis que ne l'auraient été les personnes qui auraient été des patients atteints d'un cancer s'il n'avait pas découvert le traitement » (p. 518). Il en va de même pour la mère envisageant de concevoir : il lui appartient de veiller à ce que l'enfant qu'elle aura, qui qu'il soit, soit le mieux loti possible (c'est-à-dire que sa place soit la mieux remplie possible). (Une fois l'enfant né, évidemment, les devoirs *de dicto* cèdent la place à des devoirs *de re.*)

Cette distinction est utile car elle nous permet de voir en quoi la moralité de la création d'individus dépend des responsabilités liées à certains contextes plutôt qu'à

la valeur du monde en tant que tel. Le monde serait-il moins bon si nous abolissions l'élevage, c'est-à-dire si nous ne tuions pas des animaux précisément pour leur permettre d'exister ? Du point de vue total, et pour peu que la qualité de vie des êtres ainsi créés, et celle de ceux déjà existants, soient suffisantes, il semble qu'un monde rempli de moins de bonheur est un moins bon monde. Or il s'agit d'un problème de non-identité : l'existence de ces animaux et leur identité dépendent précisément du choix que nous faisons. Ils ne peuvent nous objecter qu'il aurait été mieux pour eux de ne pas exister puisque leur vie vaut la peine d'être vécue et que si nous avions choisi de ne pas les faire mourir, *ils* n'auraient pas existé. Mais le monde sans élevage n'est précisément pire pour personne si tel est le cas, à tout le moins pas pour les animaux, et ce ni *de re* ni *de dicto*.

En revanche, si nous autorisons la création de ces animaux, pouvons-nous dire que nous faisons en sorte que leur rôle soit occupé le mieux possible ? Pouvons-nous réellement soutenir que la meilleure façon possible de remplir ce rôle soit de les faire naître pour les tuer de façon prématurée ? Supposons l'éleveur « humain » sincèrement attaché à ses vaches, s'efforçant de leur offrir la meilleure vie possible et profondément attristé de devoir s'en séparer pour vivre. Son rôle est d'être partial envers le groupe constitué par ses bêtes. En mettant en place son élevage « humain », il rend certains animaux plus mal lotis *de re* qu'ils ne pourraient l'être. En retirant son veau à sa mère, qui plus est en abattant celui-là à l'âge de quelques mois, il fait en sorte que deux individus en particulier sont plus mal lotis *de re* — le veau aurait pu continuer à vivre, la mère à l'élever. Mais nous avons vu que certains rôles impliquaient de mettre certains individus dans la position de plus mal lotis afin de veiller à ce que le groupe envers lequel l'occupant du rôle doit être partial soit le mieux loti possible *de dicto*. Or nous supposons ici que c'est précisément ce que fait l'éleveur en élevant et abattant ces bêtes comme il le fait pour permettre aux individus de son groupe de vivre la vie heureuse qu'ils vivent. Si l'alternative est entre deux situations, (A) l'élevage industriel et (B) l'élevage « humain », il est évident que l'éleveur a respecté son devoir *de dicto* vis-à-vis du groupe (les bêtes) à l'égard duquel il est partial. Il apparaît donc que B est meilleur *de dicto* que A, même si certains individus sont plus mal lotis *de re* dans B que dans A.

Mais imaginons une situation (C) telle qu'aucune bête n'est ni élevée ni

créée[322]. Premièrement, dans ce cas, il n'est pas vrai que certaines bêtes sont plus mal loties *de re*, ni par rapport à B, ni par rapport à A ; ça n'est du moins vrai d'aucun individu désigné par la description définie pertinente. Cela peut l'être d'autres individus mais nous sortons alors du rôle. Certaines bêtes seront certes plus mal loties *de re* pendant la période — certes significative — de transition entre la situation actuelle et C, puisque nos décisions affecteront sans doute l'identité des individus qui seront élevés et abattus, ainsi que la vie des éleveurs, des consommateurs, des populations des écosystèmes avoisinants, etc. Mais ce n'est plus le cas une fois C réalisée et l'on sait que *quoi que nous fassions* nos actions auront pour conséquence que *certains* individus seront plus mal lotis *de re*. Le souci *de re* ne peut guider l'éleveur puisque, quoi qu'il choisisse, certains individus seront plus mal lotis *de re* (c'est la condition (ii) d'identification d'un contexte où le souci *de dicto* est requis ; Hare 2007 : 519).

Deuxièmement, il n'est vrai d'aucune bête qu'elle est *plus mal* lotie dans C que dans B ou dans A, simplement parce qu'aucune bête n'existe et que les êtres non existants ne peuvent pas être plus mal lotis. En revanche, les bêtes, *si elles avaient existé*, auraient été mieux loties dans B (mais non dans A par hypothèse) que dans C, au sens où elles auraient joui du bienfait (absolu) de d'une vie valant la peine d'être vécue. *De dicto*, C est donc neutre par rapport à B, sachant que si la mort est un mal non négligeable, B est mauvais *de re* pour tout animal qui existe, alors que C n'est mauvais pour personne.

Deux objections me semblent cependant limiter la portée de ce résultat. La première est ce que nous avons établi dans la section précédente, à savoir que la mort est un tort non seulement significatif mais personnel pour les bêtes (et non simplement la privation impersonnelle de bien-être, intelligible du point de vue total). L'une des prémisses de l'argument général du chapitre précédent était en outre qu'il était plus important de ne pas causer de torts personnels que de créer des bénéfices impersonnels, du moins à nombres constants. Notre obligation de rendre le monde meilleur *simpliciter* est moins forte que notre obligation de faire en sorte que les choses aillent mieux pour quelqu'un en particulier. Comme en outre faire en

[322] J'exclus par hypothèse la situation idéale (D) où l'on peut augmenter le bonheur en créant de nouveaux individus sans nuire au bonheur de quiconque et de façon telle qu'il ne soit pas nécessaire, pour créer de nouveaux individus, de le substituer aux anciens. Tout le monde s'accorderait à juger que ce serait un monde préférable au monde du remplacement, même s'il n'était pas *obligatoire* de créer ces nouveaux individus.

sorte que les choses ne soient pas pires pour quelqu'un en particulier est plus important que de faire en sorte qu'elles soient mieux pour un autre, notre obligation de ne pas causer de torts personnels est plus forte non seulement que celle de rendre le monde meilleur *simpliciter* mais que celle de conférer à des êtres non existants un bienfait en les mettant au monde. Ainsi, une bête non existante dans C n'est pas, par définition, plus mal lotie que dans B, tandis qu'une bête abattue dans B, quoique mieux lotie au sens absolu que dans C, subit un tort personnel supérieur au tort de ne pas exister. Comme les torts personnels l'emportent à la fois sur les torts impersonnels et l'absence de bénéfices personnels, la bête est moins bien lotie *de dicto* dans B que dans C.

La seconde objection est qu'il est à tout le moins contestable que l'on ne puisse envisager de rôle substitutif à celui d'éleveur. Autrement dit l'existence actuelle d'un tel rôle ne nous engage pas à juger comme nécessaire l'existence de ce rôle. En effet, si l'implication de l'existence de ce rôle est qu'existe un devoir *de dicto* impliquant la mise à mort précoce d'individus, qu'ils soient créés à cette fin ou pour leur bien propre, la raison de son existence peut être contestée. La charge de la preuve revient aux défenseurs de ce rôle de montrer qu'il est préférable de créer des rôles, fussent-ils imparfaits, plutôt que de ne garder que ceux qui ne consistent pas à causer de tort (responsable de sécurité, cancérologue, parent).

Notons enfin que l'amélioration *de dicto* est indifférente au nombre d'individus qui existeront selon le choix fait, puisque ce qui compte de ce point de vue est la situation *de dicto* de ceux qui existeront (Hare 2007 : 521). Il serait donc paradoxal que le défenseur de l'élevage fasse appel à la quantité d'individus qui existent pour défendre sa pratique (sans elle moins d'individus existeraient) puisque son rôle n'est pas de veiller au nombre mais à la qualité. Mais si tel est le cas on pourrait alors déployer un argument sorite pour montrer qu'à chaque situation où l'éleveur remplit son rôle correspond une situation où moins d'individus existent de façon telle qu'il peut *encore mieux* remplir son rôle (plus d'espace et d'attention pour les bêtes, qui vivraient plus longtemps, pourraient sevrer elles-mêmes leurs petits, jouir de la compagnie de congénères ; minimisation des souffrances ; maintien de la biodiversité ; qualité supérieure de la viande ; relations mutuellement bénéfiques entre éleveur et bêtes, etc.). Jusqu'au point où il apparaîtrait préférable de n'avoir qu'une poignée de bêtes, mais alors chaque éleveur devra se demander si son rôle consiste bien à abattre ses quelques bêtes, toujours précocement quoique moins que

dans les situations précédentes. Il en viendra peut-être à un point où s'il demandera s'il ne vaut pas mieux n'en avoir aucune que d'en avoir deux pour les tuer.

De façon analogue, demandons-nous si, dans le cas où la cohabitation avec des animaux de compagnie, pour telle ou telle raison, supposait leur mise à mort précoce suivie de leur remplacement, il n'apparaîtrait pas préférable de se dispenser de la pratique que de la perpétuer — c'est-à-dire une fois que nos goûts alimentaires, esthétiques et affectifs sont mis de côté, notre préoccupation désintéressée[323] pour le bien-être de nos compagnons ne prend-elle pas le pas[324] ? Un utilitariste conséquent, attaché à la remplaçabilité, accueillera favorablement une telle pratique, mais le maintenir sans affronter les critiques précédemment évoquées dans ce chapitre reviendrait à une pétition de principe.

Un sortie inverse pourrait montrer que s'il y a une obligation de créer des animaux dont les vies sont dignes d'être vécues, nous devons rejeter l'Asymétrie (voir le chapitre 6) et retomberons sur l'Odieuse Conclusion, augmentant progressivement le nombre d'animaux et diminuant en parallèle leur qualité de vie, jusqu'au point qu'elle dépasse à peine le seuil d'une vie digne d'être vécue.

Il n'est pas clair qu'on améliore le monde en augmentant le nombre d'êtres à qui on offre une vie décente pour les tuer ensuite. Et si aucun animal n'est créé, il n'y pas de rôle *de dicto* moins bien rempli que cela n'était possible. Le cas de l'élevage n'est donc pas comme ceux du responsable de sécurité, du cancérologue, ou de la mère. Il n'y a tout simplement pas de rôle créé et donc pas de plainte personnelle *de dicto* possible. En revanche, il ne peut pas être pire pour les vaches de ne pas exister, mais il peut être *de dicto* pire pour elles d'exister pour être tuées jeunes. Le sens *de dicto* permet donc d'une certaine manière de rendre des raisons impersonnelles personnelles.

Nous pouvons donc finalement expliquer *de re* le tort subi par le cheval qu'on ne soigne pas (sans en passer par la solution de Singer (2001a) sur les animaux tués pendant leur sommeil) et *de dicto* l'absence de mal de la non-création d'individus heureux supplémentaires. En somme, la conclusion que la distinction de Hare justifierait la thèse du remplacement ne peut être tirée que moyennant l'acceptation

[323] Cette précaution vise à mettre de côté les préoccupations intéressées nombreuses expliquant la pratique, comme dans le cas de l'élevage.

[324] Michael Lockwood (1979 : 168), nous l'avons vu, dans sa critique de la position de Singer (en 1979), avait imaginé une situation de ce genre.

d'une thèse normative, à savoir que nous avons l'obligation de créer tous les rôles (*de dicto*) dont on pourrait vouloir qu'ils soient le mieux remplis possible. Or cette thèse suppose non seulement la thèse totale, mais implique que nous devrions créer des rôles qui ont pour conséquence que des individus y subiront des torts dans le but que le plus de devoirs *de dicto* possible soient remplis. Elle semble donc nous conduire aux mondes imaginés par Singer où le meilleur moyen de satisfaire ces obligations serait de substituer progressivement aux personnes des êtres plus petits, moins complexes mais plus nombreux, c'est-à-dire de créer tous les êtres pour qui ce serait *de dicto* un bénéfice (au sens non comparatif) d'exister. La défense de l'élevage par le biais du remplacement ne nous engage donc pas simplement à accepter l'élevage mais, comme l'avait vu Singer (2011b), à préférer un Univers Mouton Heureux à un Univers Peuplé. Peut-être est-ce la conclusion à laquelle nous devons aboutir mais il n'est guère évident que l'Univers Mouton Heureux soit préférable à un Univers Peuplé de Végétaliens.

CONCLUSION

La mort est donc un tort significatif pour les animaux et un tort tel qu'il ne peut être compensé. Premièrement, de nombreux animaux disposent de capacités indiquant une orientation temporelle de leurs préférences adossée à une identité psychophysique, éventuellement consciente. Deuxièmement, même non consciente, cette identité fonde un intérêt à vivre, lié notamment à la multitude d'intérêts qui pourraient être réalisés dans une vie future. Il est donc *dans* l'intérêt d'un animal de continuer de vivre même s'il ne *prend* pas d'intérêt conscient à continuer de vivre. Si enfin il est vrai que la mort peut être un tort *pro tanto* pour ces êtres, s'il est plus aisément justifiable de les remplacer que des personnes ce n'est que dans la mesure où des justifications *moins fortes* seront attendues de leur mise à mort, mais cela ne signifie pas que ces justifications ne devront pas néanmoins être fortes. La double tragédie de la thèse de la remplaçabilité est à la fois de vouer l'animal, sur le plan pratique, dès sa conception, à la mort, tout en lui refusant, sur le plan théorique, sa propre mort, dont il ne peut faire l'expérience. Or Florence Burgat (2006 ; 2012) a bien montré que cette double négation de l'existence et de la mort animale — dont

le revers est respectivement que nous ne voyons ni la mort animale (pourtant omniprésente), ni l'existence animale, réduite à une vie matérielle — repose sur une confusion entre l'existence et la vie, et la capacité de faire l'expérience de quelque chose avec celle de se le représenter (typiquement conceptuellement). En s'appuyant sur une riche littérature éthologique et phénoménologique, Florence Burgat souligne au contraire que cette confusion (et réduction) est héritière, souvent à son insu, d'une tradition philosophique métaphysique, en particulier cartésienne, distinguant nettement la substance corporelle et la substance pensante. Or un animal est perpétuellement inquiet de la préservation de sa propre existence, attentif aux dangers de son monde qui la (et le) menacent en permanence, en même temps qu'il est capable de jouir de cette existence (2006 : 193). Nier que la mort soit quoi que ce soit pour l'animal, c'est par-là même nier la constitution de son existence dans le monde qui est le sien. Le priver de la capacité de mourir (et du tort de la mort), c'est le priver de son existence, une existence animale qu'elle définit ainsi : « *on parlera d'existence chaque fois qu'un être vivant est non seulement un centre à partir duquel s'organisent ses relations à l'entourage, mais encore est le sujet de ses expériences ou qu'elles sont vécues en première personne* » (2012 : 353).

Florence Burgat ajoute : « la notion de biographie prend alors sens », « le tracé d'une vie en tant que vécue par le sujet lui-même ». Ce tracé est par définition singulier et vécu comme tel ; et « c'est le caractère vécu qui confère à un parcours de vie son unicité. » L'existence propre de l'animal et le fait qu'elle puisse être contée pour elle-même le rendent unique et à ce titre irremplaçable — en un sens distinct donc de l'irremplaçabilité de surcroît des compagnons en vertu de leurs relations. Le paradoxe d'un élevage respectueux de ces vies bonnes serait alors de feindre d'accorder aux animaux une histoire propre. Comme l'écrit encore Florence Burgat (*ibid*. : 358) :

> N'est pas accordé aux animaux que l'on a fait naître pour un usage qui par définition ne tient pas compte du fait même qu'ils pourraient avoir un quelconque désir de vivre, et de vivre de telle manière et non de telle autre, le droit à vivre une vie qui serait la leur, une vie qu'ils traceraient au cœur des contingences, des vicissitudes, des nécessités… (…) Le souci de prendre en compte le « bien-être » des animaux [par l'elevage artisanal] (…) indique qu'est reconnu le fait que les animaux veulent vivre, et qu'ils peuvent être heureux et apprécient de l'être, et en même temps qu'il n'importe pas d'interrompre cette vie. Pourquoi cela n'importe-t-il pas ? (…) [Dans l'élevage

industriel] la réification des animaux permet d’échapper à cette contradiction.

Conclusion

J'ai défendu dans cette thèse une théorie contextuelle du statut moral des animaux appuyée sur un principe axiologique de diversité des valeurs non instrumentales : valeur finale extrinsèque, valeur unique, valeur contributive et autres formes de valeurs spéciales survenant en partie sur les propriétés extrinsèques des entités. J'ai argumenté en faveur d'un double modèle duel du statut moral : descriptif et normatif, et en faveur d'une correspondance des deux modèles. L'éthique descriptive, aux côtés des sciences naturelles et des sciences sociales, contribue ainsi à la compréhension du statut moral. L'éthique animale est donc en un sens une science à la fois naturelle et morale, comme la science du bien-être selon David Fraser que nous avons évoqué en introduction. Je vais, pour conclure, rappeler les implications générales de la théorie contextuelle et évoquer deux questions méritant, outre l'éthique descriptive, de plus amples travaux : la souffrance sauvage et la narration des biographies animales.

Les principes normatifs que j'ai dégagés (Protection des Vulnérables et Partialité Raisonnable) dépendent plus fondamentalement de deux principes implicites portant sur l'épanouissement des individus et qui sont justifiés impartialement : un principe de minimisation de la malfaisance (ne pas causer de torts) et un principe de maximisation de la bienfaisance (favoriser l'épanouissement, réduire la souffrance). A chacun de ces principes correspondent en contexte des obligations directement dues aux entités concernées, modulées par le contexte. J'ai cependant montré que la bienfaisance personnelle l'emportait sur la bienfaisance impersonnelle, et que la non-malfaisance l'emportait sur la bienfaisance, de sorte qu'il n'est pas justifié de causer des torts non négligeables à des animaux au seul motif que leur vie vaudrait la peine d'être vécue. Au contraire, ce que l'articulation des notions de statut moral, de valeur spéciale et d'obligations relationnelles ont révélé, c'est que procurer une vie bonne aux animaux nous donne d'autant plus de raisons de la prolonger. La création d'une telle vie soit souhaitable, qui compte en faveur de formes d'élevage plus respectueuses du bien-être, s'accompagne de conditions dans lesquelles les animaux deviennent irremplaçables : ils se voient attribuer un nom propre, une histoire biographique propre, font l'objet de soins individualisés et s'inscrivent dans des relations particulières les rendant irremplaçables par des doubles.

Dans les contextes de relations spéciales que j'ai distingués, la bienfaisance

s'exprime par le respect d'un analogue d'autonomie quand cette notion est applicable, mais nous avons vu que ce respect, dans le cas des animaux familiers, s'accompagnait bien souvent d'un paternalisme modéré. Ce dernier sera justifié par une prise en compte adéquate des attentes légitimes des animaux dans différents contextes. La bienfaisance personnelle n'est toutefois pas exclusive d'une bienfaisance impersonnelle. La réduction de la souffrance et des vulnérabilités hors des contextes d'attentes légitimes (par exemple, chez les animaux pleinement sauvages) sont le plus souvent impersonnelles au sens où elles ne sont pas le fruit de relations entre individus particuliers, mais elles sont néanmoins moralement importantes. La théorie contextuelle n'affirme pas que nous n'avons aucune obligation (*pro tanto*) d'intervention, seulement que nos raisons sont le plus souvent compensées par des raisons personnelles (de bien faire) et des raisons de non-malfaisance (personnelles ou impersonnelles). Le second volet de la bienfaisance impersonnelle est la création de vies bonnes, ce qui est en soi désirable mais, nous l'avons vu, impropre à justifier la mise à terme précoce de ces mêmes vies. Mais c'est le contexte qui déterminera si des attentes justifient une forme ou l'autre de bienfaisance. Plus généralement, lorsque la bienfaisance n'implique aucun tort non négligeable (souffrance, mort, déception d'attentes légitimes), la théorie contextuelle accorde tout leur poids aux vies étrangères susceptibles d'être assistées ou aux vies bonnes susceptibles d'être créées.

Les animaux sont irremplaçables car ils ont diverses histoires propres, selon les collectifs auxquels ils appartiennent : domicile, ferme, laboratoire, abattoirs, forêt, océans… Ces histoires sont vécues en première personne par les animaux et nous sont contées par des souvenirs personnels, des récits d'éthologues, des œuvres littéraires ou des travaux historiques. Même ceux que nous ne voyons pas, ne comptons pas, ne nommons pas, ont leur histoire propre avant que nous ne les apercevions sous forme consommable ou dans des récits ou documentaires animaliers. Ces histoires permettent, si l'on y prête attention, de percevoir l'irremplaçabilité de chacun et peuvent, le cas échéant, amplifier cette dernière quand elle dépend en outre de relations spéciales. La théorie contextuelle n'implique par conséquent pas que les animaux familiers seraient irremplaçables contrairement aux autres. Mais leur cas nous a fait saisir ce qui détermine l'irremplaçabilité de tout animal : une vie narrative, pour le bien de laquelle nous et lui pouvons agir, inscrite dans des contextes relationnels divers. La théorie contextuelle prend acte de cette irremplaçabilité fondamentale en même temps que des variations inéluctables du statut.

Bibliographie

Aaltola, Elisa (2005), « Animal ethics and interests conflicts », *Ethics & the Environment*, vol. 10, n° 1, pp. 19-48.

—— (2010), « Coetzee and Alternative Animal Ethics », in Leist, A. et Singer, P. (dir.), *J. M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, New York, Columbia University Press, pp. 119-144.

Abarbanell, Linda et Hauser, Marc (2010), « Mayan morality: An exploration of permissible harms », *Cognition*, vol. 115, n° 2, pp. 207-224.

Abbey, Ruth (2007), « Rawlsian resources for animal ethics », *Ethics & the Environment*, vol. 12, n° 1, pp. 1-22.

Abeyesinghe, S. M., Nicol, C. J., Hartnell, S. J. et Wathes, C. M. (2005), « Can domestic fowl, *Gallus gallus domesticus*, show self-control? », *Animal Behaviour*, vol. 70, pp. 1-11.

Adams, Clark et Lindsey, Kieran (2010), *Urban Wildlife Management*, 2de édition, Boca Raton, FL, CRC Press.

Afeissa, Hicham-Stéphane (2008), « Éthique environnementale », *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, Bourdeau, V., Merrill, R. (dir.). Consulté le 22 mars 2014 à http://www.dicopo.fr/spip.php?article112.

Afeissa, Hicham-Stéphane (dir.) (2007), *Textes-clés d'éthique de l'environnement*, Paris, Vrin.

Ainsworth, M. D., Blehar, M., Waters, E. et Wall, S. (1978), *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Alexander, Joshua et Weinberg, Jonathan (2007), « Analytic Epistemology and Experimental Philosophy », *Philosophy Compass*, vol. 2, n° 1, pp. 56-80.

Anderson, Elizabeth (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

—— (2004), « Animal rights and the values of nonhuman life », in Sunstein, C. R. et Nussbaum, M. C. (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford & New York, Oxford University Press.

Andrews, Kristin (2009), « Politics or Metaphysics? On Attributing Mental Properties to Animals », *Biology and Philosophy*, vol. 24, n° 1, pp. 51-63.

—— (2011), « Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 469-494.

Apkarian, A. V., Thomas, P. S., Krauss, B. R. et Szeverenyi, N. M. (2001), « Prefrontal cortical hyperactivity in patients with sympathetically mediated chronic pain », *Journal of Neuroscience Letter*, vol. 311, n° 3, pp. 193-197.

Appiah, Kwame Anthony (2008), *Experiments in Ethics*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Arico, Adam (2010), « Folk psychology, consciousness, and context effects », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 1, n° 3, pp. 371-393.

—— (2012), « Breaking Out of Moral Typecasting », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, n° 3, pp. 425-438.

—— (manuscrit), « Perceiving minds and moral beings ».

Arico, Adam, Fiala, Brian, Goldberg, Robert F. et Nichols, Shaun (2011), « The Folk Psychology of Consciousness », *Mind and Language*, vol. 26, n° 3, pp. 327-352.

Arluke, Arnold (1999), « Uneasiness among laboratory technicians », *Occupational medicine (Philadelphia, Pa.)*, vol. 14, n° 2, pp. 305-316.

Arluke, Arnold et Sanders, Clinton R. (1996), *Regarding Animals*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

Arrhenius, Gustaf, Ryberg, Jesper et Tännsjö, Torbjörn (2014), « The Repugnant Conclusion », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2014 Edition, Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 22 mars 2014 à http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/repugnant-conclusion/.

Ashford, Elizabeth (2003), « The Demandingness of Scanlon's Contractualism », *Ethics*, vol. 113, n° 2, pp. 273-302.

Ashford, Elizabeth et Mulgan, Tim (2012), « Contractualism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2012 Edition, Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 22 mars 2014 à http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractualism/.

Audard, Catherine (dir.) (1999), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome II : L'utilitarisme victorien (1838-1903)*, Paris, PUF.

Bailey, Christiane (2013), « *Zoopolis* : A Political Renewal of Animal Rights Theories (Book symposium S. Donaldson et W. Kymlicka, *Zoopolis*, Oxford, 2012) », *Dialogue*, vol. 52, n° 4, pp. 725-737.

Baratay, Eric (2003), *Et l'homme créa l'animal*, Paris, Odile Jacob.

—— (2008), *Bêtes de somme : des animaux au service des hommes*, Paris, La Martinière / Seuil, "Points".

—— (2012), *Le point de vue animal : une autre version de l'histoire*, Paris, Seuil.

Barry, Brian (1989), *A Treatise on Social Justice, Vol. 1: Theories of Justice*, London, Harvester-Wheatsheaf.

Bastian, Brock, Costello, Kimberly, Loughnan, Steve et Hodson, Gordon (2012a), « When Closing the Human-Animal Divide Expands Moral Concern: The Importance of Framing », *Social Psychological and Personality Science* vol. 3, n° 4, pp. 421-429.

Bastian, Brock, Loughnan, Steve, Haslam, Nick et Radke, Helena R. M. (2012b), « Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption », *Personality and Social Psychology Bulletin* vol. 38, n° 2, pp. 247-256.

Baumard, Nicolas (2010), *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob.

Baxter, Brian (2005), *A Theory of Ecological Justice*, London, Routledge.

Beauchamp, Tom L. (2011), « Rights theory and animal rights », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 198-227.

Bekoff, Marc (2009), *Les émotions des animaux*, trad. N. Waquet [*The Emotional Lives of Animals*, 2007], Paris, Payot-Rivages.

Benatar, David (2006), *Better Never To Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press.

Bennet, Matthieu (2011), « Le droit et l'analyse philosophique des droits selon W. N. Hohfeld », *Klêsis*, n° 21 (Philosophie analytique du droit), pp. 133-156.

Bentham, Jeremy (1843), *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, 11 vols (1838-1843), Edinburgh, William Tait.

—— (2011), *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, éd. J. H. Burns et H. L. A. Hart, London, Athlone Press, 1977 [1789], trad. Centre Bentham, J.-P. Cléro et E. De Champs, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin

—— (ms), Cruelty to animals. *Bentham Papers*. University College, L. LXXII, 214.

Berker, Selim (2009), « The normative insignificance of neuroscience », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 37, n° 4, pp. 293-329.

Bermúdez, José Luis (2003), *Thinking Without Words*, New York, Oxford University Press.

—— (2007), « Thinking without words: An overview for animal ethics », *Journal of Ethics*, vol. 11, n° 3.

—— (2009), « Mindreading in the animal kingdom », in Lurz, R. W. (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bernstein, Mark H. (1997), « Contractualism and animals », *Philosophical Studies*, vol. 86, n° 1, pp. 49-72.

—— (1998), *On Moral Considerability: an Essay on Who Morally Matters*, Oxford, Oxford University Press.

Bérubé, Michael (2010), « Equality, freedom, and/or justice for all: a response to Martha Nussbaum », in Kitta, E. F. et Carlson, L. (dir.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Blackwell, pp. 97-109.

Blackburn, Simon (1984), *Spreading the Word*, Oxford, Clarendon Press.

—— (1993), « Supervenience Revisited », in *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press.

Blanc, Nathalie (2000), *Les Animaux et la ville*, Paris, Odile Jacob.

Blechman, Andrew D. (2006), *Pigeons: The Fascinating Saga of the World's Most Revered and Reviled Bird*, New York, Grove Press.

Blum, Lawrence (1980), *Friendship, Altruism, and Morality*, London, Routledge and Kegan Paul.

—— (2000), « Against Deriving Particularity », in Hooker, B. et Little, M. (dir.), *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 205-226.

Bobbé, Sophie (2009), « Du bon usage de l'animal sauvage. Exemple d'un mode d'équarrissage écologique », in Frioux, S. et Pépy, E.-A. (dir.), *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine : France, XVIe-XXIe siècle*, Lyon, ENS éditions, pp. 35-48.

Bökönyi, Sandor (1969), « Archeological problems and methods of recognizing animal domestication », in Ucko, P. J. et Dimbleby, G. W. (dir.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, London, pp. 219-229.

Bonas, Sheila, McNicholas, June et Collis, Glyn M. (2000), « Pets in the network of family relationships: an empirical study », in Podberscek, A. L., Paul, E. S. et Serpell, J. (dir.), *Companion animals and us : exploring the relationships between people and pets*, United Kingdom, Cambridge University Press, pp. 209-236.

Boonin, David (2003), « Robbing PETA to spay Paul: do animal rights include reproductive rights? », *Between the Species*, n° 3 (août 2003), pp. 1-8.

Botkin, Daniel (1996), « Adjusting Law to Nature's Discordant Harmonies », *Duke Environmental Law and Policy Forum*, n° 7, pp. 25-37.

Bouveresse, Jacques (2008), *La connaissance de l'écrivain : sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone.

Bradley, Ben (2001), « The value of endangered species », *Journal of Value Inquiry*, vol. 35, n° 1, pp. 43-58.

—— (2006), « Two concepts of intrinsic value », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 9, n° 2, pp. 111-130.

—— (2009), *Well-Being and Death*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2013), « Asymmetries in benefiting, harming and creating », *The Journal of Ethics*, vol. 17, n° 1-2, pp. 37-49.

Braithwaite, Victoria (2010), *Do Fish Feel Pain?*, Oxford & New York, Oxford University Press.

Broch-Due, Vigdis (2011), « Animal In Mind: People, Cattle and Shared Nature on the African Savannah », *On the Human*, 3 octobre 2011. Consulté le 22 mars 2014 à http://onthehuman.org/2011/10/animal-in-mind/ - sthash.d7jNMfWv.dpuf.

Broome, John (2004), *Weighing Lives*, Oxford, Oxford University Press.

Brown, Culum (2004), « Not just a pretty face », *New Scientist*, vol. 182, 12 juin 2004, pp. 42.

Buckwalter, Wesley et Stich, Stephen (2014), « Gender and Philosophical Intuition », in Knobe, J. et Nichols, S. (dir.), *Experimental Philosophy: Volume 2*, Oxford ; New York, Oxford University Press, pp. 307-346.

Buckwalter, Wesley et Phelan, Mark (2012), « Function and Feeling Machines: A Defense of the Philosophical Conception of Subjective Experience », *Philosophical Studies*.

Budiansky, Stephen (1999), *The Covenant of the Wild: Why Animals Chose Domestication*, New Haven, CT, Yale University Press.

—— (2000), *The Truth about Dogs*, New York, Penguin.

Bulliet, Richard W. (2005), *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*, New York, Columbia University Press.

Burgat, Florence (1997), *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob.

—— (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Éditions Kimé.

—— (2012), *Une autre existence — la condition animale*, Paris, Albin Michel.

—— (2013), « Le contrat domestique est-il un marché de dupes ? », in Burgat, F. et Nurock, V. (dir.), *Le multinaturalisme*, Paris, Wildproject, pp. 190-201.

Burge, Tyler (1979), « Individualism and the Mental », in French, P., Uehling, T. E. J. et Wettstein, H. K. (dir.), *Midwest Studies in Philosophy IV: Studies in Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 73-121.

Burgess-Jackson, Keith (1998), « Doing right by our animal companions », *The Journal of Ethics*, vol. 2, n° 2, pp. 159-185.

Burrough, J. (dir.) (1996), *Nature Conservation Policy in the Netherlands: Objectives, Methods and Results*, Wageningen, National Reference Center for Nature Management.

Bykvist, Krister (2007), « The benefits of coming into existence », *Philosophical Studies*, vol. 135, n° 3, pp. 335-362.

Callicott, John Baird (1980), « Animal Liberation: A Triangular Affair », *Environmental Ethics*, vol. 2, n° 4, pp. 318-324, repris in J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY, SUNY Press, 1989, pp. 15-38

—— (1986), « Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again », *Between the Species*, n° 4, pp. 163-169.

—— (1989), *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY, SUNY Press.

—— (1999), *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY, SUNY Press.

Campos Boralevi, Lea (1984), *Bentham and the Oppressed*, Berlin & New York, de Gruyter.

Caney, Simon (2006), « Environmental injustices and reparations », *Journal of Social Philosophy*, vol. 37, n° 3, pp. 264-282.

Cappelen, Herman (2012), *Philosophy without Intuitions*, Oxford, Oxford University Press.

Carruthers, Peter (1992), *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1999), « Sympathy and subjectivity », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 4, pp. 465-482.

—— (2011a), « Against the moral standing of animals », in Morris, C. (dir.), *Questions of Life and Death: Readings in Practical Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2011b), « Animal morality, its character, extent, and moral significance », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 373-406.

Casal, Paula (2003), « Is multiculturalism bad for animals? », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 11, n° 1, pp. 1-22.

Cassidy, Rebecca et Mullin, Molly (2007), *Where The Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, Oxford ; New York, Berg.

Cavalieri, Paola et Kymlicka, Will (1996), « Expanding the social contract », *Etica & Animali*, vol. 8, pp. 5-33.

Cavalieri, Paola et Singer, Peter (dir.) (1994), *The Great Ape Project : Equality Beyond Humanity*, New York, St. Martin's Press, trad. Rozenbaum, M., *Le Projet Grands Singes. L'égalité au-delà de l'humanité*, One Voice, 2003.

Cavell, Stanley, Diamond, Cora, McDowell, John, Hacking, Ian et Wolfe, Cary (2008), *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press.

Chalmers, David (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York ; Oxford, Oxford University Press, trad. S. Dunand, *L'esprit conscient*, Paris, Ithaque, 2010.

Chappell, Richard Yetter (2013), « Value Receptacles », *Noûs*, DOI 10.1111/nous.12023 (online early view).

Clement, Grace (2007), « The ethic of care and the problem of wild animals », in Donovan, J. et Adams, C. J. (dir.), *The Feminist Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, pp. 301-315.

Clutton-Brock, Juliet (1994), « The unnatural world: Behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication. In », in Manning, A. et Serpell, J. A. (dir.), *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, London, Routledge, pp. 23-35.

—— (1999), *A Natural History of Domesticated Mammals*, Cambridge University Press.

Cochrane, Alasdair (2009a), « Do animals have an interest in liberty? », *Political Studies*, vol. 57, n° 3, pp. 660-679.

—— (2009b), « Ownership and justice for animals », *Utilitas*, vol. 21, pp. 424-442.

Cohen, Andrew I. (2007), « Contractarianism, other-regarding attitudes, and the moral standing of nonhuman animals », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 24, n° 2, pp. 188-201.

—— (2008), « Dependent relationships and the moral standing of nonhuman animals », *Ethics and the Environment*, vol. 13, n° 2, pp. 1-21.

—— (2009), « Contractarianism and interspecies welfare conflicts », *Social Philosophy and Policy*, vol. 26, n° 1, pp. 227-257.

Cokely, E. T. et Feltz, A. (2009), « Adaptive variation in judgment and philosophical intuition », *Consciousness and Cognition*, vol. 18, pp. 355-357.

Cooke, Steve (2011), « Companion Animals », *Res Publica*, vol. 17, pp. 261-274.

Cooper, Jonathan J. et Albentosa, Melissa J. (2003), « Behavioural priorities of laying hens », *Avian and Poultry Biology Reviews*, vol. 14, n° 3, pp. 127-149.

Cooper, Jonathan J. et Appleby, Michael C. (2003), « The value of environmental resources to domestic hens: a comparison of the work-rate for food and for nests as a function of time », *Animal Welfare*, vol. 12, n° 1, pp. 39-52.

Copp, David (2011), « Animals, fundamental moral standing, and speciesism », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford & New York, Oxford University Press, pp. 276-303.

—— (2012), « Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory », in Shafer-Landau, R. (dir.), *Oxford Studies in Metaethics Volume 7*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-36.

Cormier, Loretta A (2003), « Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia », *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1(1), pp. article 5. Consulté le 11/6/2013 à http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/5.

Correia, Sérgio P. C., Dickinson, Anthony et Clayton, Nicola S. (2007), « Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state », *Current Biology*, vol. 17, pp. 856-861.

Cottingham, John (1986), « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly*, vol. 36, n° 144, pp. 357-373.

Cova, Florian (2011a), L'Architecture de la cognition morale. *Philosophie et sciences sociales*. Paris, EHESS. PhD.

—— (2011b), *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina.

Cova, Florian, Dutant, Julien, Machery, Edouard, Knobe, Joshua, Nichols, Shaun et Nahmias, Eddy (2012), *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert.

Cowen, Tyler (2003), « Policing Nature », *Environmental Ethics*, vol. 25, n° 2, pp. 169-182.

Crary, Alice (2007), « Humans, animals, right and wrong », in Crary, A. (dir.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 381-404.

—— (2010), « Minding what already matters: a critique of moral individualism », *Philosophical Topics*, vol. 38, n° 1, pp. 17-49.

—— (2012), « Animals », *Political Concepts: A Critical Lexicon*, Issue 2 / Winter 2012. Consulté le 10/29/2013 à http://www.politicalconcepts.org/animals-alice-crary/.

Cripps, Elizabeth (2010), « Saving the Polar Bear, Saving the World: Can the Capabilities Approach do Justice to Humans, Animals *and* Ecosystems? », *Res Publica*, vol. 16, pp. 1-22.

Crisp, Roger (1997), « Utilitarianism and vegetarianism », in Soifer, E. (dir.), *Ethical Issues: Perspectives for Canadians* (2e édition), Petersborough, Broadview, pp. 190-200.

—— (2006), *Reasons and the Good*, Oxford, Oxford University Press.

Cudd, Ann (2013), « Contractarianism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2013 Edition, Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 02/02/2014 à http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/contractarianism.

Cuddy, Amy J. C., Rock, Mindi S. et Norton, Michael I. (2007), « Aid in the Aftermath of Hurricane Katrina: Inferences of Secondary Emotions and Intergroup Helping », *Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 10, n° 1, pp. 107-118.

Cuomo, Chris (1998), *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*, New York, Routledge.

Cuomo, Chris et Gruen, Lori (1998), « On puppies and pussies: animals, intimacy, and moral distance », in Bar-On, A. et Ferguson, A. (dir.), *Daring to be Goog: Essays in Feminist Ethio-politics*, New York, Routledge, pp. 129-142.

Curtin, Deane (1991), « Toward an Ecological Ethic of Care », *Hypatia*, vol. 6, pp. 60-74.

Cussins, Adrian (1992), « Content, embodiment, and objectivity: the theory of cognitive trails », *Mind*, vol. 101, n° 404, pp. 651-688.

Dancy, Jonathan (2004), *Ethics Without Principles*, Oxford, Oxford University Press.

Darwall, Stephen (2004), *Welfare and Rational Care*, Princeton, Princeton University Press.

—— (2006a), « Contractualism, Root and Branch: A Review Essay », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, n° 2, pp. 193-214.

—— (2006b), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

—— (2010), « Responsibility Within Relations », in Feltham, B. et Cottingham, J. (dir.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 150-168.

—— (2013), *Morality, Authority, & Law: Essays in Second-Personal Ethics I*, Oxford, Oxford University Press.

Darwin, Charles (2001), *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, trad. D. Férault, Paris, Rivages [1870].

Davidson, Donald (1970), « Mental Events », in Foster, L. et Swanson, J. W. (dir.), *Experience and Theory*, Amherst, University of Massachusets Press, pp. 79-101, trad. P. Engel, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993.

Dawkins, Marian Stamp (1978), « Welfare and the structure of a battery cage: size and cage floor preferences in domestic hens », *British Veterinary Journal*, vol. 134, n° 5, pp. 469-475.

—— (1983), « Cage size and flooring preferences in litter-reared and cage-reared hens », *British Poultry Science*, vol. 24, n° 2, pp. 177-182.

—— (1985), « Cage height preference and use in battery-kept hens », *Veterinary Record*, vol. 116, n° 13, pp. 345-347.

—— (1998), *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.

de Fontenay, Elisabeth (1998), *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard.

—— (2008), *Sans offenser le genre humain: réflexions sur la cause animale*, Paris, Seuil.

de Lazari-Radek, Katarzyna et Singer, Peter (2012), « The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason », *Ethics*, vol. 123, n° 1, pp. 9-31.

de Waal, Frans (2006), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press.

DeGrazia, David (1993), « Equal consideration and unequal moral status », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, n° 1, pp. 17-31.

—— (1994), « Wittgenstein and the Mental Life of Animals », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 11, n° 1, pp. 121 - 137.

—— (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (2001), « Why Wittgenstein's philosophy should not prevent us from taking animal seriously », in Elliott, C. (dir.), *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*, Durham, NC, Duke University Press, pp. 103-117.

—— (2008), « Moral status as a matter of degree? », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 46, n° 2, pp. 181-198.

—— (2009a), « Moral Vegetarianism from a Very Broad Basis », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 6, n° 2, pp. 143-165.

—— (2009b), « Self-awareness in animals », in Lurz, R. W. (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 201-217.

Delon, Nicolas (2012), « Handicap et animaux », in Laugier, S. (dir.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement* Paris, Payot-Rivages, pp. 99-121.

—— (2013), « Pour une éthique animale descriptive », *Klêsis*, n° 27 (Philosophie expérimentale), pp. 118-154.

—— (ms), « Animals sneaking into Bentham's Pannomion », Lucca, 11e colloque de l'International Society for Utilitarian Studies (ISUS), juin 2011.

DeMello, Margo (2012), *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, Columbia University Press.

Denis, Bernard (2004), « La domestication : un concept devenu pluriel », *INRA Productions Animales*, vol. 17, n° 3, pp. 161-166.

Derrida, Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Desaulniers, Elise (2011), *Je mange avec ma tête : les conséquences de nos choix alimentaires*, Montréal, QC, Stanké.

—— (2013), *Vache à lait : Dix mythes de l'industrie laitière*, Montréal, QC, Stanké.

Descola, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Despret, Vinciane (2009), *Penser comme un rat*, Versailles, Quae.

—— (2010), « Des intelligences contagieuses », in Birnbaum, J. (dir.), *Qui sont les animaux ?* , Paris, Gallimard, pp. 110-126.

Deutsch, Max (2010), « Intuitions, Counter-Examples, and Experimental Philosophy », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 1, n° 3, pp. 447-460.

Devienne, Philippe (2010a), « Le comportement douloureux de l'animal : entre symptômes et critères », in Burgat, F. (dir.), *Penser le comportement animal : contribution à une critique du réductionnisme*, Paris ; Versailles, Maison des Sciences de l'Homme ; Quae, pp. 343-362.

—— (2010b), *Penser l'animal autrement*, Paris, L'Harmattan.

Diamond, Cora (1978), « Eating Meat and Eating People », *Philosophy*, vol. 53, n° 206, pp. 465-479.

—— (1991a), « The Importance of Being Human », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 29, pp. 35-62.

—— (1991b), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press, trad. E. Halais et J.-Y. Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, PUF, 2004.

—— (2001), « Injustice and Animals », in Elliott, C. (dir.), *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*, Durham, NC, Duke University Press, pp. 118-148.

—— (2008), « The difficulty of reality and the difficulty of philosophy », in Cavell, S., Diamond, C., McDowell, J., Hacking, I. et Wolfe, C. (dir.), *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, pp. 43-91.

—— (2011), *L'importance d'être humain*, trad. E. Halais, S. Laugier, et J.-Y. Mondon, Paris, PUF.

Digard, Jean-Pierre (1988), « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'Homme*, vol. 28, n° 108, pp. 27-58.

—— (1990), *L'Homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard.

Dombrowski, Daniel A. (1997), *Babies and Beasts: the Argument from Marginal Cases*, Urbana, University of Illinois Press.

Donaldson, Sue et Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2013a), A Defense of Animal Citizenship. Part 2: Unruly Beasts and the Threat to Democracy, Manuscrit non publié.

—— (2013b), « Reply: Animal Citizenship, Liberal Theory and the Historical Moment », *Dialogue*, vol. 52, n° 4, pp. 769-786.

Donovan, Josephine et Adams, Carol J. (1996), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York, Continuum.

—— (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press.

Dorsey, Dale (2012), « Intrinsic value and the supervenience principle », *Philosophical Studies*, vol. 157, n° 2, pp. 267-285.

Dungan, James et Young, Liane (2012), « Moral Psychology », in Fassin, D. (dir.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, pp. 578-594.

Dupré, John (2006), *Humans and Other Animals*, Oxford, Clarendon Press.

—— (2010), « How to be naturalistic without being simplistic in the study of human nature », in Caro, M. D. et Macarthur, D. (dir.), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press, pp. 289-303.

Dwyer, Jamie G. (2010), *Moral Status and Human Life: The Case for Children's Superiority*, Cambridge, Cambridge University Press.

Epley, Nicholas, Waytz, Adam, Akalis, Scott et Cacioppo, John T. (2008), « When we need a human: motivational determinants of anthropomorphism », *Social Cognition*, vol. 26, n° 2, pp. 143-155.

Epley, Nicholas, Waytz, Adam et Cacioppo, John T. (2007), « On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism », *Psychological Review*, vol. 114, No. 4, , n° 4, pp. 864-886.

Evans, Gareth (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press.

Everett, Jennifer. (2001), « Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature », *Ethics & the Environment*, vol. 6, n° 1, pp. 42-67.

Feinberg, Joel (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

Feit, Harvey A. (2004), « James Bay Crees' life projects and politics: histories of place, animal partners and enduring relationships », in Blaser, M., Feit, H. A. et McRae, G. (dir.), *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, London & Ottawa, Zed Books.

Feldman, Fred (1997), « On the intrinsic value of pleasures », *Ethics*, vol. 107, n° 3, pp. 448-466.

Feltham, Brian et Cottingham, John (dir.) (2010), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford, Oxford University Press.

Ferry, Luc (1992), *Le Nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset.

Finn, Julian K., Tregenza, Tom et Norman, Mark (2009), « Defensive tool use in a coconut-carrying octopus », *Current Biology*, vol. 19, pp. R1069-1070.

Fitzpatrick, Tony (2008), « From Contracts to Capabilities and Back Again », *Res Publica*, vol. 14, n° 2, pp. 83-100.

Foer, Jonathan Safran (2011), *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Editions de l'Olivier, trad. Berton, G. et Clarinard, R.

Foot, Philippa (1967), *Theories of ethics*, London,, Oxford U.P.

FranceAgrimer (2013), *Les Cahiers de FranceAgrimer: Les filières de l'élevage français*, édition février 2013, http://www.franceagrimer.fr/content/download/21788/178234/file/plaquette des chiffres cl%C3%A9sBD2.pdf.

Francione, Gary L. (1995a), *Animals, Property, and the Law*, Philadelphia, Temple University Press.

—— (1995b), « Comparable Harm and Equal Inherent Value: The Problem of the Dog in the Lifeboat », *Between the Species*, vol. 11, pp. 81-89, repris in ch. 7 de Francione (2008).

—— (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press.

—— (2008), *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press.

—— (2010), « Prendre la sensibilité au sérieux », in Vilmer, J.-B. J. n. et Afeissa, H.-S. p. (dir.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, trad. Afeissa, H.-S., pp. 185-221.

Frankfurt, Harry (1999), *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fraser, David (1995), « Science, values, and animal welfare: exploring the "inextricable connection" », *Animal Welfare*, vol. 4, pp. 103-117.

—— (1999), « Animal ethics and animal welfare science: bridging the two cultures », *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 65, pp. 171-189.

—— (2008), « Understanding animal welfare », *Acta Veterinaria Scandinavica*, vol. 50 (suppl. 1), pp. S1.

Fraser, David et Matthews, L. R. (1997), « Preference and motivation testing in animal welfare assessment », in Appleby, M. C. et Hughes, B. O. (dir.), *Animal Welfare*, Wallingford, CAB International, pp. 159-173.

Frey, R. G. (1980), *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Oxford, Oxford University Press.

Frioux, Stéphane et Pépy, Emilie-Anne (2009), « Introduction », in Frioux, S. et Pépy, E.-A. (dir.), *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine : France, XVIe-XXIe siècle*, Lyon, ENS éditions, pp. 7-19.

Fuentes, Agustin (2007), « Monkey and human interconnections: The wild, the captive, and the in-between », in Cassidy, R. et Mullin, M. (dir.), *Where The Wild Thing Are Now: Domestication Reconsidered*, Oxford ; New York, Berg, pp. 123-145.

Gaita, Raimond (2005), *The Philosopher's Dog*, New York, Random House.

Garcia, Tristan (2010), *Mémoires de la jungle*, Paris, Gallimard.

Garner, Robert (2003), « Animals, politics and justice: Rawlsian liberalism and the plight of non-humans », *Environmental Politics*, vol. 12, pp. 3-22.

—— (2012), « Rawls, Animal, and Justice: New Literature, Same Response », *Res Publica*, vol. 18, pp. 159-172.

Garrau, Marie (2013), « Comment définir la vulnérabilité ? L'apport de Robert Goodin », *Raison Publique*, 9 novembre 2013, initialement publié in *Raison Publique*, n° 14 (Grammaires de la vulnérabilité), avril 2011. Consulté le 22 mars 2014 à http://www.raison-publique.fr/article658.html.

Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, trad. Champeau, S., *Morale et contrat*, Sprimont, Mardaga, 2000.

Geach, Peter (1956), « Good and Evil », *Analysis*, vol. 17, pp. 33-42.

Gilligan, Carol (2008), *Une voix différente*, trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock, Paris, Flammarion, "Champs Essais" [*In a Different voice*, Harvard, 1982].

Giroux, Valéry (2010), « Des droits légaux fondamentaux pour tous les êtres sensibles », *Klêsis*, n° 16 (Humanité et animalité), pp. 128-171.

Godlovitch, Stanley, Godlovitch, Roslind et Harris, John (dir.) (1971), *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, London, Victor Gollancz.

Goffi, Jean-Yves (1998), *Le philosophe et ses animaux : du statut éthique de l'animal*, Paris, Jacqueline Chambon.

Goodin, Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of our Social Responsibilities*, Chicago, Chicago University Press.

Goodpaster, Kenneth E. (1978), « On Being Morally Considerable », *The Journal of Philosophy*, vol. 75, n° 6, pp. 308-325.

Gopnik, Alison et Schwitzgebel, Eric (1998), « Whose Concepts Are They, Anyway? The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology », in DePaul, M. R. et Ramsey, W. (dir.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 75-91.

Gould, Stephen Jay (1979), « Mickey Mouse meets Konrad Lorenz », *Natural History*, vol. 88, n° 5, pp. 30-36.

Grau, Christopher (2006), « Irreplaceability and Unique Value », *Philosophical Topics*, vol. 32, n° 1&2, pp. 111-129.

—— (2010), « Moral Status, Speciesism, and Liao's Genetic Account », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 7, n° 3, pp. 387-396.

Gray, Heather, Gray, Kurt et Wegner, Daniel (2007), « Dimensions of mind perception », *Science*, vol. 315, pp. 619.

Gray, Kurt, Waytz, Adam et Young, Liane (2012a), « The Moral Dyad: A Fundamental Template Unifying Moral Judgment », *Psychological Inquiry*, vol. 23, n° 2, pp. 206-215.

Gray, Kurt et Wegner, Daniel M. (2009), « Moral typecasting: divergent perceptions of moral agents and moral patients », *Journal of Personality ans Social Psychology*, vol. 96, n° 3, pp. 505-520.

—— (2011), « Morality takes two: Dyadic morality and mind perception », in Mikulincer, M. et Shaver, P. R. (dir.), *The Social Psychology of Morality: Exploring the Causes of Good and Evil*, Washington, DC, American Psychological Association.

Gray, Kurt, Young, Liane et Waytz, Adam (2012b), « Mind perception is the essence of morality », *Psychological Inquiry*, vol. 23, n° 2, pp. 101-124.

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M. et Cohen, J. D. (2001), « An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment », *Science*, vol. 293, 14 sept. 2001, pp. 2105-2108.

Greene, Joshua D. (2003), « From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? », *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 4, n° 10, pp. 846-850.

Greene, Joshua D. (2008), « The Secret Joke of Kant's Soul », in Sinnott-Armstrong, W. (dir.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 35-79.

Gruen, Lori (1999), « Must Utilitarians be Impartial? », in Jamieson, D. (dir.), *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 129-149.

—— (2002), « Refocusing environmental ethics: from intrinsic value to endorsable valuations », *Philosophy & Geography*, vol. 5, n° 2, pp. 153-164.

—— (2007), « Empathy and vegetarian commitments », in Donovan, J. et Adams, C. J. (dir.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, pp. 333-343.

—— (2011), *Ethics and Animals: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (2012), « The Moral Status of Animals », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition, Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 22 mars 2014 à http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-animal/.

Gullo, Andrea, Lassiter, Unna et Wolch, Jennifer (1998), « The cougar's tale », in Wolch, J. et Emel, J. (dir.), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London ; New York, Verso, pp. 139-161.

Hadley, John (2006), « The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, n° 4, pp. 445-451.

Haidt, J., Koller, S. H. et Dias, M. G. (1993), « Affect, Culture, and Morality », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, pp. 613-628.

Haidt, Jonathan (2001), « The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment », *Psychological Review*, vol. 108, pp. 814-834.

Haidt, Jonathan et Baron, Jonathan (1996), « Social roles and the moral judgment of acts and omissions », *European Journal of Social Psychology*, vol. 26, n° 2, pp. 201-218.

Haidt, Jonathan, Björklund, Fredrik et Murphy, Scott (2000), Moral dumbfounding: When intuition finds no reason, University of Virginia, Psychology.

Hailwood, Simon (2012), « Bewildering Nussbaum: Capability Justice and Predation », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 20, n° 3, pp. 293-313.

Hale, Benjamin (2011a), *The Evolution of Bruno Littlemore*, New York, Twelve.

—— (2011b), « Moral considerability: deontological, not metaphysical », *Ethics and the Environment*, vol. 16, n° 2, pp. 37-62.

Hallgren, Ida (2012), « Seeing Agents When we Need to, Attributing Experience When we Feel Like it », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, n° 3, pp. 369-382.

Haraway, Donna (2008), *When Species Meet*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

—— (2010), *Manifeste des espèces de compagnie: Chiens, humains et autres partenaires*, trad. J. Hansen, Paris, Editions de l'éclat [2003].

Hare, Brian, Brown, Michelle, Williamson, Christina et Tomasello, Michael (2002), « The Domestication of Social Cognition in Dogs », *Science*, vol. 298, n° 5598, November 22, 2002, pp. 1634-1636.

Hare, Brian et Tomasello, Michael (2005), « Human-like social skills in dogs? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 9, 9//, pp. 439-444.

Hare, Caspar (2007), « Voices from another world: Must we respect the interests of people who do not, and will never, exist? », *Ethics*, vol. 117, n° 3, pp. 498-523.

—— (2009), « The ethics of morphing », *Philosophical Studies*, vol. 145, n° 1, pp. 111-130.

Hare, Richard M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press.

—— (1963), *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press.

—— (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford, Oxford University Press.

—— (1993), « Possible People », in *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 67-83.

—— (1999), « Why I am only a demi-vegetarian », in Jamieson, D. (dir.), *Singer and his Critics* (tiré de R.M. Hare, *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993), Oxford, Blackwell, pp. 233-246.

Harman, Elizabeth (2003), « The potentiality problem », *Philosophical Studies*, vol. 114, n° 1-2, pp. 173-198.

—— (2004), « Can we harm and benefit in creating? », *Philosophical Perspectives*, vol. 18, n° 1, pp. 89-113.

—— (2007), « Sacred mountains and beloved fetuses: Can loving or worshipping something give it moral status? », *Philosophical Studies*, vol. 133, n° 1, pp. 55-81.

—— (2011), « The moral significance of animal pain and animal death », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *Handbook on Ethics and Animals*, Oxford, Oxford University Press, pp. 726-737.

—— (à paraître), « Is it reasonable to 'rely on intuitions' in ethics? », in Byrne, A., Cohen, J., Rosen, G. et Shiffrin, S. (dir.), *Norton Introduction to Philosophy*, Norton.

Hart, H. L. A. (1980), « Death and utility », *The New York Review of Books*, 15 mai 1980, pp. 29-30.

Haslam, N., Kashima, Y., Loughnan, S., Shi, J. et Suitner, C. (2008), « Subhuman, inhuman, and superhuman: contrasting humans and nonhumans in three cultures », *Social Cognition*, vol. 26, n° 2, pp. 248-258.

Haslam, Nick (2006), « Dehumanization: An integrative review », *Personality and Social Psychology Review*, vol. 10, n° 3, pp. 252-264.

Hauser, Marc (2006), *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Rights and Wrong*, New York, HarperCollins.

Hauser, Marc, Cushman, Fiery, Young, Liane, Jin, R. Kang-Xing et Mikhail, John (2007), « A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications », *Mind & Language*, vol. 22, n° 1, pp. 1-21.

Hearne, Vicki (1994), *Adam's Task. Calling Animals by Name*, New York, HarperPerennial [A. A. Knopf, 1986].

Heeger, Robert (2005), « Reasonable partiality to domestic animals », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8, n° 1-2, pp. 123-139.

Held, Virginia (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford, Oxford University Press.

Herstein, Ori J. (2013), « Why “nonexistent people” do not have zero wellbeing but no wellbeing at all », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 30, n° 2, pp. 136-145.

Herzog, Harold A. (2007), « Gender differences in human-animal interactions: A review », *Anthrozoös*, vol. 20, n° 1, pp. 7-21.

—— (2010), *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It’s So Hard To Think Straight About Animals*, New York, Harper.

Hess, Elizabeth (2008), *Nim Chimpsky: The Chimp Who Would Be Human*, New York, Bantham.

Hills, Alison (2010), « Utilitarianism, contractualism, and demandingness », *The Philosophical Quarterly*, vol. 60, n° 239, pp. 225-242.

Hobbes, Thomas (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard, trad. Mairet, G.

Hohfeld, Wesley N. (1923), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, éd. W. W. Cook, New Haven, CT, Yale University Press.

Holton, Richard et Langton, Rae (1998), « Empathy and animal ethics », in Jamieson, D. (dir.), *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 209-232.

Holtug, Nils (2001), « On the value of coming into existence », *The Journal of Ethics*, vol. 5, n° 4, pp. 361-384.

Hooker, Brad (2002), *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Oxford, Clarendon Press.

Horgan, Terence et Timmons, Mark (1992), « Troubles on moral Twin Earth: moral queerness revived », *Synthese*, vol. 92, n° 2, pp. 221-260.

Horta, Oscar (2010a), « Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild », *Télos*, vol. 17, pp. 73-88.

—— (2010b), « The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature », *Between the Species*, vol. 13, n° 10, pp. 163-187.

Huebner, Bryce (2010), « Commonsense concepts of phenomenal consciousness: Does anyone care about functional zombies? », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 1, pp. 133-155.

Hume, David (1993), *Traité de la nature humaine, III*, trad. Ph. Saltel [*A Treatise of Human Nature*, 1738], Paris, GF-Flammarion.

—— (2002), *Enquête sur les principes de la morale*, trad. M. Malherbe [*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748], Paris, Vrin.

Hussar, Karen M. et Harris, Paul L. (2010), « Children Who Choose Not to Eat Meat: A Study of Early Moral Decision-making », *Social Development*, vol. 19, n° 3, pp. 627-641.

Ingold, Tim (1980), *Hunters Pastoralists and Ranchers. Reindeer Economies and their Transformations*, Cambridge, Cambridge.

—— (1994a), « From trust to domination: an alternative history of human-animal relations », in Manning, A. et Serpell, J. (dir.), *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, London, Routledge, pp. 1-22.

—— (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York, Routledge.

—— (dir.) (1994b), *What is an Animal?*, London, Routledge.

Irvine, Leslie (2009), *Filling the Ark: Animal Welfare in Disasters*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

Isaacs, Tracy (2011), *Moral Responsibility in Collective Contexts*, New York, Oxford University Press.

Jack, Anthony I. et Robbins, Philip (2012), « The Phenomenal Stance Revisited », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, n° 3, pp. 383-403.

Jackson, Frank (1991), « Decision-theoretic consequentialism and the nearest and dearest objection », *Ethics*, vol. 101, n° 3, pp. 461-482.

Jamieson, Dale (1983), « Killing persons and other beings », in Miller, H. B. et Williams, W. H. (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana, pp. 135-146.

—— (1990), « Rights, justice, and duties to provde assistance: A critique of Regan's theory of rights », *Ethics*, vol. 100, n° 2, pp. 349-362.

—— (2002), *Morality's Progress: Essays on Humans, other Animals, and the Rest of Nature*, New York, Oxford University Press.

—— (2008), « The rights of animals and the demands of nature », *Environmental Values*, vol. 17, n° 2, pp. 181-200.

—— (2009), « Changement climatique, responsabilité et justice », in Afeissa, H.-S. (dir.), *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Editions MF, trad. Afeissa, H. S. et Gosselin, H.

Jamieson, Dale et Bekoff, Marc (1993), « On aims and methods of cognitive ethology », *Philosophy of Science Association*, vol. 2, pp. 110-124.

Jaworska, Agnieszka (2007), « Caring and full moral standing », *Ethics*, vol. 117, n° 3, pp. 460-497.

Jaworska, Agnieszka et Tannenbaum, Julie (2013), « The Grounds of Moral Status », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 22 mars 2014 à http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/grounds-moral-status.

Jaworska, Agnieszka et Tannenbaum, Julie (2014), « Person-rearing relationships as a key to higher moral status », *Ethics*, vol. 124, n° 2, pp. 242-271.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (2008), *Ethique animale*, Paris, PUF.

—— (dir.) (2011), *Anthologie d'éthique animale : Apologie des bêtes*, Paris, PUF.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste et Afeissa, Hicham-Stéphane (dir.) (2010), *Textes-clés de philosophie animale*, Paris, Vrin.

Jerolmack, Colin (2007), « Animal Practices, Ethnicity, and Community: The Turkish Pigeon Handlers of Berlin », *American Sociological Review*, vol. 72, pp. 874-894.

—— (2008), « How Pigeons Became Rats: The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals », *Social Problems*, vol. 55, n° 1, pp. 72-94.

—— (2013), *The Global Pigeon*, Chicago, The University of Chicago Press.

Johansson, Jens (2010), « Being and betterness », *Utilitas*, vol. 22, n° 3, pp. 285-302.

Joy, Melanie (2010), *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, San Francisco, Conari Press.

Kagan, Shelly (1988), « The Additive Fallacy », *Ethics*, vol. 99, n° 1, pp. 5-31.

—— (1998), « Rethinking intrinsic value », *The Journal of Ethics*, vol. 2, n° 4, pp. 277-297.

—— (2001), « Thinking about cases », *Social Philosophy and Policy*, vol. 18, n° 2, pp. 44-63.

—— (2012), *Death*, The Open Yale Courses Series, New Haven, CT, Yale University Press.

Kahane, Guy (2011), « Evolutionary Debunking Arguments », *Novªs*, vol. 45, n° 1, pp. 103-125.

—— (2013), « The armchair and the trolley: an argument for experimental ethics », *Philosophical Studies*, vol. 162, n° 2, pp. 421-445.

Kahane, Guy, Wiech, Katja, Shackel, Nicholas, Farias, Miguel, Savulescu, Julian et Tracey, Irene (2012), « The neural basis of intuitive and counterintuitive moral judgment », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 7, n° 4, pp. 393-402.

Kahneman, Daniel (2011), *Thinking, Fast and Slow*, New York, Farrar, Strauss and Giroux.

Kamm, Frances M. (2007), *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York, Oxford University Press.

Kaufman, Frederik (1998), « Speciesim and the argument from misfortune », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 15, n° 2, pp. 155-163.

Kawall, Jason (1998), « Environmental diversity and the value of the unusual », *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy*, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Envi/EnviKawa.htm.

Keller, Simon (2013), *Partiality*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Keulartz, Jacob et Swart, Jac A. A. (2012), « Animal Flourishing and Capabilities in an Era of Global Change », in Thompson, A. et Bendik-Keymer, J. (dir.), *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 123-144.

Kheel, Marti (2008), *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

Kim, Jaegwon (1993), *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.

—— (1998), *Mind in a Physical World*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Kittay, Eva Feder (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York, Routledge.

—— (2005), « At the margins of moral personhood », *Ethics*, vol. 116, n° 1, pp. 100-131.

—— (2009), « The personal is philosophical is political: a philosopher and mother of a cognitively disabled person sends notes from the battlefield », *Metaphilosophy*, vol. 40, n° 3-4, pp. 606-627.

—— (2012), « Une éthique de la pratique philosophique », in Laugier, S. (dir.), *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot-Rivages, trad. Delon, N., pp. 123-171.

Kittay, Eva Feder et Carlson, Licia (dir.) (2010), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, London, Wiley-Blackwell.

Klaver, Irene, Keulartz, Jozef, van den Belt, Henk et Gremmen, Bart (2002), « Born to be Wild: A Pluralistic Ethics Concerning Introduced Large Herbivores in the Netherlands », *Environmental Ethics*, vol. 24, pp. 3-21.

Knobe, Joshua et Nichols, Shaun (2008), « An Experimental Philosophy Manifesto », in Knobe, J. et Nicholas, S. (dir.), *Experimental Philosophy*, New York, Oxford University Press, pp. 3-14.

Knobe, Joshua et Prinz, Jesse J. (2008), « Intuitions about consciousness: Experimental studies », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 7, n° 1, pp. 67-83.

Kolodny, Niko (2003), « Love as valuing a relationship », *Philosophical Review*, vol. 112, n° 2, pp. 135-189.

—— (2010a), « Which relationships justify partiality? General considerations and problem cases », in Feltham, B. et Cottingham, J. (dir.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships and the Wider World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 169-193.

—— (2010b), « Which relationships justify partiality? The case of parents and children », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, n° 1, pp. 37-75.

Korsgaard, Christine M. (1996a), *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1996b), « Two distinctions in goodness [1983] », in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-274.

—— (2013), « The Relational Nature of the Good », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 8, pp. 1.

—— (à paraître), « On having a good », *Philosophy*, manuscrit disponible en ligne, http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.HG.pdf, consulté le 27 mai 2013.

Kumar, Rahul (1999), « Defending the moral moderate: Contractualism and Commonsense », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, n° 4, pp. 275-309.

—— (2008), « Permissible killing and the irrelevance of being human », *The Journal of Ethics*, vol. 12, n° 1, pp. 57-80.

Kymlicka, Will et Donaldson, Sue (à paraître), « Animal rights and aboriginal rights », in Black, V., Sankoff, P. et Sykes, K. (dir.), *Perspectives on Animals and the Law in Canada*, Toronto, Irwin Law.

Langton, Rae et Lewis, David (198), « Defining 'Intrinsic' », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, n° 2, pp. 333-345.

Larrère, Catherine (1997), *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF.

—— (2010), « Des animaux-machines aux machines animales », in Birnbaum, J. (dir.), *Qui sont les animaux ?* , Paris, Gallimard, pp. 88-109.

Larrère, Catherine et Larrère, Raphaël (1997a), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier.

—— (1997b), « Le contrat domestique », *Le courrier de l'environnement*, n° 30, pp. 5-18.

—— (2000), « Animal Rearing as a Contract? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 12, n° 1, pp. 51-58.

—— (2001), « L'animal, machine à produire : la rupture du contrat domestique », in Burgat, F. et Dantzer, R. (dir.), *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* , Editions de l'INRA, pp. 9-24.

—— (2005/06), « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps Modernes*, n° 630-631, pp. 143-163.

—— (2011), « Ethique environnementale et éthique animale », in Engélibert, J.-P., Campos, L., Coquio, C. et Chapouthier, G. (dir.), *La Question animale : entre sciences, littérature et philosophie*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 93-106.

Larrère, Raphaël (2002), « Ethique et expérimentation animale », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 10, n° 1, pp. 24-32.

Laugier, Sandra (2004), « Claim », in Cassin, B. (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil / Robert.

—— (dir.) (2012), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot & Rivages.

Laugier, Sandra, Paperman, Patricia et Molinier, Pascale (2009), *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot-Rivages.

Leahy, Michael (1991), *Against Liberation: Putting Animals in Perspecive*, New York, Routledge.

Lee, Jadran (2003), Bentham on the Moral and Legal Status of Animals, University of Chicago. Ph.D. in Philosophy.

Lemos, Noah (1994), *Intrinsic Value*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (2005), « The bearers of intrinsic value », in Rønnow-Rasmussen, T. et Zimmerman, M. J. (dir.), *Recent Work on Intrinsic Value*, Dordrecht, Springer, pp. 181-190.

Leopold, Aldo (1949), *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press, trad. Gibson, A., *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995 ; GF-Flammarion, 2000.

Lestel, Dominique (2004), *L'animal singulier*, Paris, Seuil.

—— (2007), *Les amis de mes amis*, Paris, Seuil.

Lewis, David (1983), « Extrinsic Properties », *Philosophical Studies*, vol. 44, pp. 197-200.

—— (2000), *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lhoste, Evelyne et de Montera, Béatrice (2011), « L'expérimentation animale : une responsabilité à dire et à partager », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 19, pp. 165-172.

Liao, S. Matthew (2008), « A defense of intuitions », *Philosophical Studies*, vol. 140, n° 2, pp. 247-262.

—— (2010), « The basis of human moral status », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 7, n° 2, pp. 159-179.

—— (2012), « The genetic account of moral status: a defense », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 9, n° 2, pp. 265-277.

Locke, John (1994), *Le second traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, Paris, PUF.

Lockwood, Michael (1979), « Singer on killing and the preference for life », *Inquiry*, vol. 22, n° 1-4, pp. 157-170.

Lorenz, Konrad (1943), « Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung », *Zeitschrift für Tierpsychologie*, vol. 5, n° 2, pp. 235-409.

Lorimer, J. et Driessen, C. (2014), « Wild experiments at the Oostvardersplassen: rethinking environmentalism for the Anthropocene », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 39, n° 2, pp. 169-181.

Loss, Scott R., Will, Tom et Marra, Peter P. (2013), « The impact of free-ranging domestic cats on wildlife of the United States », *Nature Communications*, vol. 4, pp. 1396.

Loughnan, Steve, Haslam, Nick, Murnane, Tess, Vaes, Jeroen, Reynolds, Catherine et Suitner, Caterina (2010), « Objectification leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others », *European Journal of Social Psychology*, vol. 40, n° 5, pp. 709-717.

Lovell, A., Pandolfo, S., Das, V. et Laugier, S. (2013), *Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Paris, Editions Ithaque.

Luke, Brian (1992), « Justice, caring and Animal Liberation », *Between the Species*, vol. 8, n° 2, repris et étendu dans Donovan, J. et Adams, C. (dir.), *Beyond Animal Rights*, New York, Continuum, 1996 et *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007.

Machery, E., Mallon, R., Nichols, S. et Stich, S. P. (2004), « Semantics, Cross-Cultural Style », *Cognition*, vol. 92, n° 3, pp. B1-B12, trad. in Cova, *et al.*, *Philosophie expérimentale*, 2012.

Mackie, John L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin Books.

Magee, Barry et Elwood, Robert W. (2013), « Shock avoidance by discrimination learning in the shore crab (Carcinus maenas) is consistent with a key criterion for pain », *The Journal of Experimental Biology*, vol. 216, n° 3, pp. 353-358.

Malange, Jean-François (2009), « Pêcheurs, pisciculteurs, science et Etat français face au "sauvage" aquatique de 1842 à 1908 », in Frioux, S. et Pépy, E.-A. (dir.), *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine*, Lyon, ENS éditions.

Manning, A. et Serpell, J. (dir.) (1994), *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, London, Routledge.

Maris, Virginie (2010), *Philosophie de la biodiversité : Petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet / Chastel.

Marvin, Garry (2008), « L'animal de zoo : un rôle entre sauvage et domestique », *Techniques & Culture*, vol. 50, n° 1 (Natures de l'homme), pp. 102-119.

Matheny, Gaverick et Chan, Kai M. A. (2005), « Human Diets and Animal Welfare: the Illogic of the Larder », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 18, n° 6, pp. 579-594.

Mathews, Steve et Herzog, Harold A. (1997), « Personality and attitudes toward the treatment of animals », *Society and Animals*, vol. 5, n° 2, pp. 169-175.

Mauz, Isabelle (2002), « Les conceptions de la juste place des animaux dans les Alpes françaises », *Espaces et sociétés*, n° 110-111, pp. 129-146.

Mauz, Isabelle et Granjou, Céline (2009), « Des frontières familières à l'épreuve d'une expérimentation de contraception animale. L' "affaire" des marmottes de Prapic », in Camos, V., Cézilly, F., Guenancia, P. et Sylvestre, J.-P. (dir.), *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Quae, pp. 175-188.

McCloskey, H. J. (1965), « Rights », *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, n° 59, pp. 115-127.

McKibben, Bill (1989), *The End of Nature*, New York, Anchor Books.

McKitrick, Jennifer (2003), « The Case for extrinsic dispositions », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 81, n° 2, pp. 155-174.

McLaughlin, Brian et Bennett, Karen (2011), « Supervenience », in Zalta, E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition).

McMahan, Jeff (1996), « Cognitive disability, misfortune, and justice », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 25, n° 1, pp. 3-35.

—— (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford & New York, Oxford University Press.

—— (2005), « 'Our fellow creatures' », *Journal of Ethics*, vol. 9, n° 3-4, pp. 353-380.

—— (2008a), « Challenges to human equality », *The Journal of Ethics*, vol. 12, n° 1, pp. 81-104.

—— (2008b), « Eating animals the nice way », *Dædalus*, vol. 137, n° 1, pp. 66-76.

—— (2009a), « Cognitive disability and cognitive enhancement », *Metaphilosophy*, vol. 40, n° 3-4, pp. 582-605.

—— (2009b), « Radical cognitive limitation », in Brownlee, K. et Cureton, A. (dir.), *Disability and Disadvantage*, Oxford, Clarendon Press.

—— (2010a), « The Meat Eaters », *The New York Times*, 19 septembre 2010.

—— (2010b), « Torture and collective shame », in Leist, A. et Singer, P. (dir.), *J. M. Coetzee and Ethics: Philosophical Perspectives on Literature*, New York, Columbia University Press.

—— (2013), « Moral Intuition », in LaFollette, H. et Persson, I. (dir.), *Blackwell Guide to Ethical Theory* (2d edition), Oxford, Wiley-Blackwell.

Melson, Gail F. (2001), *Why the Wild Things Are: Animals in the Lives of Children*, Cambridge, MA, Harvard University Press, trad. Bouillot, F., *Les animaux dans la vie des enfants*, Paris, Payot-Rivages, 2009.

—— (2013), « Children's Ideas about the Moral Standing and Social Welfare of Non-human Species », *Journal of Sociology & Social Welfare*, vol. 40, n° 4, pp. 81-106.

Mendl, Michael et Paul, Elizabeth S. (2008), « Do animals live in the present? Current evidence and implications for welfare », *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 113, pp. 357-382.

Micoud, André (1993), « Vers un nouvel animal sauvage : le sauvage "naturalisé vivant" ? », *Natures, Sciences, Sociétés*, vol. 1, n° 3, pp. 202-210.

—— (2010), « Sauvage ou domestique, des catégories obsolètes ? », *Sociétés*, vol. 2, n° 108, pp. 99-107.

Midgley, Mary (1983), *Animals and Why They Matter*, Athens, GA, University of Georgia Press.

Mikhail, John (2011), *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, New York, Cambridge University Press.

Miklósi, A., Kubinyi, E., Topál, J., Gácsi, M., Virányi, Z. et Csányi, V. (2003), « A simple reason for a big difference: wolves do not look back at humans, but dogs do », *Current Biology*, vol. 13, n° 9, pp. 763-766.

Miklósi, A., Pongracz, P., Lakatos, G., Topal, J. et Csanyi, V. (2005), « A comparative study of the use of visual communicative signals in interactions between dogs (*Canis familiaris*) and humans and cats (*Felis catus*) and humans », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 119, n° 2, May, pp. 179-186, Journal of comparative psychology (Washington, D.C. : 1983).

Miklósi, Ádam et Soproni, Krisztina (2006), « A comparative analysis of animals' understanding of the human pointing gesture », *Animal Cognition*, vol. 9, n° 2, pp. 81-93.

Milad, M. R., Vidal-Gonzalez, I. et Quirk, G. J. (2004), « Electrical stimulation of medial prefrontal cortex reduces conditioned fear in a temporally specific manner », *Behavioral Neuroscience*, vol. 118, n° 2, pp. 389-394.

Mill, John Stuart (1998), *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, trad. C. Audard et P. Thierry, Paris, PUF.

Miller, J. et Luthar, S. (1989), « Issues of interpersonal responsibility and accountability: A comparison of Indians' and Americans' moral judgments », *Social Cognition*, vol. 7, n° 3, pp. 237-261

Milligan, Tony (2009), « Dependent companions », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 26, n° 4, pp. 402-413.

—— (2010), *Beyond Animals Rights: Food, Pets, and Ethics*, London, Bloomsbury.

Molinier, Pascale (2012), « Cochons et humains : à propos d'une tension inhérente à nos façons de traiter les animaux », in Laugier, S. (dir.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot-Rivages, pp. 65-88.

Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1922), « The conception of intrinsic value », in *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul.

—— (1960), *Philosophical Studies [1922]*, London, Routledge & Kegan Paul.

Morris, Christopher W. (1991a), « Moral standing and rational-choice contractarianism », in Vallentyne, P. (dir.), *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's "Morals by Agreement"*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 76-95.

—— (1991b), « Punishment and loss of moral standing », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, n° 1, pp. 53-79.

—— (1998), « Justice, reasons, and moral standing », in Coleman, J. L. et Morris, C. W. (dir.), *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 186-207.

—— (2011), « The idea of moral standing », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 255-275.

Morris, Desmond (1990), *The Animal Contract*, London, Morris Books.

Morris, Paul, Knight, Sarah et Lesley, Sarah (2012), « Belief in Animal Mind: Does Familiarity with Animals Influence Beliefs about Animal Emotions? », *Society and Animals*, vol. 20, n° 3, pp. 211-224.

Mounet, Coralie (2009), « Quel "vivre ensemble" possible avec le loup et le sanglier », in Frioux, S. et Pépy, E.-A. (dir.), *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine : France, XVIe-XXIe siècle*, Lyon, ENS éditions, pp. 71-82.

Mouret, Sébastien (2012), *Elever et tuer des animaux*, Paris, PUF.

Mulhall, Stephen (2002), « Fearful thoughts (review of *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* by Jeff McMahan, Oxford, 2002) », *London Review of Books*, vol. 24, n° 16, pp. 16-18.

—— (2008), *The Wounded Animal: J. M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Næss, Arne (1991), « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? », *Pan Ecology*, vol. 6, n° 1, pp. 1-5.

Nagel, Thomas (1983), *Questions Mortelles*, trad. P. Engel [*Mortal Questions*, 1979], Paris, PUF.

—— (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, trad. S. Kronlund, *Le Point de vue de nulle part*, Paris, L'éclat, 1993.

—— (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford Univerity Press, trad. C. Beauvillard, *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1994.

Narveson, Jan (1977), « Animal Rights », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 1, pp. 161-178.

—— (1983), « Animal rights revisited », in Miller, H. et Williams, W. (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, pp. 45-59.

—— (1988), *The Libertarian Idea*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

Ng, Yew-Kwang (1995), « Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering », *Biology and Philosophy*, vol. 10, n° 3, pp. 255-285.

Nichols, S., Stich, S. et Weinberg, J. (2003), « Metaskepticism: Meditations in ethno-epistemology », in Luper, S. (dir.), *The Skeptics*, Aldershot, Ashgate, pp. 227-247.

Nichols, S. et Ulatowski, J. (2007), « Intuitions and Individual Differences », *Mind & Language*, vol. 22, n° 4, pp. 346-365.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2000), *La généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, LGF [1887].

Noddings, Nel (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press.

Norcross, Alastair (2003), « Killing and letting die », in Frey, R. G. et Heath Wellman, C. (dir.), *The Blackwell Companion to Applied Ethics* Oxford, Blackwell, pp. 451-463.

—— (2004), « Puppies, pigs, and people: Eating meat and marginal cases », *Philosophical Perspectives*, vol. 18, n° 1, pp. 229-245.

Norton, Bryan (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, New York, Oxford University Press.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, trad. P.-E. Dauzat, E. d'Auzac de Lamartine, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF, 1988/2008.

Nurock, Vanessa (2008), « Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une “morale animale” », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 31, pp. 397-410.

—— (2009), « La naturalisation de la morale est-elle un devoir moral ? », *Revue philosophique*, n° 4, pp. 457-470.

—— (2011), *Sommes-nous naturellement moraux ?*, Paris, PUF.

Nussbaum, Martha Craven (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, trad. S. Chavel, *La connaissance de l'amour*, Paris, Cerf, 2010.

—— (2000), « The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *Journal of Legal Studies*, vol. 29, n° 2, pp. 1005-1036.

—— (2001a), « Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis », *Harvard Law Review*, vol. 114, n° 5, pp. 1506-1549.

—— (2001b), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.

—— (2003a), « Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice », *Feminist Economics*, vol. 9, n° 2-3, pp. 33-59.

—— (2003b), « Compassion and terror », *Dædalus*, vol. 132, n° 1 (On International Justice, Hiver 2003), pp. 10-26.

—— (2004), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

—— (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.

—— (2010), « Compassion: Human and Animal », in Davis, N. A., Keshen, R. et McMahan, J. (dir.), *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford & New York, Oxford University Press, pp. 202-226.

—— (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

O'Neill, John (1992), « The Varieties of Intrinsic Value », *The Monist*, vol. 75, pp. 119-137.

Ogien, Ruwen (2003), *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat.

—— (2011), *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Grasset.

Olson, Jonas (2004), « Intrinsicalism and conditionalism about final value », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, pp. 31-52.

Orlans, F. Barbara, Beauchamp, Tom L., Dresser, Rebecca, Morton, David B. et Gluck, John P. (1998), « Animal sacrifice as religious ritual: the Santeria case », in Orlans, F. B., Beauchamp, T. L., Dresser, R., Morton, D. B. et Gluck, J. P. (dir.), *The Human Use of Animals: Case Studies in Ethical Choice*, New York, Oxford University Press, pp. 307-319.

Pallotta, Nicole R. (2008), « Origin of Adult Animal Rights Lifestyle in Childhood Responsiveness to Animal Suffering », *Society & Animals*, vol. 16, n° 2, pp. 149-170.

Palmer, Clare (2003), « Placing animals in urban environmental ethics », *Journal of Social Philosophy*, vol. 34, n° 1, pp. 64-78.

—— (2009), « Harms to species? Species, ethics and climate change: the case of the polar bear », *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 23, n° 2, pp. 587-603.

—— (2010), *Animal Ethics in Context*, New York, Columbia University Press.

—— (2011a), « Does nature matter? The place of the nonhuman in the ethics of climate change », in Arnold, D. G. (dir.), *The Ethics of Global Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 272-291.

—— (2011b), « The moral relevance of the distinction between wild and domesticated animals », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 701-725.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.

—— (2011a), *On What Matters*, Vol. 2, Oxford; New York, Oxford University Press.

—— (2011b), *On What Matters*, Vol. 1, Oxford; New York, Oxford University Press.

Patterson-Kane, E. G., Harper, D. et Hunt, M. (2001), « The cage preferences of laboratory rats », *Laboratory Animals*, vol. 35, n° 1, pp. 74-79.

Patterson-Kane, E. G., Hunt, M. et Harper, D. (2002), « Rats demand social contact », *Animal Welfare*, vol. 11, n° 3, pp. 327-333.

Patterson-Kane, Emily G. (2001), « Environmental enrichment for laboratory rats: a review », *Animal Technology*, vol. 52, n° 2, pp. 77-84.

—— (2003), « Shelter enrichment for rats », *Journal of the American Association for Laboratory Animal Science*, vol. 42, n° 2, pp. 46-48.

Paxton, Joseph M., Bruni, Tommaso et Greene, Joshua D. (2013), « Are 'counter-intuitive' deontological judgments really counter-intuitive? An empirical reply to Kahane *et al*. 2012 », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 24 juillet 2013 DOI: 10.1093/scan/nst102. Consulté le 22 mars 2014 à http://scan.oxfordjournals.org/content/early/2013/08/23/scan.nst102.abstract.

Petrinovich, L., O'Neill, P. et Jorgenson, M. (1993), « An empirical study of moral intuitions: Toward an evolutionary ethics », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 64, n° 3, pp. 467-478.

Petrinovich, L. et O'Neill, P. (1996), « Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions », *Ethology and Sociobiology*, vol. 17, pp. 145-171.

Pitcher, George (1995), *The Dogs who Came to Stay*, New York, Dutton.

Plous, Scott (2003), « Is there such a thing as prejudice toward animals? », in Plous, S. (dir.), *Understanding prejudice and discrimination*, New York, McGraw-Hill.

Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routlegde.

Podberscek, Anthony L. (2009), « Good to pet and eat: The keeping and consuming of dogs and cats in South Korea », *Journal of Social Issues*, vol. 65, n° 3, pp. 615–632.

Pollan, Michael (2006), *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, London, Penguin Press.

Porcher, Jocelyne (2001), *Eleveurs et animaux, réinventer le lien*, Paris, PUF.

—— (2002), « L'esprit du don, archaïsme ou modernité de l'élevage : éléments pour une réflexion sur la place des animaux d'élevage dans le lien social », *Revue du MAUSS*, vol. 20, pp. 245-262.

—— (2007), « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme "analphabête" », *Revue du MAUSS*, vol. 29, n° 1, pp. 575-585.

—— (2009), « Culture de l'élevage et barbarie des productions animales », in Camos, V., Cézilly, F., Guenancia, P. et Sylvestre, J.-P. (dir.), *Homme et animal, la question des frontières*, Versaille, Quae.

—— (2011), *Vivre avec les animaux: Une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte.

Porcher, Jocelyne et Schmitt, Tiphaine (2010), « Les vaches collaborent-elles au travail ? », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 35, pp. 235-261.

Proust, Joëlle (2006), « Rationality and metacognition in non-human animals », in Hurley, S. et Nudds, M. (dir.), *Rational Animals?* , Oxford, Oxford University Press, pp. 247-274.

—— (2009), « The representational basis of brute cognition: a proposal », in Lurz, R. W. (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 165-183.

—— (2010), *Les animaux pensent-ils?*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Bayard.

—— (2013), *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*, Oxford, Oxford University Press.

Proust, Marcel (1987), « Un Amour de Swann », in *À la recherche du temps perdu* (tome 1), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de La Pléiade".

Pust, Joel (2012), « Intuition », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Consulté le à http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/.

Putnam, Hilary (1975), « The Meaning of Meaning », in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, volume 2* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 215-271.

Quinn, Warren S. (1989), « Actions, intentions, and consequences: The doctrine of double effect », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n° 4, pp. 334-351.

Rabinowicz, Wlodek et Rønnow-Rasmussen, Toni (2000), « A distinction in value: Intrinsic and for its own sake », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 100, n° 1, pp. 33-51.

Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A. et Clayton, Nicola S. (2007), « Planning for the Future by Western Scrub-jays », *Nature*, vol. 45, n° 7130, pp. 919-921.

Rachels, James (1986), *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford & New York.

—— (1990), *Created from Animals: the Moral Implications of Darwinism*, Oxford & New York, Oxford University Press.

—— (2004), « Drawing Lines », in Sunstein, C. R. et Nussbaum, M. C. (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford & New York, Oxford University Press, pp. 162-174.

Rai, T. S. et Fiske, A. P. (2011), « Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality », *Psychological Review*, vol. 118, n° 1, pp. 57-75.

Railton, Peter (1984), « Alienation, consequentialism, and the demands of morality », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 13, n° 2, pp. 134-171.

Rawls, John (1963), « The sense of justice », *The Philosophical Review*, vol. 122, pp. 281-305, « Le sens de la justice », trad. V. Nurock révisée par B. Guillarme, *Les Cahiers philosophiques*, n° 110, 2007, pp. 72-92.

—— (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, trad. Audard, C., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.

—— (1980), « Kantian Constructivism in Moral Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, pp. 515-572.

—— (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, trad. Audard, C., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2001.

Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

Regan, Donald H. (2003), « How to be a Moorean », *Ethics* vol. 113, n° 3 (Centenary Symposium on G. E. Moore's *Principia Ethica*), pp. 651-677.

Regan, Tom (1981), « The Nature and Possibility of an Environmental Ethic », *Environmental Ethics*, vol. 3, pp. 19-34.

—— (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, The University of California Press, trad. Utria, E., *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, 2013.

Rémy, Catherine (2009), *La fin des bêtes : une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Paris, Economica.

Richards, David (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press.

Robbins, Philip et Jack, Anthony I. (2006), « The Phenomenal Stance », *Philosophical Studies*, vol. 127, n° 1, pp. 59-85.

Roberts, Melinda A. (2003), « Can it ever be better never to have existed at all? Person-based consequentialism and a new repugnant conclusion », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 20, n° 2, pp. 159-185.

—— (2013), « The Nonidentity Problem », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013 Edition, Edward N. Zalta (éd.). Consulté le 9 octobre 2013 à http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/nonidentity-problem/.

Rogers, L. J. et Kaplan, G. (2004), « All Animals are not equal: the interface between scientific knowledge and legislation for animal rights », in Sunstein, C. R. et Nussbaum, M. C. (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions* New York, Oxford University Press, pp. 1175-1202.

Rollin, Bernard E. (1981), *Animal Rights & Human Morality*, Buffalo, NY, Prometheus Books.

—— (1997), « Anecdote, anthropomorphism, and animal behavior », in Mitchell, R. W., Thompson, N. S. et Miles, H. L. (dir.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, Albany, NY, SUNY Press.

—— (2005), « Reasonable partiality and animal ethics », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8, n° 1-2, pp. 105-121.

Rolston III, Holmes (1988), *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

—— (1992), « Disvalues in nature », *The Monist*, vol. 75, n° 2, pp. 250-278.

—— (1999), « Respect for life: counting what Singer finds of no account », in Jamieson, D. (dir.), *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 247-268.

Rosati, Connie S. (2009), « Relational good and the multiplicity problem », *Philosophical Issues*, vol. 19, n° 1 (Metaethics), pp. 205-234.

Rowlands, Mark (1997), « Contractarianism and animal rights », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 14, n° 3, pp. 235-247.

—— (2008), *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death and Happiness*, London, Granta.

—— (2009), *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, 2e édition (1ère éd. 1998), New York, Palgrave Macmillan.

Rozin, Paul, Lowery, Laura, Imada, Sumio et Haidt, Jonathan (1999), « The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (Contempt, Anger, Disgust) and three moral codes (Community, Autonomy, Divinity) », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 76, n° 4, pp. 574-586.

Russell, Nerissa (2002), « The Wild Side of Animal Domestication », *Society & Animals*, vol. 10, n° 3, pp. 286-302.

Ryder, Richard D. (2010), « Speciesism Again: The Original Leaflet [1970] », *Critical Society*, n° 2.

Sachs, Benjamin (2011), « The status of moral status », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 92, n° 1, pp. 87-104.

Sagoff, Mark (1984), « Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce », *Osgoode Hall Law*, vol. 22, pp. 297-307, repris in Zimmerman, M. E. *et al.* (dir.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1993, pp. 84-94.

Saito, Atsuko et Shinozuka, Kazutaka (2013), « Vocal recognition of owners by domestic cats (Felis catus) », *Animal Cognition*, vol. 16, n° 4, pp. 685-690.

Salt, Henry (1894), *Animals' Rights, Considered in Relation to Social Progress*, trad. L. Hotelin, *Les droits de l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social*, Paris, H. Welter, 1900.

—— (1914), « The Logic of the Larder », in *The Humanities of Diet, Manchester*, The Vegetarian Society, trad. E. Utria, in *Bibliothèque virtuelle des droits des animaux*, en ligne à http://bibliodroitsanimaux.voila.net/saltlogiquedugardemanger.html, en partie repris in J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Anthologie d'éthique animale : Apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011, pp. 221-222.

Sandler, Ronald L. (2011), « Enhancing moral status », *On the Human*, May 23rd, 2011. Consulté le January 20th, 2013 à http://onthehuman.org/2011/05/enhancing-moral-status/.

Sapontzis, Steve F. (1987), *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press.

—— (1996), « Faut-il sauver le lièvre du renard? », *Les Cahiers Antispécistes*, (14), pp. 27-38. Consulté le à http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article102.

Sartorio, Carolina (2009), « Causation and ethics », in Menzies, P., Hitchcock, C. et Beebee, H. (dir.), *The Oxford Handbook of Causation.*, Oxford ; New York, Oxford University Press, pp. 575-591.

Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

—— (2003), « Contractualism and utilitarianism », in *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 124-150, initialement paru in A. Sen et B. Williams (dir.), *Utlitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 103-128.

—— (2008), *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, Mass., Belknap Press.

Scheffler, Samuel (1982), *The Rejection of Consequentialism*, New York, Oxford University Press.

—— (2001), *Boundaries and Allegiances*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2010), « Morality and reasonable partiality », in Feltham, B. et Cottingham, J. (dir.), *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford; New York, Oxford University Press, pp. 98-130.

Schinkel, Anders (2008), « Martha Nussbaum on Animal Rights », *Ethics & the Environment*, vol. 13, n° 1, pp. 41-69.

Schlosberg, David (2007), *Defining Environmental Justice: Theories, Movements and Nature*, New York, Oxford University Press.

—— (2012), « Justice, Ecological Integrity, and Climate Change », in Thompson, A. et Bendik-Keymer, J. (dir.), *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 165-184.

Schmidtz, David (1998), « Are all species equal? », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 15, n° 1, pp. 57,Äì67.

—— (2000), « Natural enemies: An anatomy of environmental conflict », *Environmental Ethics*, vol. 22, n° 4, pp. 397-408.

Schopenhauer, Arthur (2004), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF.

Schwitzgebel, Eric et Cushman, Fiery (2012), « Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers », *Mind and Language*, vol. 27, n° 2, pp. 135-153.

Scruton, Roger (2004), « The conscientious carnivore », in Sapontzis, S. (dir.), *Food For Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, NY, Prometheus, pp. 81-91.

—— (2006), *Animal Rights and Wrongs*, 2de édition, London, Demos.

Serpell, J. A. (1981), « Childhood pets and their influence on adults attitudes », *Psychological Reports*, vol. 49, n° 2, pp. 651-654.

—— (1989), « Pet-keeping and animal domestication: A reappraisal », in Clutton-Brock, J. (dir.), *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastorialism and Predation*, London, Unwin Hyman, pp. 10-21.

—— (1995), « From paragon to pariah: some reflections on human attitudes to dogs », in Serpell, J. A. (dir.), *The Domestic Dog*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-56.

—— (1996a), « Evidence for an association between pet behavior and owner attachment levels », *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 47, n° 1, pp. 49-60.

—— (1996b), *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, 2nd edition [1989], Cambridge, Cambridge University Press.

—— (2003), « Anthropomorphism and anthropomorphic selection - Beyond the "cute response" », *Society & Animals*, vol. 11, n° 1, pp. 83-100.

—— (2004), « Factors influencing human attitudes to animals and their welfare », *Animal Welfare*, vol. 13, n° Suppl. 1, pp. 145-151.

—— (2009), « Having Our Dogs and Eating Them Too: Why Animals Are a Social Issue », *Journal of Social Issues*, vol. 65, n° 3, pp. 633-644.

Seymour, Mona et Wolch, Jennifer (2009), « Toward zoöpolis? Innovation and contradiction in a conservation community », *Journal of Urbanism: International Research on Placemaking and Urban Sustainability*, vol. 2, n° 3, pp. 215-236.

Shagrir, Oron (2009), « Strong global supervenience is valuable », *Erkenntnis*, vol. 71, n° 3, pp. 417-423.

Shiffrin, Seana (1999), « Wrongful life, procreative responsibility, and the significance of harm », *Legal Theory*, vol. 5, n° 2, pp. 117-148.

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M. et Park, L. (1997), « The "Big Three" of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the "Big Three" Explanations of Suffering », in Brandt, A. et Rozin, P. (dir.), *Morality and Health*, New York, Routledge, pp. 119-169.

Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, 7e éd., 1ère éd. 1874, London, Macmillan.

Sigaut, François (1988), « Critique de la notion de domestication », *L'Homme*, vol. 28, n° 108, pp. 59-71.

Silvers, Anita (2012), « Moral status: What a bad idea! », *Journal of Intellectual Disability Research*, vol. 56, n° 11, pp. 1014-1025.

Simmons, Aaron (2009), « Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives », *Ethics & the Environment*, vol. 14, n° 1, pp. 15-27.

Singer, Peter (1972), « Famine, Affluence and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n° 3, pp. 229-243.

—— (1973), « Animal liberation », *New York Review of Books*, 5 avril 1973.

—— (1974a), « All animals are equal », *Philosophical Exchange*, vol. 1, Eté 1974, pp. 103-116.

—— (1974b), « Sidgwick and Reflective Equilibrium », *The Monist*, vol. 58, pp. 490-517.

—— (1975), *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*, 2e édition 1990, New York, Random House, trad. L. Rousselle, r. p. D. O., *La libération animale*, Paris, Payot, 2012.

—— (1980a), « Letter to the Editor », *The New York Review of Books*, 14 Août 1980.

—— (1980b), « Utilitarianism and vegetarianism », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, n° 4, pp. 325-337.

—— (1987), « Life's Uncertain Voyage », in Pettit, P., Sylvan, R. et Norman, J. (dir.), *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 154-172.

—— (2005), « Ethics and Intuitions », *Journal of Ethics*, vol. 9, n° 3-4, pp. 331-352.

—— (2010a), « Fish: the forgotten victims on our plate », *The Guardian*, 14 sept. 2010. Consulté le 2 juin 2011 à http://www.guardian.co.uk/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-forgotten-victims.

—— (2010b), « Speciesism and moral status », in Kittay, E. F. et Carlson, L. (dir.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 331-344.

—— (2011a), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, nouv. éd. [1981], Princeton, Princeton University Press.

—— (2011b), *Practical Ethics*, 3e édition [1979, 1993], New York, Cambridge University Press.

Singer, Peter et Mason, Jim (2006), *The Ethics of What We Eat: Why our Food Choices Matter*, Rodale Books.

Sinnott-Armstrong, Walter (2008a), « Abstract + Concrete = Paradox », in Knobe, J. et Nichols, S. (dir.), *Experimental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 209-230.

—— (2008b), « Framing moral intuitions », in Sinnott-Armstrong, W. (dir.), *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 47-76.

Slote, Michael (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, New York, Routledge.

Slovic, P., Zionts, D., Woods, A. K., Goodman, R. et Jinks, D. (2013), « Psychic Numbing and Mass Atrocity », in Shafir, E. (dir.), *The Behavioral Foundations of Public Policy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 126-142.

Slovic, Paul (2007), « "If I look at the mass, I will never act": Psychic numbing and genocide », *Judgment and Decision Making*, vol. 2, n° 2, pp. 79-95.

Smith, Verne R. (2009), « The law and the feral cats », *Journal of Animal Law and Ethics*, vol. 3, n° 1, pp. 7-27.

Smuts, Barbara B. (1999), « Living with animals », in Gutman, A. et Coetzee, J. M. (dir.), *The Lives of Animals*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 107-120.

—— (2001), « Encounters with animal minds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, pp. 293-309.

—— (2006), « Between species: science and subjectivity », *Configurations*, vol. 14, n° 1-2, pp. 115-126.

—— (2008), « Embodied communication in nonhuman animals », in Fogel, A., King, B. et Shanker, S. (dir.), *Human Development in the 21st Century: Visionary Policy Ideas from Systems Scientists*, Oxford, Oxford University Press / Council on Human Development, pp. 136-146.

Sosa, Ernest (1998), « Minimal Intuition », in DePaul, M. et Ramsey, W. (dir.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuitions and their Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, pp. 257-269.

—— (2008), « Experimental Philosophy and Philosophical Intuition », in Knobe, J. et Nicholas, S. (dir.), *Experimental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 231-239.

Sperber, Dan (2007), « Seedless grapes: nature and culture », in Margolis, E. et Laurence, S. (dir.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford, Oxford University Press, pp. 124-137.

Stark, Cynthia A. (2010), « Respecting human dignity: contract versus capabilities », in Kittay, E. F. et Carlson, L. (dir.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester, Blackwell-Wiley, pp. 111-125.

Stephen, Leslie (1896), *Social Rights and Duties: Addresses to Ethical Societies*, London, Swan Sonnenschein & Co., Ltd.

Stocker, Michael (1976), « The schizophrenia of modern ethical theories », *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n° 14, pp. 453-466.

Stone, Christopher (1974), *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, CA, William Kaufmann, [3e édition, Oxford University Press, 2010 ; initalement paru dans *Southern California Law Review*, 1972, vol. 45, p. 450].

Strawson, P. F. (1968), « Freedom and resentment », in *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, London, Oxford University Press, pp. 71-96.

Street, Sharon (2006), « A Darwinian dilemma for realist theories of value », *Philosophical Studies*, vol. 127, n° 1, pp. 109-166.

—— (2011), « Mind-Independence without the Mystery: Why Quasi-Realists Can't Have it Both Ways », in Shafer-Landau, R. (dir.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 6*, Oxford, Oxford University Press.

Stroud, Sarah (2008), « La partialité par les projets », *Les Ateliers de l'éthique (Revue du CREUM)*, vol. 3, n° 1, pp. 41-51.

Sullivan, Robert (2007), *Rats : une autre histoire de New York*, trad. K. Laléchère, Paris, Payot.

Sumner, L. S. (1986), « A matter of life and death », *Noûs*, vol. 10, n° 2, pp. 145-171.

Swain, Stacey, Alexander, Joshua et Weinberg, Jonathan M. (2008), « The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 76, n° 1, pp. 138-155.

Swart, Jac A. A. (2005), « Care for the Wild: An Integrative View on Wild and Domesticated Animals », *Environmental Values*, vol. 14, n° 2, pp. 251-263.

Sytsma, Justin et Machery, Edouard (2009), « How to study folk intuitions about phenomenal consciousness », *Philosophical Psychology*, vol. 22, n° 1, pp. 21-35.

—— (2010), « Two conceptions of subjective experience », *Philosophical Studies*, vol. 151, n° 2, pp. 299-327.

—— (2012), « The Two Sources of Moral Standing », *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, n° 3, pp. 303-324.

Taylor, Paul (1986), *Respect for Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Temkin, Larry (1987), « Intransitivity and the Mere Addition Paradox », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, n° 2, pp. 138-187.

Terrace, Herbert, Petitto, L. A., Sanders, R. J. et Bever, T. G. (1979), « Can an ape create a sentence? », *Science*, vol. 206, n° 4421, pp. 891-902.

Thomas, Keith (1985), *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, trad. C. Malamoud, Paris, Gallimard.

Thompson, Michael (2004), « What is it to wrong someone? A puzzle about justice », in Wallace, R. J., Pettit, P., Scheffler, S. et Smith, M. (dir.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford & New York, Oxford University Press, pp. 333-384.

Thomson, Judith Jarvis (1971), « A Defense of Abortion », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, n° 1, pp. 47-66.

—— (1976), « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », *The Monist*, vol. 59, pp. 204-217.

—— (1985), « The Trolley Problem », *Yale Law Journal*, vol. 94, pp. 1395-1415.

—— (1986), *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

—— (2005), « The right and the good », in Rønnow-Rasmussen, T. et Zimmerman, M. J. (dir.), *Recent Work on Intrinsic Value*, Springer, pp. 131-152.

Tobia, Kevin, Buckwalter, Wesley et Stich, Stephen (2013), « Moral Intuitions: Are Philosophers Experts? », *Philosophical Psychology*, vol. 26, n° 5, pp. 629-638.

Tomasello, Michael et Kaminski, Juliane (2009), « Like Infant, Like Dog », *Science*, vol. 325, n° 5945, September 4, 2009, pp. 1213-1214.

Tomasik, Brian (2007), « How Much Direct Suffering Is Caused by Various Animal Foods? », *Essays on Reducing Suffering*, révisé le 18 février 2014. Consulté le 22 février 2014 à http://www.utilitarian-essays.com/suffering-per-kg.html.

—— (2008), « Vegetarianism and wild animals », *Essays on Reducing Suffering*, révisé le 10 décembre 2013. Consulté le 22 février 2014 à http://www.utilitarian-essays.com/veg-and-wild-animals.html.

—— (2009), « The importance of wild animal suffering », *Essays on Reducing Suffering*, révisé le 22 mars 2014. Consulté le 25 mars 2014 à http://www.utilitarian-essays.com/suffering-nature.html.

—— (2013), « Crop cultivation and wild animals », *Essays on Reducing Suffering*, révisé le 18 mars 2014. Consulté le 25 mars 2014 à http://www.utilitarian-essays.com/crop-cultivation-and-wild-animals.html.

Tooley, Michael (1984), *Abortion and Infanticide*, Oxford et New York, Oxford University Press.

Topál, József, Gergely, György, Erdőhegyi, Ágnes, Csibra, Gergely et Miklósi, Ádám (2009), « Differential Sensitivity to Human Communication in Dogs, Wolves, and Human Infants », *Science*, vol. 325, n° 5945, September 4, 2009, pp. 1269-1272.

Tronto, Joan C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, trad. H. Maury, *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.

Tulving, Endel (1972), « Episodic and semantic memory », in Tulving, E. et Donaldson, W. (dir.), *Organization of Memory*, London, Academic Press.

Tversky, Amos et Kahneman, Daniel (1981), « The Framing of decisions and the psychology of choice », *Science*, vol. 211, n° 4481, pp. 453-458.

Unger, Peter (1996), *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford, Oxford University Press.

Van de Veer, Donald (1979), « Of beasts, persons, and the original position », *The Monist*, vol. 62, n° 3, pp. 368-377.

Varner, Gary (1998), *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2002), « Pets, companion animals, and domesticated partners », in Benatar, D. (dir.), *Ethics for Everyday*, New York, McGraw-Hill, pp. 450-475.

—— (2010), « A Harean perspective on humane sustainability », *Ethics & the Environment*, vol. 15, n° 2, pp. 31-49.

—— (2011), « Environmental Ethics, Hunting, and the Place of Animals », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 855-877.

—— (2012), *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press.

Velleman, David J. (1991), « Well-being and time », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 72, pp. 48-77.

—— (1999), « Love as a moral emotion », *Ethics*, vol. 109, n° 2, pp. 338-374.

Visak, Tatjana (2013), *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.

von Wright, G. H. (1963), *The Varieties of Goodness*, London, Routledge.

Wallace, David Foster (2004), « Consider the Lobster », *Gourmet Magazine*, Août 2004.

Wallace, R. Jay (2012), « Duties of Love », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 86, n° 1, pp. 175-198.

Warren, Mary Ann (1997), *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford & New York, Oxford University Press.

Waytz, Adam, Gray, Kurt, Epley, Nicholas et Wegner, Daniel M. (2010), « Causes and consequences of mind perception », *Trends in Cognitive Science*, vol. 14, n° 8, pp. 383-388.

Weinberg, J., Nichols, S. et Stich, S. (2001), « Normativity and Epistemic Intuitions », *Philosophical Topics*, vol. 29, n° 1-2, pp. 429-460.

Weinberg, Jonathan M., Gonnerman, Chad, Buckner, Cameron et Alexander, Joshua (2010), « Are philosophers expert intuiters? », *Philosophical Psychology*, vol. 23, n° 3, pp. 331-355.

Williams, Bernard Arthur Owen (1981), *Moral luck : philosophical papers, 1973-1980*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.

—— (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, trad. M.-A. Lescourret, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

Williamson, Timothy (2011), « Philosophical Expertise and the Burden of Proof », *Metaphilosophy*, vol. 42, n° 3, pp. 215-229.

Wise, Steven M. (2002), *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*, Cambridge, MA, Perseus Publishing.

Wittgenstein, Ludwig (1994), *Remarques sur la philosophie de la psychologie (II)*, trad. G. Granel [Blackwell, 1980], Mauvezin, Editions T.E.R.

—— (2004), *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal [Blackwell, 1953; Suhrkamp, 2001], Paris, Gallimard.

—— (2008), *Fiches*, trad. J.-P. Cometti, E. Rigal [Blackwell 1967; 1981], Paris, Gallimard.

Wolch, Jennifer (1998), « Zoöpolis », in Wolch, J. et Emel, J. (dir.), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London ; New York, Verso, pp. 119-137.

Wolch, Jennifer et Emel, Jody (1998), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London ; New York, Verso.

Wolf, Susan (1992), « Morality and Partiality », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, pp. 243-259.

Wolff, Francis (2010), *Notre humanité : d'Aristote à l'homme neuronal*, Paris, Fayard.

Wolff, Jonathan (1996), *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Wong, Sophia Isako (2010), « Duties of justice to citizens with cognitive disabilities », in Kittay, E. F. et Carlson, L. (dir.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester, Blackwell-Wiley, pp. 127-146.

Yeo, Jun-Han et Neo, Harvey (2010), « Monkey business: human–animal conflicts in urban Singapore », *Social & Cultural Geography*, vol. 11, n° 7, pp. 681-699.

Young, Liane et Waytz, Adam (2013), « Mind attribution is for morality », in Baron-Cohen, S., Tager-Flusberg, H. et Lombardo, M. (dir.), *Understanding Other Minds* (3rd edition), Oxford, Oxford University Press.

Zamir, Tzachi (2007), *Ethics and the Beast*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Zamzow, Jennifer L. et Nichols, Shaun (2009), « Variations in ethical intuitions », *Philosophical Issues*, vol. 19, n° 1, pp. 368-388.

Zender, Melinda A. (2012), « Pathways to animal domestication », in Gepts, P., Famula, T. R. et Bettinger, R. L. (dir.), *Biodiversity in Agriculture: Domestication, Evolution, and Sustainability*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 227-259.

Zeuner, F. E. (1963), *A History of Domesticated Animals*, New York, Harper & Row.

Zimmerman, Michael J. (2001), *The Nature of Intrinsic Value*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield.

—— (2005), « Intrinsic value and individual worth », in Rønnow-Rasmussen, T. et Zimmerman, M. J. (dir.), *Recent Work on Intrinsic Value*, Springer, pp. 191-205.

Index

abattoir: abattage, 91, 92, 116, 187, 235, 243, 279, 328, 349, 381, 382, 389, 429, 436
Afrique, 91, 93, 235, 325, 327
agentivité, 146, 154, 160, 351, 355, 361
Amazonie, 78, 93
Amérique du Nord, 77, 78, 319, 328, 332
amitié: amis, 38, 71, 83, 110, 228, 236, 277, 308, 312, 313, 416, 422
amour, 58, 71, 83, 87, 110, 139, 240, 281, 307, 308, 309, 310, 322, 358, 416
Anderson, Elizabeth, 21, 82, 86, 331
animal de compagnie: animaux de compagnie;pet;pets;animaux familiers, 49, 93, 156, 158, 251, 299, 313, 316, 372
anthropocentrique: anthropocentrisme, 43, 183, 207, 217, 274, 297
arbre, 46, 50, 57
Argument des Cas Marginaux, 18, 210, 212, 216, 253
autonomie, 46, 67, 76, 171, 172, 211, 261, 280, 284, 287, 300, 301, 303, 311, 320, 323, 335, 343, 347, 355, 361, 362, 368, 373, 413
avantage mutuel, 175, 176, 177, 198, 199, 202, 215, 218, 223, 225, 239, 289, 293, 369, 372
Bentham, Jeremy, 84, 159, 384, 385, 398, 400
Bernstein, Mark, 44, 177, 181, 186, 188, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 230
bisons, 328
blaireau, 135
blaireaux, 93, 117, 137, 286
bovins: vache;auroch, 333, 362, 381, 382, 387, 436, 437
Bradley, Ben, 41, 58, 392, 393, 428, 449, 459, 464, 465, 466
Burgat, Florence, 294, 429, 473, 474
capabilités, 19, 81, 84, 117, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 261, 266, 268, 269, 283, 330, 337, 353, 449, 450, 451
care, 19, 74, 78, 109, 117, 167, 171, 263, 274, 283, 300, 307, 311, 316, 357
Carruthers, Peter, 84, 160, 169, 175, 196, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 223, 229
céphalopodes, 152, 403, 428, 461
cervidés, 92, 93, 135
cétacés, 73, 92, 119, 135, 136, 152, 328, 361, 403, 428
chameaux, 291, 295, 375
chasse: chasses;chasseur, 92, 137, 138, 140, 156, 187, 239, 277, 319, 320, 322, 325, 327, 328, 364, 377, 384
chat: chats, 79, 92, 93, 119, 136, 137, 139, 148, 206, 230, 276, 277, 284, 287, 291, 295, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 373, 374, 375, 428, 434
chevaux: cheval, 91, 92, 93, 116, 137, 148, 206, 222, 230, 231, 278, 287, 291, 332, 333, 349, 350, 362, 428, 462
chèvres, 149, 238, 277, 291, 333, 336, 362, 363
chien: chiens, 18, 49, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 118, 133, 138, 139, 140, 149, 155, 207, 214, 232, 264, 265, 269, 277, 289, 299, 316, 321, 363, 365, 366, 373, 374, 432, 434, 435, 452
chimpanzé, 20, 81, 133, 251, 254, 263, 264, 265, 267, 268, 270, 271
cochon, 18; cochons, 53, 68, 77, 81, 137, 260, 265, 277, 284, 291, 332, 348, 362, 381, 385, 387, 400, 428, 431
Coetzee, J. M., 19, 258
cognition: cognitif, 10, 95, 96, 113, 119, 132, 136, 144, 150, 270, 439
conscience: conscience de soi, 14, 18, 23, 64, 77, 84, 97, 105, 146, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 171, 202, 208, 257, 261, 264, 265, 274, 291, 309, 390, 401, 402, 403, 404, 422, 429, 430, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 459, 460, 461, 462, 463, 464
consentement, 34, 49, 224, 225, 292, 294, 350, 360
conséquentialisme: conséquentialiste, 110, 114, 118, 306, 307, 346, 351, 352
contractualisme: contractualiste, 19, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 181, 185, 186, 190, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 241, 244, 245, 247, 284, 341, 342, 343, 347, 348, 349, 352, 359, 369, 370, 372, 409

contrat domestique, 288, 289, 291, 294, 295, 296, 376
Corée, 77, 78, 139, 140
corrida, 187, 216, 328
corvidés, 73, 152, 403, 428, 430, 442
coyotes, 93, 117, 136, 137, 318, 319, 325
Crary, Alice, 20, 250, 256, 433
cruauté, 112, 137, 186, 188, 212, 214, 217, 229, 230, 232, 235, 237, 238, 239, 274, 278, 328, 384
Darwall, Stephen, 274, 307, 311, 312, 315, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 352, 355, 356, 360, 361, 371, 460
Darwin: darwinisme, 271, 272, 439
DeGrazia, David, 84, 231, 262, 401, 404, 430, 431, 432, 434, 435, 442, 443, 444, 449, 452, 457
déontologie: déontologisme, 78, 99
désir, 33, 64, 82, 146, 215, 272, 319, 400, 402, 412, 414, 432, 461
Diamond, Cora, 19, 84, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 433
dilemme, 99, 103, 133, 242
dissonance cognitive, 149, 155, 294
doctrines compréhensives, 182, 184, 235, 236, 237, 241, 242
domestication, 116, 128, 131, 277, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 326, 335, 363, 364, 375
Donaldson et Kymlicka, 269, 270, 273, 300, 318, 319, 320, 321, 323, 326, 330, 331, 337, 361
douleur, 33, 35, 53, 59, 61, 82, 146, 148, 156, 159, 180, 201, 203, 204, 205, 232, 238, 260, 261, 262, 267, 350, 387, 389, 398, 400, 404, 413, 433, 434, 436, 437, 442, 444, 450, 451, 456, 457, 460
droits, 19, 30, 41, 46, 51, 68, 76, 94, 117, 132, 167, 168, 170, 181, 183, 185, 186, 194, 196, 208, 210, 212, 214, 223, 243, 269, 271, 275, 276, 279, 280, 288, 301, 302, 303, 320, 321, 322, 323, 327, 341, 343, 347, 348, 350, 352, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 377, 396, 404, 449, 450, 451, 452, 457
écologie: écologique, 61, 65, 93, 288, 335
écosystème, 46, 49, 94, 126, 132, 135, 152, 273, 301, 320, 323, 354
éléphants, 58, 73, 92, 119, 152, 260, 278, 291, 295, 314, 325, 327, 361, 362, 375, 403, 428
élevage: éleveur, 9, 23, 79, 118, 136, 137, 140, 149, 156, 189, 192, 193, 239, 243, 270, 281, 282, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 321, 324, 328, 335, 375, 376, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 396, 404, 405, 428, 430, 432, 436, 457, 458, 469, 471, 472, 473, 474, 477
émotions, 18, 113, 146, 147, 148, 152, 153, 205, 213, 240, 241, 256, 262, 432, 433, 435, 438, 439, 440, 441
enfants: enfant, 64, 83, 85, 158, 172, 210, 211, 212, 214, 227, 248, 250, 256, 272, 278, 279, 281, 282, 295, 301, 308, 311, 313, 314, 315, 316, 330, 347, 367, 402, 405, 406, 407, 411, 413, 415, 416, 417, 421
Etats-Unis, 78, 87, 104, 120, 148, 154, 158, 281, 300, 318, 325, 328, 335, 336, 382, 387
éthologie, 9, 10, 156, 249, 251
euthanasie, 99, 107, 138, 256, 280, 319, 350, 377, 428, 450, 455
évolution, 58, 105, 114, 134, 142, 148, 209, 271, 272, 290, 291, 297, 306, 363, 368, 418, 435, 440, 444
expérimentation: laboratoire, 9, 78, 79, 137, 189, 243, 258, 270, 296, 335, 361, 377, 450
Feinberg, Joel, 351, 356, 357, 358, 359
flore: plante, 65, 257, 297, 336, 434, 460
Foer, Jonathan Safran, 292, 387, 389
forêt, 38, 49, 52, 57, 60, 87, 92, 93, 140, 270, 354, 365, 425, 478
Francione, Gary, 84, 280, 422, 449, 452
Frey, R. G., 84, 433, 447
Garner, Robert, 181, 186, 192, 193, 197, 198, 218, 235, 237
Gauthier, David, 84, 169, 175, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225
gnou: gnou, 148
Grandin, Temple, 436, 437, 438, 439, 440
Grau, Christopher, 86
Greene, Joshua, 112, 113, 114, 122, 134
Gruen, Lori, 58, 265, 266
handicap: handicapé;handicapés, 62, 176, 178, 188, 189, 198, 268, 300, 302, 316, 407, 408, 411, 438
Hare, Caspar, 466, 467, 468, 470, 471
Hare, R. M., 305, 386, 388, 398, 399, 400, 420, 451, 472
Harman, Elizabeth, 53, 54, 275, 393, 395, 454, 459, 461, 462, 463
histoire, 33, 46, 61, 65, 83, 86, 87, 89, 112, 113, 114, 139, 143, 149, 179, 249, 263, 269, 270, 279, 289, 291, 295, 304, 309, 310, 314, 329, 332, 365, 376, 432, 433
Hume, David, 169, 170, 173, 185, 272

impartialité, 77, 90, 94, 118, 132, 167, 168, 172, 175, 185, 190, 196, 197, 214, 219, 222, 245, 247, 278, 303, 304, 307, 311, 312, 369, 370, 372, 388, 409
indigènes: Indiens, 328, 329
Ingold, Timothy, 290
insectes, 93, 130, 277, 428, 451
institutions, 35, 38, 116, 176, 190, 236, 282, 315, 316, 350
intuition: intuitions, 92, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 106, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 133, 134, 141, 204, 381, 408, 410, 452, 454
irremplaçabilité: irremplaçable, 59, 87, 310, 376, 389
Jamieson, Dale, 39, 60, 63, 64, 65, 406, 432, 445
justifiabilité, 199, 200, 203, 204, 205, 207, 210, 216, 217, 233, 234, 342, 347, 349, 350, 352, 353, 361, 366
Kamm, Frances, 50, 51, 54, 56, 60, 153
Kant: kantisme, 84, 109, 160, 196, 221, 307
Kittay, Eva, 65, 266, 276, 282, 316
Korsgaard, Christine, 38, 39, 231, 418, 419, 420, 421
lapin, 257, 348
lapins: lapin, 93, 267, 291
Larrère, Catherine, 288, 289, 292, 293, 294, 296, 299, 348, 386, 450
Larrère, Raphaël, 123, 288, 289, 292, 293, 294, 296, 299, 348, 386
Laugier, Sandra, 167
Leahy, Michael, 84, 386, 433
loup, 77, 135, 289, 362, 363, 365, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 378
lynx, 135, 320
McMahan, Jeff, 74, 75, 80, 81, 82, 84, 85, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 270, 271, 276, 313, 314, 316, 392, 395, 399, 445, 449, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 463
métacognition: métacognitive, 401, 433, 445, 448
Mill, J. S., 305, 398, 417
mollusques, 70, 260, 428
Morris, Christopher, 169, 211, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230
moutons, 94, 120, 121, 123, 125, 126, 129, 130, 136, 150, 238, 291, 333, 420
Nagel, Thomas, 419, 449
négociation, 174, 185, 189, 219, 220, 224, 227, 229, 233, 288, 294, 348, 374
non-identité, 293, 294, 325, 467, 468, 469
nourriture: alimentation, 78, 187, 278, 322, 331, 375, 386, 405, 433
nuisibles: nuisible;indésirable, 79, 92, 119, 137, 143, 152, 243, 263, 329, 331, 377
Nurock, Vanessa, 109
Nussbaum, Martha, 81, 84, 85, 167, 169, 174, 178, 179, 190, 198, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 283, 284, 296, 348, 351, 353, 372, 440, 441, 449, 450, 451, 452
Ogien, Ruwen, 108
oiseaux, 50, 59, 78, 92, 93, 117, 130, 137, 143, 273, 274, 277, 291, 295, 297, 318, 319, 320, 323, 336, 362, 371, 403, 427
ours, 92, 135, 137, 297, 320
Palmer, Clare, 20, 91, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 129, 262, 286, 287, 292, 298, 299, 300, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 332, 337, 349
parasitisme: parasite, 118, 291, 295
Parfit, Derek, 214, 310, 354, 392, 398, 399, 407, 408, 409, 415, 416, 418, 449, 455, 456, 465, 467
partialité, 20, 110, 116, 118, 174, 185, 240, 247, 249, 273, 276, 278, 280, 281, 282, 296, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 321, 323, 366, 372, 376
particularisme, 310, 311
pastoralisme: pastoral, 93, 327
paysage, 64, 301, 311, 329, 332, 333, 354
pêche, 327, 377, 382, 384
peur, 59, 139, 146, 148, 149, 156, 204, 286, 335, 389, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442
philosophie expérimentale, 95, 98, 100, 101, 103, 107, 110, 111, 112
pigeons, 93, 117, 137, 138, 142, 143, 144, 260, 301, 329, 331, 462
plaisir, 38, 41, 146, 180, 187, 193, 231, 261, 276, 297, 322, 392, 398, 400, 402, 404, 406, 407, 409, 417, 444, 456, 457
pluralisme, 169, 173, 184, 187, 215, 235, 236, 237, 239, 241, 243, 422
poissons, 130, 274, 277, 318, 381, 386, 403, 428, 431, 434, 451
Pollan, Michael, 386, 388
Position Originelle, 169, 177, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 207, 211, 214, 369
potentiel, 19, 75, 82, 176, 177, 178, 181, 253, 254, 259, 260, 267, 271, 301, 335, 393, 394, 411, 438, 452, 455, 459

poules: poule;poulet, 18, 286, 382, 384, 388, 403, 428, 431
prédateurs, 91, 136, 243, 288, 289, 318, 320, 322, 335, 386, 388, 443, 456
préférences, 41, 84, 105, 108, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 231, 245, 258, 262, 311, 343, 353, 364, 374, 392, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 407, 409, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 419, 421, 422, 423, 424, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 442, 443, 447, 448, 455, 461, 462, 466, 473
primates, 260, 268, 362, 428, 439
Proust, Joëlle, 401, 428, 444, 446, 447
Proust, Marcel, 309
pumas, 117, 137, 325
Rachels, James, 19, 81, 84, 261, 266, 267, 313
racisme, 18
ratons-laveurs, 117, 137, 300
rats: rat, 78, 93, 117, 131, 136, 137, 142, 143, 277, 298, 301, 329, 330, 331, 428, 432, 440, 462
Rawls, John, 84, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 219, 226, 228, 235, 236, 237, 239, 240, 241
Raz, Joseph, 224, 225
Regan, Tom, 47, 84, 117, 130, 185, 196, 198, 223, 251, 272, 341, 396, 422, 449, 450, 451, 452, 459, 462
renards, 93, 135, 137, 143, 384
rennes, 291, 328
rites, 142, 235, 237, 238, 328
Rowlands, Mark, 185, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 209, 363, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374
Salt, Henry, 381, 385, 386, 407
sangliers, 93
Sapontzis, Steve, 84, 411, 417, 459
sauvage: wildness;wilderness;ensauvagement, 39, 58, 63, 89, 97, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 128, 137, 143, 148, 156, 158, 206, 243, 263, 264, 270, 273, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 327, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 341, 361, 365, 382, 386, 458
Scanlon, T. M., 82, 169, 172, 175, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 216, 217, 219, 245, 259, 305, 306, 308, 310, 311, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 359, 370
Scheffler, Samuel, 310
sciences sociales, 10, 95, 132, 144, 282, 283
Serpell, James, 139, 140, 141, 144
sexisme, 18
Singer, Peter, 18, 41, 84, 98, 101, 105, 112, 113, 114, 118, 122, 134, 135, 159, 209, 231, 251, 258, 261, 267, 274, 276, 316, 376, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 442, 443, 444, 447, 448, 455, 459, 460, 463, 472, 473
singes, 70, 73, 78, 92, 93, 119, 152, 264, 267, 270, 323, 361, 363, 370, 371, 403
souffrance, 18, 39, 52, 71, 79, 112, 117, 118, 135, 146, 149, 156, 158, 181, 187, 189, 202, 206, 212, 255, 284, 321, 323, 330, 348, 349, 351, 354, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 396, 398, 404, 406, 417, 437, 442, 450, 454
souris, 18, 78, 79, 287, 298, 331, 334, 405
spécisme: spéciste, 18, 80, 134, 266, 391, 405
Strawson, P. F., 344, 346, 352
survenance, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 55, 61, 62, 63, 75, 76, 77, 83, 84, 88, 90, 95, 233, 248, 302, 303
symbiose: mutualisme, 290, 291, 292
Thompson, Michael, 351, 355, 356
Tooley, Michael, 404, 433, 445, 447
utilitarisme: utilitariste, 41, 76, 79, 84, 99, 108, 117, 134, 167, 171, 231, 258, 305, 388, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 413, 414, 416, 417, 420, 421, 422, 423, 424, 442, 448, 457, 467
vache: vache, 118, 382, 387, 436, 451, 454, 457, 458, 467
valeur finale, 21, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 60, 62, 64, 69, 73, 75, 76, 83, 86, 87, 234, 279, 280, 282, 296, 304, 305, 309, 310, 312, 314, 315, 421, 460, 461
valeur intrinsèque, 27, 29, 38, 39, 41, 43, 55, 57, 60, 64, 76, 243, 309, 310, 335, 376, 396, 417, 418, 421, 422, 424, 445, 446
valeur unique, 40, 55, 59, 64, 76, 86, 87, 310, 314

Varner, Gary, 74, 84, 304, 328, 403, 404, 413, 423, 442, 443, 445, 459, 462
Velleman, David, 307, 309, 311, 428
vertébrés, 58, 70, 260, 428, 431, 432, 435, 439, 442, 447, 461
vulnérabilité: vulnérable, 3, 13, 14, 22, 82, 89, 131, 136, 141, 173, 240, 249, 250, 270, 273, 279, 281, 282, 283, 284, 287, 291, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 307, 311, 313, 317, 319, 320, 323, 324, 325, 336, 337, 377, 527
Williams, Bernard, 311
Wittgenstein, 19, 251; wittgensteinien, 19, 433, 434

Table des matières

Remerciements *5*

Sommaire *7*

Introduction **9**

1 Contexte **9**
2 Genèse de ce travail **10**
3 Hypothèses **12**
4 Cible de ce travail : l'intrinsicalisme **18**
5 Résumé des chapitres **22**

Partie 1 : Méta-éthique animale **25**

Chapitre 1 : La notion de statut moral *27*

1 Survenance et statut moral **27**
1.1 Définitions 27
1.2 Survenance et propriétés extrinsèques 34
1.3 Valeur intrinsèque et valeur finale 37
2 Le statut moral comme notion centrale **42**
2.1 Distinctions préliminaires 44
2.2 Les caractéristiques du statut moral 48
2.3 Le recoupement 56
2.4 Intrinsèque mais pas trop 61
2.5 Interprétations de la fonction du statut moral 65
2.6 Statut et hiérarchie de valeur 72
3 Critique de l'individualisme moral **76**
3.1 Présentation de la thèse de l'individualisme moral 76
3.2 Statut moral, individualisme et intrinsicalisme 83
Conclusion **88**

Chapitre 2 : Pour une éthique animale descriptive *91*

Introduction **91**
1 Quelle place pour les intuitions ? **97**
1.1 Définir les intuitions 97
1.2 Le Problème de la Non-Centralité 100
1.3 Le Problème de l'Insuffisante Fiabilité 101
1.4 Le Problème de la Pertinence 106
2 Un programme d'éthique « expérimentale » **115**
2.1 L'intuition du laisser-faire 115
2.2 Expériences futures 129
2.3 La pertinence normative de l'éthique descriptive 132
3 Le statut moral et la cognition morale **136**
3.1 Du désordre dans nos représentations 136
3.2 Deux sources de statut et deux sortes d'obligations 144
3.3 Sensibilité aux capacités et sensibilité au contexte 150

Partie 2 : La Théorie Contextuelle 165

Chapitre 3 : Les animaux aux portes du contrat social 167

Introduction 167
1 Le problème de la considérabilité morale 170
1.1 Les critères de considérabilité 170
1.2 Trois caractères des théories du contrat social 172
2 La théorie de la justice comme équité de John Rawls 176
2.1 Théorie de la justice 176
2.2 Libéralisme politique 181
2.3 Un contractualisme inclusif est-il possible ? 185
2.4 Des ressources rawlsiennes ? 186
2.5 Le contractualisme rawlsien de Mark Rowlands 190
3 Le contractualisme moral scanlonien 199
3.1 T. M. Scanlon 199
3.2 Le contractualisme anthropocentrique de Peter Carruthers 207
3.3 Le contractualisme altruiste de Mark Bernstein 213
4 Le contractualisme hobbesien 218
4.1 La morale par l'accord : David Gauthier 218
4.2 Le contractualisme du choix rationnel de Christopher Morris 224
4.3 Le contractualisme méta-éthique d'Andrew I. Cohen 228
5 Le double problème du pluralisme 235
5.1 Le pluralisme libéral de Rawls 235
5.2 Martha Nussbaum : frontières de la justice et consensus par recoupement 239
Conclusion 244

Chapitre 4 : Le modèle normatif (1) : Contre l'intrinsicalisme moral 247

Introduction 247
1 Spécisme, formes de vie et norme de l'espèce 250
1.1 Est-il vraiment important d'être humain ? 250
1.2 La pertinence de l'espèce 259
1.3 De l'espèce au contexte 268
2 La vulnérabilité et la partialité raisonnable 273
2.1 Vilain petit canards et fétiches 273
2.2 L'hypothèse du statut spécial des animaux familiers 276
2.3 Le Principe de Protection des Vulnérables 281
2.4 Le Principe de Partialité Raisonnable 303
3 Conflits d'intérêts 318
3.1 Le chat, la viande et l'oiseau 318
3.2 Conflits de responsabilités 324
3.3 Protéger l'environnement, les animaux et les peuples 327
3.4 Trouver la « juste place » 329
Conclusion 337

Chapitre 5 : Le modèle normatif (2) : D'un modèle à l'autre 339

Introduction 339
1 Deux sources du statut moral et deux sortes d'obligation 339
1.1 Les obligations interpersonnelles selon Scanlon 341
1.2 Les obligations en seconde personne selon Darwall 343
1.3 Contractualisme, justification, attentes légitimes 347
1.4 Justification de l'hypothèse : relations, justice, statut et droits 352
2 Illustrations 363
2.1 Entre chiens, chats et loups 363
2.2 Le philosophe et le loup 369
2.3 « Les chats foutent en l'air les données » 373
Conclusion 375

Partie 3 : Questions de vie et de mort **379**

Chapitre 6 : Tuer et remplacer les animaux ***381***

Introduction **381**
1 Position du problème **384**
1.1 La logique du garde-manger 384
1.2 L'argument du remplacement 391
1.3 Le bienfait de l'existence 392
1.4 Les deux composantes de la remplaçabilité 394
2 Peter Singer sur la remplaçabilité **396**
2.1 Le rejet de l'argument du remplacement 396
2.2 Utilitarisme hédoniste vs. utilitarisme des préférences 398
2.3 Personnes vs. non-personnes 401
2.4 Utilitarisme total vs. utilitarisme de l'existence préalable 406
2.5 Le détour par les mondes possibles 415
Conclusion **425**

Chapitre 7 : le mal et le tort de la mort ***427***

Introduction **427**
1 Le soi temporel conscient vs. la conscience de soi **430**
1.1 Désir et action intentionnelle 431
1.2 Peur 435
1.3 Anticipation de son avenir 442
2 La valeur de la mort pour les animaux **448**
2.1 Trois conceptions 448
2.2 Les intérêts relatifs-au-temps 453
2.3 La mort « pour » et la mort « selon » 458
2.4 L'asymétrie de la mort et de la non-existence 463
Conclusion **473**

Conclusion ***477***

Bibliographie ***480***

Index ***517***

Table des matières ***523***

Une théorie contextuelle du statut moral des animaux

A contextual theory of the moral status of animals

Nicolas DELON

Direction / *supervision* : Sandra LAUGIER

PHILOSOPHIE (ED 280)

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Philosophies Contemporaines (EA 3562)

Résumé. Ce travail développe une théorie contextuelle du statut moral des animaux qui concilie les exigences morales de l'impartialité et l'importance des relations de vulnérabilité et de partialité. A partir d'une analyse de la notion de statut moral comme ensemble d'obligations directement dues aux animaux, la théorie se décline en deux volets principaux : un modèle descriptif et un modèle normatif d'attribution du statut moral, tous deux « duels » : le statut moral dépend de propriétés intrinsèques (typiquement des capacités) et de propriétés extrinsèques (typiquement des relations et un contexte) des entités moralement considérables. Le modèle normatif s'organise autour de deux grands principes : un Principe de Protection des Vulnérables et un Principe de Partialité Raisonnable, tous deux justifiés impartialement, conciliant ainsi l'exigence relationnelle et particulariste des éthiques du *care* et l'exigence d'impartialité de la justice. Les relations spéciales rendent certains animaux familiers irremplaçables et dotés d'un statut moral spécial. Cependant, un grand nombre d'animaux conscients mais non nécessairement conscients d'eux-mêmes et qui en outre ne participent à de telles relations sont également irremplaçables dans la mesure où ils ont une vie propre à mener, dont les humains peuvent retracer la narrativité.

Mots-clés : éthique, statut moral, obligations, valeur, animaux, partialité, vulnérabilité, relations, contrat, individualisme, intrinsèque, extrinsèque

Summary. *This work presents a contextual theory of the moral status of animals which combines the demands of impartiality and the significance of relationships of vulnerability and partiality. From an analysis of the notion of moral status as a set of obligations directly owed to animals, a two-fold theory is spelled out: a descriptive model and a normative model of moral status attribution, which are both "dual": moral status depends on both intrinsic and extrinsic properties of morally considerable entities (typically, capacities on the one hand, relationships and context on the other hand). The normative model is built around two core principles: a Princple of Protection of the Vulnerable and a Principle of Reasonable Partiality, which are both impartially justified. The theory thus combines the relational and particularistic demands of care ethics and the impartial demands of justice. Special relationships make some companion animals irreplaceable and endowed with a special status. However, a great deal of animals who are conscious but not self-conscious, and who do not take part in such relationships, are nevertheless irreplaceable insofar as they have a life of their own to live, whose narrativity can be outlined by humans.*

Keywords *: ethics, moral status, value, animals, partiality, vulnerability, relationships, contract, individualism, intrinsic, extrinsic*