



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

École doctorale de Philosophie ED280

Laboratoire : Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne
(ISJPS)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie,
Présentée et soutenue le 10 décembre 2025 par

Jonathan PERRIN

Les fondements moraux de l'écologisme

Étude sur les éthiques animalistes et environnementalistes comme
justifications morales de l'impératif écologique

Volume I

Sous la direction de Mme Sandra LAUGIER

Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membres du jury

Mme. Catherine LARRERE, Professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Présidente du jury)

Mme. Florence BURGAT, Directrice de recherche à l'INRAE, Archives Husserl
ENS Paris (Rapporteure)

Mme. Alice CRARY, Professeure, New School for Social Research, New York
(Rapporteure)

M. Piergiorgio DONATELLI, Professeur, Université de Rome La Sapienza

Mme. Marlène JOUAN, Maîtresse de conférence, Université Grenoble-Alpes

M. Emmanuel PICAUVET, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Résumé

À l'heure de la crise écologique globale, notre responsabilité concernant la nature semble plus que jamais engagée. L'impératif écologiste de préservation de l'environnement s'étend bien au-delà d'une simple considération prudentielle et nous oblige d'un point de vue moral, individuellement et collectivement. Mais sur quels fondements moraux repose cet impératif ? Au fond, pourquoi être écologiste ? Une des réponses les plus couramment avancées soutient que c'est par devoir envers les humains actuels et les générations futures. Toutefois, depuis les années 1970, des éthiques non-anthropocentristes, à savoir des éthiques animalistes et environnementalistes, ont émergé. Elles ont sévèrement critiqué le caractère arbitrairement limité et injuste de l'anthropocentrisme qui apparaît désormais comme une fondation fragile de l'impératif écologiste. Il n'empêche qu'au-delà de leur opposition commune à l'anthropocentrisme, des lignes de fractures concernant la source et la localisation de la valeur intrinsèque semblent rendre les éthiques animalistes et environnementalistes incompatibles. Selon les premières, nous n'avons d'obligations morales qu'envers les êtres sentients car la sentience est le critère nécessaire et suffisant de la considérabilité morale, par où nous devons prendre très au sérieux les intérêts des êtres sentients. Pour les secondes, nous avons aussi des obligations envers la nature non-sentiente ou certaines de ses parties, comme les végétaux, les écosystèmes ou les espèces, car celles-ci ont une valeur intrinsèque. Reconnaisant une valeur intrinsèque aux totalités écologiques, les animaux en tant qu'individus ont en revanche reçu peu d'attention dans la pensée écologiste. Mais ces deux éthiques sont-elles réellement inconciliables ? Alors que l'animalisme a pointé les failles de l'anthropocentrisme, ses fondements subjectivistes semblent miner la possibilité d'une éthique environnementaliste. Par conséquent, un arbitrage s'impose pour déterminer quelle est la théorie de la considérabilité morale la plus solide susceptible de servir de fondement à l'impératif écologiste. Nous nous proposons alors de procéder à un examen systématique des différentes éthiques afin d'offrir une boussole morale qui nous permettra de déterminer envers qui ou quoi nous avons des obligations, et par la même occasion de comprendre à quelles conditions il est sensé de dire qu'il y a crise. L'un des enjeux majeurs qu'il conviendra d'éclairer sera alors de savoir si l'écologisme doit nécessairement mettre à son agenda l'abolition de l'exploitation animale.

Mots-clés

Éthique animale, éthique environnementale, spécisme, anthropocentrisme, écologie, écologisme, nature, environnement, environnementalisme, animalisme, droits des animaux, antisécisme, sentientisme, biocentrisme, biodiversité, éthique végétale, écocentrisme, écoholisme, théorie des cercles concentriques, éthique communautaire, théorie de la considérabilité morale, valeur intrinsèque, personne, personnalité animale, pragmatisme environnemental, écologie profonde.

Summary

In this time of global ecological crisis, our responsibility towards nature seems more pressing than ever. The ecological imperative to preserve the environment goes far beyond mere prudence and imposes a moral obligation on us, both individually and collectively. But what are the moral foundations of this imperative? Ultimately, why be an ecologist? One of the most common answers appeals to our duties to current humans and future generations. However, since the 1970s, non-anthropocentric ethics, namely animal rights and environmentalist ethics, have emerged. These have severely criticised the arbitrarily limited and unjust nature of anthropocentrism, which now appears to be a fragile foundation for the ecologist imperative. Nevertheless, beyond their common opposition to anthropocentrism, divisions concerning the source and location of intrinsic value seem to make animal rights and environmental ethics incompatible. According to the former, we have moral obligations only towards sentient beings, because sentience is the necessary and sufficient criterion for moral consideration, whereby we must take the interests of sentient beings very seriously. For the latter, we also have obligations towards non-sentient nature or certain parts of it, such as plants, ecosystems or species, because these have intrinsic value. While recognising the intrinsic value of ecological wholes, animals as individuals have received little attention in environmentalist thought. But are these two ethics really irreconcilable? While animalism has pointed out the flaws of anthropocentrism, its subjectivist foundations seem to undermine the possibility of an environmentalist ethic. Consequently, we must determine which theory of moral considerability is the most solid and can serve as the foundation for the ecologist imperative. We therefore propose to conduct a systematic examination of the various ethical approaches in order to provide a moral compass that will enable us to determine towards whom or what we have obligations, and at the same time to understand under what conditions it makes sense to say that there is a crisis. One of the major issues that will need to be clarified is whether ecologism must necessarily include the abolition of animal exploitation on its agenda.

Keywords

Animal ethics, environmental ethics, speciesism, anthropocentrism, ecology, environmentalism, nature, environment, animalism, animal rights, antispeciesism, sentientism, biocentrism, biodiversity, plant ethics, ecocentrism, ecophilism, concentric circles theory, communitarian ethics, moral considerability theory, intrinsic value, person, animal personality, environmental pragmatism, deep ecology.

Remerciements

Je tiens en premier lieu à remercier ma directrice de thèse, Sandra Laugier, pour son soutien et ses encouragements durant ces longues années.

Je remercie profondément les membres du jury qui ont accepté de prendre de leur temps pour lire mon travail.

Je tiens également à remercier Marlène Jouan, qui m'a permis de rencontrer Sandra Laugier, ainsi que pour son cours d'éthique animale à l'Université de Grenoble en 2010. Mes remerciements vont également à Jean-Yves Goffi, pour le temps qu'il m'a accordé pour me conseiller à la sortie du master après avoir été mon directeur de mémoire ; merci aussi pour m'avoir fait connaître Spinoza en licence, dont les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement* ne m'ont jamais quitté depuis un jour froid de janvier 2008.

Je dois un immense remerciement à Lucie Dupin pour avoir eu le courage de relire l'intégralité de ma thèse, ainsi qu'à Mathilde Royet pour ses conseils éclairants et ses relectures. Je vous remercie pour vos retours, vos suggestions, vos critiques. Merci pour votre temps et votre énergie, mais avant tout merci pour votre amitié. Vos retours et votre soutien m'ont beaucoup aidé, malgré votre insolence sans borne. Toute erreur n'est bien évidemment que de ma seule responsabilité.

Je veux remercier ma famille, ma sœur et bien évidemment mes deux parents pour leurs encouragements et leur soutien moral, matériel et économique, avant et pendant la thèse. Merci de m'avoir permis de faire des études et de m'avoir offert une belle vie. Je vous en suis infiniment reconnaissant. Malgré la difficulté de la tâche, j'ai conscience du privilège de pouvoir faire une thèse. Je dois un remerciement tout particulier à ma mère qui a passé de très longues heures à relire ma thèse et m'a beaucoup aidé pour la bibliographie et les traductions, je vais enfin pouvoir lire Shakespeare.

Merci à Mariama pour avoir supporté l'omniprésence de cette thèse dans notre vie, merci pour ta présence au quotidien, pour ta patience, la vie est assurément plus belle avec toi. Je n'ai plus d'excuses pour esquiver les sorties.

Merci à mon ami de longue date, Sébastien, depuis l'époque où nous prenions le thé dans la loge de Johnny et étions loin d'imaginer que je ferais une thèse de philosophie. Merci pour ta fiabilité, tes encouragements, ton humour et pour ton amitié. Merci également à Ben, qui après avoir subi l'épreuve de la thèse en sociologie, m'a encouragé et a fait preuve de toute la compassion qu'on lui connaît.

Merci aux trop nombreux joueurs du FC Echirolles avec qui j'ai eu le plaisir d'évoluer ces 13 dernières années et qui ont constitué une part importante de ma vie et de mon équilibre. Nous avons souvent débattu sans s'écouter et discuté dans les vestiaires, les minibus, aux entraînements : Ousmane, Hassan, Riadh, Jean-Michel, Yannis, Anes, Yanis, Mané, et tous les autres trop nombreux pour être cités.

Merci à l'équipe du café Lumière, Resca, Faust et Carla pour votre incroyable accueil.

Enfin, merci à Philippe, à Tendroux et les autres pour avoir simplement existé.

Sommaire

Introduction	1
 PARTIE I - EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DE L'ÉTHIQUE ANIMALISTE	 24
Chapitre 1 - Le spécisme est-il moralement justifiable ?	25
Section 1 – Qu'est-ce que le spécisme ?	26
Section 2 – Principe de justice et principe d'égalité	42
Section 3 - Les défenses absolues du spécisme	65
Section 4 – Les défenses indexicales du spécisme	144
Section 5 – Les biais spécistes dans la réflexion morale	169
 Chapitre 2 - Les animaux sont-ils des personnes ?	 183
Section 1 – Sens et fonction du concept de personne	184
Section 2 – Le personnalisme humaniste	205
Section 3 – La personnalité animale	228
 Chapitre 3 - Valeur intrinsèque et considérabilité morale : prolégomènes à une typologie éthique	 262
Section 1 – Valeur intrinsèque et considérabilité morale	262
Section 2 – A-t-on vraiment besoin du concept de valeur intrinsèque ?	279
Section 3 – Les approches anthropocentristes en éthique environnementale	292
 Chapitre 4 - Le sentientisme	 299
Section 1 – Les justifications du sentientisme	303
Section 2 – Sentientisme hiérarchiste et égalitarisme, un bref aperçu	333
 Chapitre 5 - À la recherche d'un fondement moral à l'écologisme : animalisme et environnementalisme sont-ils conciliables ?	 338
Section 1 – Protéger la nature ?	345
Section 2 – L'environnementalisme et l'animalisme sont-ils conciliables ?	406
 PARTIE II : EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALISTES	 462
 Chapitre 1 - Le biocentrisme	 464
Section 1 – Le biocentrisme égalitariste	467

Section 2 – Vers un biocentrisme hiérarchiste.....	490
Section 3 – Les arguments en faveur du biocentrisme	498
Section 4 – Objections supplémentaires au biocentrisme.....	527
Chapitre 2 - L'éthique végétale : l'intelligence et la sentience des plantes.....	536
Section 1 – Le mouvement de l'intelligence des plantes.....	537
Section 2 – Les arguments pour la sentience et l'intelligence des plantes	542
Section 3 – Objections générales à la sentience et à l'intelligence des plantes	577
Section 4 – Quelle éthique pour les plantes ?	586
Chapitre 3 - L'écocentrisme (Partie I) : l'écoholisme pur et les théories mixtes	593
Section 1 – L'écocentrisme pur	595
Section 2 – Les théories mixtes : un écocentrisme pluraliste	602
Section 3 – Le problème du pluralisme écocentrisme	722
Chapitre 4 - L'écocentrisme (Partie II) : l'éthique communautaire et l'écologie profonde	728
Section 1 – La théorie communautaire des cercles concentriques.....	728
Section 2 – La communauté mixte et le statut des animaux domestiques dans l'éthique de la terre	765
Section 3 – L'écologie profonde.....	783
Conclusion – Pour un écologisme sentientiste.....	796
Annexe	804
Bibliographie.....	805
Index des noms.....	857
Table des matières	863

*À Philippe, à Tendroux, je suis heureux de vous avoir connu et d'avoir fait partie de vos vies,
vous ferez éternellement partie de la mienne.*

À mes amis Rizeum, Mathilde, Lucie.

À Mariama.

À mes parents.

*Et à toutes les vies humaines et animales qui, à chaque seconde, sont martyrisées et balayées par
l'oppression et la violence des humains.*

« Or, je considère, quant à moi, que les idées sont des choses dangereuses, qu'elles ont un pouvoir et qu'il a pu parfois se faire que même les philosophes en aient produit »,

Karl Popper, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*.

« Soyez philosophes, mais, au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours un homme »,

Hume, *Enquête sur l'entendement humain*.

« It is not a true representation of mankind, to affirm that they are wholly governed by self-love, the love of power and sensual appetites: since, as on the one hand, they are often actuated by these, without any regard to right and wrong; so on the other, it is manifest fact, that the same persons, the generality, are frequently influenced by friendship, compassion, gratitude; and even a general abhorrence of what is base, and liking of what is fair and just, takes its turn amongst the other motives of action »,

Joseph Butler, *Fifteen sermons*.

« L'artisan qui veut bien faire son travail doit d'abord aiguiser outils »,

Confucius, *Entretiens*.

Introduction

Les rapports du GIEC se succèdent et ne cessent de tirer un peu plus la sonnette d'alarme. Nous sommes en pleine crise écologique et il y a urgence à agir. Le GIEC alerte dans ses rapports sur l'évolution du climat, l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre d'origine anthropique, sur la hausse des températures globales actuelles et projetées, avec tous les effets en cascade qui s'en suivent, comme la fonte des glaciers, de la banquise, la hausse du niveau des eaux, l'acidification des océans, la désertification, la hausse de la fréquence et de l'intensité des phénomènes météorologiques extrêmes, la disparition d'espèces ou encore le bouleversement des écosystèmes¹. Parmi les nombreux problèmes écologiques évoqués, nous trouvons également la pollution des sols, de l'air, de l'eau, la destruction des habitats naturels, la déforestation, la perte de biodiversité, le traitement des déchets ou encore l'épuisement des ressources naturelles. Ces rapports alarmants des scientifiques trouvent un écho dans le monde militant qui s'efforce de pousser la société civile, les décideurs politiques et les acteurs économiques à initier ou accentuer les changements. Toutefois, certains scientifiques tempèrent ces discours alarmistes et anxiogènes qu'ils considèrent comme simplistes, peu nuancés et trompeurs, s'apparentant à un nouveau dogme que l'on ne pourrait nuancer remettre en question². Il n'empêche que ces dernières années, les appels à agir individuellement et collectivement pour protéger l'environnement sont omniprésents³. Certes, les réponses concrètes ne sont pas toujours à la hauteur des enjeux (chacun jugera de la valeur de ces réponses) et de nombreux désaccords apparaissent lorsqu'il s'agit de savoir ce que nous devons faire concrètement.

La question écologique est indéniablement un enjeu contemporain majeur et un sujet de préoccupation dans la société, à tel point que les publicitaires et les entreprises en ont fait un argument de vente qui rassure et donne bonne conscience au consommateur. Des organisations poursuivent les États pour inaction climatique⁴ et, à l'image du mouvement *Extinction Rébellion*, les militants

¹ Intergovernmental Panel on Climate Change 2023, *Climate Change 2023, Synthesis Rapport, Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.), Geneva, Switzerland, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.

² Voir par exemple Christian Lévêque, *Erosion de la biodiversité*, enjeux et débats, 2022, ISTE Editions. Lévêque estime que l'idéologie a conduit à perdre une analyse objective des faits. Il regrette les discours simplistes diabolisant les activités humaines et sacralisant la nature. Il y examine de nombreux slogans écologistes comme l'idée d'érosion de la biodiversité, d'équilibre des écosystèmes ou de 6^{ème} extinction de masse. Il tempère ainsi l'idée qu'il y aurait une extinction de masse (p.20-21) en expliquant qu'il y a par exemple peu d'extinctions de plantes (p.53). Il reproche aux discours écologistes catastrophistes de tirer trop souvent des conclusions de données partielles ou biaisées (p.54). Nous n'avons pas vocation à nous positionner dans ces débats qui sont ceux des scientifiques.

³ Et s'expriment par des formules diverses comme *agir pour le climat, sauver la planète, protéger la nature* et les *écosystèmes* ou encore *défendre le vivant*.

⁴ « L'Etat de nouveau condamné pour inaction climatique », *L'affaire du siècle*, 12 mai 2023, URL : <https://laffairedusiecle.net/letat-de-nouveau-condamne-pour-inaction-climatique-le-conseil-detat-place-letat-sous-surveillance-reforce/#:~:text=Le%20Conseil%20d'Etat%20constate,2030%20avec%20les%20mesures%20actuelles>; « Justice climatique, l'Etat échappe à une troisième condamnation et a une lourde astreinte dans l'affaire du siècle », *Le Monde* du 22 décembre 2023, URL : <https://www.lemonde.fr/planete/article/2023/12/22/justice->

écologistes en appellent à notre conscience morale et politique pour agir sans plus tarder. Ce constat de la crise écologique, sa diffusion au sein de la société civile et les appels à l'action se traduisent dans les livres sur l'écologie⁵ qui inondent les rayons des librairies, phénomène révélateur de la place que cette question occupe chez les lecteurs. En effet, ces dernières années témoignent d'une importante et diverse publication sur la question écologique, d'une multiplication des podcasts, films, documentaires, salons, conférences et événements : sur l'effondrement à venir ou non, sur des thèmes aussi variés que l'écologie et l'économie (la décroissance, le capitalisme), l'écologie et la politique (la démocratie, le biorégionalisme), l'écologie et l'alimentation, l'agriculture, l'écologie et les ressources (l'eau, le nucléaire, l'électricité, les métaux rares, le pétrole), l'écologie et la santé physique et mentale, l'écologie et la justice sociale, globale, le féminisme, le racisme, le colonialisme, le militarisme, l'écologie et la (sur)population, etc. La question écologique a pris une telle ampleur dans la société civile, elle est devenue un objet de réflexion philosophique et éthique qui embrasse tous les aspects de notre existence.

L'écologisme, compris comme la position normative selon laquelle nous avons le devoir d'agir pour préserver l'environnement, pourra impliquer une grande diversité d'actions politiques et collectives mais aussi individuelles, comme par exemple : éteindre l'eau du robinet, ne pas prendre de bain, privilégier les mobilités douces, manger moins de viande, manger des produits de saison et locaux, ne pas prendre l'avion, ne racheter que si vraiment nécessaire, acheter en seconde main ou reconditionné, trier ses déchets, composter, voter pour les partis écologistes, consommer en vrac, boycotter certaines enseignes, s'engager en faveur de politiques de transitions énergétiques, ne plus faire d'enfants, etc. Après avoir dressé un constat empirique sur l'état du climat et proposé des scénarios de son évolution, dans leur rapport, les scientifiques du GIEC évaluent l'impact des mesures écologiques déjà prises par les gouvernements et différents secteurs d'activité⁶, avant de proposer des pistes d'action à court, moyen et long terme⁷. Parmi les nombreuses pistes d'actions proposées par le GIEC, mais aussi par de nombreuses organisations écologistes, il en est une qui retient particulièrement notre attention, à savoir la nécessité de végétaliser son alimentation en réduisant sa consommation de produits carnés, ce que le rapport du GIEC désigne comme *balanced diet* ou *healthy diet*⁸. Par une telle préconisation, les animaux se retrouvent inclus dans cet impératif écologique, laissant entrevoir une affinité entre la question animale et environnementale puisque c'est également ce que défendent les courants militants et théoriques animalistes. Mais pourquoi végétaliser son alimentation ? Pour quelles raisons ? Cette question simple pose et révèle toute la difficulté de penser l'alliance entre les courants militants et théoriques écologistes et animalistes et demande d'aller examiner les fondements moraux de cet impératif écologiste. En effet, si les mesures favorables aux animaux semblent ici être les mêmes que les mesures favorables à la préservation de l'environnement, les justifications de ces mesures semblent différer puisqu'à aucun moment le rapport du GIEC ne mentionne les intérêts des animaux. Se pose

[climatique-l-etat-echappe-a-une-troisieme-condamnation-et-a-une-lourde-astreinte-dans-l-affaire-du-siecle_6207283_3244.html](https://www.lemonde.fr/climatique-l-etat-echappe-a-une-troisieme-condamnation-et-a-une-lourde-astreinte-dans-l-affaire-du-siecle_6207283_3244.html) (consulté le 6 septembre 2024).

⁵ Non pas au sens de la science de l'écologie mais portant sur la crise écologique.

⁶ Intergovernmental Panel on Climate Change 2023, *ibid.*, section 2.

⁷ Intergovernmental Panel on Climate Change 2023, *ibid.*, section 3 et 4.

⁸ Intergovernmental Panel on Climate Change 2023, *ibid.*, p.29 et 106.

donc la question de la possibilité d'une proximité entre les courants de défense des droits des animaux et de protection de l'environnement. Existe-t-il une proximité historique entre ces deux champs, académiques comme militants ?

L'éthique environnementale

Dans les années 1970, l'éthique environnementale⁹ est née comme une sous-branche autonome de la philosophie morale en écho à la naissance d'une conscience écologique qu'incarnent des publications scientifiques marquantes comme *Printemps silencieux*, de Rachel Carson en 1962¹⁰ ou le *Rapport Meadows* en 1972¹¹. L'éthique environnementale s'interroge sur la nécessité d'une éthique qui régule nos relations morales à notre environnement naturel, local et global. Face à l'urgence, des philosophes ont commencé à penser méthodiquement la fondation morale de notre relation à notre environnement et de nos devoirs envers la nature. En 1972, le juriste américain Christopher Stone fit paraître son article « Should trees have standing ? Towards legal rights for natural objects »¹², dans lequel il pose la question de la représentation juridique de l'environnement et la possibilité de défendre devant une cour de justice des entités naturelles comme des forêts ou des rivières en leur reconnaissant des droits juridiques. Stone fut ainsi un des premiers à défendre l'extension de la personnalité juridique à l'environnement dans le contexte d'une action en justice menée par le Sierra Club, une organisation de défense de l'environnement, contre la Walt Disney Enterprises dont le projet de construire un complexe touristique (un domaine skiable avec des hôtels, une piscine, une portion d'autoroute, etc.) dans le *Sequoia National Forest* située dans la Sierra Nevada menaçait une forêt. L'année suivante paraît l'article du philosophe néo-zélandais Richard Routley¹³ « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? »¹⁴, qui constitue l'une des premières formulations rigoureuses d'une défense de l'existence de devoirs envers la nature elle-même. La même année, le philosophe norvégien Arne Naess, influencé par l'ouvrage de Rachel Carson, publie l'article fondateur du mouvement

⁹ L'éthique animale et l'éthique environnementale renvoient à des domaines, à des champs de réflexion en philosophie morale mais ne constitue pas des thèses particulières. En revanche, lorsque nous parlons des éthiques animalistes et environnementalistes, nous désignons par là des théories normatives, à savoir celle selon laquelle nous avons des devoirs envers les animaux pour l'animalisme et celle selon laquelle nous avons des devoirs envers la nature, le vivant, les espèces ou encore les écosystèmes pour l'environnementalisme. Les éthiques animalistes ou environnementalistes peuvent prendre de nombreuses formes que nous distinguerons par la suite.

¹⁰ Rachel Carson, *Printemps Silencieux*, 1962, 2022. Dans cet ouvrage vendu à plus de 2 millions d'exemplaires dans le monde, la biologiste américaine Rachel Carson dénonce l'impact et les dangers de l'usage des pesticides pour l'environnement (et notamment les oiseaux) mais également pour la santé humaine. Elle cible en particulier, mais pas uniquement, le DDT, un puissant insecticide qui finira par être interdit quelques années plus tard aux Etats-Unis.

¹¹ Le *Rapport Meadows*, du nom des deux principaux auteurs, les écologues et époux Dennis et Donella Meadows est connu sous le nom de *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*. Nous penserons également à la publication de Lynn White Jr., *Les racines historiques de notre crise écologique* en 1967.

¹² Christopher Stone, « Should trees have standing ? Towards legal rights for natural objects », *Southern California Law Review*, 45, 1972, p.405-501.

¹³ Richard Routley adoptera le nom de Richard Sylvan dans les années 1980.

¹⁴ In *Ethique de l'environnement, Nature, valeur respect*, Afeissa (ed.), Vrin, 2007, p.31-49. Cet article est la retranscription d'une intervention de Richard Routley au XV^e Congrès mondial de Philosophie qui s'est déroulé en septembre 1973 en Bulgarie. Routley, « Is there a need for a new, an environmental ethics », *Proceedings of the XVth world congress of philosophy*, 1, 1973, Sofia Press, Varna, Bulgaria, 1973, p.205-210.

d'écologie profonde¹⁵.

La révolution animaliste

[*La révolution animaliste*] À la même période, l'éthique animale naît également comme une sous-branche autonome de la philosophie morale et s'intéressait spécifiquement à nos relations morales avec les animaux. Comment faut-il traiter les animaux ? La sensibilité croissante au sort réservé aux animaux dans les élevages, les abattoirs ou encore les laboratoires, a constitué un contexte culturel qui a conduit à une révolution philosophique antispéciste dans les années 1970 avec des critiques radicales du traitement des animaux et des appels à l'abolition de l'exploitation des animaux et de leur consommation. Si la publication de *La libération animale* par Peter Singer en 1975 marqua un tournant dans la discipline, Tom Regan doit également être considéré comme un pionnier de l'éthique animale¹⁶. Déjà en 1964, Ruth Harrison publiait *Animal machines* dans lequel elle décrivait pour les dénoncer les conditions terribles d'élevage des animaux¹⁷, en 1970 le psychologue britannique Richard Ryder inventa le terme *spécisme* pour décrire notre traitement des animaux, terme qui deviendra un concept central de l'éthique animale quelques années plus tard. En 1974, le philosophe Joel Feinberg défendit l'extension des droits aux animaux dans un article qui fit date¹⁸. Depuis, les débats sur le statut moral des animaux ont donné naissance à une vaste littérature qui fait de l'éthique animale un champ de recherche très dynamique, trouvant un écho chez de nouvelles générations de philosophes. Plus de 50 ans après, le concept de spécisme a débordé du cadre universitaire pour s'inviter dans le débat public et plus personne ne peut ignorer l'existence de personnes végétariennes et véganes ni de la question qui se pose à l'ensemble de la société concernant notre traitement actuel des animaux.

[*Proximité de l'écologisme et animalisme*] De prime abord, tout porte à croire que l'écologisme et le souci des animaux vont de pair et qu'écologistes et animalistes¹⁹ se confondent, ou *a minima* combattent main dans la main. Plusieurs raisons plaident en faveur d'une proximité spontanée entre animalisme et environnementalisme. Une première raison est que si les écologistes ont pour objectif de protéger la nature et que les animaux font partie de la nature, alors une protection de la nature et du vivant implique une protection des animaux et réciproquement. À ce titre, les associations et organisations écologistes²⁰ œuvrent à la sauvegarde et à la protection des espèces animales menacées et

¹⁵ Arne Naess, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary », *Inquiry*, 16, 1973, p.95-100. Traduit en français par Afeissa, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation », in *Ethique de l'environnement, Nature, valeur respect*, Afeissa (ed.), Vrin, 2007, p.51-60. Arne Naess est le fondateur de la revue philosophique *Inquiry*.

¹⁶ Il publia de nombreux articles dans les années 1970 avant la parution de son ouvrage monumental *Les droits des animaux* en 1983. Certains de ces articles sont rassemblés dans Regan, *All that dwell therein*, 1982.

¹⁷ Ruth Harrison, *Animals machine*, 1964. Cet ouvrage qui exerça une influence sur Singer.

¹⁸ Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », 1974. Cela ne signifie nullement qu'il n'existait auparavant aucune réflexion sur la condition animale, sur nos devoirs envers les animaux ou envers la nature, mais que ces champs disciplinaires se sont constitués dans les années 1970 pour devenir des objets propres de recherche.

¹⁹ *Animalistes* désigne ici de façon globale les partisans d'une extension de la considérabilité morale aux animaux sentients, c'est-à-dire sensibles et conscients.

²⁰ On pensera par exemple aux grandes ONG comme WWF ou Greenpeace, mais également aux autres organisations ou associations comme France Nature Environnement, Extinction Rébellion, et tant d'autres.

les partis écologistes manifestent dans leur programme une préoccupation pour la condition animale et la question de la maltraitance²¹. Par ailleurs, de nombreux militants animalistes sont en même temps des militants écologistes, contribuant à la constitution d'une représentation quelque peu stéréotypée de « l'éclo-végane »²². Être écologiste serait en quelque sorte chercher à habiter le monde en cohabitant de la manière la plus pacifique et respectueuse de ses cohabitants terriens. Enfin, au niveau plus philosophique, les éthiques animalistes (Singer, Regan) et environnementalistes (Routley, Naess, Rolston) se sont développées de façon concomitante dans les années 1970 et adressaient la même critique aux éthiques anthropocentriques classiques, à savoir celle de limiter arbitrairement la considérabilité morale aux humains et de nier nos devoirs envers les non-humains, ou du moins de les réduire à peu de chagrin²³. L'anthropocentrisme selon lequel nous aurions des devoirs uniquement (ou principalement) envers les humains et selon lequel les non-humains, qui ne sont pas des personnes, n'ont pas de valeur intrinsèque, fut accusé de « chauvinisme humain »²⁴ (Routley) ou de « spécisme » (Singer). Face à cet adversaire commun, les éthiques animalistes et environnementalistes ont d'ailleurs souvent eu recours aux mêmes arguments critiques²⁵.

Précision sur les termes utilisés

[*Précisions sur les concepts*] Quelques précisions terminologiques s'imposent pour éviter toute confusion. Alors que *l'écologie* désigne la science descriptive (une branche de la biologie) qui étudie le fonctionnement de l'environnement, l'interaction des vivants entre eux et avec leur milieu, *l'écologisme* réfère à la position normative, morale et politique, selon laquelle nous avons un devoir de préserver l'environnement, le vivant, ou la nature²⁶. *L'écologie politique* désigne la partie de l'écologisme qui défend la nécessité de la prise en compte des questions écologiques dans l'action politique et l'organisation de la société, comme par exemple penser l'économie ou la production alimentaire en lien avec la préservation de l'environnement. L'écologie politique, comme toute théorie politique normative, est guidée par des idéaux moraux quant à ce que serait un monde meilleur, un monde juste ou désirable. L'écologie politique comme position normative repose nécessairement sur un fondement moral : si on doit agir écologiquement au niveau politique, c'est parce qu'une certaine organisation du monde

²¹ Après les partis animalistes, les écologistes sont bien souvent les partis les plus engagés en faveur des animaux. On trouvera sur le site *Politique et animaux*, de l'association animaliste L214, un classement des prises de position des différents partis politiques à l'égard des animaux, <https://www.politique-animaux.fr/partis> (dernière consultation le 6 septembre 2024).

²² Certaines figures médiatiques écologistes françaises sont également véganes ou végétariennes et militantes animalistes, comme par exemple le journaliste Hugo Clément ou le naturaliste Pierre Rigaux.

²³ Voir Richard Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, une éthique environnementale ? », in *Ethique de l'environnement*, Hicham-Stéphane Afeissa (ed), Vrin, 2007.

²⁴ En 1965, Bertrand De Jouvenel parlait déjà du « chauvinisme de l'espèce » dans « Pour une conscience écologique », 1965, in *La pensée écologiste, une anthologie*, Dominique Bourg et Augustin Fragnière (eds), Puf, 2014.

²⁵ Richard et Val Routley, « Against the inevitability of human chauvinism », in *Ethics and the problems of 21st century*, Goodpaster and Sayre (eds), 1979. Cet article peut être utilisé également par les animalistes contre l'anthropocentrisme moral.

²⁶ Les scientifiques qui étudient l'écologie sont les écologues tandis que les écologistes sont les partisans d'une position normative.

permettrait aux gens de vivre mieux, plus libres ou plus heureux, et ainsi de suite. D'où le fait que l'écologie politique repose sur *l'écologisme moral*, l'idée que nous avons un devoir moral d'agir écologiquement dont l'action politique est une modalité, au service d'un idéal.

Ainsi, l'écologisme désigne la position normative selon laquelle nous avons un devoir de protéger l'environnement, mais ce devoir peut reposer sur des fondements très différents : anthropocentristes, animalistes ou environnementalistes. Par *anthropocentrisme*, nous entendons la théorie de la considérabilité morale selon laquelle seuls les humains ont une valeur intrinsèque source d'obligations morales²⁷. Par *animalisme*, nous entendons la théorie de la considérabilité morale selon laquelle nous n'avons d'obligations morales qu'envers les animaux sentients ; dans un souci de précision nous utiliserons parfois l'appellation *sentientisme*. De façon similaire, par *environnementalisme*, nous entendons la théorie de la considérabilité morale selon laquelle nous avons des obligations morales *envers* la nature ou certaines de ses parties au-delà des animaux (écosystèmes, espèces, êtres vivants, etc.) et non seulement *concernant* la nature²⁸. Ainsi, l'écologisme réfère au contenu du devoir en lien avec l'environnement naturel tandis que l'environnementalisme, l'anthropocentrisme ou l'animalisme font référence à différents fondements (ou justifications) de ce devoir. Il existe ainsi diverses déclinaisons de l'écologisme. En opposition à un écologisme anthropocentriste, les animalistes et les environnementalistes affirment l'existence d'une valeur intrinsèque dans la nature source d'obligations morales envers le monde non-humain.

Rupture

Pourtant ces deux positions éthiques que sont l'animalisme et l'environnementalisme se sont développées séparément, presque en s'ignorant, jusqu'au très fameux article d'une figure de l'environnementalisme, le philosophe américain John Baird Callicott. En 1980²⁹, il signa l'acte de rupture entre les éthiques animalistes et environnementalistes. De l'ignorance mutuelle, une franche opposition était née ; « l'affaire » était devenue « triangulaire »³⁰, pour reprendre la formule de Callicott. En effet, il y a d'un côté les anthropocentristes, d'un autre les animalistes et encore d'un autre les environnementalistes. Les critiques environnementalistes de l'animalisme lui reprochèrent d'être trop restrictif : les philosophes *biocentristes* comme Kenneth Goodpaster³¹ ou Paul Taylor³² accusaient les animalistes d'ignorer arbitrairement la valeur morale des êtres vivants non-sentients, tandis que les

²⁷ Dans les nouvelles versions faibles de l'anthropocentrisme, nous avons principalement des devoirs envers les humains dont la valeur est supérieure aux non-humains.

²⁸ Nous considérons les théories écocentristes comme représentatives de l'environnementalisme mais nous plaçons également dans cette catégorie une théorie intermédiaire qu'est le biocentrisme selon lequel nous avons des obligations morales envers tous les êtres vivants.

²⁹ John Baird Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *Environmental ethics*, 2, 4, 1980, p.311-338.

³⁰ Et non plus duale, opposant l'anthropocentrisme à l'anti-anthropocentrisme.

³¹ Kenneth Goodpaster, « On being morally considerable », *Journal of philosophy*, 75, 6, 1978, p.308-325. Traduit en français dans Afeissa (ed.), *Éthique de l'environnement*, Vrin, 2007.

³² Paul Taylor, *Respect for nature, A theory of environmental ethics*, 1986; Paul Taylor, « The ethics of respect for nature », *Environmental ethics*, 3, 3, 1981, p.197-218.

écocentristes comme Callicott, Rolston, Routley ou encore Rodman³³ leur reprochaient de nier la valeur morale des totalités écologiques comme les écosystèmes ou les espèces. Si, dans *La libération animale*, la critique de Singer était toute entière tournée vers les pratiques et les positions spécistes qui déniaient toute valeur morale aux animaux, les ouvrages ultérieurs de Singer³⁴ témoignèrent désormais du besoin de se positionner par rapport aux éthiques environnementalistes, de répondre à leurs attaques et leur adresser des critiques³⁵. Les années 1980 furent le théâtre d'un véritable conflit fratricide entre environnementalistes et animalistes³⁶. Si animalistes et environnementalistes s'accordent pour soutenir l'existence de devoirs envers les entités du monde non-humain, ils entrent en désaccord lorsqu'il s'agit de savoir envers quels êtres non-humains précisément nous avons des devoirs. En effet, alors que les éthiques animalistes considèrent que nous avons des devoirs uniquement envers les animaux en tant qu'individus, les éthiques environnementalistes ont non seulement une extension plus grande, incluant souvent des devoirs envers tous les êtres vivants, mais considèrent que nous avons des devoirs envers des totalités, des ensembles, comme les espèces, les écosystèmes, la nature prise comme un tout, la planète, les communautés biotiques³⁷.

[Comprendre la rupture] Au cœur de l'opposition se trouve le fait que les deux types d'éthiques, animaliste et environnementaliste, reposent sur deux logiques morales fondamentalement différentes dans notre rapport au monde non-humain, l'une individualiste et l'autre holiste. Ces deux types d'éthiques³⁸ diffèrent dans leur théorie de la valeur puisque pour les environnementalistes, les totalités ont une valeur intrinsèque, surpassant généralement la valeur des individus, tandis que pour les animalistes, seuls les individus ont une valeur intrinsèque. Les éthiques environnementalistes demeurent généralement individualistes en ce qui concerne les humains, ceux-ci conservant un statut moral fort, mais deviennent holistes dans notre rapport aux non-humains, les animaux ayant alors un statut moral subordonné à celui des totalités. Les situations de conflits entre le bien des individus et des totalités mettent en exergue cette divergence, conduisant à des positions normatives contraires : du point de vue environnementaliste, privilégier les *intérêts* des écosystèmes ou de la communauté biotique par rapport à ceux des individus, ou bien considérer les intérêts des individus comme unique principe directeur de nos obligations morales, ou du moins comme prioritaire sur les intérêts des totalités écologiques. Par

³³ John Rodman, « The liberation of nature », *Inquiry*, 1-4, 1977, p.83-131.

³⁴ Comme la seconde édition de *Practical ethics*, publiée en 1993, 14 ans après la première (1979), et à laquelle Singer a ajouté un chapitre consacré à l'environnement. Dans la 3^{ème} édition parue en 2011, un autre chapitre consacré au changement climatique a également été ajouté.

³⁵ Regan, *Les droits des animaux*, op. cit. ; Steve Sapontzis, *Morals, reason and animals*, 1987; Janna Thompson, « A refutation of environmental ethics », *Environmental ethics*, 12, 2, 1990, p.147-160; Sapontzis, « Response to Comstock: Autonomy as an excuse for all-too-human chauvinism », *Between the species*, winter 1992, p.30-33.

³⁶ Parmi les nombreuses publications académiques, la revue universitaire *Environmental ethics*, lancée en 1979 et fondée par Eugène Hargrove fut le théâtre de cette opposition entre animalistes et environnementalistes, mais aussi parfois avec des positions anthropocentristes. Parmi tous les articles, la majorité ne concernent pas ce débat. Voir aussi la revue *Ethics and the Environment* à partir de 1996, ainsi que *Ethics and animals* de 1980-84 qui est devenue *Between the species* à partir de 1984.

³⁷ Cette présentation de l'animalisme en opposition à l'environnementalisme lisse la diversité des positions à l'intérieur de chaque famille, et particulièrement du côté de l'environnementalisme dans lequel nous plaçons des théories très différentes comme le biocentrisme ou l'écocentrisme. Nous aurons toutefois l'occasion d'opérer ces distinctions entre les différentes conceptions au fil de notre analyse.

³⁸ Car les positions animalistes et environnementalistes sont diverses comme nous l'examinerons en fin de 1^{ère} partie (pour les éthiques animalistes) et en 2^{ème} partie (pour les éthiques environnementalistes).

ailleurs, les éthiques environnementalistes valorisent le fait de préserver un certain fonctionnement de la nature sans le perturber, ce qui entre fondamentalement en opposition avec le souci des animaux en tant qu'individus. Les animalistes ne valorisent pas les écosystèmes ni un *ordre naturel* pour eux-mêmes, comme les environnementalistes qui, eux, ne considèrent pas comme un sujet de première importance la condition des animaux dans les élevages ou les laboratoires ou même dans la nature *sauvage*, même si tous (y compris les anthropocentristes) tendent à critiquer les élevages industriels. De là le titre éloquent de l'article de Mark Sagoff en 1984 « Animal liberation and environmental ethics : bad marriage, quick divorce »³⁹. En effet, leur union ne reposait que sur une opposition commune à l'anthropocentrisme.

[*Les animaux absents de l'écologisme*] Aussi étonnant que cela puisse paraître, la divergence est peut-être plus importante que prévue ; on pourra s'en rendre compte en regardant de près la place qu'occupent les animaux dans la pensée écologiste telle qu'elle s'est déployée au niveau militant et théorique : la question des droits des animaux y est marginale, si ce n'est totalement absente⁴⁰. Les théories environnementalistes reconnaissent, comme le sens commun, que les maltraitances inutiles sont à bannir et que le bien-être des animaux est à prendre en compte sans pour autant mettre en cause le principe même d'une exploitation « humaine » des animaux. Comme nous l'avons mentionné, les rapports du GIEC nous invitent à végétaliser notre alimentation en réduisant autant que possible la part de protéines animales. Mais quelles sont les raisons avancées pour s'alerter de l'état du climat et parler de *crise* écologique, et pour remplacer les protéines animales par des protéines végétales ? Si le rapport mentionne essentiellement le bien-être des humains, des générations futures et la santé de la planète et des écosystèmes, le bien-être des animaux ne figure nulle part dans ces rapports. Les animaux semblent ne pas exister en tant qu'individus dans la pensée écologiste.

Ce qui fait l'objet d'une critique de la part des écologistes en général, ce n'est pas l'élevage en soi mais l'élevage industriel ; ce n'est pas la pêche mais la surpêche industrielle ; ce n'est pas la chasse mais la chasse de loisir et certaines pratiques de chasse écologiquement néfastes et cruelles. Les écologistes, qu'ils soient d'inspiration anthropocentriste ou écocentriste, semblent ne pas interroger la légitimité de l'existence même de l'élevage, ni d'une consommation « durable » de produits animaux ; au contraire, ils défendent l'élevage paysan, local, bio, extensif⁴¹. Si l'alimentation végétale et réciproquement la diminution de l'alimentation carnée sont parfois prônées comme une nécessité ou une pratique bienvenue, c'est parce que l'élevage est écologiquement catastrophique en termes d'émissions de gaz à effet de serre, de déforestation, de consommation d'eau ou de pollution, et non parce que les animaux en tant qu'individus ont des intérêts moralement signifiants qui imposeraient l'abolition de leur exploitation comme le défendent les animalistes. Par conséquent, si l'élevage était peu coûteux écologiquement parlant, les environnementalistes n'y verraient pas d'objection tandis que la

³⁹ Mark Sagoff, « Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce », in *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 2, 1984.

⁴⁰ Nous entendons ici « droits des animaux » en un sens large d'une reconnaissance de devoirs envers les animaux incluant des approches utilitaristes comme celle de Singer qui ne passent pas par une théorie des droits et non en un sens strict d'une théorie des droits à la Regan.

⁴¹ L'élevage extensif désigne un mode d'élevage en pâturage, en extérieur, avec une faible densité d'animaux.

condamnation animaliste de l'élevage demeurerait à l'identique.

Nous entrevoyons ainsi que l'écologisme dominant dans la société, chez les militants, dans l'opinion commune est anthropocentriste ou écocentriste. Les militants et philosophes écologistes sont très rarement véganes et antispécistes, tendance qui se retrouve très nettement chez les philosophes environnementalistes comme John Baird Callicott ou Holmes Rolston III, consommateurs de viande et amateur de chasse en ce qui concerne Rolston, témoignant d'une rupture profonde entre environnementalistes et partisans des droits des animaux, malgré leur opposition commune à l'anthropocentrisme. Les associations environnementalistes comme Greenpeace ou WWF alertent sur le sort des espèces emblématiques ou sauvages en voie de disparition, mais n'ont que peu d'égards pour les cochons, les poules et autres animaux d'élevage abattus par milliards chaque année, ni pour des animaux comme les rats ou les pigeons. En revanche, il apparaît que de nombreux antispécistes sont préoccupés par les questions écologiques parce que la crise menace les animaux.

Vers une conciliation ?

[*Tentatives de conciliation*] Face à la crise écologique, il est raisonnable de penser que nous avons besoin d'une éthique qui régule moralement nos rapports à la nature, au monde non-humain. A la fin des années 1980 et dans les années 1990, certains philosophes ont travaillé à une *réconciliation*⁴², si ce n'est à une conciliation, comme Peter Wenz⁴³, Mary Anne Warren⁴⁴, Gary Varner⁴⁵, et surtout le nouveau Callicott. Prenant ses distances avec son article de 1980 et l'environnementalisme qu'il y défendait jadis, il travailla ensuite à l'élaboration d'une nouvelle conception éthique, une éthique communautaire dont l'objectif est l'unification des théories qu'il esquisse en 1988 dans « Animal liberation and environmental ethic : back together again »⁴⁶ et qu'il n'aura de cesse de développer durant les trois décennies suivantes. Toutefois, les animalistes n'ont pas été convaincus par ces tentatives de conciliation. Depuis, personne ne semble avoir bougé sur ses positions, le débat s'est quelque peu sclérosé, les animalistes continuant leur route et les environnementalistes la leur. Si de nouveaux arguments sont apparus par moments pour tenter de faire avancer le débat en faveur d'une conception ou d'une autre, la structure du débat est restée en l'état et l'intérêt s'est déporté sur d'autres aspects de la question écologique et animale⁴⁷.

⁴² Ou une simple conciliation, si on estime que les animalistes et environnementalistes n'ont jamais été unis.

⁴³ Peter Wenz, *Environmental justice*, 1988.

⁴⁴ Mary Anne Warren, « The rights of the nonhuman world », in *Environmental philosophy*, Robert Elliot and Arran Gare (eds.), 1983; article repris dans *The animal rights/environmental ethics debate*, Eugène Hargrove (ed.), 1992. Voir aussi Warren, *Moral status, Obligation to persons and other living things*, Oxford University Press, 1997.

⁴⁵ Gary Varner, « Can animal rights activists be environmentalists? », in *nature's interest*, 1998, article publié en 1986 dans *People, penguins, and plastic trees: basic issues in environmental ethics*, Christine Pierce and Donald VanDeVeer (eds.), Wadsworth Publishing company, 1986.

⁴⁶ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *Between the species*, 4, 3, 1988. Callicott suppose que les deux courants ont bien été ensemble à une époque.

⁴⁷ Par exemple, il a de plus en plus été question de la justice climatique et environnementale. Côté animaliste, le développement de théories politiques animalistes ou encore la question de la prédation et l'interventionnisme dans la nature sauvage a notamment connu un gain d'intérêt.

Mais les animalistes ont-ils raison d'être peu, si ce n'est pas du tout, convaincus par ces tentatives de conciliation ou bien une conciliation des éthiques animalistes et environnementalistes est-elle possible ? Si une conciliation est possible, les programmes environnementaliste et animaliste peuvent constituer une théorie unifiée comme fondement de l'impératif écologiste. Sinon, nous avons un problème. En effet, si les approches animalistes et environnementalistes ne sont pas conciliables, alors cela signifie que soit la révolution des droits des animaux, soit les éthiques environnementalistes reconnaissant une valeur intrinsèque aux totalités naturelles (ou certaines d'entre elles) doivent être écartées comme théories éthiques. Pourtant, les deux semblent nécessaires pour faire face à la crise environnementale et pour répondre à la question de la condition des animaux à laquelle nous sommes de plus en plus sensibles. Le problème est qu'il semble que la réconciliation, comme à la suite d'un « mauvais divorce », soit particulièrement difficile. Face à cette situation et ces débats bloqués sur la considérabilité morale, un courant écologiste pragmatiste dont Bryan Norton est le principal représentant s'est développé, considérant que la meilleure façon d'avancer dans l'établissement d'un agenda écologiste est de fonder des politiques écologiques sur des bases anthropocentristes et de couper court aux interminables débats théoriques sur la valeur intrinsèque et la considérabilité morale⁴⁸. L'heure est à l'action.

La position du problème

Le fondement même des thèses animalistes semble miner la possibilité de l'environnementalisme. Si donc les éthiques environnementalistes et animalistes sont inconciliables, et si la thèse animaliste est la plus justifiée et solidement établie, que reste-t-il de l'écologisme ? Soit il faut accepter cette conclusion et abandonner les éthiques environnementalistes, au profit d'une éthique animaliste. Soit, il faut être en mesure d'offrir une solide justification morale à l'environnementalisme d'une sorte ou d'une autre. Autrement dit, la question qui se pose est celle du fondement moral de l'écologisme : si l'écologisme tel qu'il s'est déployé n'est pas animaliste⁴⁹, sur quel fondement moral repose-t-il ? Sur quoi repose l'impératif de protection de l'environnement ?

Si l'écologisme désigne la position normative selon laquelle nous avons le devoir d'agir pour protéger l'environnement naturel, cette position peut se justifier à partir de terrains différents. Un écologisme anthropocentriste soutient que nous devons préserver l'environnement par devoir envers les humains, parce que sa destruction nuirait aux intérêts humains. Un écologisme animaliste soutient que nous devons préserver l'environnement par devoir envers les animaux⁵⁰, parce que sa destruction nuirait aux intérêts des animaux. Un écologisme environnementaliste, ou écocentriste, soutient que nous devons

⁴⁸ Norton, « Environmental ethics and weak anthropocentrism », *Environmental ethics*, 7, 3, 1985, p.197-208 ; Anthony Weston, « Beyond intrinsic value : pragmatism in environmental ethics », *Environmental ethics*, 7, 4, 1985, p.321-339.

⁴⁹ Ou antispéciste.

⁵⁰ Quand ils parlent des animaux, les animalistes parlent des animaux sentients, voire même des êtres sentients s'il est possible que des non-animaux soient sentients. Mais, comme nous aurons l'occasion d'y revenir, puisque les seuls êtres sentients dont nous ayons connaissance sont des animaux, nous utiliserons animaux pour désigner les êtres sentients, incluant les humains, sauf lorsque la phrase réfère aux « animaux » par contraste avec les humains.

préserver l'environnement par devoir envers la nature elle-même (ou les espèces, les écosystèmes, la planète, les communautés biotiques, selon les conceptions). Un écologisme biocentrisme se situe à mi-chemin entre une éthique animaliste et écocentrisme ; d'un côté elle défend la valeur morale d'entités non-sentientes, mais d'un autre côté, elle demeure dans une logique individualiste. Ces différents écologismes sont aussi justifiés que le sont les théories éthiques qui les fondent. Or, l'anthropocentrisme fait l'objet de sévères critiques, ce qui a pour conséquence la fragilisation des écologismes anthropocentristes ; les écologistes ne sont manifestement pas des abolitionnistes de l'exploitation des animaux et ne semblent pas faire reposer leur écologisme sur une approche animaliste ; l'écocentrisme ou le biocentrisme paraissent être les seules approches susceptibles de fournir un support moral à la pensée écologiste. Mais leurs justifications demandent à être examinées. Si ces approches se révèlent infondées, l'écologisme tel qu'il existe, c'est-à-dire non-antispéciste, n'a plus de fondement moral.

Pourquoi être écologiste ? Une question morale

[*La perspective prudentielle*] Alors que de nombreux ouvrages s'intéressent à ce qui doit être fait pour endiguer la crise écologique en proposant chacun des pistes différentes (biorégionalisme, communisme du vivant, anticapitalisme, solutions technoscientifiques, capitalisme vert, décroissance, révision de nos modes de consommations, sobriété, développement d'énergies durables, etc.), en vue de quelle fin agir pour préserver la nature ? Que devons-nous protéger et pourquoi⁵¹ ? Une telle question peut sembler un peu stupide. La question « Pourquoi être écologiste ? » doit ici se comprendre comme une demande de justification. Dans le discours ordinaire, si certains écologistes pointent brièvement quelques justifications, elles sont souvent présupposées sans que soit questionnée la légitimité de cette justification. La principale raison avancée, notamment dans l'opinion commune, en faveur d'un impératif écologiste est que les conditions de la vie humaine sont menacées, et que les conditions vivables y semblent précaires. Ainsi, s'il nous incombe d'agir sans tarder, c'est pour se sauver soi-même, ses enfants, les générations futures et les autres humains avec lesquels nous vivons. Pour Callicott, l'espèce humaine n'est pas menacée d'extinction, ce qui l'est, ce sont les civilisations actuelles et les conditions pour mener une bonne vie⁵². En clair, la nature nous est précieuse, nous en dépendons ; elle continuera à exister sans nous, mais nous ne pouvons vivre sans elle. Si telle est la raison d'être écologiste, alors c'est principalement pour des raisons *morales* et *prudentielles* clairement anthropocentriques, c'est-à-dire centrées sur le bien des humains.

[*Le point de vue prudentiel*] Depuis John Stuart Mill, on considère que tout ce qui concerne le rapport à soi-même, à son propre bien, relève du point de vue de la prudence tandis que le point de vue moral concerne le rapport aux autres, à savoir les conséquences de nos actions sur le bien des autres⁵³. J'adopte ainsi le point de vue prudentiel lorsque je me demande ce qui est bon pour moi, pour mes intérêts ou lorsque je dis à Vincent qu'il devrait dormir davantage la nuit ou éviter les jeûnes de plus

⁵¹ Préserver ou protéger sont ici utilisés en un sens équivalent.

⁵² Callicott, *Thinking like a planet, The land ethic and the earth ethic*, Oxford University Press, 2013, p.298.

⁵³ Contrairement à Kant pour qui nous avons des devoirs envers nous-mêmes, ils cessent de faire du rapport à soi-même un rapport moral. Voir Ogien, *L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et minimalistes*, 2007, p.48-51.

d'une semaine dans son propre intérêt, tandis que j'adopte le point de vue moral lorsque je me demande ce qui est bien pour les intérêts des autres ou ce que Vincent devrait faire, non pas dans son intérêt, mais dans celui des autres⁵⁴. La justification classique de l'écologisme que nous avons évoquée apparaît de prime abord être une justification prudentielle : nous devrions être écologiste avant tout dans notre propre intérêt et celui de nos proches si on considère que le bien de nos proches a une incidence sur notre propre bien-être. Mais nous ne vivons et ne survivons pas seuls, nous survivons parce que les autres humains et non-humains survivent, par conséquent, le point de vue prudentiel peut impliquer qu'il faille sauver l'humanité puisque aucun humain ne survit sans les autres humains (ni les autres vivants).

[*Une question morale*] Toutefois, nous soutenons que l'impératif écologique est avant toute chose un impératif moral et non prudentiel, pour au moins quatre raisons. La première est qu'une telle perspective prudentielle n'a aucune force contraignante pour l'individu qui ne veut pas faire ce qui est dans son intérêt. Du point de vue prudentiel, nous pouvons recommander, exhorter et conseiller quelqu'un dans son propre intérêt mais non exiger, poser une obligation avec une force contraignante qui, si elle n'est pas honorée, conduirait à pouvoir blâmer et condamner moralement⁵⁵. Si une personne dénuée du sens des responsabilités, appelons-la Mathilde, qui aurait pourtant intérêt à lutter contre le réchauffement climatique, s'en moque éperdument et préfère mener le train de vie qui lui plaît de mener, le point de vue prudentiel ne permet pas à son ami Tom, patient mais exaspéré par elle, de lui dire qu'elle doit se préoccuper de l'environnement et qu'il est mal de s'en moquer, puisqu'elle se moque de son propre bien véritable⁵⁶. S'il n'était qu'un impératif d'ordre prudentiel, l'écologisme ne relèverait alors que d'un choix très personnel, comme se mettre au sport, porter des bermudas ou lire le livre de Xavier Bertrand. « Le point de vue prudentiel n'est pas le point de vue moral. Le point de vue moral est *désintéressé*, et non "intéressé" »⁵⁷. Le point de vue prudentiel est celui de l'égoïsme rationnel qui, selon Sidgwick, peut difficilement être considéré comme une théorie *morale*⁵⁸. En termes kantien, si l'impératif écologiste se situe sur un terrain prudentiel, alors il ne s'agit que d'un impératif hypothétique,

⁵⁴ Sur la distinction entre le point de vue moral et prudentiel, voir, Frankena, *Ethics*, 1973, p.7 et p.17-20 ; Kurt Baier, *The moral point of view*, Random House Inc., 1958, 1966, p.90-96 ; Mill, *De la liberté*, Gallimard, 1990 ; Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, chapitre 2 ; Ruwen Ogien, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, chapitre 6, 2011.

⁵⁵ A moins de considérer que nous ayons des devoirs envers nous-mêmes ou d'endosser un égoïsme éthique. John O'Neill soutient par exemple qu'en préservant la nature, nous nous réalisons nous-mêmes. Mais comment cela pourrait-il être un devoir ? John O'Neill, *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*, Routledge, 1993.

⁵⁶ Selon les théories du bien prudentiel (hédonisme, théorie de la satisfaction des préférences, théorie de la satisfaction des préférences rationnelles, eudémonisme, perfectionnisme, etc.) nous aurons des analyses quelques peu différentes. Par exemple, si le bien intrinsèque d'un être est le bonheur et le mal le malheur, alors si Mathilde se moque de ce qui conduira au bonheur et opte pour ce qui lui causera de la souffrance et du malheur, alors nous pourrions lui dire qu'elle agit contre son propre bien. Mais dans une théorie de la satisfaction des désirs, le bien d'un être consiste en la satisfaction de ses désirs, par conséquent, la satisfaction de ce que désire Mathilde constituera un bien pour elle. Néanmoins, ces variations n'affectent pas le fait que du point de vue prudentiel, nous pouvons que conseiller.

⁵⁷ Frankena, *Ethics*, p.20. Voir également Frankena, « The principles of morality », in *Skepticism and moral principles*, Carter (ed.), 1973.

⁵⁸ Frankena, « Sidgwick and the dualism of practical reason », in *Perspectives on morality*, 1976, p.195. Frankena souligne que Sidgwick désigne par « éthique » toute méthode pour déterminer ce que nous devons faire, incluant l'utilitarisme, l'intuitionnisme et l'égoïsme rationnel. Toutefois, il ne qualifie de « morales » que les deux premiers.

tandis que s'il se situe sur un terrain moral, c'est un impératif catégorique qui ne dépend pas de la fin visée par notre volonté.

Deuxièmement, tous les humains n'ont manifestement pas intérêt à mettre en œuvre ces contraintes morales et politiques. Est-il réellement dans l'intérêt de Donald Trump d'être écologiste⁵⁹ ? Troisièmement, les discours écologistes et les appels à l'action prennent davantage la forme d'impératifs moraux en mobilisant le langage du devoir et de la responsabilité, bien que ces discours soient mélangés à des considérations prudentielles qui semblent surtout être un levier rhétorique visant à toucher les gens en supposant qu'ils se mobiliseront davantage si leur propre bien (et celui de leurs proches considérés comme des extensions d'eux-mêmes) est menacé, ce dont nous pouvons douter. Quatrièmement, si le bien prudentiel de chacun de nous⁶⁰ est en jeu, alors la question devient morale puisque nos actes individuels et collectifs auront des conséquences sur le bien-être des autres. S'il est dans l'intérêt de Mathilde de protéger la nature, il est sans doute aussi dans l'intérêt de son ami Tom et des milliards d'autres personnes qui partagent les mêmes intérêts fondamentaux que Mathilde à vivre dans un monde habitable (non pollué, sans événements météorologiques extrêmes, avec des températures adéquates, de l'accès à l'eau douce, etc.). La crise écologique ne saurait menacer uniquement les intérêts de Mathilde, elle menace assurément les intérêts de milliards d'autres personnes sur cette Terre, et certains plus que d'autres. Lorsque nous invoquons la prudence pour la question écologique, nous en faisons une question morale⁶¹. Lorsqu'une usine pollue un cours d'eau, elle porte atteinte à toutes celles et ceux susceptibles d'être touchés par cette pollution. On pensera par exemple au rejet des boues rouges dans les Calanques par l'usine de la société Alteo à Gardanne, spécialisée dans la fabrication d'alumine⁶² ou encore la prolifération des algues vertes sur les plages bretonnes⁶³. La notion même de justice climatique suppose cette dimension morale de la question écologique.

Telles sont les raisons pour lesquelles la question écologique ne saurait se réduire à une question prudentielle où chacun devrait, dans son intérêt, préserver la nature, mais est éminemment une question morale de première importance. Même si les humains n'y sont pas tous exposés de la même façon, la crise écologique frappe déjà des millions d'humains et pourrait rapidement rendre la vie de beaucoup d'autres bien plus difficile. Les gens souffrent de la crise écologique⁶⁴, s'exilent malgré eux, sont

⁵⁹ On pourrait penser qu'il ignore ce qui est véritablement dans son intérêt et qu'il a un intérêt fondamental à être écologiste et à vivre dans la concorde, selon une conception spinoziste du bien. C'est supposer que nous avons tous intérêts à faire le bien, comme s'il y avait une harmonie entre ce qui est bien moralement et bon prudentiellement.

⁶⁰ Ou même d'une partie seulement.

⁶¹ Sauf à endosser un égoïsme éthique, ce qui revient à nier la morale.

⁶² « Boues rouges : la société Alteo mise en examen pour les rejets de son usine de Gardanne dans la Méditerranée », *Le Monde* du 19 janvier 2024, URL : https://www.lemonde.fr/planete/article/2024/01/19/boues-rouges-la-societe-alteo-mise-en-examen-pour-les-rejets-de-son-usine-de-gardanne-dans-la-mediterranee_6211718_3244.html, (consulté dernièrement le 8 septembre 2024).

⁶³ « Bretagne : les algues vertes prolifèrent, l'Etat laisse faire », *Greenpeace*, URL : <https://www.greenpeace.fr/bretagne-les-algues-vertes-prolifere-letat-laisse-faire/> (consulté dernièrement le 7 septembre 2024). Voir également le site <https://www.algues-vertes.com/> (consulté dernièrement le 7 septembre 2024) et « Pollution : la Bretagne se prépare à la saison des algues vertes », *Le Monde* du 1 juillet 2024, URL : https://www.lemonde.fr/planete/article/2024/07/01/pollution-la-bretagne-se-prepare-a-la-saison-des-algues-vertes_6245853_3244.html (consulté dernièrement le 7 septembre 2024).

⁶⁴ Le rapport du GIEC insiste sur les problématiques sociales et politiques de la crise écologique. Elle cause des problèmes de santé physique mais aussi mentale, de la précarité économique et sociale, des tensions politiques,

confrontés aux conflits et violences qu’engendrent ces bouleversements, la multiplication des épisodes météorologiques extrêmes, les gens meurent de la pollution⁶⁵, perdent leur culture, leurs terres. Si donc, il nous faut agir pour sauver la planète, c’est que la question écologique est une question morale et politique qui déborde notre intérêt personnel. Si l’impératif écologiste est bien une question d’ordre moral, c’est-à-dire concernant ce qui est bien, mal, juste ou injuste de faire, on peut alors se demander précisément pourquoi c’est un devoir moral de protéger la nature.

La question des justifications morales

[*Un écologisme anthropocentriste*] On peut considérer qu’il est mal de nous entraîner tous, et certains plus que d’autres⁶⁶, au fond du précipice⁶⁷. Nous avons *a priori* de nombreuses raisons morales de préserver l’environnement : des raisons humanitaires, par respect pour les droits de tous les humains présents, par devoir envers les générations futures, qu’il s’agisse d’un devoir de justice ou de bienfaisance, mais également pour des raisons qui satisfont d’autres intérêts humains comme des raisons esthétiques, spirituelles et culturelles dans la mesure où de nombreux humains accordent une valeur forte à la nature. Ce sont là déjà des raisons minimales de s’en soucier. Les justifications les plus communes à l’impératif écologique font référence aux intérêts des humains actuels ainsi qu’aux générations futures auxquelles nous devrions laisser une Terre habitable. *A priori*, des telles justifications semblent tout à fait pertinentes. Mais s’agit-il vraiment d’une bonne raison d’être écologiste ? Pourquoi faudrait-il sauver la planète pour le bien des humains ? En posant cette question, nous demandons donc quelque chose de plus fondamental, à savoir une justification de l’anthropocentrisme. Le problème est que les conceptions morales anthropocentriques selon lesquelles seuls les humains possèdent une valeur intrinsèque ont subi de profondes critiques avec la naissance de l’éthique animale et environnementale dans les années 1970⁶⁸.

[*Problème des écologismes anthropocentristes*] Les études concernant les inégalités environnementales nous montrent à quel point la crise écologique est un lieu d’injustices parmi les humains. Agir pour remédier à des injustices que subissent de nombreux humains est assurément un motif légitime d’action. Mais toutes ces raisons anthropocentristes semblent *partielles et partiales*, elles

des mouvements de populations. La nécessité d’agir écologiquement est présentée comme une question de justice sociale.

⁶⁵ L’OMS estime à plus de 4 millions le nombre de décès prématurés dans le monde en 2019 à cause de la pollution de l’air extérieur, sans oublier le développement de pathologies chez des millions d’autres personnes. En 2020, l’OMS estime à plus de 3 millions le nombre de décès prématurés due aux pollutions de l’air intérieur.

⁶⁶ C’est ce que mettent en évidence les recherches sur les inégalités et les injustices environnementales et climatiques. Voir Lucas Chancel, *Insoutenables inégalités, Pour une justice sociale et environnementale*, 2021 ; Catherine Larrère, *Les inégalités environnementales*, 2017 ; Robert D. Bullard (ed.), *The quest for environmental justice*, 2005 ; Gordon Walker, *Environmental justice*, 2012 ; Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, 2019.

⁶⁷ Hans Jonas, *Le principe de responsabilité*, Flammarion, 2013 et Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, Arthaud poche, 2017 et notamment les chapitres : « I - Au plus proche d’une issue fatale », « III – Le monde n’est ni axiologiquement neutre, ni disponible à volonté », « V – Nous n’avons pas le droit d’hypothéquer l’existence par notre simple laisser-aller », « IX – Technique, liberté et obligation ».

⁶⁸ Nous n’entendons évidemment pas nier qu’aucune critique de l’anthropocentrisme n’a existé auparavant. Nous trouvons par exemple des traces de positions non-anthropocentristes chez Montaigne, Rousseau, Bentham, Voltaire, Porphyre, Plutarque, Thoreau, Leopold. Voir à ce sujet Renan Larue, *Le végétarisme et ses ennemis*, Puf.

limitent arbitrairement leurs raisons d’agir à un groupe, les humains. Nous pourrions être tentés de nous dire c’est un bon début. Mais pour comprendre pourquoi ce caractère partiel pose un sérieux problème en termes de justifications, imaginons que Vincent s’indigne de la pollution et soutienne que l’on devrait lutter contre la pollution. Admettons également qu’une baisse de la pollution bénéficie à tous les humains, mais que la motivation de Vincent et la justification invoquée en faveur du devoir de diminuer la pollution soit de permettre aux blancs d’avoir un monde vivable pour demain. Dirait-on qu’il s’agit d’une bonne raison d’être écologiste ? L’intérêt des blancs à avoir une terre habitable et non-polluée est assurément à prendre en compte, mais cette justification est arbitrairement limitée et injuste. Elle constitue une discrimination puisque l’intérêt des non-blancs est le même et devrait également être pris en compte dans la justification. De façon analogue, les intérêts des humains sont à prendre en compte dans l’agir écologiste, mais s’en tenir à leurs intérêts constitue une limitation arbitraire. Ce faisant, une telle fondation éthique de l’écologisme est problématique dans la mesure où elle est *spéciste*, c’est-à-dire qu’elle opère un traitement inégal de cas similaires et discrimine sur la base de l’espèce. Cette cécité aux intérêts des êtres non-humains fut considérée comme injustifiable par les animalistes et les environnementalistes. Ajouter « écologisme » devant « anthropocentrisme » n’atténue pas les critiques dont furent l’objet les positions anthropocentristes qui proposent une éthique *du bon usage* de la nature dans l’intérêt des humains à court et long terme.⁶⁹ Une telle fondation morale est « partielle » car cette justification s’arrête en cours de route et néglige des non-humains à prendre en compte, et « partiale » car favorisant les intérêts des membres de leur propre espèce. D’autres raisons d’être écologiste, qui pourraient s’ajouter à la première, furent peu à peu proposées, à savoir parce que la nature ou certaines de ses parties, possèdent une valeur en elle-même méritant d’être protégée.

La valeur intrinsèque de la nature

[*La valeur intrinsèque de la nature*] Les philosophes environnementalistes ainsi que des militants écologistes ont commencé à endosser des éthiques écocentristes⁷⁰ ou biocentristes⁷¹ selon lesquelles nous devons respecter le vivant ou la nature, opérant de ce fait une extension radicale de la considérabilité morale. Un des premiers arguments avancés en ce sens est l’argument des dernières personnes de Routley et l’intuition profonde que détruire la nature, même si aucun humain ni aucun animal n’y vivait et n’y vivrait plus jamais constituerait une mauvaise action.⁷² À distance du modèle kantien selon lequel seuls les êtres rationnels, les humains, sont des personnes porteuses d’une valeur intrinsèque, les éthiques environnementales ont défendu avec force l’idée que les humains n’étaient pas les seuls à posséder cette valeur intrinsèque fondatrice de la considérabilité morale, mais qu’il existait des êtres porteurs d’une valeur intrinsèque dans la nature, indépendamment de tout humain. Toute la

⁶⁹ L’ouvrage référence du philosophe australien John Passmore (1914-2004), *Man’s responsibility for nature*, publié en 1974 constitue un manifeste écologiste de référence à partir du point de vue anthropocentrisme.

⁷⁰ Centrée sur les totalités écologiques comme les espèces, la nature, la planète, la biosphère, les écosystèmes.

⁷¹ Centrée sur les êtres vivants.

⁷² Routley, « A-t-on besoin d’une nouvelle éthique, d’une éthique environnementale ? », 1973. L’argument fut repris à de nombreuses reprises pour défendre différentes thèses, comme chez Robin Attfield en défense du biocentrisme, voir Partie 2, chapitre 1.

question est alors de savoir envers qui ou quoi nous avons des obligations morales. Autrement dit, quels sont les entités moralement considérables ? Les animaux ? Les êtres vivants ? Les espèces ? Les communautés biotiques ? Les écosystèmes ? La Terre ? Ou une combinaison de certaines de ces catégories ? Ces entités ont-elles un égal statut moral ou y a-t-il une hiérarchie morale ? Telle est la question centrale au cœur du débat entre les différents types d'éthiques et sur laquelle porte le désaccord.

[*L'importance de la valeur intrinsèque*] Certains philosophes ont mis en doute la pertinence et l'importance de la question de la valeur intrinsèque dans la réflexion écologique⁷³ et ont estimé que la question de l'existence et de la localisation de la valeur intrinsèque devait être jetée aux oubliettes parce qu'elle ne contribue pas à faire changer les choses. Nous estimons qu'au contraire, la question de la valeur intrinsèque demeure centrale en philosophie morale, elle permet d'impulser un changement mais surtout de le guider. En effet, la question de la localisation de la valeur intrinsèque vise à déterminer envers quels êtres nous avons des devoirs en identifiant ce qui fait qu'un être a un bien propre susceptible d'être lésé ou favorisé, autrement dit ce qui fait qu'un être a des intérêts, par où il compte moralement et impose une contrainte morale sur nos actes. Dire d'un être qu'il a une valeur intrinsèque, c'est dire qu'il importe par lui-même en vertu de ce qu'il est. Même si personne n'accordait de valeur à Renée, elle aurait toujours une valeur, venant d'elle-même en vertu de ses propriétés intrinsèques. La question est alors de savoir quelles sont ces propriétés empiriques qu'une entité doit posséder pour avoir une valeur intrinsèque. La question de la localisation⁷⁴ de la valeur intrinsèque est devenue centrale puisqu'elle permet de fournir une boussole pour savoir quels êtres imposent des contraintes morales et de limites à notre liberté d'agir. Il est par conséquent difficile de comprendre comment fonder quelque politique que ce soit en étant dépourvu de cette boussole morale.

Un écologisme non animaliste est-il possible ?

Résumons : (1) Si les éthiques anthropocentristes sont injustifiées, et (2) si les éthiques animalistes et environnementalistes sont inconciliables, (3) si la fondation des éthiques animalistes mine la possibilité même d'une éthique environnementaliste, et (4) si les éthiques animalistes sont solidement justifiées et/ou si les éthiques environnementalistes ont du mal à se justifier, alors l'animalisme doit l'emporter comme théorie de la considérabilité morale, ce qui implique (5) que l'écologisme (le devoir de préserver l'environnement) *tel qu'il existe* majoritairement tant dans l'opinion commune, chez les militants mais aussi chez les philosophes, ne repose sur aucune fondation morale solide, et (6) que si cette fondation à l'écologisme doit être animaliste, alors l'écologisme doit être partisan des droits des animaux et ajouter à son agenda l'abolition de leur exploitation et la prise en compte de leurs intérêts dans les politiques écologiques. Tels sont les hypothèses et le raisonnement global de notre enquête.

Pour le dire de façon inverse, un écologisme qui n'est pas animaliste doit manifestement reposer

⁷³ Notamment les pragmatistes comme Bryan Norton, Anthony Weston, Andrew Light.

⁷⁴ Nous le verrons, la question de la *localisation* pose inévitablement la question de la *source* de la valeur, qu'elle soit intrinsèque, extrinsèque ou instrumentale, autrement dit de son origine. Existe-t-elle objectivement dans le monde en relation avec une propriété empirique ou nécessite-t-elle un sujet conscient, un sujet valorisant qui accorde une valeur à quelque chose ?

sur une autre théorie de la considérabilité morale, puisqu'il n'inclut pas dans ses principes et ses prescriptions l'abolition de la consommation et de l'exploitation d'animaux. Laquelle ? Toute la question sera alors de savoir si une telle théorie alternative, qu'elle soit écocentriste, biocentriste ou mixte, peut trouver une fondation solide.

[Thèse] Notre hypothèse est que s'il s'avère que le sentientisme⁷⁵ est la théorie de la considérabilité morale la plus plausible, alors les animaux sentients doivent être pris au sérieux comme le sont les humains, ce qui n'impliquerait en tant que tel ni un statut moral égal ou inégal. La thèse sentientiste implique que l'anthropocentrisme est spéciste donc moralement injustifiable. Si tout cela est correct, alors les écologismes anthropocentristes sont infondés, non pas car ils reconnaissent une valeur intrinsèque par erreur à des êtres qui n'en ont pas, mais parce qu'ils limitent arbitrairement la considérabilité morale à une partie seulement des êtres moralement considérables, constituant ainsi la base d'une injustice envers les autres. Si le sentientisme est correct, alors les diverses éthiques environnementalistes, écocentristes ou biocentristes, qui reconnaissent une valeur intrinsèque aux êtres vivants ou à la nature, auront le défaut de reconnaître par erreur une valeur intrinsèque à des entités qui n'en ont pas. Il nous faut préciser que si l'écologisme reposait sur une fondation biocentriste, le biocentrisme devrait, ou pourrait, logiquement conduire à défendre l'abolition de l'exploitation animale, même si les biocentrismes ont rarement défendu une telle position à l'égard des animaux et se sont davantage avérés être des formes assouplies et inclusives d'anthropocentrisme. Toute la question sera donc de savoir si une des éthiques environnementalistes parvient à relever le défi de la justification, en proposant une théorie de la valeur intrinsèque cohérente qui offre une explication de la source de la valeur dans le monde.

Plan de la thèse

[Plan général de la thèse] Notre enquête se divisera en deux grandes parties. La première porte sur les fondements moraux des éthiques animalistes, c'est-à-dire l'examen des raisons d'étendre la considérabilité morale aux animaux. Par intrication, nous y analyserons également les éthiques anthropocentristes. Le dernier chapitre de la première partie introduit la question écologique et examine la relation entre les éthiques animalistes et environnementalistes, les ruptures et les possibilités d'une conciliation. La seconde partie s'intéresse aux éthiques environnementalistes susceptibles d'être mobilisées comme fondement moral de l'écologisme. Elle consiste en une typologie des éthiques dans laquelle nous procédons à un examen systématique des différentes théories de la considérabilité morale qui seraient susceptibles d'offrir un fondement moral alternatif (à l'animalisme et l'anthropocentrisme) à l'écologisme.

Première partie

⁷⁵ Théorie selon laquelle la sentience est le critère nécessaire et suffisant de la considérabilité morale. Le sentientisme est parfois désigné de manière un peu approximative par « animalisme », « antispécisme », « théorie des droits des animaux », approximation que nous assumons dans l'introduction pour plus de commodité.

[Chapitre 1] Dans la première partie, nous examinons les fondements moraux des éthiques animalistes en opposition aux éthiques anthropocentristes. Cette partie se structure en 5 chapitres qui nous conduiront progressivement à la question écologiste. Nous commençons par examiner l'accusation de spécisme portée à l'encontre des éthiques anthropocentristes classiques en nous demandant si l'anthropocentrisme est moralement justifiable (chapitre 1). Pour cela, nous commençons par définir ce que sont le spécisme et l'anthropocentrisme (Section 1). Puis, nous examinons le principe de justice dans le but de cerner ce qui constitue un traitement juste ou injuste, et analysons ce qu'est avoir un droit et s'il y a une raison de refuser les droits des animaux (section 2). Ainsi armés, nous pourrions exposer et analyser les différentes défenses du spécisme en commençant par les défenses les plus courantes du spécisme qui justifient la supériorité morale des humains par le fait que les humains possèderaient des propriétés distinctives (section 3). Dans la même section, nous nous demandons si de telles propriétés distinctivement humaines existent, si elles sont pertinentes pour justifier une différence de statut moral entre humains et animaux, et quelles seraient les implications si nous mettions en application de façon cohérente ces critères de distinction morale. Dans la section 4, nous examinons les justifications relationnelles du favoritisme humain, qui ne cherchent pas à fonder dans l'absolu une supériorité humaine sur la base d'une propriété intrinsèque universellement partagée par les humains. Enfin, nous nous demanderons de quoi la volonté de trouver à *tout prix* une propriété distinctivement humaine qui justifierait l'exploitation des animaux est-elle le symptôme (section 5).

[Chapitre 2] Dans le deuxième chapitre, qui se situe dans le prolongement direct du premier, nous nous demandons si les animaux sentients sont des personnes. Nous commençons par examiner ce que nous demandons lorsque nous demandons si un être est une personne et considérons le rôle que le concept de personne joue dans la réflexion morale (section 1). Alors qu'il paraît possible de se passer du concept de *personne* pour penser la question de la considérabilité morale, il semble néanmoins avoir une certaine utilité et occupe une place importante dans le paysage moral ; il a notamment joué un rôle central dans la reconnaissance d'une « dignité humaine » et du devoir de respecter les intérêts fondamentaux des humains. Si donc on tient absolument à conserver le concept de *personne*, ancré dans le vocabulaire ordinaire, nous devons nous demander quels êtres sont des personnes. En vertu de quoi une personne est-elle une personne ? Dans la section 2, nous examinons la conception classique de la personnalité qui identifie *personne* et *humain* et que nous nommerons *personnalisme humaniste*. Nous examinons dans un premier temps si le concept de *personne* est synonyme d'*humain*, puis dans un second temps si la catégorie de personne est coextensive à celle d'humain en vertu d'un critère. Or, en écho au chapitre 1, une telle identification apparaît problématique. Avec un critère trop restrictif et exigeant comme l'agentivité morale, de nombreux humains sont exclus de la catégorie des personnes, tandis qu'avec un critère plus inclusif, il faudra admettre que la catégorie s'étend au-delà de l'espèce humaine. Une option est d'assumer une vision restrictive de la personnalité (section 2). Dans la section 3, nous considérons le mouvement inverse, à savoir la thèse selon laquelle tout être sentient doté d'une subjectivité, d'un vécu en première personne, doit être considéré comme une personne (section 3). Si les animaux sont des personnes, les reconnaître comme telles force à changer notre regard sur eux et à

les considérer comme des *alter* à prendre au sérieux en les éloignant de la catégorie des choses, des biens, catégorie à laquelle ils ont souvent été réduits à la fois dans nos représentations, dans nos catégories juridiques et dans nos manières de les traiter.

[*Fonction des deux premiers chapitres*] Ces deux premiers chapitres constituent une sorte d'état de l'art sur la fondation générale des thèses animalistes et par conséquent, des critiques de l'anthropocentrisme auquel l'animalisme s'oppose. Si ces chapitres examinent la question de la considérabilité morale des animaux, ils n'ont pas vocation à établir un statut moral précis des animaux dans l'ordre moral du monde. Notre analyse ne plaidera pas pour une approche normative en particulier mais pointera simplement leur critique commune de l'anthropocentrisme⁷⁶. Si les accusations de spécisme échouent, alors la justification d'un écologisme sur des bases anthropocentrismes ne sera pas un problème. Si l'anthropocentrisme ne parvient pas à répondre des accusations des spécisme, alors c'est un point décisif en faveur des théories non-anthropocentrismes.

[*Chapitre 3*] Pour savoir sur quel fondement moral faire reposer l'impératif écologiste, nous devons faire une typologie des théories de la considérabilité morale et examiner chacune d'entre elles afin de voir celle qui est la plus solidement justifiée. Envers qui avons-nous des devoirs ? Quelle est la source de l'obligation morale ? Quels sont les critères qui rendent des êtres moralement considérables ? Tel est le programme préalable à toute éthique : identifier envers quels êtres nous avons des devoirs et quels sont ces devoirs. Cependant, avant d'examiner ces différentes éthiques, nous consacrerons ce troisième chapitre à l'introduction des concepts métaéthiques nécessaires à une bonne compréhension de la suite de notre enquête. Ce chapitre constitue ainsi les prolégomènes à une typologie et revue systématique des théories de la considérabilité morale. Les désaccords entre anthropocentrismes, animalistes et environnementalistes résident fondamentalement dans la différence de conception concernant la source et la localisation de la valeur intrinsèque. Nous commençons par examiner la place du concept de valeur intrinsèque dans la réflexion morale pour déterminer la classe des êtres destinataires de l'obligation morale. Nous nous intéresserons donc au lien entre la considérabilité morale, les devoirs, la notion d'intérêt et la valeur intrinsèque (section 1). Qu'est-ce que la valeur intrinsèque ? D'où provient-elle ? Où se localise-t-elle ? Est-il possible de se passer du concept pour offrir une fondation morale à l'impératif écologiste ? Est-il possible de se passer d'une fondation morale pour guider les politiques environnementales ? Des critiques de l'idée de valeur intrinsèque soutiennent que l'on peut fonder une politique écologique en se basant sur la seule logique de l'intérêt personnel, sur l'anthropocentrisme ou bien sur une perspective pragmatiste. Il sera donc question de savoir si l'on peut se passer d'idéaux moraux nous fournissant une orientation vers ce qui représente un monde plus désirable, plus juste et si l'approche pragmatiste n'offre pas la voie la plus prometteuse pour nous orienter à travers la crise écologique (section 2). Nous examinons également quelques tentatives de fonder une éthique environnementaliste sur des bases anthropocentrismes (section 3).

⁷⁶ Dans une version antérieure de ce travail, nous avons considéré les divergences entre les théories des droits des animaux et les approches utilitaristes, notamment lorsqu'il s'agit de déterminer si les êtres moralement considérables ont un statut moral égal ou non (initialement dans le chapitre 4 de la partie 1). Pour des raisons de place, nous avons mis de côté cette section et avons décidé d'en dresser un bref aperçu, une cartographie générale.

[Chapitre 4] Si l'anthropocentrisme est injustifiable, quelle est, parmi les théories non-anthropocentristes, la théorie la plus adéquate, celle susceptible de fonder le devoir d'être écologiste ? Un écologisme fondé sur la valeur intrinsèque des animaux sentients, et/ou des vivants, des espèces ou encore des écosystèmes semble *a priori* constituer des pistes plus prometteuses, pour défendre l'impératif écologique, que l'anthropocentrisme. Dans ce chapitre, nous examinons les différentes justifications du sentientisme (une appellation plus précise que l'animalisme) qui prend la sentience comme critère nécessaire et suffisant de la considérabilité morale (section 1). Mais la validité du sentientisme dépendra de la validité des théories alternatives que nous aurons à examiner. Dans une seconde section, nous proposons un bref aperçu de l'épineuse question du statut moral des êtres sentients : ont-ils tous une égale valeur morale ou doit-on au contraire penser une échelle d'importance morale selon la nature des êtres (section 2) ? Le débat entre égalitarisme ou hiérarchisme a une importance puisqu'il pourrait déboucher sur une remise en cause de l'égalité morale des humains.

[Chapitre 5] Le chapitre 5 se constitue comme un chapitre de transition vers l'examen des théories environnementalistes susceptibles d'offrir une alternative au sentientisme comme fondement de l'écologisme. Cette transition réside dans l'examen de la relation entre les éthiques animalistes et environnementalistes. Dans ce chapitre, nous introduisons la question écologique en dressant un inventaire des différentes fondations existantes et possibles à l'écologisme (section 1). Puis nous examinons le concept de nature *a priori* au cœur de la question écologiste (section 2). Puisqu'il est question de protéger l'environnement naturel, de quoi parle-t-on précisément lorsqu'il est question de « protéger la nature » ou de préserver l'environnement (sous-entendu *naturel*) ? Dans cette section 2, nous étudions les différents sens possibles du concept de nature afin de voir s'il peut nous fournir un support pour penser nos obligations envers la nature. Or, la définition de la nature comme ce qui n'a pas été créé et transformé par les humains a fait l'objet d'importantes critiques et tentatives de réhabilitation⁷⁷. Le statut ontologique de la nature pose des difficultés qui permettent d'éclairer la raison pour laquelle les philosophes environnementalistes se sont davantage orientés vers une exigence de protection ou préservation de la *biodiversité*, du *vivant*, des *vivants*, des *écosystèmes* ou de la *biosphère* que de la nature.

Puisque les concepts de *crise*, de *biodiversité* et de *vivant* saturent le discours écologiste actuel, nous nous intéressons alors aux raisons pour lesquelles il faudrait protéger la biodiversité : si la biodiversité doit être préservée, est-ce pour elle-même, ou bien pour une raison extrinsèque ? Qu'en est-il du vivant ? Faut-il respecter le vivant comme le réclament des écologistes français comme Baptiste Morizot ? Enfin, de quoi parle-t-on lorsque l'on parle de la crise de la biodiversité, environnementale, climatique ou écologique ? Loin d'être une simple description factuelle du monde, l'emploi du concept de crise présuppose une axiologie. Ce point permettra de rendre très claire la nécessité de déterminer la théorie de la considérabilité morale adéquate, car c'est seulement ainsi que nous pourrions savoir à quoi adosser le concept de crise.

⁷⁷ Des philosophes comme Virginie Maris ont tenté de redonner vie au concept de nature, et notamment de nature sauvage, contre les critiques du concept, notamment parce que nier que la nature existe reviendrait à s'empêcher de penser la protection des espaces de nature sauvage.

[*Chapitre 5 suite*] Dans leur opposition commune à l'anthropocentrisme, les éthiques animalistes et environnementalistes n'apparaissent pas unies (section 2). Nous essaierons de comprendre et de faire un état de lieux de cette opposition entre animalisme et environnementalisme, à différents niveaux de discours, du discours militants et politique aux théories philosophiques en passant par les prises de position pratiques. Un symptôme de cette fracture réside dans le statut accordé aux animaux dans la pensée écologiste en général, et environnementaliste en particulier. Face aux divergences entre ces deux familles non-anthropocentristes qui semblaient marcher main dans la main, des philosophes ont proposé des modèles de conciliation. Environnementalisme et animalisme sont-ils vraiment inconciliables ?

Seconde partie

Si animalisme et environnementalisme sont inconciliables, il nous faudra les départager puisque, dans ce cas, les deux ne peuvent être vrais. C'est la raison pour laquelle il nous faut examiner chacune des théories environnementalistes susceptibles d'apporter une fondation à l'écologisme et voir si l'une d'elle peut supplanter l'animalisme. Que protéger ? Et pourquoi ? Pourquoi préserver la biodiversité et les écosystèmes ? Avons-nous des devoirs envers *les vivants* ? Pour y voir plus clair, il nous faut donc examiner la validité des éthiques environnementalistes que nous avons regroupé dans trois grandes familles, le biocentrisme (chapitre 1), l'éthique végétale (chapitre 2) et l'écoholisme (chapitre 3 et 4).

[*Chapitre 1*] Nous commençons notre revue systématique des éthiques environnementalistes par le biocentrisme. L'animalisme ne s'arrête-t-il pas en cours de route en limitant l'extension de la communauté morale aux seuls êtres sentients ? Ne faut-il pas reconnaître une valeur intrinsèque aux êtres vivants ? Dans ce chapitre, nous examinons les thèses biocentristes dans leurs différentes formes, égalitaristes (section 1) ou hiérarchistes (section 2), selon lesquelles tout vivant possède un bien propre le rendant moralement considérables. Nous examinons ensuite les différents arguments en faveur du biocentrisme (section 3) et les objections qui leur ont été adressées (section 4).

[*Chapitre 2*] Dans le chapitre 2, nous nous intéressons à une relative nouvelle approche que l'on peut situer à mi-chemin entre le sentientisme et le biocentrisme, à savoir les éthiques végétales selon lesquelles nous avons des devoirs envers les végétaux dans la mesure où les végétaux sont sensibles, intelligents (section 1). Même si une telle approche n'a pas rencontré un grand succès chez les philosophes, elle fleurit sur les présentoirs des librairies et s'est installée dans une partie de l'opinion commune qui invoque la conscience des plantes. Elle ouvre une nouvelle perspective sur l'extension de la classe des êtres moralement considérables. Nous examinons ensuite les arguments avancés en faveur de l'intelligence et la sentience des plantes (section 2), puis les objections faites à ces thèses (section 3). Contrairement au biocentrisme, le mouvement d'éthique végétale appelle à repenser notre considération des plantes, mais laisse cette éthique à l'état d'ébauche (section 4).

[*Chapitre 3*] Dans le chapitre 3, nous abordons les thèses *écoholistes*, parfois nommées *écocentristes*, qui se présentent sous une grande diversité de formes selon les totalités qu'elles tiennent pour dotées d'une valeur intrinsèque (espèce, écosystème, nature, biosphère, communauté biotique).

Nous considérons en premier lieu un *holisme* pur qui considère que les totalités écologiques sont les seules entités dotées d'une valeur intrinsèque, ou du moins, que leur valeur prime sur celle des individus (Section 1). Un tel holisme moral peut-il échapper aux objections qui lui ont été adressées, et notamment l'accusation d'écofascisme ? Pour éviter ces accusations, les écocentrismes les plus populaires ont pris la forme de théories mixtes, qui associent individualisme et holisme moral, c'est-à-dire considération tant pour les individus que des totalités (Section 2). Ces théories mobilisent divers arguments comme l'argument des dernières personnes proposé par Richard Routley, l'argument du *telos* des espèces ou encore l'argument de la santé écosystémique. Avec le souci d'échapper à l'accusation d'écofascisme, les théories mixtes sont confrontées à un pluralisme qui pose le problème de l'arbitrage des conflits entre les intérêts des individus et des totalités (section 3).

[Chapitre 4] Pour échapper à toutes ces difficultés, certains environmentalistes comme Callicott proposent une théorie communautaire (une forme d'écocentrisme mixte) nommée *éthique de la terre* [*land ethic*] en référence à Aldo Leopold (Section 1). Il s'agit d'une approche relationnelle fondée sur l'appartenance à des communautés selon laquelle le fondement du devoir est à trouver dans notre appartenance à des communautés : nous avons des devoirs envers les autres membres des communautés auxquelles nous appartenons et envers les communautés elles-mêmes. L'éthique communautaire, en se basant sur l'évolution des sentiments moraux, essaie de justifier une hiérarchie des communautés, les plus anciennes et proximales étant prioritaires. En tant que membre de la communauté humaine, mais aussi de communauté mixte (communauté que nous formons avec les animaux domestiqués) et de la communauté biotique, nous avons des devoirs différenciés envers les membres de ces différentes communautés. L'éthique communautaire fonde nos relations aux animaux domestiques sur l'idée d'un contrat moral implicite, le contrat domestique (section 2). Enfin, nous achèverons notre examen par analyser si ce que l'on appelle le mouvement d'écologie profonde, fondé par Arne Naess, peut s'imposer comme le fondement moral de l'impératif écologique (section 3).

Remarques sur la finalité, la méthode et les limites de l'enquête

Ce travail n'a nullement pour but d'attaquer les impératifs écologiques en dédramatisant l'ampleur de la crise écologique ou en défendant une position conservatrice, sceptique, mais vise seulement à rechercher une justification morale solide et cohérente à ces impératifs de préservation de l'environnement. Selon la justification, la préservation de l'environnement subira une réorientation. Comment doit-on vivre pour prendre au sérieux les intérêts de tous les autres vivants ? Nous soutenons qu'il faut agir écologiquement pour les bonnes raisons et que les écologismes tels qu'ils existent méritent de voir leurs fondements moraux examinés. Puisque nous ne sommes pas des scientifiques, nous n'avons pas non plus pour but de prendre part aux débats empiriques sur ce qu'il convient de faire écologiquement, ni sur le diagnostic et l'évaluation de la situation climatique et écologique. Nous ne voulons donc pas juger les positions catastrophistes ou plus tempérées mais comprendre sur quels fondements axiologiques un écologisme, quelle que soit la situation empirique, peut reposer.

Notre réflexion sur l'écologisme porte sur l'ensemble des positions, qu'elles soient

philosophiques, militantes ou celles de l'opinion commune. Toutefois, nous prenons soin de ne pas confondre ces niveaux d'analyses en identifiant l'écologisme à la position de militants ou de l'opinion commune quand des philosophes ont pris soin de construire des fondations éthiques à l'écologisme. Nous hiérarchisons ainsi les discours selon une échelle d'autorité, partant de l'opinion commune jusqu'au niveau de l'analyse philosophique, en passant dans le niveau intermédiaire du discours militant ou politique.

Comme dans de nombreux débats moraux, nous voyons patienter dans les coulisses la question de la nature de la morale, des jugements moraux, de leur possibilité, de leur objectivité, de l'existence de faits moraux. Nous ne souhaitons pas basculer sur des débats métaéthiques qui nous éloigneraient de notre sujet. Nous tiendrons ici pour acquis que des jugements moraux sont possibles selon une perspective réaliste, que les jugements moraux peuvent être corrects ou incorrects du point de vue moral, et qu'ils peuvent être justifiés par de bonnes raisons.

Ce travail se propose d'examiner la question de la théorie de la valeur à la source de l'obligation morale, comme étape fondamentale préalable à l'établissement d'un programme d'éthique appliquée et à une réflexion sur les actions concrètes qui doivent en découler, tout domaine confondu. En déterminant clairement envers qui nous avons des devoirs, nous pourrions ainsi établir les normes et obligations morales générales et contextuelles, indispensables à toute entreprise morale et politique. Notre objectif est de fournir une axiologie permettant d'y voir plus clair, mais nous ne fournissons pas un programme écologique normatif indiquant quelle est la meilleure politique pour agir en conformité avec cette axiologie. Notre enquête ne se substitue pas à une analyse des pratiques écologiques, de l'impact du modèle capitaliste ou d'autres modèles socio-économiques sur l'environnement, ni des stratégies politiques pour lutter et initier un changement. Elle ne dit pas comment il faudrait penser le changement, par exemple pour ceux qui vivent de la chasse, de la pêche ou de l'élevage, mais soutient que nous devons sortir de certaines pratiques. De la même manière que nous pouvons produire des arguments moraux pour établir que le sexisme, le racisme et d'autres inégalités sont injustes, c'est toutefois une autre question de déterminer quels sont les meilleurs moyens pour sortir de ces conditions d'injustice et tendre vers un monde idéal. Tel sera donc l'objectif de cette enquête, tenter de fournir une boussole morale au sein de la lutte pour un monde plus juste et viable.

PARTIE I - EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DE L'ÉTHIQUE ANIMALISTE

Nous sommes à la recherche d'une justification morale à l'impératif de protection de l'environnement. La justification la plus commune est anthropocentriste. Mais l'anthropocentrisme a été confronté à de sévères critiques qui constituent le socle commun des éthiques animalistes et environnementalistes. Dans le premier chapitre, nous examinons l'accusation de spécisme portée à l'encontre des théories morales anthropocentristes et la nécessité revendiquée par les animalistes d'étendre la considérabilité morale aux animaux. Cet examen critique de l'anthropocentrisme pose en même temps les fondements de l'éthique animaliste. Dans le deuxième chapitre, nous nous demandons si les animaux doivent être reconnus comme des personnes. Le concept de personne, souvent réservé aux humains, a joué un rôle important dans le paysage moral depuis la modernité ; nous estimons communément que les personnes sont de façon paradigmatique les destinataires de l'obligation morale. La critique de l'anthropocentrisme ne signifie pas que la communauté morale se limite nécessairement aux seuls animaux. Les animalistes et les environnementalistes se sont précisément disputés sur les limites de la communauté morale. Avant de procéder à une revue systématique des différentes thèses, nous exposons dans le troisième chapitre les concepts centraux du débat, à savoir les notions de valeur intrinsèque et d'intérêt, ainsi que leur lien avec la considérabilité morale. Toutefois, nous devons considérer les critiques pragmatistes du débat sur la source et la localisation de la valeur intrinsèque qui a structuré l'éthique animale et environnementale. Ces critiques plaident pour un abandon des réflexions en termes de valeur intrinsèque. Peut-on se passer du débat sur la valeur intrinsèque pour fonder une politique écologique ? Dans le quatrième chapitre, nous examinons la thèse sentientiste selon laquelle nous n'avons des devoirs qu'envers les êtres sentients. Nous y proposons un ensemble d'arguments en faveur de l'idée qu'il n'est pas fondé d'étendre au-delà la communauté morale. Toutefois, puisque certains arguments en faveur du sentientisme sont des objections aux théories morales biocentristes et écocentristes, la thèse sentientiste continue d'être exposée dans chacun des chapitres de la partie 2 portant sur l'examen des théories environnementalistes. Enfin, dans le cinquième chapitre qui introduit la question écologique et sert de transition vers les éthiques environnementalistes, nous pensons le rapport entre les éthiques animalistes et environnementalistes : sont-elles conciliables pour offrir un fondement unitaire à l'impératif écologiste, ou bien doivent-elles être confrontées et départagées ?

Chapitre 1

Le spécisme est-il moralement justifiable ?

[*Objet de la partie*] Dans cette partie, notre objectif est de poser le cadre théorique dans lequel notre enquête s'inscrit. Nous n'avons pas pour objectif de rentrer dans les plus subtils détails des débats autour de la justification du spécisme. Il est question de présenter les grandes lignes de la critique morale de l'anthropocentrisme spéciste et les réponses qui lui ont été adressées tout en évacuant un certain nombre de confusions au sujet du spécisme qui demeure trop souvent mal compris.

Le premier à avoir employé le terme « spécisme » est Richard Ryder, un psychologue britannique qui rédige en 1970 un prospectus dans lequel il dénonçait le traitement des animaux dans les élevages industriels et les laboratoires scientifiques comme de la discrimination basée sur le critère de l'espèce⁷⁸. De façon analogue au racisme ou au sexisme, il estimait que notre traitement des animaux constituait une discrimination. Il diffuse alors son prospectus à l'Université d'Oxford pour partager cette idée avec d'autres universitaires et avoir leur retour. Mais c'est Peter Singer, alors étudiant en philosophie morale, qui le popularise quelques années plus tard en 1975 dans son ouvrage fondateur *La libération animale*⁷⁹. L'éthique animale comme champ de recherche sur nos relations morales avec les animaux a vu l'émergence d'une remise en question de la façon dont nous traitons les animaux dans les élevages, les laboratoires ou les zoos. Même si personne, ou presque, ne considère que nous n'avons aucun devoir envers les animaux, dans les faits, c'est tout comme si nous n'en avons pas. La tradition philosophique a longtemps accordé une place privilégiée aux humains et ne s'est pas montrée très favorable à la reconnaissance d'un statut moral aux animaux. La tradition philosophique n'est pas uniforme et les mauvais traitements cruels réservés aux animaux sont dénoncés depuis longtemps. Mais c'est seulement depuis les années 1970 que la question du traitement des animaux s'est imposée comme une question à part entière en philosophie morale. Mais qu'est-ce donc que le spécisme ? Est-il moralement justifiable ? Telles sont les deux principales questions qui nous occuperons dans ce premier chapitre.

[*Plan*] Dans la section 1, nous nous intéressons à ce qu'est le spécisme et à ce qu'il n'est pas, afin d'établir sa nature et son existence. Dans la section 2, nous posons les bases argumentatives pour soumettre à l'évaluation morale la légitimité du spécisme, notamment en présentant le principe de justice et le principe d'égalité sur lequel il repose ainsi que les concepts moraux de base comme ce qu'est avoir un droit et la raison pour laquelle un traitement inégal constitue une injustice. Dans la section 3, nous examinons les défenses absolues du spécisme, directes et indirectes. Les défenses indirectes absolues constituent les défenses les plus courantes du spécisme, justifiant la supériorité morale des humains en

⁷⁸ On en trouve des reproductions sur internet, https://www.academia.edu/8218459/Speciesism_Again_the_original_leaflet

⁷⁹ Peter Singer, *La libération animale*, « Chapitre 1 - Tous les animaux sont égaux ».

pointant des propriétés propres aux humains qui les distingueraient des autres animaux et leur confèreraient un statut moral supérieur. Ces argumentations devront faire face à deux problèmes, celui de savoir si les critères mobilisés pour fonder la supériorité morale des humains sont moralement pertinents, et celui posé par le célèbre argument dit « des cas marginaux » jetant le doute sur l'existence d'une propriété coextensive à l'espèce humaine. Dans la section 4, nous examinerons les défenses indexicales, ou relationnelles, du favoritisme humain selon lesquelles il est légitime d'accorder une plus grande importance morale aux humains qu'aux animaux du fait de relations spéciales que nous entretenons avec nos conspécifiques. Enfin, dans la section 5, nous terminons en nous demandant de quoi la volonté de trouver à tout prix un trait distinctif des humains est le symptôme, en mettant en avant la façon dont notre psychologie et notre intérêt à bénéficier d'un système d'exploitation constituent des obstacles à sa remise en cause.

Section 1 – Qu'est-ce que le spécisme ?

1. Définitions

Le concept de spécisme a été conçu par analogie avec les concepts de racisme et de sexisme⁸⁰ : tout comme le racisme est une discrimination basée sur la « race »⁸¹ et le sexisme est une discrimination basée sur le sexe, le spécisme est une discrimination basée sur l'espèce. Le spécisme est un inégal traitement ou une inégale considération des intérêts des individus en fonction de leur espèce. Un intérêt pour chercher la meilleure définition possible du spécisme s'est manifesté ces dernières années⁸², mais pour notre part nous n'avons pas vocation à examiner en détail la meilleure façon de définir le spécisme. François Jaquet a mis en évidence la diversité des définitions que les philosophes ont proposé⁸³. Si tous s'accordent à soutenir que le spécisme est une discrimination, tous ne définissent pas exactement le spécisme de la même façon ; pour certains, le spécisme est avant tout une croyance (une idée⁸⁴ ou un

⁸⁰ Le recours à l'analogie racisme-sexisme-spécisme est un lieu commun en éthique animale et dans le mouvement militant antispéciste. La comparaison entre l'esclavage des humains et des animaux n'est pas nouvelle, on la retrouve par exemple chez Henry Salt. De même, en ce qui concerne le parallèle entre le racisme et le spécisme, dont on trouve par exemple la trace chez John Howard Moore dans *The universal Kinship*, Georges Bell & sons, London, 1906, p.276-279, des extraits sont reproduits dans Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, p.227-228. L'usage de ces analogies a suscité de vifs débats que nous n'examinerons pas. Pour une analyse claire et nuancée, nous renvoyons à l'article de Mathilde Royet, « Penser la domination. Rôles et limites de l'analogie sexisme-racisme-spécisme dans le discours antispéciste », *Revue Traits d'Union*, 2021, 60-72.

⁸¹ Les guillemets servent à indiquer le caractère fictif du critère de la race au sens biologique, contrairement à la race comme réalité sociale. Toutefois, le caractère réel ou fictif d'un critère est sans rapport à son caractère arbitraire et discriminant (la différence de couleur de peau est une différence réelle à la base de traitement arbitraire).

⁸² Oscar Horta, « What is speciesism? », *Journal of agriculture and environmental ethics*, 23, June 2010, 243-266; Oscar Horta and Frauke Albersmeier, « Defining speciesism », *Philosophy Compass*, vol.15, 11, 2020, 1-9; Roger Fjellstrom, « Specifying speciesism », *Environmental values*, 2002, 11, 1; Frauke Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *Ethical theory and moral practice*, 2021, 24, 511-527; François Jaquet, « Is speciesism wrong by definition ? », *Journal of agricultural and environmental ethics*, 32, June 2019, 447-458.

⁸³ François Jaquet, *Le pire des maux, Éthique et ontologie du spécisme*, chapitre 1.

⁸⁴ James Rachels, *Created from Darwin*, p.181. Selon Rachels, le spécisme est « l'idée que les intérêts des membres d'une espèce particulière compte plus que les intérêts des membres d'autres espèces. »

préjugé⁸⁵) tandis que pour d'autres elle est une différence de traitement (et donc un acte)⁸⁶, ces croyances ou différences de traitement étant susceptibles d'être caractérisées différemment⁸⁷. Fjellstrom considère que le spécisme est une discrimination basée sur des préjugés, des croyances, une idéologie se traduisant par des attitudes et des comportements formant un système⁸⁸. Toutefois, nous pouvons simplement retenir que le spécisme se caractérise par une inégale prise en compte, dans nos actes, des intérêts des animaux d'une espèce par rapports aux intérêts similaires des humains ou d'animaux d'autres espèces. Selon *Les Cahiers Antispécistes*,

le spécisme est à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la « race »
et au sexe : la volonté de ne pas prendre en compte (ou de moins prendre en compte) les

⁸⁵ Dans un passage de *La libération animale*, Singer définit le spécisme comme « un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces. » (p.73) Le terme « attitude » est vague et peut désigner une attitude intellectuelle ou comportementale.

⁸⁶ Selon nous, un préjugé réfère à une pensée, une croyance, tandis qu'une discrimination est une différence de traitement. On peut ainsi avoir des préjugés et des stéréotypes racistes sans discriminer racialement.

⁸⁷ Pour un examen détaillé de la définition du spécisme, nous renvoyons à Jaquet, *Le pire des maux, Ethique et ontologie du spécisme*, chapitre 1. Selon Jaquet, le spécisme doit être défini comme un traitement inégal basé sur l'espèce et non comme une idée ou une croyance, telle que l'inégale considération des intérêts ou la croyance que les intérêts des humains comptent plus que ceux des animaux. Selon Jaquet, le spécisme ne peut être à la fois une *croyance* et un *comportement* parce que l'essence d'une définition consiste en premier lieu à déterminer quel type de chose est ce qui est défini. Ainsi selon Jaquet, le spécisme est soit un acte mental, soit une proposition, soit un comportement, de la même façon qu'un animal est soit une araignée, soit un dauphin (p.24). Toutefois, je ne suis pas pleinement convaincu par ce point car l'analogie est douteuse dans la mesure où, alors que par essence, ce qui distingue deux espèces est précisément qu'elles sont différentes, la catégorisation en espèces consiste précisément à dire qu'un X n'est pas du même groupe qu'un Y ; quelle que soit la façon dont nous définissons une espèce, par définition, un humain ne peut être un chien puisque le but même de la catégorie d'espèce est de distinguer des groupes. En revanche, rien n'indique que par définition, le racisme ne puisse pas opérer à plusieurs niveaux, sous la forme de croyances mais aussi en pratique par des actes discriminatoires ou par une structure sociale discriminante. Nous pouvons concevoir qu'une pensée puisse être raciste ou sexiste, même si elle ne conduit pas à une discrimination de fait, bien que les discriminations soient souvent la conséquence de certaines croyances que nous entretenons. Par exemple, si je crois que les noirs sont inférieurs aux blancs et que les intérêts des blancs devraient passer avant ceux des noirs, cette croyance a de bonnes raisons d'être considérée comme raciste, quand bien même cela ne se traduirait pas en acte par des discriminations.

Je soupçonne que les philosophes aient défini le spécisme comme une idée, un préjugé, une attitude de parti pris, ou un traitement inégal sans trop prêter attention à fournir une définition précise et rigoureuse du spécisme. Jaquet cite des passages de Singer, Rachels ou encore Cavalieri dans lesquels ils donnent une sorte de définition du spécisme mais tous les philosophes soutiennent que le spécisme consiste en un traitement inégal, en une discrimination, bien qu'ils aient dans certains passages, parlé d'attitude, d'idée, de préjugé. Il semble qu'ils n'aient pas réduit et défini le spécisme comme un préjugé dans la mesure où tout au long de leurs écrits, le spécisme est caractérisé par la façon dont nous traitons les animaux ; ainsi Singer consacre une grande partie de *La libération animale* à décrire des pratiques spécistes comme l'élevage et l'expérimentation animale. Je crois que les philosophes n'ont pas conçu comme incompatible que le spécisme puisse à la fois être un préjugé et un traitement discriminant. Une raison de douter qu'ils aient cherché à fournir en une phrase une définition précise du spécisme est qu'il parle la grande majorité du temps du spécisme comme d'un traitement inégal. Il semblerait que la question de la définition précise du spécisme n'ait pas été un enjeu pour ces philosophes qui visaient à critiquer notre traitement des animaux ; le concept de spécisme, quelle que soit la façon dont il était défini, remplissait la même fonction.

⁸⁸ Roger Fjellstrom, « Specifying speciesism », *Environmental values*, 2002, 11, 1, p.64. Yves Bonnardel relève également ces deux dimensions du spécisme : l'une concrète et matérielle en tant qu'organisation de la société passant par des comportements, et une autre, idéologique, dont la fonction est de légitimer la première. Yves Bonnardel, « Attaquer le spécisme ou l'humanisme ? », *L'amorce*, 2020. Selon Giroux, le spécisme est un mélange de croyances et de pratiques ; le spécisme est une discrimination au niveau des actions, des attitudes, des croyances ou encore des émotions, Giroux, *L'antispécisme*, p.22.

intérêts de certains au bénéfice d'autres, en prétextant des différences réelles ou imaginaires mais toujours dépourvues de lien logique avec ce qu'elles sont censées justifier. En pratique, le spécisme est l'idéologie qui justifie et impose l'exploitation et l'utilisation des animaux par les humains de manières qui ne seraient pas acceptées si les victimes étaient humaines⁸⁹.

De façon quelque peu vague, nous sommes spécistes si nous *pensons* que les intérêts (à être libre, à vivre, à ne pas souffrir) d'un individu ont plus d'importance que les intérêts similaires d'un autre individu parce qu'ils appartiennent à des espèces différentes sans qu'il existe entre eux des différences qui soient moralement pertinentes, c'est-à-dire susceptibles de justifier une différence de considération et de traitement.

Définition large et étroite du spécisme : spécisme direct et indirect

[*Définition large ou étroite*] L'idée que le spécisme est une discrimination basée sur l'espèce⁹⁰ peut se comprendre de deux manières différentes, l'une étroite et l'autre large, notamment du fait du caractère vague de la formule « basée sur l'espèce ». Selon la conception étroite, on ne peut parler de spécisme que dans les cas où la différence de traitement ou de considération des intérêts des membres d'espèces différentes est *justifiée* par la différence d'espèce, c'est-à-dire seulement lorsque l'espèce est *mobilisée en soi* comme justification de la différence de traitement⁹¹. Cette conception étroite de la discrimination considère comme spéciste uniquement les cas où la différence de traitement repose sur une justification du type : « les animaux comptent moins car ils ne sont pas humains ». Cette définition étroite du spécisme a parfois été désignée comme étant du spécisme *direct*. Par contraste, une conception élargie considère comme spéciste toute différence de traitement ou de considération des intérêts entre les membres d'espèces différentes à partir d'un critère autre que l'espèce (par exemple l'intelligence, l'autonomie, l'agentivité morale) mais censé justifier la différence de traitement. Ici, le spécisme désigne la différence de traitement ou de considération des membres d'une espèce par rapport à ceux d'une autre, sans préjuger des raisons avancées pour justifier cette différence de traitement, ces raisons pouvant être la différence d'intelligence, d'autonomie, etc. Selon Jaquet, il s'agit pourtant de spécisme dans la mesure où l'espèce « *explique causalement* la différence de traitement » ou de prise en compte des intérêts, peu

⁸⁹ David Olivier, « Qu'est-ce que le spécisme ? », Cahiers antispécistes, 5, décembre 1992, URL : <http://www.cahiers-antispécistes.org/quest-ce-que-le-specisme>; François Jaquet, « Spécisme », version Académique, dans M. Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2018, URL: <http://encyclo-philo.fr/specisme-a/>

⁹⁰ Cavalieri, *The animal question*, p.70; Rachels, *Created from animals*, p.181; Valéry Giroux, *L'antispécisme*, p.21.

⁹¹ Frey, « Moral standing, value of life and speciesism », *Between the species*, 4, 1988, p.196; Cavalieri, *The animal question*, 2004, p.73; Ryder, « Speciesism », in Bekoff & Meaney (ed.), *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*, Chicago, 1998, p.320; Singer, « The significance of animal suffering », *Behavioral and brain science*, 1990, 13, 1, p.10. Dans cet article, Singer écrit que « Le terme "spécisme" fait référence à la conception selon laquelle l'appartenance à une espèce est, en elle-même, une raison pour donner plus de poids aux intérêts d'un être qu'à ceux d'un autre. » Toutefois, ces auteurs n'ont pas toujours défendu une telle vision restrictive de ce qu'est le spécisme, mais dans les articles ou les ouvrages mentionnés, c'est ainsi qu'est caractérisé le spécisme.

importe la justification apportée⁹². Ces conceptions élargies du spécisme furent parfois nommées *spécisme indirect*⁹³.

Certains philosophes, tant partisans qu'opposants aux droits des animaux, réduisent le spécisme au spécisme direct, soit parce que les différences de traitement basées sur d'autres critères comme les capacités cognitives devant davantage être considérés comme du capacitisme (une discrimination basée sur les capacités cognitives) pour les premiers, soit parce les différences de traitement fondées sur d'autres critères sont justifiées pour les seconds. Ainsi, ces philosophes pensent que ce qui caractérise une discrimination est le *critère invoqué* pour *justifier* la différence de traitement⁹⁴. Toutefois, cette caractérisation des discriminations a été critiquée comme offrant une vision appauvrie de la discrimination. Une conséquence de cette définition étroite est que le racisme ne désignerait que les différences de traitements dans lesquelles la raison avancée pour les justifier est la différence raciale, de même que le sexisme se réduirait aux différences de traitement entre hommes et femmes pour lesquelles la raison avancée pour justifier cette différence de traitement est la différence de genre. Seule les discriminations explicites seraient des discriminations⁹⁵. Quelqu'un qui refuserait d'employer une femme ou une personne noire en le justifiant par leurs supposées moindres capacités intellectuelles ne serait ni raciste ni sexiste car le critère invoqué pour justifier n'est pas directement la race ou le genre. Selon Joan Dunayer, Valéry Giroux ou encore Oscar Horta, réduire le racisme, le sexisme ou le spécisme à ses formes directes, empêche de juger raciste ou sexiste l'infériorisation des noirs ou des femmes sur la base d'un critère de justification ou d'un autre (par exemple l'intelligence)⁹⁶. Si nous discriminons un groupe sur la base de croyances fausses ou de stéréotypes, il s'agira pourtant d'un cas paradigmatique de sexisme ou de racisme. Privilégier les intérêts des hommes par rapports à ceux des femmes, des blancs par rapport à ceux des noirs est sexiste et raciste, peu importe les raisons avancées. Telle est la raison pour laquelle la plupart des philosophes en éthique animale⁹⁷ ont eu tendance à considérer comme que le spécisme devait se comprendre de façon large. Le spécisme ne réside pas uniquement dans les justifications données par un sujet pour traiter différemment des membres de groupes différents, mais avant tout dans des différences concrètes de traitement et de considération d'intérêts entre les espèces.

Toutefois, d'autres philosophes comme Jaquet considèrent que si un élargissement de la définition du spécisme est nécessaire, une définition trop large risque de nous conduire à considérer

⁹² Jaquet, « Indirect defences of speciesism make no sense », *Pacific philosophical quarterly*, 2024, p.7-8. Les gens peuvent soutenir que c'est la différence de rationalité qui justifie cette différence de traitement, mais si c'est la différence d'espèce qui explique la différence de traitement, alors il y a spécisme. C'est précisément ce qu'a pour but de mettre en évidence l'argument dit « des cas marginaux » sur lequel nous reviendrons plus loin.

⁹³ Giroux préfère parler de spécisme *pur* et *attributif* au lieu de spécisme *direct* et *indirect*, Giroux, *L'antispécisme*, p.47.

⁹⁴ Donald Graft, « Against strong speciesism », *Journal of Applied Philosophy*, 14, 2, 1997, p.107-118.

⁹⁵ En effet, les études sur le racisme, le sexisme et les autres discriminations mettent en évidence le caractère protéiforme de la discrimination, ses formes subtiles, déguisées, opérant à plusieurs niveaux (interindividuel, organisationnel, institutionnel, culturel), voir par exemple Mary Kite and Bernard Whitley, *Psychologie des préjugés et de la discrimination*, De Boeck, 2013.

⁹⁶ Joan Dunayer, *Speciesism*, 2004, p.3; Horta, « What is speciesism? », 2010, p.246; Horta and Albersmeier, « Defining speciesism », *ibid*, p.5-6; DeGrazia, *Taking animals seriously*, 1996, p.28; Rachels, *Created from animals*, 1990, p.181; Singer, *Practical ethics*, 2nd ed., 1993, p.50; Valéry Giroux, *L'antispécisme*, p.47; Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *ibid*, p.514.

⁹⁷ Notamment les partisans des droits des animaux.

comme des discriminations des différences de traitement qui ne semblent pas l'être⁹⁸. Il retient pour sa part une définition au sens *causal/explicatif* dans la mesure où lorsque les gens disent opérer une différence de traitement sur la base de l'intelligence (ou un autre critère), c'est bien l'espèce qui sert de critère discriminant et qui *cause/explique* la différence de traitement. Pour notre part, nous rejetons les définitions trop étroites du spécisme parce qu'elles sont incapables de prendre en compte des dimensions essentielles de la discrimination, et optons pour une définition large tout en laissant ouverte la question de son extension exacte.

Un concept descriptif ou évaluatif : le spécisme est-il injuste par définition ?

[*Un concept a priori normatif*] Nous nous sommes gardé jusque-là d'inclure le caractère injustifié, arbitraire ou injuste du spécisme dans les définitions précédentes. Ceci parce qu'un autre aspect de la définition du spécisme qui a récemment animé les débats est de savoir si le spécisme est *par définition* injuste⁹⁹. Doit-on inclure dans la définition du spécisme son caractère injustifié ou le spécisme peut-il désigner une différence de traitement justifiable ? Selon la réponse, nous aurons soit une définition dite *normative* dans la mesure où le spécisme contiendrait *a priori* un élément d'évaluation morale dans sa définition ou bien une définition dite *descriptive* qui ne comporte qu'une pure description d'une différence de traitement basée sur l'espèce sans préjuger *a priori* du caractère justifié ou injustifié de cette différence de traitement. Selon les partisans d'une définition *normative*, le spécisme est injuste par définition dans le sens où le but même du concept est de décrire des différences de traitement ou de considération moralement injustifiées sur la base de l'espèce, tout comme le racisme sert à décrire des différences de traitements injustifiées des membres d'un groupe sur la base de leur race¹⁰⁰. Selon cette conception, le racisme et le sexisme sont injustes par définition dans la mesure où c'est précisément pour décrire une injustice (la violation du principe de justice) que ces concepts semblent avoir été forgés. Puisque le concept de spécisme est construit par analogie avec les concepts de racisme et de sexisme, le spécisme décrit par définition des différences de traitement injustes¹⁰¹. J'ai également tendance à penser que le spécisme contient en son cœur cette dimension évaluative.

[*Objection*] Contre cette définition normative, le philosophe antispéciste François Jaquet considère que le concept de spécisme a un sens descriptif et devrait le conserver. Jaquet constate que les philosophes, considérés comme locuteurs compétents, utilisent bien davantage le concept de spécisme en un sens descriptif¹⁰², selon lequel le spécisme désigne uniquement une différence de traitement basée sur l'espèce, sans présupposer le caractère juste ou injuste du spécisme. Le spécisme serait donc un

⁹⁸ Jaquet, « Indirect defences of speciesism make no sense », *ibid*, p.5-6. Il propose pour cela une expérience de pensée dans laquelle un individu opère une différence de traitement d'un groupe basé sur un critère coextensif au groupe sans que l'on puisse qualifier cette différence de traitement de racisme.

⁹⁹ Voir notamment les débats entre d'un côté Horta, Albersmeier, Fjellstrom et d'un autre, Jaquet.

¹⁰⁰ Fjellstrom, « Specifying speciesism », *ibid*, p.64 et 71 ; Yves Bonnardel, « Attaquer le spécisme ou l'humanisme » ? *L'amorce*, 2020; Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *ibid*, p.512; Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.244.

¹⁰¹ C'est notamment la position de Giroux, dans *L'antispécisme*, p.21.

¹⁰² Jaquet, « Is speciesism wrong by definition? », 2019, p.447-448 et 450.

concept évaluativement neutre. En effet, de nombreux philosophes se demandent si le spécisme est justifié ou non, ce qui n'aurait aucun sens si le spécisme était par définition injustifié puisque cela reviendrait à se demander si le spécisme, qui est moralement injustifié, peut être moralement justifié. C'est ce que souligne Albersmeier en référence au titre de l'article de Shelly Kagan « What's wrong with speciesism ? », titre dont l'une des interprétations possibles consiste à se demander s'il y a réellement quelque chose de mal avec le spécisme¹⁰³. On ne manquera pas de remarquer que le titre de ce chapitre, « Le spécisme est-il moralement justifiable ? », suppose *a priori* un usage descriptif du concept, sinon il ne s'agirait que d'une pseudo-question tautologique. Par ailleurs, certains philosophes comme Carl Cohen ou Michael Wreen revendiquent le spécisme¹⁰⁴ ou considèrent même qu'il est un devoir¹⁰⁵, ce qui n'aurait aucun sens si le spécisme était par définition injustifié, ces philosophes considérant qu'il est justifié. C'est d'ailleurs là un argument que mobilise Jaquet en faveur d'un concept descriptif de spécisme, en soulignant son usage largement descriptif par les locuteurs compétents.

Mais pour Albersmeier, le fait que certains se réclament du spécisme ou l'utilisent en un sens descriptif ne suffit pas à en faire un concept descriptif puisqu'il est possible de vider un concept de sa substance normative en en modifiant l'usage. Ainsi, l'usage descriptif est une déviation de son sens de base¹⁰⁶. Je trouve pour ma part que l'argument de Jaquet selon lequel les locuteurs compétents en font un usage plutôt descriptif peu convainquant dans la mesure où ce procédé ressemble à un appel à la popularité occultant différents mécanismes pouvant expliquer un détournement (volontaire ou involontaire) de sens d'un concept, comme par exemple le contexte idéologique et culturel dans lequel nous évoluons qui influence indéniablement notre perception d'un concept. Dans une société profondément spéciste, l'immoralité du spécisme n'apparaît pas aussi évidente que l'immoralité du racisme, du sexisme ou d'autres actes. Les philosophes ne sont pas hors du monde mais leurs conceptions reflètent leur époque, quand bien même ils tentent de prendre un recul critique.

Ainsi, rien n'empêche qu'avec un battage médiatique et politique, avec des campagnes de communication, de propagande, on en vienne un jour à se demander si le racisme est justifiable, compréhensible, étant donné la banalisation des discours racistes dans certains médias. À titre d'exemple, le concept de laïcité tel qu'il est majoritairement utilisé de nos jours constitue un renversement presque complet de l'essence même de la laïcité¹⁰⁷. Nous pourrions également mentionner le détournement complet du concept de démocratie à partir du 19^{ème} siècle qui est désormais utilisé pour décrire le système électif représentatif que Rousseau qualifiait d'aristocratie élective, système qui s'est construit en opposition à la démocratie telle qu'elle a été conçue depuis l'antiquité¹⁰⁸. Mentionnons le

¹⁰³ Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *ibid*, p.518.

¹⁰⁴ T. Chappell, « In defence of speciesism », 1997; J. Gray, « In defence of speciesism », 1990; M. Wreen, « In defense of speciesism », 1984.

¹⁰⁵ C. Cohen, « The case for the use of animal in biomedical research », 1986.

¹⁰⁶ Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *ibid*, p.512.

¹⁰⁷ Si la laïcité désigne un système politique dont le but est de garantir la liberté de croire ou non, d'avoir une religion ou non, de l'exprimer ou non, on constate que les usages actuels comprennent la laïcité comme le fait de ne pas exprimer sa religion publiquement, ce que la majorité des enseignants relaient en cours d'EMC.

¹⁰⁸ Francis Dupuis-Déri, *Démocratie, Histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France*, Lux, 2019 ; David Van Reybrouck, *Against elections. The case for democracy*, Penguin Random House, 2016, p.75-105 ; Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chap.4 et 5.

concept de personne que les philosophes ont, dans leur quasi-totalité, réservé aux humains, quand bien même cette thèse nous paraît plus que douteuse, si ce n'est intenable. Des micros-trottoirs datant de 1976 en France questionnaient les hommes sur la question du viol, et ce qui nous frappe est qu'à travers leurs réponses, ils ne semblent pas avoir la même définition du viol puisque certains admettaient qu'une femme non-consentante ne peut être violée, que seule une femme consentante pouvait être violée, et ainsi de suite¹⁰⁹. Jaquet répondrait sans doute qu'il ne s'agit pas là de locuteurs compétents, mais je ne vois pas de raison de penser que l'usage qu'en font majoritairement les philosophes seraient le signe infallible qu'ils mobilisent bien le concept.

Il est possible qu'il y ait un usage rhétorique du concept dans les titres « In defense of speciesism ». Lorsque quelqu'un pense que l'utilisation des animaux est justifiée, se revendiquer spéciste par effet de provocation, permet de désamorcer l'accusation en immoralité. « In defense of speciesism » peut être une façon de dire « en défense de la supériorité morale des humains » et donc de dénier la validité de l'accusation de spécisme, comme une façon de dire, en utilisant les termes de l'adversaire, « *Si vous considérez* que favoriser les intérêts des humains est du spécisme, alors je suis spéciste », tout en niant au fond que le concept de spécisme soit valable pour qualifier l'idée que les humains ont une valeur morale supérieure. Beaucoup pensent que le spécisme n'est pas vraiment du spécisme, mais juste un terme inventé par les animalistes.

[*Objection de la discrimination positive*] Toutefois, si le spécisme est injuste par définition parce que les discriminations en général sont injustes par définition, alors il devient difficile de rendre compte de la discrimination positive comme d'un dispositif juste¹¹⁰. Cet argument en faveur d'un concept descriptif de discrimination m'apparaît insatisfaisant. En un sens strict, discriminer, c'est distinguer plusieurs choses, ce qui apparaît être un sens neutre. Mais en un autre sens, appliqué à un contexte moral et social, on parle de discriminations pour désigner, non pas toute différence de traitement, mais les différences de traitement qui nous paraissent enfreindre le principe de l'équité et de la justice. Ce sont ces traitements différenciés non-justifiés qui posent problème et que l'on range d'ordinaire sous l'appellation « discriminations ». Autrement, il n'y aurait aucun sens à mener des campagnes de lutte contre les discriminations. Dans la discrimination positive, le terme « positif » change tout puisque la discrimination positive pourrait se justifier en ce qu'elle vise à favoriser des personnes que le système défavorise en raison de leur sexe, de leur couleur de peau, de leur classe sociale, etc. Dans un monde idéal et juste, la discrimination positive n'aurait pas lieu d'être¹¹¹ mais elle peut être légitime pour *compenser un système injuste*. Alors qu'une discrimination est injuste, le contexte social pourrait rendre des mesures de discrimination positive justifiées, de façon analogue à la possibilité d'une violence légitime.

¹⁰⁹ Archive Ina, 1976, *Le regard des hommes sur le viol*, (consulté en septembre 2024), URL : https://www.youtube.com/watch?v=UsfxLX_PuHE.

¹¹⁰ Jaquet, « Is speciesism wrong by definition? », *ibid*, p.448; Pluhar, *Beyond prejudice*, 1995, p.132.

¹¹¹ Et ne pourrait même pas exister légitimement.

Il y a ainsi deux sens à « discriminer »¹¹², l'un normativement neutre se réduisant à « distinguer », « discerner » entre plusieurs choses, comme lorsque l'on discrimine les bonnes et les mauvaises herbes, l'autre normativement engagée pour qualifier des inégalités injustifiées¹¹³. Lorsque nous parlons de discriminations, nous avons surtout les différences de traitement injustes à l'esprit, à tel point que les différences de traitements justifiées ne sont pas nommées « discriminations » dans l'usage courant, le terme servant à décrire les différences de traitements injustes, et non une simple différence de traitement. Au contraire pour Jaquet, toute différence de traitement est une discrimination (justifiée ou non). Il donne, pour illustrer l'idée de discrimination acceptable, l'exemple des enfants qui n'ont pas le droit de voter ou de conduire¹¹⁴. Suivant cet usage, nous devrions considérer que lorsque nous rendons des copies aux élèves avec des notes différentes, que l'existence de barèmes de notation différenciés entre les garçons et les filles en EPS constituent des discriminations, que lorsqu'un casting pour interpréter Nicolas Sarkozy dans un biopic lui étant consacré n'est ouvert qu'aux hommes blancs, il s'agit de racisme et de sexisme justifiés¹¹⁵. Ce qui distingue la conception de Jaquet de la mienne est que nous utilisons deux sens différents de « discrimination ». Mais en réduisant la discrimination au sens neutre, Jaquet fait disparaître l'autre sens usuel du concept. En opérant cette éclipse, cela constitue un usage large du concept neutre de « discrimination » qui perd tout l'intérêt social et moral qu'a le concept normatif. En effet, si le spécisme ne désigne qu'une simple différence de traitement basée sur l'espèce, sans que soit présumé le caractère justifié, acceptable ou non de cette différence de traitement, quel est l'intérêt du concept de spécisme ? Sans cette dimension normative, le concept me semble perdre toute utilité.

Ceci m'amène à devoir commenter mon usage descriptif du concept de spécisme dans le titre de ce premier chapitre. Nous avons vu qu'il y a deux sens du terme « discrimination » et j'ai tendance à penser, suivant en cela la position de Horta, que le concept de spécisme (comme celui de racisme ou de sexisme) désigne et devrait désigner une différence de traitement ou de considération *injustifiée* des membres d'une espèce par rapport à ceux d'une autre espèce¹¹⁶. Le titre de notre chapitre a donc une fonction pédagogique dans la mesure où dans un ordre spéciste du monde, il s'agit d'expliquer pourquoi

¹¹² Du latin classique *discriminare*, signifiant « distinguer, séparer, diviser », voir « Discriminer », *Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/discriminer>.

¹¹³ Ces deux sens du terme « discrimination » sont clairement exprimés dans « Discrimination », *Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/discrimination>.

¹¹⁴ Jaquet, « Is speciesism wrong by definition? », *ibid*, p.448. Jaquet donne un autre exemple (p.449) en appui de la défense du concept neutre de discrimination. Imaginons que Jim m'avait prêté de l'argent pour m'aider et que désormais en possession d'argent, je puisse en donner à Jim mais aussi à Pam. Donner de l'argent à Jim mais non à Pam est un traitement désavantageux pour Pam, alors Jaquet en conclut que Pam subit un traitement discriminatoire mais justifié. Pour ma part, je ne vois pas ce que cet argument démontre, si ce n'est un usage de « discrimination » au sens neutre, qui n'a alors aucune utilité. Pam n'ayant aucune prétention valide à avoir cet argent, elle n'est pas victime d'une injustice car je ne lui dois rien tandis que Jim a le droit d'être remboursé. En revanche, si la raison pour laquelle je donne de l'argent à Jim mais non à Pam est qu'elle est une femme, alors il s'agit d'une discrimination sexiste. Les justifications comptent. Encore une fois, la différence d'interprétation vient du fait que nous n'utilisons pas le même sens de « discrimination ».

¹¹⁵ Jaquet souligne que lorsque nous disons que les femmes ont le droit à l'IVG et non les hommes, ce n'est pas vraiment le fait d'être une femme qui sert de critère discriminant mais la capacité d'être enceinte. Or, le genre joue le rôle de *proxy*, c'est-à-dire comme caractéristique qui sert de repère, car être enceinte est une propriété connue uniquement chez les femmes, même si toutes ne peuvent pas l'être.

¹¹⁶ Oscar Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.246.

le spécisme est moralement injustifiable et mettre en évidence ce qui relève du spécisme. Nous aurions pu écrire « La façon dont nous traitons les animaux est-elle moralement justifiable ? », mais il m'a semblé que le concept de spécisme avait un rôle à jouer pour pointer ce qui ne va pas dans notre traitement des animaux. Bien que je tende vers une conception normative du concept de spécisme, le titre *n'apparaît* pas comme une tautologie vide de sens. Soucieux de conserver les deux sens de « discrimination », nous soutenons qu'une simple différence de traitement justifiée n'est pas une discrimination au sens normatif.

[*Objection au sens descriptif*] Une objection à la définition descriptive du spécisme est que cela implique que le racisme n'est pas injuste par définition. Pourtant, il semble étrange de penser que le racisme ou le sexisme ne sont pas injustes par principe. N'accepter que des hommes noirs pour participer au casting pour interpréter Malcolm X au cinéma serait du racisme et du sexisme justifiés¹¹⁷. Une telle formulation est très étrange et ne s'accorde pas avec l'usage habituel de ces mots. Qualifier un acte de raciste n'est pas normativement neutre, et revient à juger l'acte injuste. S'il y a désaccord, celui-ci portera sur la nature raciste ou non de l'acte. C'est pour moi un argument fort qui plaide en la faveur du concept normatif de spécisme. Jaquet suggère deux réponses : la première, qu'il n'endosse pas, est que dans l'analogie entre le spécisme et le racisme, on peut nier que le spécisme récupère la part évaluative qu'il y a dans le concept de racisme et que l'analogie porte simplement sur le traitement désavantageux basé sur l'espèce. À mon sens, le but même et le cœur de l'analogie est de montrer le caractère injustifié du spécisme : le spécisme est mal pour les mêmes raisons que le racisme et le sexisme sont mauvais, parce que la même logique discriminatoire arbitraire est à l'œuvre¹¹⁸. La seconde réponse qu'endosse Jaquet est que, bien que le racisme soit injuste, ce n'est pas par définition, car il est possible de se demander si le racisme est bien ou mal sans contradiction¹¹⁹. Cet argument provient de considérations sémantiques et métaéthiques reprenant l'argument de la question ouverte de Moore contre le naturalisme, identifiant le bien avec une propriété naturelle comme le plaisir ou le bien-être. Si le racisme est par définition injuste, alors la question « X est raciste, mais est-ce injuste ? »¹²⁰ est dénuée de sens car elle revient à dire « X, qui est injuste, peut-il être injuste ? ». Or, la question « X est raciste, mais est-ce injuste ? » n'est pas dénuée de sens, ce qui implique que le racisme ou le spécisme ne sont pas injustes par définition. Contrairement à Jaquet, il m'apparaît que dire « X est raciste, mais est-ce injuste (ou mal) ? » est une question très étrange puisque, si X est raciste, alors X est mal. Mais la question « X est spéciste, mais est-ce mal ? », ne paraît pas aussi absurde parce que le concept de spécisme est nouveau. Par ailleurs, on peut demander : « l'étoile du soir est-elle Venus ? » sans que ce soit absurde parce que même si l'Etoile du soir et Venus sont la même chose, nous avons la même référence mais pas la même signification. L'état d'ignorance épistémique de l'agent fait que la question est sensée.

¹¹⁷ Giroux, *L'antispécisme*, p.20. Selon Giroux, toute différence de traitement basée sur la couleur de peau n'est pas du racisme mais simple différence de traitement. Selon elle, le racisme et sexisme ont un sens normatif : il s'agit des différences de traitements injustifiées.

¹¹⁸ Jaquet, « Is speciesism wrong by definition? », *ibid*, p.452.

¹¹⁹ Jaquet, « Is speciesism wrong by definition? », *ibid*, p.453.

¹²⁰ Où X est un type d'actes ou de comportements.

Ainsi, il n'est pas équivalent de dire « l'Etoile du soir est-elle Venus ? » et « l'Etoile du soir est-elle l'Etoile du soir ? ».

[*Conséquence de la définition pour notre enquête*] Sans prétendre trancher ce débat, nous inclinons donc vers une définition élargie et normative du concept de spécisme. Bien sûr, la nature d'une définition à un certain nombre d'implications¹²¹, mais cela ne nous posera pas de problème particulier pour notre enquête. Si le spécisme est injuste par définition, il s'agira de savoir si notre traitement des animaux est du spécisme. Si le spécisme n'est pas injuste par définition, il s'agira de savoir si le traitement spéciste des animaux est justifié ou non.

De l'utilité du concept de spécisme

[*Nécessité et fonction du concept*] De nombreux philosophes des droits des animaux¹²² ont critiqué le traitement illégitime que nous réservons aux animaux et défendu notre devoir de ne pas les traiter comme des ressources à notre disposition, sans placer le concept de spécisme au cœur de leur argumentation. Pour ce faire, ils soulignent par exemple que les animaux ont des intérêts nous obligeant à les respecter. Si tous les animaux ainsi que tous les humains à l'exception d'un seul tyran étaient également mal traités, il n'y aurait plus de spécisme ni de traitement inégal selon l'espèce, pourtant, il y aurait toujours une injustice fondamentale de ne pas respecter les intérêts fondamentaux des humains et des animaux. À quoi sert donc le concept de spécisme ? La fonction principale du concept est d'établir une analogie pour pointer le caractère fondamentalement injuste de notre traitement des animaux, en prenant appui sur le fait que nous avons certaines idées concernant la moralité de notre traitement des humains. Le concept de spécisme impose une contrainte aux opposants des droits des animaux, à savoir que la volonté de justifier le traitement différencié des animaux risque alors de permettre de justifier le racisme et le sexisme, ce qu'*apriori* la plupart des philosophes souhaitent éviter. Les défenseurs d'une supériorité morale des humains ont alors tenté de montrer que ce qu'on nomme spécisme n'en est pas, et ne peut être condamné au même titre que le racisme ou le sexisme, ou alors que le spécisme lui, est justifié. Etant donné que nous admettons que tous les humains ont un égal droit au respect de leurs droits, se demander si le spécisme est moralement justifiable est simplement une façon de demander si notre traitement des animaux peut se justifier. Le concept de spécisme, comme celui du racisme et du sexisme est fondamentalement comparativiste, en pointant un inégal traitement, il pose une exigence de justification, reportant un important fardeau de la preuve sur le partisan du suprémacisme humain.

2. Quelques confusions au sujet du spécisme et de l'antispécisme

La notion de spécisme a fait l'objet de nombreuses caricatures et confusions, malgré les précautions utilisées par Singer dès le départ pour les éviter. Or, la question du spécisme est (de façon

¹²¹ Par exemple, toute définition normative de spécisme semble nécessairement être une définition large puisque le spécisme désigne une différence de traitement injustifiée des membres d'une espèce, quelle que soit la raison.

¹²² Sauf mention contraire, nous entendons par partisans ou philosophes des droits des animaux tout philosophe animaliste, défendant une théorie des droits ou non (comme l'approche utilitariste de Singer).

surprenante) trop souvent mal comprise par le grand public ainsi que par de nombreux académiciens et philosophes, d'où la nécessité dissiper certains malentendus.

En premier lieu, il importe de rappeler que le spécisme ne consiste pas à croire qu'il existe des espèces différentes¹²³ et que, par conséquent, les antispécistes ne nient en général pas l'existence d'espèces différentes. Les antispécistes reconnaissent généralement l'existence d'espèces différentes mais jugent que la différence d'espèce n'est pas en soi un critère moralement pertinent pour faire une différence de traitement là où des intérêts semblables sont en jeu. En réalité, l'existence ou non d'espèces différentes n'est pas importante pour l'antispéciste. De la même façon, le sexisme ne consiste pas à soutenir l'existence de sexes différents¹²⁴, mais que la différence entre les sexes justifie des différences de traitement dans des situations où le sexe de la personne n'est pas un critère pertinent pour faire une telle différence de traitement. De même, le racisme ne consiste pas à soutenir l'existence de couleurs de peaux différentes, ni même de « races » différentes. Le sexe et la couleur de peau sont des différences réelles, en revanche, la « race » ne correspond à aucune réalité biologique. Pourtant, le racisme ne consiste pas à croire en l'existence de races humaines différentes. La croyance en l'existence de races différentes se nomme racialisme, mais être racaliste n'implique pas *nécessairement* d'être raciste puisque l'on peut *logiquement* croire en l'existence de races différentes tout en pensant que la race n'a aucune importance concernant la valeur morale d'un individu. Ainsi, un racaliste peut penser que tous les humains, peu importe leur « race », ont un égal droit au respect de leurs intérêts. Ainsi, opposer à un raciste racaliste l'argument selon lequel les races n'existent pas laisse entendre que si elles existaient, cela pourrait justifier la discrimination¹²⁵. Certes, la croyance en l'existence de races différentes ou de deux genres a servi de support au racisme et au sexisme, mais il n'y a là aucune implication logique.

¹²³ Voir entre autres l'interview de Jean-Pierre Digard dans « Les vegan n'aiment pas plus les animaux que les humains », Eléonore De noël et Paul Sugy, *Le Figaro* du 25 septembre 2018 :

-Journaliste : « Sur le fond, les vegans n'ont-ils pas raison de vouloir défendre les droits des animaux face à la maltraitance ou la cruauté de certaines pratiques ? »

-J-P. Digard : « Peut-être, mais cette idéologie est fondée sur un principe erroné et irréaliste : l'antispécisme. Le mot est calqué sur celui d'« antiracisme » pour l'espèce humaine ; or les deux notions n'ont rien de comparable : alors que l'absurdité du racisme tient à l'inexistence des races dans l'espèce humaine, le spécisme est absurde, à l'inverse, parce que les espèces existent bel et bien, et qu'elles ont un contenu biologique qui dresse entre elles des barrières génétiques infranchissables, sauf rares cas d'hybridation. » URL : <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2018/09/25/31003-20180925ARTFIG00133-jean-pierre-digard-les-vegan-n-aiment-pas-les-animaux.php>.

¹²⁴ Bien que la différence biologique des sexes ne soit pas si tranchée ni évidente qu'on puisse le croire. C'est parce que les mouvements masculinistes mobilisent la différence biologique des sexes, tout comme les racistes ont jadis mobilisés les différences raciales, que les critiques du racisme et du sexisme ont cherché à nier l'existence de telles différences puisqu'elles ôtaient alors la base empirique sur laquelle reposait leur racisme.

¹²⁵ Toutefois, même si le racialisme ne semble pas *logiquement* impliquer une discrimination raciale, il semble conduire psychologiquement en ce que la croyance racaliste a servi de fondement au racisme. De nos jours, le racisme a pris des formes plus subtiles qu'à l'époque de la classification de Linné où les noirs (Africains), les rouges (Amérindiens), les jaunes (Asiatiques) et les blancs (Européens) appartenaient à des races différentes, époques où les noirs étaient souvent vus par les blancs comme « le chaînon manquant », intermédiaire entre les humains et les animaux, témoignant ainsi d'un racisme doublé d'un spécisme. Puisque les noirs n'étaient pas vraiment considérés comme des humains, ils pouvaient être traités comme des animaux, présupposant que les animaux peuvent être exploités. Ce n'est plus ce type de racisme que nous rencontrons de nos jours même si ces représentations animalisantes perdurent. Le racisme s'inscrit davantage dans une logique d'incompatibilité culturelle : les différences culturelles rendraient impossible une vie commune et par conséquent, les personnes d'autres cultures devraient rester dans leur pays d'origine. Le racisme du XXIème siècle semble davantage (bien que non exclusivement) être une question de préservation d'une identité culturelle/nationale (imaginaire et

Deuxièmement, le spécisme ne consiste pas à soutenir qu'il existe des différences et des inégalités factuelles entre les membres d'espèces différentes. Il n'est pas spéciste de dire que les humains ont, en général, certaines qualités intellectuelles dont sont dépourvus ou moins capables d'autres animaux. Il n'est donc pas spéciste d'affirmer que les humains possèdent *certaines* capacités cognitives supérieures à d'autres animaux, et inversement. En conséquence, l'antispécisme ne consiste pas à soutenir que les humains et les animaux sont égaux *en fait*, c'est-à-dire identiques en capacités. De la même façon, le sexisme ne consiste pas à nier des inégalités factuelles comme le fait que les hommes ont, en général, plus de force physique que les femmes.

Dire qu'une espèce est supérieure à une autre, sans plus de précision, n'a aucun sens. L'idée de supériorité n'est pertinente que si on se base sur un critère précis et mesurable, comme la capacité à se déplacer rapidement ou à élaborer des stratégies complexes pour résoudre des problèmes, afin de comparer les capacités des membres d'une espèce par rapport aux membres d'une autre espèce. Par conséquent, le spécisme ne consiste pas à affirmer l'existence d'inégalités factuelles mais l'existence d'une inégalité normative, une inégalité de valeur morale. Ainsi Singer fait-il la remarque suivante au sujet du principe d'égalité, à savoir que « le principe d'égalité des êtres humains n'est pas la description d'une hypothétique égalité de fait parmi les humains : c'est une prescription portant sur la manière dont nous devons traiter ces êtres humains »¹²⁶.

3. Spécisme, anthropocentrisme et antispécisme

Qu'est-ce que l'anthropocentrisme ?

[*Différents sens d'anthropocentrisme*] Bien que les deux concepts soient proches, il y a de bonnes raisons de distinguer *spécisme* et *anthropocentrisme*. Lorsque l'on parle d'anthropocentrisme, cela peut désigner plusieurs choses. Comme le mot l'indique, étymologiquement, « anthropocentrisme » signifie « centré sur les humains ». Mais plusieurs choses sont susceptibles d'être centrées sur les humains. Telle est la raison pour laquelle il convient de distinguer plusieurs sens du terme : l'anthropocentrisme *moral*, *métaphysique* et *psychologique*¹²⁷. L'anthropocentrisme *moral* est une théorie de la valeur morale qui soutient que seuls les humains ont une valeur morale intrinsèque, ou du moins, que les humains ont une importance morale supérieure aux autres êtres. L'anthropocentrisme

fantasmée). Même s'il n'est plus ouvertement assumé, la hiérarchisation de la valeur des vies sur des bases raciales est très vivace et structure, par exemple, les prises de position et discours dominants sur l'immigration (le bon réfugié ukrainien et le mauvais réfugié syrien), les violences policières (indignation lorsque la police réprime des manifestation d'agriculteurs, soutien lorsqu'elle tue des hommes et femmes racisés), la guerre (l'indignation face au terrorisme touchant des blancs mais l'indifférence face aux milliers de victimes du bombardements en Irak, en Libye, au Mali ; double standard quant aux sanctions prises contre la Russie et l'absence de sanctions contre Israël).

¹²⁶ Singer, *La libération animale*, p.71.

¹²⁷ Allen Thompson parle respectivement d'anthropocentrisme *éthique*, *ontologique* et *conceptuel*, Allen Thompson, « Anthropocentrism, humanity as peril and promise », in *The Oxford handbook of Environmental ethics*, Thompson and Gardiner (eds), p.78. De même pour Tim Hayward dans Tim Hayward, « Anthropocentrism: a misunderstood problem », *Environmental values*, 1997, 6, 1, p.49. Voir également Mylius Ben, « Three type of anthropocentrism », *Environmental Philosophy*, 15, 2, 2018, 159-194.

métaphysique désigne l'idée selon laquelle les humains ont un statut ontologique particulier et occupent une place spéciale dans le monde, ils en sont le centre. Une telle idée résulte le plus souvent de conceptions théologiques plaçant les humains au centre de la création divine : la Terre serait le centre de l'Univers, les humains ne sont pas des animaux comme les autres mais conçus à l'image de Dieu, et ainsi de suite. L'anthropocentrisme *psychologique* soutient que tous nos jugements, toutes nos perceptions et notre appréhension du monde sont nécessairement anthropocentrés ; on ne peut juger et percevoir les choses du point de vue non-humain. Cette impossibilité de se décentrer totalement de notre point de vue d'humains fait que nous appréhenderons toujours le monde et pensons toujours comme des humains¹²⁸. La thèse de l'anthropocentrisme psychologique apparaît assez triviale¹²⁹.

Sauf pour les religieux, l'anthropocentrisme métaphysique fut envoyé aux oubliettes par le développement des sciences modernes. Ces trois formes d'anthropocentrismes sont *logiquement* indépendantes les unes des autres même si c'est souvent l'idée que les humains ont une place spéciale dans l'univers offerte par un dieu qui a conduit, ou du moins était liée, à l'idée qu'ils ont un statut moral supérieur. Tim Hayward explique que refuser l'anthropocentrisme métaphysique n'implique pas de refuser l'anthropocentrisme moral et inversement¹³⁰. De même, l'anthropocentrisme *psychologique* n'implique pas *logiquement* l'anthropocentrisme *moral*. L'anthropocentrisme qui nous intéresse est bien évidemment l'anthropocentrisme moral, hégémonique en théorie et dans les pratiques avant d'être attaqué par les éthiques animalistes et environnementalistes.

Spécisme et anthropocentrisme

Une raison de distinguer le spécisme et l'anthropocentrisme est que le spécisme n'est pas nécessairement anthropocentriste¹³¹. Alors que le spécisme consiste à accorder une plus grande importance aux intérêts des membres d'une espèce par rapport à ceux des membres d'une autre espèce, l'anthropocentrisme consiste à considérer que seuls les humains ont une valeur morale, ou du moins que les humains ont une valeur supérieure. Le spécisme peut donc consister à discriminer certains animaux par rapport à d'autres (par exemple accorder une plus grande importance aux chiens qu'aux cochons). La plupart des gens en Occident, sont horrifiés par le fait de tuer des chiens et des chats pour les consommer mais non par le fait de tuer des cochons ou des moutons. Gary Francione parle de

¹²⁸ T. Hayward, « Anthropocentrism: a misunderstood problem », *ibid*, p.51.

¹²⁹ Voir Hargrove, « Weak anthropocentric intrinsic value », in *Environmental Ethics, an anthology*, Light and Rolston (eds), 2003, p.186. Pour Hargrove, on ne peut éviter d'être anthropocentrique car on valorisera toujours du point de vue humain. Même en essayant d'adopter un autre point de vue, de ce que cela fait d'être une chauve-souris ou un arbre, on regardera toujours le monde de façon anthropocentrique, à travers le regard d'un humain. Mais en disant cela, il confond deux choses très différentes, à savoir le fait de pouvoir comprendre ce que cela fait d'être un autre être, de voir le monde tel qu'il le voit et le fait de reconnaître la valeur d'autrui, quand bien même on ne pourra jamais voir les choses de son point de vue. A ce compte-là, on ne peut s'empêcher d'être raciste, sexiste et égoïste. Il est vrai qu'une personne blanche ne peut pas pleinement comprendre ce que cela fait d'être une personne noire, ni un homme ce qu'est être une femme, ni Tom ce que cela fait d'être Loris, mais cela n'empêche pas de pouvoir reconnaître l'égale valeur intrinsèque d'une personne noire, d'une femme ou de Loris. La question n'est donc pas de savoir si on peut penser du point de vue de nulle part.

¹³⁰ Hayward, « Anthropocentrism: a misunderstood problem », *ibid*, p.50-51.

¹³¹ Dunayer, *Speciesism*, 2004, p.2-4; Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.258.

« schizophrénie morale »¹³², non pour désigner une pathologie psychiatrique, mais comme métaphore pour illustrer ce rapport contradictoire que nous avons aux animaux, c'est-à-dire le double standard de traitement de différents groupes d'animaux. C'est également pour pointer cette incohérence dans notre relation aux animaux que Mélanie Joy a intitulé son ouvrage *Introduction au carnisme, pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*¹³³. Ainsi, même si le terme « spécisme » est très largement utilisé comme synonyme d'anthropocentrisme pour désigner le fait d'accorder une valeur morale supérieure aux humains, les exemples ci-dessus montrent que les deux termes ne sont pas synonymes car le spécisme n'est pas nécessairement anthropocentrisme.

Une autre raison de distinguer les deux termes est qu'alors que le spécisme décrit une discrimination injustifiée des membres d'une espèce par rapport à une autre, tandis que l'anthropocentrisme ne se définit pas comme un traitement désavantageux « injustifié » en faveur des humains¹³⁴. L'anthropocentrisme est ici une théorie de la considérabilité morale susceptible d'être correcte ou non après examen. En effet, rien n'indique que l'anthropocentrisme soit par définition une théorie inadéquate, tout dépend des arguments qui seront fournis. Par contraste, le spécisme décrit une relation d'injustice. Conceptuellement, les deux ne se situent pas sur un même plan. L'anthropocentrisme désigne une théorie morale qui place les humains au centre de l'attention morale, soit en les considérant comme supérieur, soit en leur donnant une plus grande importance, tandis que le spécisme n'est pas une théorie de la considérabilité morale dans le sens où il ne s'agit pas d'une théorie nous indiquant quels êtres sont moralement considérables¹³⁵.

Si tout spécisme n'est pas *nécessairement* anthropocentrisme, l'anthropocentrisme, en accordant une plus grande importance aux intérêts des humains, est considéré comme la forme principale de spécisme. Voilà pourquoi Horta propose de nommer « spécisme anthropocentrisme » l'idée de supériorité morale des humains par rapport aux non-humains. Si on peut accuser l'anthropocentrisme d'être spéciste, c'est que les deux concepts n'ont pas la même signification. Si le spécisme est généralement anthropocentrisme, c'est parce que pour qu'une injustice soit commise, elle doit l'être par un agent moral qui a opéré une différence de traitement injustifiée, or seuls les humains sont connus comme étant des agents moraux responsables moralement. Il n'est donc pas étonnant que le spécisme se fasse en faveur du groupe des humains et soit donc anthropocentrisme. Dans cette partie, on se demande si l'anthropocentrisme se rend coupable de spécisme ou s'il peut être une théorie de la considérabilité morale justifiée.

[*Anthropocentrisme fort et faible*] L'anthropocentrisme moral peut prendre de nombreuses formes. Il convient de distinguer un *anthropocentrisme fort* et un *anthropocentrisme faible*. L'anthropocentrisme fort, dont Kant est un bon représentant, soutient que seuls les humains ont une valeur intrinsèque et sont moralement considérables, c'est-à-dire destinataire de nos obligations morales.

¹³² Gary Francione, *Introduction aux droits des animaux*, p.51. L'expression semble avoir mal vieilli du fait de la plus grande prise en compte des problématiques liées aux troubles mentaux.

¹³³ Mélanie Joy, *Introduction au carnisme. Pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*, L'Âge d'Homme, 2016.

¹³⁴ Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.258.

¹³⁵ Albersmeier, « Speciesism and speciescentrism », *ibid*, p.512-513.

Rachels le qualifie de *spécisme radical*, par contraste avec un *spécisme modéré*¹³⁶, c'est-à-dire un anthropocentrisme faible selon lequel les humains ne sont pas les seuls à être moralement considérables, mais qu'ils ont une plus grande importance morale que les non-humains¹³⁷. Cet anthropocentrisme peut prendre de nombreuses formes selon les non-humains qui sont considérés comme ayant une valeur morale : certains animaux, tous les animaux, les végétaux, les êtres vivants. Dans la forme faible d'anthropocentrisme, les humains occupent le sommet de la hiérarchie morale. Cette seconde forme est de loin la plus courante car la plupart des gens et des philosophes considèrent que nous avons un devoir de ne pas être cruel ou inutilement violent avec les animaux. L'anthropocentrisme, quel qu'il soit, a reçu toute une variété de justifications que nous examinerons un peu plus loin¹³⁸.

L'antispécisme

L'antispécisme, à l'instar de l'antiracisme ou de l'antisexisme, désigne la position qui juge illégitime et arbitraire une telle discrimination et réclame son abolition, autant que faire se peut, dans toutes ses manifestations concrètes. Les antispécistes soutiennent d'une part que l'espèce n'est pas en soi un critère moralement pertinent pour justifier une différence de prise en compte des intérêts et, d'autre part, qu'il n'existe pas de différences pertinentes entre les humains et les autres animaux justifiant une différence de prise en compte de l'intérêt à vivre, à ne pas souffrir et à ne pas être privé de liberté. En pratique, l'antispécisme implique le véganisme¹³⁹, c'est-à-dire le refus de consommer tout produit qui participe de l'exploitation ou de la mort animale. Le véganisme est une forme de boycott qui se traduit par une alimentation végétale (refus de consommer de la viande, des produits laitiers ou des œufs dont la production cause d'immenses souffrances aux animaux)¹⁴⁰, par le refus de se vêtir de peaux

¹³⁶ James Rachels, *Created from animals*, p.182.

¹³⁷ Thompson, « Anthropocentrism, humanity as peril and promise », *ibid*, p.79.

¹³⁸ On retrouve dans la littérature animaliste et environnementaliste d'autres concepts utilisés comme équivalent d'anthropocentrisme, comme « chauvinisme humain », « humanisme », « suprémacisme humain ». Bien que ces termes soient proches, ils ne sont pas absolument synonymes, même s'ils remplissent la même fonction. Le concept de chauvinisme humain a été forgé par Richard Routley pour décrire notre attitude anthropocentrique et notre glorification de l'humain au détriment du reste de la nature. Elle fait écho au chauvinisme nationaliste et patriotique. La notion de *suprémacisme humain* est plus récente et fait écho au suprémacisme blanc. Si le suprémacisme se comprend comme volonté de préserver la pureté d'une identité raciale et culturelle en vivant séparé, alors l'expression s'applique mal à nos relations avec les animaux. Mais si le suprémacisme revendique la supériorité morale et la domination d'un groupe sur un autre, alors l'expression paraît tout à fait adéquate pour décrire l'idéologie et la domination spéciste anthropocentrique. Le concept d'*humanisme* exprime dans le discours ordinaire une qualité de la personne qui manifeste un souci pour le bien-être de tous les humains, au-delà des divisions raciales, nationales ou sociales. À une époque de fortes persécutions religieuses, de colonisation et d'esclavage, de pratiques barbares comme les tortures et les mises à mort, l'humanisme s'est érigé en défense de la dignité et l'égalité de tout être humain. Pas étonnant que l'humanisme résonne comme quelque chose d'éminemment positif. Cependant, cet humanisme de discours, au-delà du fait de ne s'être jamais appliqué à tous les humains, se révèle excluant pour les non-humains : la sensibilité et le souci de l'autre s'arrêtant à la barrière de l'espèce. Alors que l'humanisme pouvait se présenter comme louable, il est désormais associé à une éthique anthropocentriste limitée. Selon Tim Hayward, il importe de distinguer certains de ces concepts car la lutte contre le spécisme ne requiert pas la même chose que la lutte contre le chauvinisme humain (p.54-55).

¹³⁹ Valéry Giroux et Renan Larue, *Le véganisme*, Puf, 2017.

¹⁴⁰ Environ 70 000 000 000 d'animaux terrestres sont tués chaque année dans le monde pour l'alimentation et entre 1000 et 3000 milliards d'animaux marins. A. Mood and P. Brooke, « Estimating the number of fish caught in global fishing each year », *Fishcount*, 2010, URL: <https://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>.

d'animaux comme le cuir, la laine, la fourrure, les plumes mais aussi par le refus de toute activité impliquant une exploitation des animaux comme les cirques, les zoos, la chasse, l'expérimentation animale, les rodéos, les corridas, etc. Il implique également de ne pas acheter, autant que faire se peut¹⁴¹, des produits qui ont été testés sur des animaux. Nous sommes spécistes à chaque fois que nous traitons les animaux d'une façon que nous jugerions inacceptable s'il s'agissait d'humains, comme tester des produits toxiques sur les animaux, de les envoyer à l'abattoir ou les détenir en captivité dans des zoos ou des cirques. Plus précisément, nous sommes spécistes dès lors que nous utilisons les animaux comme de simples ressources à notre guise. Cependant, la mise en pratique du véganisme dans un monde exploitant massivement les animaux n'est pas chose aisée. L'antispécisme n'a pas grand-chose à voir avec une quelconque pureté morale et un appel à la perfection, mais implique de viser un idéal moral de justice en vivant, autant que possible, en conformité avec ce principe moral, se caractérisant par le refus d'utiliser les animaux comme de simples ressources à notre disposition, et par la volonté de les considérer comme d'autres sois que nous devrions prendre au sérieux.

4. De l'existence du spécisme

La définition d'un phénomène a des conséquences sur le diagnostic visant à déterminer son existence. Mais dans notre cas, toutes les caractérisations du spécisme proposées par les philosophes nous conduisent à devoir reconnaître l'existence d'un spécisme massif. Nous élevons et tuons des milliards d'animaux pour manger leur corps ou des produits issus de leur corps. Nous faisons naître des

¹⁴¹ De nombreuses personnes s'interrogent sur ce qu'est être végétarien et à partir de quand est-il possible de se dire végétarien. Si être végétarien, c'est rigoureusement ne consommer aucun produit animal, aucun produit ayant de près ou de loin impliqué la mort d'un animal, ni aucun produit testé sur des animaux, il semble difficile de l'être à 100%. Il est possible de s'efforcer de ne pas le faire, autant que possible, mais souvent nous consommons sans même le savoir des produits qui impliquent une exploitation ou une mort animale. Par exemple, nous consommons certains produits testés sans le savoir puisqu'il n'est pas en pratique possible de contrôler la provenance et le mode de production de chaque produit ou ingrédient utilisé. Par ailleurs, il se peut qu'un produit cosmétique ne soit pas testé directement mais qu'une des matières premières le soit, ce qui est extrêmement difficile à savoir. De même, certains produits ne sont pas testés mais l'entreprise qui le produit en teste d'autres. N'est-on alors pas végétarien parce que nous consommons un produit non-testé d'une entreprise qui teste d'autres produits sur des animaux ? Et si l'entreprise qui produit ne teste pas mais que le commerçant qui revend ces produits (une grande surface par exemple) vend d'autres produits testés, est-on végétarien en achetant à une entreprise commercialisant des produits testés ? De même, si une entreprise a par le passé testé des produits, disons cosmétiques, mais qu'elle ne le fait plus, est-on végétarien en participant à l'enrichissement de cette entreprise ? Qu'en est-il si nous consommons un produit en ignorant qu'une de ses composantes est d'origine animale comme avec les dentifrices, certains colorants, etc. ? La dimension temporelle peut également être un sujet de discussion. À partir de combien de temps sans consommer des animaux peut-on se dire végétarien ? Une heure, une semaine, un mois, un an ? Si j'ai mangé du fromage la veille, suis-je végétarien si je n'en consomme plus ? Si des animaux ont été tués pour produire du blé, suis-je végétarien ? Finalement, la volonté de trouver un ensemble de critères stricts selon lesquels être végétarien impliquerait de satisfaire aux conditions a, b, c, etc., ne paraît pas convaincante. Il se peut même que cette question n'ait que peu d'intérêt. On pourrait considérer qu'une personne peut se déclarer végétarien lorsqu'elle désire ne plus consommer des produits animaux ou impliquant l'exploitation d'animaux, et que nous faisons effort pour cela tout en ayant conscience de pouvoir encore nous améliorer sur certains points. Faut-il, par ailleurs, inclure le refus des produits impliquant l'exploitation humaine ? Enfin, la notion de *consommation* demeure ambiguë : désigne-t-elle l'achat ou l'utilisation ? Je peux refuser d'acheter des vêtements en cuir mais porter une ceinture en cuir héritée de mon père ou de seconde main. Si je suis maquilleur sur un tournage, reste-je végétarien si je maquille l'actrice ou l'acteur avec du maquillage testé sur les animaux ? (Cet exemple m'a été suggéré par Lucie Dupin). Le refus de consommer des produits animaux peut donc se comprendre par le refus d'acheter ou d'utiliser.

animaux pour tester des médicaments, faire de la recherche médicale, tester tout type de produit ou servir de réservoir à organes (xénogreffes). Nous nous divertissons au détriment des animaux dans les zoos, les aquariums, les cirques, les corridas, la chasse, les courses et les combats. Nous élevons et chassons des animaux pour nous vêtir. Nous exterminons les animaux que nous considérons indésirables ou qui nous dérangent en les qualifiant de nuisibles, comme les rats ou les souris. Nous modifions l'environnement sans nous préoccuper de la façon dont cela impactera les animaux qui y vivent et y transitent. Le nombre d'animaux victimes des pratiques humaines surpasse toutes nos capacités de représentation et d'imagination. Nous tuons chaque année dans le monde plus d'animaux terrestres et marins qu'il n'a jamais existé d'êtres humains. Dans tous leurs ouvrages, les philosophes des droits des animaux consacrent de nombreuses pages à détailler comment se manifeste le spécisme et nous n'avons pas vocation à répéter ce qui est déjà bien documenté et connu, malgré les mécanismes mis en place pour cacher l'envers du décor de l'exploitation animale au grand public. En réponse, les défenseurs du spécisme nient souvent qu'il s'agisse de spécisme, ou alors affirment que ce qui est nommé « spécisme », du fait d'une mauvaise analogie, est une différence de traitement justifiée, ce qui *in fine* constitue un même mouvement de défense de l'infériorisation des animaux.

Section 2 – Principe de justice et principe d'égalité

[*Une question de justice*] L'antispécisme n'est ni une question d'amour pour les animaux ni une question de sensibilité exacerbée, c'est une question de justice¹⁴². L'antispécisme n'exige pas d'aimer les animaux mais de respecter leurs droits¹⁴³. C'est ce que souligne Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer dans la présentation de *La libération animale* de Peter Singer :

Une grande partie de ceux qui font de l'éthique animale n'« aiment » pas nécessairement les animaux (ou en tout cas ils ne basent pas leur argumentation éthique sur cet amour lorsqu'ils en parlent, comme Regan et Francione), de la même manière qu'il ne s'agit pas d'« aimer » les Noirs ou les femmes pour combattre le racisme et le sexisme. Il s'agit d'une exigence de justice¹⁴⁴.

1. Le principe formel de justice

[*Principe formel de justice*] La justice comme principe ou idéal moral repose sur le principe d'égalité selon lequel nous devons être traités semblablement et que toute différence de traitement doit faire l'objet d'une justification, les intérêts de chacun devant recevoir une égale considération. C'est ce qu'exprime le principe *formel* de justice qui exige de traiter les cas semblables de façon semblable et les

¹⁴² En affirmant cela, il n'est pas question de nier le rôle central des émotions et de la sensibilité dans la vie morale. Nous insistons simplement sur le fait que le spécisme pose un problème de justice, de violation des droits.

¹⁴³ Même si on peut faire de l'amour un élément important de la vie morale.

¹⁴⁴ Peter Singer, *La libération animale*, « Présentation de l'éthique animale de Peter Singer », par Jeangène-Vilmer, p.34.

cas dissemblables de façons dissemblables¹⁴⁵. Dire que ce principe est *formel*¹⁴⁶ signifie ni plus ni moins que pour agir de façon juste, il faut agir en suivant des règles et non de façon arbitraire¹⁴⁷. Ce principe constitue donc une condition nécessaire de la justice : des actes ou des traitements qui n'obéissent à aucune règle sont arbitraires. On peut savoir si un acte ou un jugement est arbitraire en questionnant les raisons avancées pour le justifier. Par exemple, si Michel Injuste, professeur de mathématique peu scrupuleux, notait une copie 14/20 et une autre copie identique 8/20, on aurait vite fait d'éprouver un sentiment d'injustice dû à l'absence de cohérence dans la notation. On pourrait demander au professeur ce qui justifie une différence de notation entre ces deux copies pourtant identiques. Et s'il venait à nous répondre qu'il avait envie d'accorder un 14 à l'une et un 8 à l'autre, alors on pourrait conclure au caractère arbitraire et par conséquent profondément injuste de sa notation. Des copies identiques, toutes choses égales par ailleurs, doivent recevoir une note identique, de même que des fautes morales ou des crimes semblables, toutes choses égales par ailleurs, doivent recevoir des sanctions semblables.

[Une condition nécessaire mais non-suffisante] Si le principe *formel* de justice est une condition nécessaire de la justice, il n'est pas une condition suffisante, comme l'ont remarqué Chaïm Perelman, W. K. Frankena, ou encore Henry Sidgwick avant eux¹⁴⁸. Il ne s'agit pas d'une condition suffisante pour assurer la justice car une règle elle-même peut être arbitraire et injuste. En effet, le principe formel de justice ne fait rien de plus que dire « dans tous les cas x, faire y », ce qui s'accommode très bien de règles racistes, sexistes ou d'autres règles arbitraires et injustes. Le principe formel de justice ne nous dit pas quelles règles sont justes, il est trop indéterminé pour dire ce qu'est un cas semblable ou un cas différent : le fait de traiter tous les blancs d'une façon et tous les noirs d'une autre façon, comme dans le cas de la ségrégation raciale aux États-Unis ou l'apartheid en Afrique du Sud, respecte en un sens le principe formel de justice. Les lois, puisqu'elles sont des règles, respectent ce principe formel. Mais ce n'est un mystère pour personne que les lois peuvent être injustes. Ces règles injustes sont de même nature que celle que Michel Injuste aurait invoqué s'il avait justifié la différence de notation de la façon suivante : la première copie a été rédigée par un gaucher tandis que la seconde par un droitier, or les copies rédigées par des gauchers doivent être mieux notées que celles rédigées par des droitiers. Cette règle est absurde car il n'y a aucun lien logique entre la notation d'une copie est le fait d'être droitier ou gaucher. Il existe une infinité possible de règles arbitraires du fait même qu'elles soient arbitraires. Ce qui manque au principe formel de justice, c'est un contenu matériel, concret, qui puisse rendre intelligible ce qu'est une différence pertinente pour justifier une différence de traitement. C'est sur les critères justifiant une différence de traitement que les avis ont divergé¹⁴⁹. Si le spécisme fait l'objet de

¹⁴⁵ Henry Sidgwick, *Methods of ethics*, 7th edition, p.379-380 ; Aristote, *Les politiques*, GF, Pierre Pellegrin, 1990, 1993, Livre III, chap.9, 12 et 13.

¹⁴⁶ Ou « abstrait » comme l'écrit Sidgwick, *ibid*.

¹⁴⁷ W. K. Frankena, *Perspectives on morality*, « Some beliefs about justice », p.94; Chaïm Perelman, *Éthique et droit*, « De la justice », p.35-41

¹⁴⁸ Perelman, *Éthique et droit*, chapitre 1 « De la justice » ; Frankena, « Some beliefs about justice », *ibid* ; Frankena, *Ethics*, p.49 ; Frankena, « The concept of social justice », in *Social Justice*, R. Brandt (ed), 1962, Prentice-Hall, p.8.

¹⁴⁹ Voir Perelman, *Éthique et droit*, chapitre 1, pour une présentation claire du concept de justice.

tant de contestations, c'est parce que les différences invoquées pour justifier l'inégalité de traitement entre les humains et les animaux ne semblent pas pertinentes, portant atteinte à la justice et à l'égalité.

2. Égalité de fait et égalité de droit

Que veut-on dire lorsque nous disons que tous les humains, quel que soit leur sexe, leur origine ou leur orientation sexuelle, naissent libres et égaux ? La notion d'égalité peut s'entendre en un sens *descriptif* ou en un sens *normatif*. Au sens *descriptif*, dire que tous les humains sont égaux, c'est faire le constat que *de fait*, tous les humains partagent une ou des caractéristiques identiques. Or, il est aisé de voir que cela est faux et que tous les humains ne sont pas égaux ; les uns sont plus grands, les autres plus rapides, en meilleure santé, doués d'une meilleure mémoire, d'une plus grande pilosité, plus riches, etc. Bref, nous ne sommes *de fait* pas tous égaux. Au sens, normatif, dire que les humains sont égaux signifie qu'ils *doivent être* traités comme égaux même s'ils ne sont pas égaux *en fait*, ni traités comme tels, ce qui signifie que nous devons accorder à chacun la même importance morale de sorte que les intérêts des uns ne comptent pas plus que les intérêts similaires des autres. Dire que les humains sont égaux en droit signifie que le droit d'être libre de chaque humain comme autant que celui d'un autre. C'est en ce sens que Peter Singer formulait le principe d'égle considération des intérêts dans *La libération animale*.

3. Les inégalités de fait peuvent-elles justifier des inégalités de droit ?

Quelle relation entre les inégalités *de fait* et inégalités *de droit* ? Dans les premières pages du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau expliquait qu'on ne saurait justifier les inégalités morales et politiques en se fondant sur les inégalités *naturelles*¹⁵⁰. Toutefois, cela n'implique pas que *certaines* inégalités *de fait* ne puissent justifier des inégalités *de droit* (inégalités morales¹⁵¹ ou politiques). Que des inégalités (des différences) factuelles justifient des différences de traitement semble correct uniquement dans les cas où ces différences factuelles sont *pertinentes* concernant le traitement en question¹⁵². Toute différence de traitement ou même de statut moral dépend nécessairement de différences factuelles. C'est bien parce qu'il existe des différences de constitution importantes entre les pierres et les humains que les seconds ont un statut moral que n'ont pas les premiers. C'est bien en vertu de différences factuelles que les humains ont des intérêts différents selon qu'ils sont enfants ou adultes, hommes ou femmes, en situation de handicap ou non, mais ils ont aussi beaucoup d'intérêts communs qui ne dépendent pas des différences susmentionnées, comme ne pas être tués, ni violentés ni privés de liberté, pouvoir s'exprimer librement, avoir le droit de vote, manger à sa faim, être heureux. Dans la mesure où nous avons parfois des intérêts différents, l'égalité

¹⁵⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF, 1971, 1992, p.167.

¹⁵¹ Au sens d'inégalité de valeur morale ou bien d'inégalité dans la prétention à posséder un droit.

¹⁵² Aristote, *Les politiques*, III, chap.12, p.347. Aristote souligne que la sélection d'un critère pertinent pour justifier une inégalité de traitement doit être en lien avec la tâche ou la situation. Pour savoir à qui distribuer des flûtes chez les flûtistes, la couleur de la peau, la naissance ou richesse ne sont pas pertinents.

morale exige que nous soyons traités en fonction de ces divers intérêts car traiter tout le monde identiquement, sans tenir compte des différences, ne respecte pas l'égalité morale des individus. C'est tout le sens du concept d'équité dont la fonction est de tenir compte des différences pertinentes pour considérer les individus de façon égale. Car ultimement, tous les humains ont un même intérêt à mener une vie bonne.

[*L'équité*] En effet, toutes les inégalités factuelles ne sont pas en mesure de justifier les inégalités de traitement. Si nous suivons l'analyse de Frankena¹⁵³, s'appuyant sur le chapitre consacré à la justice de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, la justice implique au moins quatre termes : au moins deux individus A et B, une chose à distribuer (D) et un critère de distribution (C)¹⁵⁴. Ces choses D à distribuer peuvent être toutes sortes de choses comme des peines, des sanctions, des postes, des privilèges, des pouvoirs, des opportunités, des aides, des biens, de l'argent, des droits. La distribution de ces biens (D) dépend de critères (C) différents en fonction de la nature de (D). Dans chaque cas, il faut donc voir quel critère (C) est lié et justifie la manière de distribuer (D), c'est-à-dire quoi, en quelle proportion et sur quelle base. Par exemple, on inflige une sanction juridique en fonction du crime ou du délit commis, on paie l'impôt en fonction du revenu, on bénéficie d'aides sociales en fonction des besoins et des revenus, on a le droit d'avoir recours à une IVG en fonction de la possibilité physique d'être enceinte. Il ne s'agit pas de dire que ces critères sont indiscutables où les seuls à prendre en compte, mais ils sont tout de même pertinents. La justice exige un rapport de proportionnalité entre la possession par A de la propriété C, la possession par B de la propriété C, la distribution de D à A et la distribution de D à B. Cette égalité proportionnelle correspond à l'idée d'équité. La question qui nous occupera par la suite est de savoir quel est le critère (C) pour avoir des droits fondamentaux (D) et s'il y a une différence significative entre les humains et les animaux concernant la possession d'un tel critère (C).

[*Théories de la juste distribution*] En s'appuyant sur les analyses d'Aristote concernant la question des critères du juste partage du pouvoir¹⁵⁵, Frankena identifie trois principales théories susceptibles de nous apporter un éclairage de façon plus générale concernant ce qu'est un juste critère de distribution : les théories oligarchiques, aristocratiques et démocratiques¹⁵⁶. Toutes s'accordent sur les choses (D) à distribuer listées auparavant. Mais elles sont en désaccord sur les critères (C) de distribution. À la question de savoir si les humains doivent être traités de façon égale, il existe deux types de réponses : les théories inégalitaristes et les théories égalitaristes.

Les théories inégalitaristes

Selon les théories inégalitaristes, les humains doivent être traités différemment sur la base d'un critère que les gens possèdent inégalement comme la richesse, le mérite ou le rang social. Comme théorie inégalitariste, nous pouvons citer l'oligarchie ou l'aristocratie. (a) Selon la théorie oligarchique,

¹⁵³ Frankena, « Some beliefs about justice », *Perspectives on morality*, p.94-105.

¹⁵⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, GF, 2004, trad. Richard Bodéüs, p.236-240.

¹⁵⁵ Aristote, *Les politiques*, III, chap12.

¹⁵⁶ Il est possible de considérer la théorie aristocratique comme une forme de théorie oligarchique mais nous les traiterons séparément.

le critère de distribution est la richesse ou la propriété. (b) Selon la théorie aristocratique, le critère de distribution est le mérite. Le mérite peut se mesurer à de nombreuses choses, comme la vertu, le travail, le niveau d'études¹⁵⁷. (c) D'autres théories inégalitaristes identifient le critère de distribution avec la couleur de peau, le sexe, l'intelligence, ce qui conduit à des théories racistes, sexistes, etc. Toutes ces théories affirment que puisque nous ne sommes pas égaux en fait, nous devons être traités inégalement. Un problème évident en ce qui concerne les droits de base est qu'ils ne sont pas *distribués* ou *attribués*, nous les avons du fait même d'exister en vertu de ce que nous sommes. Précisons toutefois pourquoi ces théories inégalitaristes ne fournissent aucune base juste de reconnaissance ni de droits de base, ni d'autres types de droits. Mais elles sont intéressantes dans la mesure où elles sont injustes pour des raisons différentes et ne sauraient se constituer comme principe au fondement du principe de justice.

[*Théorie oligarchique*] (a) Frankena explique que la théorie oligarchique de la justice est le paradigme de l'injustice. Pourquoi ? Car l'oligarchie soutient que le pouvoir doit être détenu par un petit groupe d'individu de classes sociales dominantes, autrement dit les plus riches ou les plus diplômés. Elle est injuste car le critère qui sert de base de distribution (richesse, propriété, statut social, niveau d'étude) est lui-même quelque chose de distribué par les actions humaines et les institutions sociales, et donc quelque chose qui peut avoir été distribué injustement. On peut en déduire qu'aucune théorie ne peut être acceptable si elle prend comme principe de distribution un critère dont la distribution elle-même dépend de décisions humaines et politiques (par exemple lorsque le critère de distribution est la richesse ou la position sociale). Comme ces positions sociales ou ces richesses peuvent être le fruit d'un système injuste, il n'est pas justifié de prendre ces propriétés comme critères déterminant. Le critère (C) servant de base de distribution de diverses choses (D) ne peut donc être quelque chose qui est lui-même le fruit de décisions humaines susceptibles d'avoir été injustement distribué. Lorsqu'il est question de droits fondamentaux comme le droit de ne pas être violenté, il n'y a tout bonnement aucun rapport avec ces critères, ces droits n'ayant aucun lien avec la richesse ou le statut social.

[*La théorie aristocratique*] (b) La théorie aristocratique est une théorie élitiste et méritocratique, c'est le mérite qui sert de principe de distribution, ce qui semble de prime abord bien plus acceptable que des propriétés naturelles ou des propriétés acquises. Mais le mérite est-il le principe de juste distribution le plus fondamental ? Il semble en effet que quelqu'un qui fait des efforts mérite plus que celui qui ne fait rien. Le mérite est une expression de la justice, à savoir que l'investissement en temps, en matériel, en énergie, l'effort fourni pour achever quelque chose doit être pris en compte dans la distribution de biens. Mais le mérite n'est un critère de juste distribution que s'il repose sur une égalité de départ. Le mérite n'a de sens que si tous les participants partent à égalité (égalité matérielle, économique, culturelle, psychologique, physique) et ont une égale opportunité d'atteindre de réaliser quelque chose¹⁵⁸. Or, il est très difficile, voire impossible, sauf dans des cas très spécifiques, d'établir une égalité de départ qui fasse du mérite un principe de juste distribution, autrement l'égalité des chances

¹⁵⁷ Aristote considère que la vertu, l'excellence est un juste critère du partage du pouvoir, voir *Les politiques*, III, chap.13.

¹⁵⁸ Frankena, « Some beliefs about justice », *ibid*, p.99-100; Frankena, *Ethics*, p.50.

n'est qu'un mythe¹⁵⁹. L'idée de mérite permet ainsi de légitimer l'ordre social en présentant chaque individu comme le responsable de sa situation. Ce qui est donc au fondement de la justice, c'est le principe d'égalité. Tout comme la richesse ou le statut social, le mérite est mobilisé, souvent injustement, dans le cadre de distribution de distinctions, de postes, de salaires ou de récompenses, mais n'a aucune pertinence en ce qui concerne les droits fondamentaux, non seulement car il n'y a pas de lien mais parce que ces droits fondamentaux ne se gagnent pas, ne se méritent pas, nous les avons tous dès notre naissance.

Néanmoins, on pourrait considérer que certaines propriétés intrinsèques des individus confèrent des droits de base inégaux. (c) Qu'en est-il des théories inégalitaristes qui prennent comme principe de distribution le critère du sexe ou de la couleur de peau ? Selon Frankena, ces théories ont raison de ne pas prendre comme critère de distribution quelque chose de distribué par la société. Au lieu de cela, elles prennent comme critère une propriété naturelle des individus. C'est également une erreur, mais pour une raison différente des cas précédents. La couleur de peau ou le sexe conviennent peut-être pour distribuer *certain*s rôles dans une pièce de théâtre, mais en ce qui concerne la distribution des pouvoirs, des opportunités, des richesses, de droits acquis mais aussi de droits de base, il n'y a fondamentalement aucun lien logique. En outre, il y a injustice pour une autre raison, à savoir que l'on fonderait le principe de la distribution sur une caractéristique pour laquelle les individus ne peuvent rien y faire ; ils n'en sont pas responsables.

[Droits acquis et non-acquis] Dans *Les droits des animaux*, Regan distingue les *devoirs acquis* et les *devoirs non-acquis*, et corrélativement des droits acquis et non-acquis correspondant¹⁶⁰, distinction qu'on trouve déjà chez Rawls dans *Théorie de la justice*. Les devoirs non-acquis sont des devoirs qui ne dépendent pas d'une action de notre part ou des « arrangements institutionnels »¹⁶¹. Rawls les qualifie de « devoirs naturels » dans la mesure où ils dépendent de la morale universelle et non d'un acte social ou politique. Ces droits non-acquis, nous les avons en vertu de ce que nous sommes, naturellement. À l'inverse, un devoir acquis est un devoir que nous contractons des suites d'actions de notre part ou d'une situation sociale, comme le devoir de tenir la promesse que l'on a fait, de rendre ce qu'autrui nous a prêté. Corrélativement à ces devoirs acquis, nous avons des droits acquis, comme le droit à ce qu'on nous rende les livres que nous avons prêtés. À la différence de salaires, de sanctions ou de certains droits comme le droit de participer aux Jeux Olympiques ou d'obtenir son dû après avoir signé un contrat, les droits fondamentaux ne sont pas des droits obtenus à la suite d'actes, d'efforts, de performances que nous aurions réalisées. Autrement dit, les droits fondamentaux ne s'acquièrent pas, ils sont universels et dépendent de nos propriétés intrinsèques. « Le devoir de justice – le devoir de ne pas traiter

¹⁵⁹ Concernant la difficulté à établir une égalité de départ justifiant le mérite, voir Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed., chapitre 2 « Equality and its implications ». Pour une analyse de l'idée de mérite comme légitimation de l'ordre social, voir Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction* (1970) et *Les héritiers* (1964) ; Gilles Vervisch, *Peut-on réussir sans aucun effort ni talent ? Les mirages du mérite*, 2020 ; David Guilbaud, *L'illusion méritocratique*, 2018 ; Thomas Scanlon, *Pourquoi lutter contre l'inégalité ?*, 2022 ; Michael Sandel, *La tyrannie du mérite*, 2021 ; Samah Karaki, *Le talent est une fiction*, 2023 ; James Bloodsworth, *The myth of meritocracy*, 2016 ; Stephen McNamee, *The meritocracy Myth*, 2004.

¹⁶⁰ Regan, *Les droits des animaux*, p.528-529.

¹⁶¹ Rawls, *Théorie de la justice*, 1997, p.144-145.

différemment les individus en l'absence de dissemblance pertinente – est primordial parmi tous nos devoirs non acquis »¹⁶². Les devoirs et les droits les plus importants ne sont pas des devoirs acquis. Toute la question est alors de savoir en vertu de quelles propriétés naturelles nous avons ces droits fondamentaux.

Les théories égalitaristes

Selon certaines théories égalitaristes, il faut distribuer les choses (D) selon une égalité stricte parce que les humains possèdent une propriété (C) de façon strictement égale. Mais comme il est rare de rencontrer des partisans de cette théorie selon laquelle tous les humains sont égaux de fait, nous n'en parlerons pas et nous nous concentrerons sur l'égalitarisme le plus répandu qui est d'accord avec les théories inégalitaristes pour soutenir qu'il n'y a pas de propriété (C) que tous les humains possèdent de façon égale. Cependant, l'égalitarisme soutient qu'il n'y a pas besoin que les humains soient égaux *en fait* pour être égaux *en droit*, les humains doivent être traités comme égaux bien qu'ils soient différents. L'égalité de traitement ne nécessite aucune justification, c'est seulement l'inégalité de traitement qui en requiert une. Toutefois, on peut aussi soutenir que les humains sont égaux en droit parce qu'ils sont égaux dans leur intérêt à satisfaire leurs besoins fondamentaux comme manger, boire, avoir accès à la santé et à l'éducation ou encore égaux dans leur intérêt à ne pas subir certains traitements. Selon Frankena, la vraie opposition entre inégalitaristes et égalitaristes concerne la question normative ; les inégalitaristes considèrent qu'à cause des inégalités de fait, les humains ne doivent pas être considérés comme égaux en droit. Ce faisant, les inégalitaristes *infèrent* la réponse à la question normative de la réponse à la question descriptive. Pour leur part, les égalitaristes soutiennent que l'égalité de droit *ne dépend pas* de l'égalité de fait. Ils sont factuellement inégaux mais moralement égaux. Je ne partage pas vraiment cette analyse puisque l'égalité morale doit bien s'ancrer sur une propriété factuelle des humains, de sorte que même les égalitaristes infèrent l'égalité morale de propriétés factuelles. Selon moi, les désaccords portent sur les critères mobilisés pour justifier une égalité ou inégalité de traitement.

En effet, n'y a-t-il pas des différences factuelles qui justifient des différences de statut moral (comme entre les plantes et les humains) ? N'est-ce pas en raison de certaines caractéristiques communes que nous pensons les humains comme moralement égaux¹⁶³ ? Pour quelle raison soutenons-nous que les humains sont égaux en droit ? Il doit bien exister des différences factuelles entre les humains et les pierres qui justifient une différence de statut moral. Les normes morales s'ancrent nécessairement dans le réel d'une façon ou d'une autre puisque nous pensons que nous avons des obligations envers certains êtres et non envers d'autres. Bien qu'il soit courant de soutenir que nous ne pouvons déduire les normes et valeurs des faits, en ce que cela reviendrait à commettre le « sophisme

¹⁶² Regan, *Les droits des animaux*, p.529.

¹⁶³ Certains considèrent que toutes les vies humaines ne se valent pas car des différences factuelles justifieraient une inégale valeur des vies.

naturaliste »¹⁶⁴, il n'y a en réalité aucun sophisme dans le fait d'établir un lien entre le statut moral d'un être et ses propriétés intrinsèques. En effet, les jugements moraux doivent nécessairement prendre en compte les faits ; c'est ainsi que nous pensons qu'il est mal de jeter un chat contre un mur mais non un caillou, car il existe une différence de propriétés entre les deux entités, à savoir la capacité de souffrir du chat mais non des pierres (entre autres différences). Ainsi, les égalitaristes font également dépendre leurs jugements normatifs de jugements factuels et que ce qu'ils critiquent chez les inégalitaristes est le fait que ces derniers prennent des propriétés factuelles non-pertinentes comme base de différence de valeur ou de différence de traitement. Ainsi, lorsque l'on dit que l'égalité de fait n'est pas nécessaire à l'égalité de droit, que l'égalité de droit a une présomption favorable et que pour traiter inégalement les gens, il faut une bonne raison, on peut alors se demander ce qu'est une bonne raison. Car ce sera bien une différence factuelle entre des êtres qui justifiera une différence de traitement. Reste alors à savoir quelle propriété factuelle est pertinente pour justifier une différence de traitement et quelle base factuelle justifie l'égalité des droits¹⁶⁵. Or, « le fait que tous les humains sont similairement capables d'apprécier une vie bonne justifie *prima facie* l'exigence de les traiter comme des égaux »¹⁶⁶.

4. L'égalité n'implique pas un traitement absolument identique

Une autre confusion trop répandue doit être dissipée bien qu'elle l'ait été dès le départ par Singer¹⁶⁷. Il convient de rappeler que si la justice est une exigence d'égalité, il ne s'agit pas d'une égalité substantielle, stricte, mais d'une exigence d'équité. La justice n'exige pas de traiter tout le monde identiquement puisque parfois (souvent) des différences pertinentes justifient des différences de traitement et ne pas tenir compte de ces différences peut au contraire se révéler être une injustice. L'égalité stricte est équitable et juste lorsqu'aucune des différences entre les individus ne justifie une différence de traitement. Mais ne pas tenir compte des besoins spécifiques de certains ou de l'effort plus grand, peut devenir une injustice. Certains semblent faire mine de ne pas comprendre ce point (à moins que de façon étonnante ils ne le comprennent réellement pas), et tentent de réduire à l'absurde la position des antispécistes en affirmant que vouloir accorder exactement les mêmes droits aux animaux qu'aux humains, comme le droit de vote, n'a pas de sens. On peut penser que c'est dans l'optique d'éviter la confusion entre égalité de traitement et identité de traitement que Singer parle plutôt d'*égale considération des intérêts*.

Ce que signifie l'affirmation selon laquelle tous les humains sont égaux, c'est que nous devrions apporter une égale considération aux intérêts semblables de chacun : l'intérêt à ne pas souffrir de Malik

¹⁶⁴ Sur le sophisme naturaliste, voir Frankena, *Perspectives on morality*, « The naturalistic fallacy », disponible en français dans Anna Zielinska, *Métaéthique*, 2013, Vrin ; Alexander Miller, *Contemporary metaethics*, chap.2 ; Andrew Fisher, *Metaethics, an introduction*, chap.1.

¹⁶⁵ C'est pour cela que de nombreux philosophes ne défendent pas l'existence d'une égale valeur intrinsèque des humains, d'une égale valeur des vies, et notamment les philosophes utilitaristes selon lesquels la valeur d'une vie dépend de la façon dont cette vie instancie ce qui est intrinsèquement bon comme le plaisir, le bonheur, la connaissance, etc. Néanmoins, de même qu'ils n'admettent pas l'existence de droits moraux, ils peuvent soutenir leur existence comme artifice permettant de maximiser le bien-être global.

¹⁶⁶ Frankena, « The concept of social justice », *ibid*, p.19.

¹⁶⁷ Singer, *La libération animale*, p.67.

doit compter autant que celui d'Amina. Ainsi, si Malik est physiquement handicapé et a besoin d'un accès facilité aux bâtiments, permettre à Malik de se garer sur une place réservée aux personnes à mobilité réduite lui permettra de compenser un désavantage qu'il a par rapport à Amina en termes de mobilité et d'accessibilité. Cette place facilite grandement Malik en offrant un élément de compensation à son handicap tandis qu'une telle place ne ferait aucune différence pour Amina. Mais si Amina venait à se retrouver dans la même situation de handicap que Malik à la suite d'un accident, alors elle devra bénéficier de l'avantage compensatoire dont bénéficie Malik en vertu d'un intérêt similaire à celui de Malik et de toute autre personne à une liberté de mobilité, d'accessibilité et de bien-être. Si les humains doivent être traités comme des égaux, c'est parce que malgré les nombreuses différences factuelles, ils ont de nombreux intérêts communs comme vivre la meilleure vie possible, être heureux, éviter la souffrance, atteindre leurs objectifs, satisfaire leurs besoins, etc. S'ils ont ces intérêts communs, c'est parce qu'ils sont, *de fait*, semblables par de nombreux aspects : ce sont des êtres conscients, capables d'avoir des expériences positives ou négatives, de souffrir, d'avoir des joies, des peines, des peurs, des préférences, des désirs ; il n'y a aucune raison de considérer, du point de vue de la justice¹⁶⁸, que les intérêts de l'un comptent plus que ceux de l'autre. Par conséquent, le principe d'égalité n'exige pas un traitement identique mais une égale considération des intérêts semblables de chacun.

5. Qu'est-ce qu'avoir un droit ?

Droit moral et droit légal

Lorsque nous nous demandons si les humains ou les animaux ont des droits, nous ne voulons bien sûr pas savoir s'ils ont des droits légaux¹⁶⁹. Si nous entendions par « droits » des droits légaux, nous consulterions des juristes ou quelque autre spécialiste du Droit de telle ou telle juridiction pour nous dire ce que prévoit le Code civil ou tout autre texte de loi en vigueur. Lorsque nous nous demandons si les animaux ont des droits, nous parlons de droits moraux présociaux, c'est-à-dire qui existent indépendamment de la loi positive, de la législation en vigueur dans une société. Il se peut que les animaux n'aient pas de droits légaux mais qu'ils aient des droits moraux qui devraient nous pousser à leur conférer des droits légaux. De la même façon, les esclaves n'avaient pas de droits légaux de disposer d'eux-mêmes, mais avaient le droit moral de ne pas être la propriété d'un autre. Ces droits moraux « ne sont pas l'effet d'une décision politique, d'une évolution historique ou d'un statut social révocable »¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Les critiques d'un impartialisme caricatural considéreront qu'il est absurde de ne pas accorder plus de poids aux droits fondamentaux de ses enfants que d'étrangers. Nous pouvons accorder une plus grande importance à la vie de nos proches, cela ne signifie pas qu'elle a plus d'importance dans l'absolu. En effet, des relations spécifiques engendrent des devoirs spécifiques. Ainsi, nous avons certaines obligations négatives de base envers tous les humains, mais nous avons des obligations différenciées envers nos propres enfants en vertu de notre relation spécifique. Voir Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, 2015, p.80-85.

¹⁶⁹ Pour une présentation, voir Regan, *Les droits des animaux*, 8.1, p.516-517.

¹⁷⁰ Jean-Yves Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.43. Voir aussi, Goffi, « Gary Francione critique de Thomas Regan », in *L'animal*, Jouan et Goffi (eds), Recherches sur la philosophie et le langage, 32, 2016, UPMF, Grenoble, p.191.

Sitôt que nous jugeons de la légitimité d'une loi, sitôt que nous déclarons une loi injuste, cela implique que nous évaluions cette loi à partir d'une norme indépendante de la loi, à partir d'une norme servant d'étalon afin de mesurer la moralité ou la légitimité de la loi. Si la loi positive dictait ce qui est juste, alors nous ne pourrions pas critiquer la légitimité de la loi, qu'elle soit sexiste, esclavagiste, cannibale, car en référence à quelle norme pourrions-nous le faire ?¹⁷¹ Si nous pouvons juger qu'une loi n'est pas juste et que nous devrions la faire évoluer, c'est parce que nous la jugeons à partir du concept moral de justice. Leo Strauss a brillamment expliqué ce point dans *Droit naturel et histoire* en critiquant l'idée que tout droit serait positif, idée centrale du positivisme juridique :

Néanmoins, le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été durant des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or, il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif¹⁷².

Ce qu'est avoir un droit

Ainsi, lorsque nous nous demandons si les humains ou les animaux ont des droits, nous parlons de droits moraux. Cependant, qu'il s'agisse de droits moraux ou de droits légaux, un droit a les mêmes propriétés. Alors qu'est-ce qu'avoir un droit ? Avoir un droit, c'est comme avoir un périmètre protecteur qui interdit autrui de pénétrer à l'intérieur¹⁷³. Il s'agit d'une contrainte normative (morale ou légale) qui pèse sur autrui. De la même façon qu'une clôture est une contrainte physique qui empêche de pénétrer sur un terrain, un droit est une contrainte morale nous interdisant d'accomplir un certain acte¹⁷⁴. Kant identifie explicitement les deux en affirmant que « le droit et la faculté de contraindre signifient donc une seule et même chose »¹⁷⁵. Selon Jean-Yves Goffi, « dire que tel ou tel a un droit, c'est dire que l'on ne doit pas le traiter de telle ou telle façon, quand bien même cela serait possible »¹⁷⁶. Il poursuit : « l'image du périmètre protecteur se comprend alors parfaitement : si l'on pense qu'il vaut la peine d'établir un tel périmètre protecteur, cela veut dire que l'on pense qu'il est destiné à protéger une entité qui a une valeur en elle-même, ou qui a été valorisée positivement¹⁷⁷ ». Un droit est un concept normatif

¹⁷¹ Danièle Lochak, « La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme », *Les usages sociaux du droit*, Publications du CURAPP, 252-285, 1989.

¹⁷² Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, p.14.

¹⁷³ L'image de la clôture fait référence à Locke, *Second traité du gouvernement civil*, III, p.17

¹⁷⁴ W. L. Sumner, *The moral foundation of rights*, p.22.

¹⁷⁵ Kant, *Métaphysique des mœurs II*, GF, trad. Alain Renaut, 1994, p.19.

¹⁷⁶ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.28.

¹⁷⁷ S'il est clair que ce qui doit être protégé au moyen d'un droit est ce qui possède une valeur intrinsèque, on peut en revanche douter que tel soit le cas d'une entité qui a été valorisée, c'est-à-dire dont la valeur est extrinsèque. Les êtres qui possèdent une valeur intrinsèque possèdent une valeur en eux-mêmes, indépendamment de l'utilité

qui représente un avantage à celui qui en est porteur¹⁷⁸. Ainsi, un droit moral n'est donc rien de particulièrement mystérieux, mais simplement l'expression d'une contrainte morale du fait de l'existence de quelque chose qui a une valeur intrinsèque. Selon Ronald Dworkin, philosophe du droit américain, les droits¹⁷⁹ sont comme des atouts que nous pourrions faire jouer légitimement contre autrui¹⁸⁰, tandis la philosophe américaine Judith Jarvis Thomson préfère caractériser le fait d'avoir un droit comme le fait d'avoir un statut moral devant être pris en compte¹⁸¹. Cette idée de ce qu'est avoir un droit est exprimée de façon limpide par Mill,

Lorsque nous appelons quelque chose droit d'une personne, nous voulons dire qu'elle a une prétention valide à ce que la société la protège dans la possession de celui-ci¹⁸².

Tom Regan, se basant la conception de Joel Feinberg¹⁸³, considère les droits comme des *prétentions valides* [valid claim]. Ces prétentions valides imposent donc des devoirs aux autres agents moraux. Il écrit :

Avoir un droit, c'est être en position de prétendre, ou en situation telle qu'on puisse prétendre en notre nom, que quelque chose est dû, et la prétention qui est formée est une prétention formée contre quelqu'un à faire ou à s'abstenir de faire ce qui est prétendu être dû¹⁸⁴.

[*Théorie du choix et théorie de l'intérêt*] Nous avons dit qu'un droit protège quelque chose qui a une valeur, mais quelles sont ces choses de valeur et que protège concrètement un droit ? Deux théories du droit se sont affrontées à ce sujet : les théories du choix¹⁸⁵ et les théories de l'intérêt. Selon les théories du choix, le droit protège un choix, une volonté, de sorte que le porteur de droit a le pouvoir de contrôler ce droit et peut éventuellement décharger autrui de son devoir¹⁸⁶. La théorie de l'intérêt considère qu'un individu X a un droit si X a des intérêts puisque les droits ont pour fonction de servir ou protéger des

qu'ils ont pour autrui, c'est-à-dire indépendamment de leur valorisation par autrui. Cet être ne vaut pas parce qu'il est utile pour ceci ou cela, ni même parce que untel ou untel tient à cet être, mais il possède une valeur en vertu de ses propriétés intrinsèques. Que ma montre importe énormément à mes yeux ne lui permet pas d'avoir des droits. En revanche, j'ai un droit concernant cette montre à ce qu'elle ne me soit pas dérobée.

¹⁷⁸ Sumner, *The moral foundation of rights*, p.32.

¹⁷⁹ Qu'ils soient légaux ou moraux.

¹⁸⁰ Ronald Dworkin, « Rights as trumps », in *Theories of rights*, Waldron (ed), 153-167. Voir aussi Dworkin, *Taking right seriously*, 1978.

¹⁸¹ Judith Jarvis Thomson, *The realm of rights*, Harvard University Press, 1990, p.1-2.

¹⁸² Mill, *L'utilitarisme*, Flammarion, Paris, 1988, p.138. Toutefois, nous reprenons ici la traduction modifiée que fait Enrique Utria de ce passage figurant dans Regan, *Les droits des animaux*, p.520.

¹⁸³ Feinberg, « The nature and value of rights », *Journal of value inquiry*, IV, 4, 1970, 243-257.

¹⁸⁴ Regan, *Les droits des animaux*, p.524.

¹⁸⁵ Parfois appelées « théorie de la volonté ». H. L. Hart est un représentant des théories du choix.

¹⁸⁶ Jeremy Waldron, *Theories of rights*, Oxford University Press, 1984, p.9; Enrique Utria, *Droits des animaux. Théories d'un mouvement*, Droits des animaux, Paris, 2007, p.69.

intérêts¹⁸⁷. Ces deux théories n'ont pas les mêmes implications concernant qui peut être porteur de droits. Tandis que la théorie du choix est beaucoup plus restrictive dans la mesure où elle implique que le porteur de droits soit capable d'exprimer et revendiquer l'exécution son droit, la théorie de l'intérêt a l'avantage d'être plus inclusive et en conformité avec certaines de nos intuitions les plus solides, notamment le fait que les êtres incapables de revendiquer leurs droits comme les enfants, les personnes avec un handicap mental ou les comateux, ont des droits, ce que la théorie du choix est incapable de reconnaître¹⁸⁸. Selon Waldron, la théorie du choix a davantage été associée à une théorie libérale du laisser-faire et une conception minimaliste de l'État car le porteur de droit y est décrit comme un agent qui peut choisir, plus qu'une potentielle victime avec un besoin d'assistance et de protection¹⁸⁹. Autrement dit, lorsqu'un être a des intérêts, il y a quelque chose qui importe pour cet être et donc une valeur. La théorie de l'intérêt est la théorie des droits très largement dominante.

[*Diversité des droits*] La conceptualisation des droits qui a servi de fondement à toute réflexion sur les droits au 20^{ème} siècle est la classification des droits de Wesley Hohfeld en 1919¹⁹⁰. Les écrits des philosophes du droit commencent très souvent par présenter les analyses hohfeldiennes des droits¹⁹¹ dont la classification amène à distinguer différents types de droits : les droits-titres [*claim* ou *claim right*], les libertés [*privilege* ou *liberty rights*], les pouvoirs [*power* ou *power-right*] et les immunités [*immunity* or *immunity-right*]. Si j'ai un *droit-titre* à X (ne pas être frappé), alors Y a l'obligation de ne pas me X. J'ai une *liberté* (ou un privilège) si je n'ai pas d'obligation. Les droits-titres et les libertés constituent ainsi les droits moraux que nous retrouvons dans les déclarations de droits, tandis que les pouvoirs et les immunités décrivent des relations légales plus spécifiques. Le droit moral paradigmatique est donc caractérisé comme une prétention [*claim*].

[*Ce qu'est une prétention valide*] Les philosophes des droits des animaux comme Regan ou Francione adhèrent à la théorie de l'intérêt et considèrent, comme Feinberg, que les droits sont des *prétentions valides*¹⁹². Mais qu'est-ce que cela signifie plus précisément ? Pour le comprendre il faut revenir à la théorie du droit de Feinberg. L'idée de prétention pourrait laisser croire que pour avoir un droit il faut pouvoir le revendiquer et passe par l'activité de prétendre. Toutefois, Feinberg distingue l'activité de prétendre [*making a claim*] et avoir une prétention valide [*having a claim*]. Même si l'activité de prétendre, au sens de revendiquer, peut nous éclairer sur ce qu'est avoir un droit, ce n'est pas la même chose¹⁹³. Pour Feinberg, dire qu'un droit est une *prétention* est trop vague et nécessite d'être précisé. Une prétention [*a claim*] est *ce qui est réclamé* et diffère de *l'acte de réclamer* [*to*

¹⁸⁷ Jeremy Waldron, *ibid*, p.10; Enrique Utria, *ibid*, p.70.

¹⁸⁸ Waldron, *ibid*, p.12.

¹⁸⁹ Waldron, *ibid*, p.11.

¹⁹⁰ Hohfeld, *Fundamental Legal conceptions as applied in judicial reasoning*, 1919, 1964; Hohfeld, « Rights and jural relations », in *Philosophy of law*, Feinberg and H. Gross (eds), 3rd ed., Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1986. Pour une présentation des analyses de Hohfeld, voir Jeremy Waldron, *ibid*, p.6-7 ; Enrique Utria, *ibid*, p.74-81, ou encore Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.29-44.

¹⁹¹ C'est aussi ce que fait Gary Francione dans *Animals, property and the law*, p.42-43 et p.97. Voir aussi Waldron, Carl Wellman, Feinberg, Goffi, Utria, Sumner.

¹⁹² Dans *Introduction aux droits des animaux*, Francione fait référence à l'idée du droit comme une sorte de clôture est écrit que « un droit est une manière particulière de protéger des intérêts » (p.33).

¹⁹³ Feinberg, « The nature and value of rights », in *Journal of value inquiry*, vol IV, 4, 1970, p.249. Pour une présentation des positions de Feinberg, voir Enrique Utria, *ibid*, p.82-97.

claim]¹⁹⁴. On peut ainsi avoir un droit sans jamais le revendiquer, ni même le savoir. Constatant que de nombreuses personnes prétendent de façon erronée avoir un droit, Feinberg considère qu'avoir un droit est avoir une *prétention valide*¹⁹⁵. Si un droit est une *prétention valide*, c'est parce que certaines prétentions sont non-valides. En effet, des prétentions peuvent être *primaefacie* justifiées mais peuvent en contexte être surpassées par d'autres prétentions, d'où le fait que Feinberg préfère caractériser un droit comme une prétention valide *tout bien considéré*. Pour comprendre la restriction d'un droit à une prétention *valide*, il est nécessaire de mettre en avant la dimension contraignante du droit : avoir un droit impose un devoir à autrui et peut donc être réclamé à quelqu'un, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une collectivité. Ainsi, les besoins humains fondamentaux sont des prétentions *primaefacie* mais pas automatiquement des prétentions valides, c'est-à-dire tout bien considéré, car s'il n'y a pas de possibilité de satisfaire cette prétention du fait d'un manque de moyen ou d'une autre impossibilité, cette prétention ne constitue pas un droit qui peut être opposé à qui que ce soit¹⁹⁶. En définitive, « avoir un droit est avoir une prétention contre quelqu'un dont la reconnaissance comme valide repose sur un ensemble de règles juridiques ou de principes moraux »¹⁹⁷.

La corrélativité des droits et des devoirs

Qu'implique le fait qu'un individu ait un droit ? Les analyses de Hohfeld mettent évidence la corrélation entre droits et devoirs : le fait qu'un individu ait un droit signifie qu'une obligation pèse sur autrui¹⁹⁸. Si Freddy a le droit de ne pas être tué alors les autres ont le devoir de ne pas tuer Freddy. Si Freddy a une liberté (se rendre à la bibliothèque), alors les autres ont le devoir de ne pas l'empêcher de s'y rendre. Il est essentiel de garder en tête cette idée qu'un droit engendre du même coup une obligation pour une autre personne (ou des millions d'autres) de respecter ce droit¹⁹⁹. Les droits sont donc créateurs d'obligations et assurent une protection théorique forte de l'individu. Si tout droit implique un devoir corrélatif, tout devoir n'implique pas l'existence d'un droit. En effet, il semble qu'il existe des devoirs sans droits corrélatifs, comme le devoir d'être charitable ou généreux²⁰⁰. Dans ces cas, autrui ne semble pas pouvoir revendiquer le droit à ce qu'autrui lui fasse un don, même si on peut estimer qu'autrui a un devoir de compassion ou de bienfaisance. La distinction kantienne entre devoirs parfaits et imparfaits

¹⁹⁴ Feinberg, *ibid*, p.250-251. Pour marquer la différence de catégorie entre avoir une prétention et l'acte de prétendre, Feinberg souligne que si « réclamer » ou « prétendre » [to claim] sont des verbes, il n'y a aucun équivalent à cela pour décrire un droit comme « droiter » [to right], montrant par-là qu'avoir un droit n'est pas une activité.

¹⁹⁵ Feinberg, *ibid*, p.253. Feinberg explique ici pourquoi il préfère parler de prétention *valide* plutôt que de prétention *justifiée*. Feinberg n'identifie pas un droit avec une prétention *simpliciter* car une prétention peut être susceptible d'une variation de degré en termes de justification tandis que les droits ne diffèrent pas en degré. (p.257).

¹⁹⁶ Feinberg, *ibid*, p.254.

¹⁹⁷ Feinberg, *ibid*, p.257.

¹⁹⁸ Hohfeld, *Fundamental Legal conceptions as applied in judicial reasoning*. Voir aussi Regan, *Les droits des animaux*, p.522 ; Goffi, *ibid*, p.34-37 ; Frankena, *Ethics*, p.59 ; Feinberg, *Social philosophy*, p.61-67.

¹⁹⁹ Nombreux sont ceux qui soutiennent que les animaux n'ont pas de droits mais que nous avons des devoirs à leur égard. J'ignore toujours comment ils pensent pouvoir soutenir que nous avons des devoirs envers eux s'ils n'ont pas de droits.

²⁰⁰ Feinberg, « The nature and value of rights », *ibid*, p.243-244.

peut être mobilisée ici de façon éclairante pour distinguer les devoirs fondés sur des droits ou non ; les devoirs commandés par des droits corrélatifs sont des devoirs de justice que nous devons toujours accomplir, en cela ils sont des devoirs parfaits, tandis que les devoirs fondés sur la promotion du bonheur des autres (la fin des humains) sont des devoirs de bienfaisance qu'il est vertueux d'accomplir mais dont la non-observance ne constitue pas un vice mais une simple absence de vertu (à moins qu'elle devienne une règle d'action)²⁰¹. Ces derniers peuvent être caractérisés comme des devoirs imparfaits.

Traditionnellement, seules les personnes (alors synonyme d'humains) furent considérées comme ayant des intérêts leur conférant une valeur intrinsèque et donc concernées par le fait d'être titulaires de droits fondamentaux. Dans la pensée humaniste occidentale, les droits moraux fondamentaux sont des droits « humains » fondamentaux. La question est alors de savoir si les animaux, les plantes ou encore les écosystèmes peuvent être considérés comme des entités susceptibles d'être titulaires de droits moraux et légaux. En discutant des droits, nous souhaitons envisager leur existence pour les non-humains, sans préjugé du fait que toute valeur morale intrinsèque nécessite la reconnaissance de droits. De nombreux philosophes considèrent à ce titre que les vivants ou les écosystèmes ont une valeur intrinsèque sans avoir des droits²⁰². Nous avons explicité ce que cela signifie que d'avoir un droit, nous devons à présent pointer la façon dont les droits sont reliés aux devoirs.

6. Qu'appelle-t-on les droits fondamentaux ?

Si on considère que les droits protègent des intérêts, alors les droits fondamentaux sont les droits qui protègent nos intérêts les plus fondamentaux, ceux qui nous permettent minimalement de vivre et de vivre une vie décente. Ils sont au fondement de toute vie humaine minimalement bonne. La violation de ces droits correspond aux pires choses qui puissent nous arriver dans la mesure où nous avons un intérêt fondamental à ne pas être tués, retenus prisonniers, torturés et violentés. Ainsi, les droits moraux fondamentaux correspondant à ces intérêts sont le droit de vivre (de ne pas être tué), le droit de sûreté (de ne pas être maltraité, violenté, torturé), le droit d'être libre (de ne pas être retenu prisonnier). On parle de droits universels négatifs de base. Droits *négatifs* car ils disent seulement ce qu'autrui *ne doit pas faire*. Il existe en revanche des droits tout aussi importants dits *positifs* comme les droits d'assistance, par exemple le droit d'avoir de quoi manger, d'avoir accès à de l'eau potable, à la santé, à l'éducation, d'avoir un toit. Ces derniers droits peuvent être négatifs s'ils visent à faire en sorte qu'autrui n'ait pas le droit de nous empêcher d'avoir accès à de la nourriture, à de l'eau, à un toit, mais sont dits positifs s'ils visent à faire en sorte qu'il y ait un devoir d'assistance de la part d'autrui (ou de l'Etat), c'est-à-dire un devoir pour autrui de faire quelque chose pour nous et non pas simplement de s'abstenir de nuire. Rawls résume la différence de la façon suivante :

²⁰¹ Kant, *Métaphysique des mœurs II*, GF, trad. Alain Renaut, 1994, p.29 et 231-232.

²⁰² Par exemple Paul Taylor, *Respect for nature: a theory of environmental ethics*, 1986.

Le premier de ces devoirs, celui de l'aide mutuelle, est positif en ce qu'il ordonne de faire du bien à autrui ; au contraire, les deux derniers sont négatifs en ce qu'ils exigent de ne pas faire de mal²⁰³.

On dit qu'il s'agit de *droits de base* car ce sont les plus fondamentaux. On dit qu'ils sont *universels* car nous les possédons tous de façon égale, peu importe le lieu et l'époque car ils correspondent à des besoins humains fondamentaux et sont donc universellement partagés. Ils ne sont cependant pas absolus car ils peuvent être surpassés par d'autres exigences dans certains contextes. Il peut ainsi être légitime de tuer ou de priver de liberté dans certaines circonstances. Toutefois, Giroux rappelle qu'ils sont « quasi-absolus » dans la mesure où ils ne peuvent être outrepassés que dans des circonstances exceptionnelles²⁰⁴. Les droits fondamentaux sont *innés*, nous les possédons tous dès notre naissance, *irrévocables* (on ne peut en être dépossédés) et *inaliénables* dans la mesure où on ne peut les abandonner, les échanger ou les vendre²⁰⁵.

Ces droits moraux fondamentaux furent exprimés dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* en 1789 et dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* en 1948 qui constitue un idéal moral visant à influencer les législateurs de tous les pays. Selon l'article 3, « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne ». Selon l'article 4, « nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude ». Selon l'article 5, « nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou à des traitements cruels, inhumains ou dégradants ». L'article 2 précise que « chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamées dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ». Cette Déclaration reconnaît l'universalité des droits fondamentaux dans la mesure où ils ne dépendent pas de la couleur de peau, du sexe ou de l'intelligence d'une personne. Tout humain y est éligible. On pourra alors se demander en vertu de quoi tout humain possède ces droits de base ? La justification semble assez vague. Elle semble apparaître dans l'article premier, selon lequel « tous les humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Les critères servant de base à la possession de droits fondamentaux seraient la raison et la conscience.

En l'état, cette formulation reste vague dans la mesure où *raison* et *conscience* peuvent être compris en une diversité de sens, susceptibles d'interprétations fortes ou faibles. Nous gardons l'examen de ces critères et leur implication pour la section suivante. La question qui se posera est celle de savoir si les raisons qui fondent les droits fondamentaux chez les humains s'appliquent aux animaux. Car la DUDH pose un problème : si tous les humains possèdent ces droits, il doit donc s'agir d'une

²⁰³ Rawls, *Théorie de la justice*, p.144. Sur la distinction entre devoirs négatifs et devoirs positifs, voir Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 2 ; Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.31. La distinction recouvre d'une certaine façon la distinction entre devoir minimal de non-malfaisance et devoir de bienfaisance, ce n'est pas la même chose en termes d'engagement moral de s'abstenir de faire du mal et de chercher à promouvoir le bien.

²⁰⁴ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.57.

²⁰⁵ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.43.

interprétation faible des notions de *raison* et de *conscience*, mais ce faisant, en limitant les droits aux humains, ne constitue-t-elle pas une limitation arbitraire et inconséquente de l'extension des droits fondamentaux ? Cette difficulté traversera toute la suite de ce chapitre 1 et du chapitre 2. En discutant la formulation des droits telle qu'elle s'incarne dans la DUDH, nous avons conscience qu'elle n'a pas vocation à fournir une théorie éthique mais s'inscrit dans un contexte politique post-Seconde Guerre Mondiale où la nécessité de réaffirmer les principes moraux les plus élémentaires apparaissait criante. En elle-même, une telle déclaration n'exclut pas la possibilité d'une extension au-delà de l'humanité. Mais si nous la prenons pour modèle, c'est parce qu'elle reflète la pensée humaniste occidentale dans la mesure où la justification de la reconnaissance de droits humains fondamentaux est héritée de cette tradition intellectuelle et culturelle. Ce qu'il nous faut à présent, c'est comprendre comment déterminer les critères pertinents pour la possession de droits.

7. Comment déterminer qui a un droit à quelque chose ?

Les propriétés pertinentes

Tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, les philosophes ont traditionnellement et massivement défendu l'idée que certaines propriétés factuelles conféraient une valeur morale à certains êtres. L'immense majorité de la tradition a considéré que les humains avaient un statut moral supérieur, voir qu'ils étaient les seuls à posséder une valeur morale, du fait d'une différence factuelle entre les humains et les non-humains. Cette propriété distinctive consacrant la supériorité morale des humains a varié selon les philosophes : la rationalité, le langage, l'autonomie, l'agentivité morale, la liberté, la capacité à dialoguer, la capacité à élaborer des projets, l'abstraction, etc. Dans ces philosophies, comme celle d'Aristote, de Descartes ou de Kant,²⁰⁶ les philosophes ont traditionnellement mis en avant *un* critère distinctif entre les humains et les animaux (la rationalité, le langage, l'agentivité morale, etc.) dans le but de justifier une différence globale de considération morale et d'exclure les animaux dépourvus de cette qualité de la communauté morale. Dans cette section, nous n'entendons pas discuter de la pertinence de chacun de ces critères mais pointer une dimension de cette manœuvre. En avançant un critère comme l'autonomie ou la raison, ces philosophes entendaient montrer qu'il s'agissait d'une condition nécessaire de la considérabilité morale.

Une dimension problématique de cette démarche a été soulignée par James Rachels, philosophe américain des droits des animaux : il n'y a pas de sens à pointer « une » différence entre les humains et les animaux qui justifierait toute une variété de traitements différents, c'est-à-dire qui justifierait une différence de statut moral global. Rachels demande « pourquoi devrions-nous croire que les caractéristiques qui sont pertinentes pour une forme de traitement sont aussi pertinentes pour tous les autres ? » avant de préciser que « l'approche la plus raisonnable est de relever les différentes formes de traitements et les caractéristiques qui nous rendent éligibles pour ces traitements, en les examinant un

²⁰⁶ Nous pouvons citer également Platon, les Stoïciens, Thomas d'Aquin, Spinoza, Leibniz, Hegel, Marx, Sartre, Rawls.

par un »²⁰⁷. Ces propriétés peuvent être pertinentes dans *certaines* situations *particulières* mais ne sont pas du tout pertinentes pour *toutes* les situations. Il n'y a en effet pas de sens à pointer *une* différence qui justifierait toute une variété de pratiques qui n'ont aucun lien logique avec cette caractéristique distinctive que serait le langage ou la rationalité. La différence de traitement doit être contextualisée de sorte que pour tel traitement particulier, il faut se demander s'il existe une différence pertinente entre deux entités pouvant justifier cette différence de traitement particulier. Il existe ainsi une différence pertinente entre les humains et les chiens en ce qui concerne le droit d'avoir accès à une éducation scolaire : les humains ont un intérêt, relativement à leur bien-être, à aller à l'école pour y acquérir des connaissances, avoir un certain niveau d'étude et un diplôme, avoir des qualifications pour la future vie professionnelle, développer ses capacités de réflexion, tandis qu'aller à l'école ne correspond à aucun intérêt qui permettrait à un chien d'avoir une vie bonne. Ces différences d'intérêt entre chiens et humains en ce qui concerne l'accès à l'école reposent sur des différences au niveau des capacités cognitives et de l'organisation sociale, mais ne sont plus des différences pertinentes pour savoir qui a le droit de ne pas être tué, violenté, enfermé. Le langage ou l'autonomie n'apparaissent plus comme des propriétés pertinentes lorsqu'il s'agit de savoir s'il est acceptable de tester un produit toxique sur les yeux d'individus humains ou non²⁰⁸.

Ce point relevé par Rachels est capital car les philosophes de la tradition, à quelques exceptions²⁰⁹, ont eu tendance à identifier « une » différence entre les humains et les animaux qui permettrait de servir de justification à toute une variété de traitements sans rapport avec la différence relevée et donc à établir une différence de statut moral global. On retrouve des remarques de ce genre chez Bentham dans son très célèbre passage où il écrit « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? Mais peuvent-ils souffrir ? »²¹⁰. Il marque ainsi le fait que la rationalité n'est pas pertinente pour déterminer la valeur morale d'un être et que le critère de la sensibilité est parfois le seul qui importe lorsque ce qui est en jeu est l'intérêt d'un être à ne pas souffrir. Un siècle auparavant, Rousseau faisait déjà une remarque similaire : une inégalité de fait peut justifier une inégalité de traitement, mais des inégalités de faits ne peuvent pas justifier n'importe quelle différence de traitement. Ce point sera rendu plus clair si l'on considère comment déterminer qui a un droit à quelque chose²¹¹.

Méthodologie

²⁰⁷ Rachels, *Created from animals*, p.179.

²⁰⁸ Rachels, *ibid.*, p.177. Nous penserons à Rousseau, pour qui toute être sensible, mérite notre compassion.

²⁰⁹ Nous pouvons citer Montaigne, Rousseau ou Bentham.

²¹⁰ Jeremy Bentham, *An introduction to principles of morals and legislation*, chap.17, 1.

²¹¹ Nous employons ici le discours des droits, tout en sachant que des utilitaristes comme Peter Singer, contestent le langage des droits en termes de moral et contestent l'idée de droits humains universels. Mais on pourrait remplacer cette approche par les droits par une approche concernant le statut moral en général des individus, ou une approche centrée sur les intérêts, ce que Singer fait lui-même. La différence de considération morale peut se passer d'une référence aux droits moraux mais le discours des droits semble être le cadre largement accepté aujourd'hui. La question de savoir quelles sont les entités devant être considérées comme des patients moraux n'implique pas nécessairement une théorie morale particulière (utilitarisme, déontologisme).

Nous ne prétendons pas fournir une procédure pour chaque droit, et surtout pas pour des droits légaux, des droits acquis ou contractuels, mais au moins pour les droits les plus fondamentaux, et particulièrement les droits négatifs. Pour certains de ces droits, la procédure pour déterminer qui possède un droit semble plutôt aisée à embrasser. Pour chaque droit, il faut se demander quelles sont les caractéristiques pertinentes pour qu'un être possède ce droit. Puisque les droits protègent des intérêts, nous devons nous demander s'il y a un intérêt, sur la base de quel critère et en quoi il consiste.

Pour savoir en vertu de quoi un individu posséderait le droit de ne pas être privé de liberté ou de ne pas être maltraité, il suffit de se demander *pourquoi* il serait mal de torturer ou retenir prisonnier un humain (et non une pierre ou une plante)²¹². Par exemple, selon Rachels, pour savoir si nous pouvons légitimement tester des produits toxiques sur les yeux des lapins (le Draize test), il faut donc se demander en vertu de quoi ou de quel intérêt ne devrait-on pas tester des produits toxiques sur les yeux des humains ? Pour le savoir, il faut identifier l'intérêt en jeu mis à mal dans le fait d'expérimenter sur des humains. Nous répondrons qu'une telle pratique est immorale, non pas parce qu'elle porte atteinte à la *dignité humaine* (si tout cela a un sens), mais parce qu'elle causerait une souffrance physiquement et psychologiquement intense à l'humain, pourrait lui causer un traumatisme affectant durablement son bien-être et lui faire perdre la vue. Il en souffrirait non seulement du fait de l'expérience de la douleur mais aussi du caractère non-consenti des actes qu'il subit. Or, les lapins ont un intérêt similaire à ne pas souffrir ni être handicapé par la perte d'un œil. Que cet intérêt soit celui d'un lapin ou d'un humain « un intérêt est un intérêt, peu importe à qui il appartient »²¹³. Ainsi, la raison qui fonde un tel droit est la capacité à souffrir qui fait que l'individu a un intérêt à ne pas souffrir. La rationalité ou le langage n'ont rien à voir dans cette histoire. En disant cela, nous tenons pour acquis que toute souffrance non-désirée est un mal pour l'individu, même si elle peut parfois être nécessaire pour produire un plus grand bien, et supposons qu'infliger volontairement une souffrance à autrui sans nécessité et contre son intérêt global est un mal moral. Pour chaque droit, nous devons appliquer la même méthode. C'est généralement la démarche des philosophes qui ont défendu les droits des animaux. Dans *Contre l'exploitation animale*, Valéry Giroux montre très en détail sur plus de 400 pages que le droit de ne pas être maltraité et violenté dépend de l'intérêt à ne pas souffrir, que le droit de vivre dépend de l'intérêt à vivre, examinant ensuite si les animaux possèdent ces intérêts et, conséquemment, ces droits²¹⁴. Sa conclusion, à l'image des partisans des droits des animaux est que, comme nous, les animaux ont un intérêt à ne pas souffrir, à être libre, à vivre et à vivre une bonne vie.

C'est une méthode désormais classique en éthique animale que de partir de l'existence de droits humains fondamentaux pour ensuite se demander s'il y a une raison de ne pas étendre ces droits à certains animaux autres qu'humains²¹⁵. Si nous reconnaissons que les humains possèdent ces droits

²¹² C'est la démarche que propose Rachels dans « Do animals have rights ? », *Can ethics provides answers ? And other essays in moral philosophy*, 1997.

²¹³ Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed., 1993, p.21.

²¹⁴ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, chapitre 2 « Le droit de ne pas subir de douleur ou de souffrance », chapitre 3 « Le droit de ne pas être tué » et chapitre 4 « Le droit de ne pas être exploité ».

²¹⁵ Tom Regan, *All that dwell therein*, « The moral basis for vegetarianism », 1982; Tom Regan, *Les droits des animaux*, chapitre 7 « Justice et égalité ».

fondamentaux, y a-t-il une raison justifiant que les animaux ne possèdent pas ces droits²¹⁶ ? Voici un long extrait de la façon dont Rachels présente les choses mais qui, il me semble, gagne à être reproduit ici tant il apparaît limpide :

Tout d'abord, nous sélectionnerons un droit que nous sommes sûr que les humains possèdent. Puis, nous pouvons demander s'il y a une différence pertinente entre les humains et les animaux qui justifieraient que nous refusions ce droit aux animaux tout en le garantissant aux humains. Si ce n'est pas le cas, alors ce droit est possédé par les animaux tout comme par les humains.

Cette méthode a un certain nombre de vertus. Premièrement, elle apparaît comme étant très rationnelle selon le principe classique de justice selon lequel les cas semblables doivent être traités de façon semblable. Nos jugements moraux sont inacceptablement arbitraires si nous jugeons d'une façon dans un cas et différemment dans un autre, sauf s'il y a une différence pertinente entre les deux cas qui justifie la différence de traitement. Ce principe fut utilisé avec un effet remarquable pour argumenter contre le racisme. L'hypothèse était que la couleur de peau n'est pas une considération morale pertinente pour déterminer comment les gens doivent être traités. Par conséquent, la discrimination raciste est injustifiée sauf si d'autres différences entre noirs et blancs peuvent être trouvées, qui justifieraient un traitement différent. Parce qu'il n'y a pas de telles différences, une telle discrimination est injustifiée.

Il semble raisonnable de faire la même supposition, à savoir qu'une simple différence d'espèce n'est pas suffisante, en soi, pour justifier une différence dans la manière dont sont traités les êtres. Ainsi, si nous accordons des droits aux humains mais les dénieons aux membres des autres espèces, nous devons être en mesure de pointer une différence pertinente entre eux qui soit autre que le simple fait qu'ils soient membres d'une espèce différente.

Un second avantage de cette méthode est que si nous la suivons de près, nous éviterons le piège de regrouper tous les animaux non-humains ensemble, comme si ce que nous disons au sujet d'une espèce, nous devions le dire au sujet de toutes. Car il peut se révéler qu'eu égard à un droit particulier, il n'y ait aucune différence pertinente entre les humains et une espèce animale, tandis qu'il y en a une entre les humains et d'autres espèces.

Finalement, on notera une importante limite de cette méthode. Son application ne nous garantit pas que l'on identifie tous les droits que possèdent les animaux, puisqu'il est au moins logiquement possible qu'ils aient des droits que les humains ne possèdent pas. Si tel est le cas, alors ces droits ne pourront pas être identifiés par cette méthode.

²¹⁶ Ce que font Regan et Francione. Certains pourront contester l'idée même de droits humains fondamentaux, mais ces droits semblent faire globalement consensus dans la mesure où ils permettent de garantir que les intérêts de l'individu ne soient pas violés au nom d'un intérêt collectif. Ils représentent une application du concept de justice. Cela ne signifie pas qu'en certaines circonstances, de petites injustices ne puissent pas prendre le pas sur un très grand bienfait.

Quels résultats peuvent être obtenus par cette méthode ? En voici quelques exemples. L'article 5 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* dit que toute personne a le droit de ne pas être sujette à la torture. Mais est-ce, en fait, un droit typiquement humain ? Si les membres des autres espèces – disons, les lapins ou les cochons ou les singes – sont torturés, ils souffrent également. Bien sûr, il y a d'impressionnantes différences entre les humains et ces animaux, mais ces différences sont-elles pertinentes ici ? Un homme peut apprendre les mathématiques, et un lapin ne peut pas ; mais qu'est-ce que cela a à voir avec le fait d'être torturé ? Un homme a un intérêt à ne pas être torturé parce qu'il a la capacité de ressentir la douleur, non parce qu'il peut faire des mathématiques ou quelques autres choses du genre. (Si nous demandons « Pourquoi est-il mal de torturer les gens ? » la réponse n'est pas « Parce qu'ils peuvent faire des mathématiques ». La réponse est, « Parce que cela fait mal ».) Mais les lapins, les cochons, et les singes ont également la capacité de faire l'expérience de la douleur, donc ils ont le même intérêt fondamental à ne pas être torturé. Le droit de ne pas être torturé, alors, est partagé par les autres animaux qui sont capables de souffrir ; ce n'est pas du tout un droit typiquement humain.

[...] On pourrait dire que les humains ont un droit à la liberté parce qu'ils ont une variété d'intérêts qui pâtiront si leur liberté est excessivement restreinte. Le droit à la liberté – le droit d'être libre des contraintes extérieures dues aux actions d'autrui – sera alors conçu comme dérivé d'un droit plus fondamental de ne pas voir ses intérêts inutilement lésés.

Mais les intérêts de nombreuses autres espèces sont aussi lésés par une perte de liberté. C'est un fait bien connu que de nombreux animaux sauvages ne se portent pas bien en captivité. [...]

Il y a donc de larges preuves, de sources diverses, que les animaux souffrent du confinement. Par conséquent, si le droit à la liberté est enraciné dans le fait que la perte de liberté implique de nuire aux intérêts d'autrui, les animaux comme les hommes répondent aux conditions pour avoir ce droit²¹⁷.

À la question « Y a-t-il une raison de ne pas reconnaître des droits fondamentaux aux animaux ? », nous pouvons répondre avec le recul de plus de 50 années de débats en éthique animale que les raisons qui font que les humains possèdent ces droits (ou plus largement ont un statut moral) s'appliquent aussi aux animaux²¹⁸. Ce faisant, ne pas leur reconnaître ces droits est une limitation arbitraire de la possession de droits moraux aux seuls humains qui se rend coupable de spécisme. Cette

²¹⁷ James Rachels, *Can ethics provides answers ?*, « Do animals have rights ? », p.81-87

²¹⁸ Parmi les philosophes qui ont défendu la considérabilité morale forte des animaux : Singer, Regan, Ryder, Clark, Pluhar, Sapontzis, Rachels, Rollin, Frankena, Cavalieri, Wise, Francione, Rowlands, Kymlicka et Donaldson, Nobis, Giroux, Gibert, Horta, Steiner, Tanner, Burgat, McMahan, Jamieson, Nussbaum, Aaltola, Côté-Boudreau, Jaquet, Lepeltier, Jeangène-Vilmer, Mélanie Joy, Estiva Reus, Utria, Korsgaard, Palmer, Cochrane, Larue, DeGrazia, Kagan, Visak, Pelluchon, Dombrowski, Huemer, Gruen, Linzey.

position en faveur de l'extension de la considérabilité morale et des droits aux animaux est celle que l'on a désormais pour habitude de nommer *antispéciste*.

Individualisme moral

Il est possible que le langage, la rationalité ou l'agentivité morale ou d'autres capacités justifient un traitement différent dans certains contextes, comme celui de pouvoir enseigner la philosophie au lycée ou être admissible à l'université. Pour savoir comment nous devons traiter un individu, il doit donc y avoir un oubli de l'espèce, comme il doit y avoir un oubli du sexe et de l'origine, pour ne considérer que les caractéristiques propres à l'individu. Une telle conception permet d'en finir avec la réduction des individus à une prétendue *nature* à laquelle on les réduirait et qui servirait à les définir. Cette façon de concevoir le statut d'un individu à partir de ses propriétés intrinsèques et non de son groupe est qualifiée d'*individualisme moral*²¹⁹ ; ce qui compte pour savoir comment traiter un individu, ce sont les qualités que *cet* individu possède *effectivement* et non son sexe²²⁰, sa couleur de peau ou son espèce, ni les qualités moyennes de son espèce, de sa classe sociale ou de son genre, ni les qualités qu'il aurait pu avoir mais qu'il n'a pas.

À cause de la connotation négative que revêt le mot « individualisme » dans la vie courante, renvoyant à un égoïsme qui recherche en premier lieu son intérêt personnel, il est important de préciser que l'individualisme moral n'a rien à voir avec ce sens courant mais qu'il désigne l'idée que pour savoir quelles sont nos obligations morales envers un individu, nous devons le considérer pour lui-même en tant qu'individu²²¹ avec ses intérêts spécifiques, ses besoins, ses préférences²²², autrement dit, nous devons baser le devoir sur des propriétés intrinsèques, mais aussi relationnelles, de l'individu en question²²³. Cet individualisme moral que nous venons de décrire doit être distingué, bien que lié, d'une autre forme d'individualisme moral, à savoir la conception selon laquelle, *in fine*, nous n'avons des obligations morales qu'envers des individus et non des ensembles ou des totalités. Si nos obligations morales dépendent des propriétés intrinsèques mais aussi relationnelles de chaque individu, cela signifie que nos obligations sont toutes entières tournées vers les individus. Ce second sens d'*individualisme moral* selon lequel les individus sont la source et la destination de l'obligation morale s'oppose aux conceptions holistes que nous rencontrerons ultérieurement.

Juger la manière dont un individu doit être traité en faisant référence à son groupe peut se révéler profondément injuste et pose également de nombreux problèmes subsidiaires sur lesquels nous reviendrons. C'est un point important car la référence à la *norme spécifique* pour savoir comment traiter un individu a été l'une des principales réponses à l'argument dit des « cas marginaux » sur lequel nous

²¹⁹ Défendu entre autres par Rachels, Singer, Regan, Francione ou Kymlicka.

²²⁰ Même si le sexe de la personne ou sa couleur de peau peuvent dans certains cas être des critères importants et pertinents pour faire une différence de traitement.

²²¹ Tom Regan, « Utilitarianism, vegetarianism and animal rights », *All that dwell therein*, p.57.

²²² Rachels, *Created from animals*, p.174.

²²³ McMahan, « Our fellow creatures », *The journal of ethics*, 2005, 9, p.354. McMahan rappelle que l'individualisme moral n'exclut pas l'existence de propriétés relationnelles moralement pertinentes comme le fait d'être le parent de X ou l'ami de Y.

reviendrons (section 3). Etant donné la force du raisonnement antispéciste, comment les défenseurs du spécisme ont-ils argumenté pour justifier l'inégale considération des humains et des animaux ?

8. Remarques et perspectives sur la question des droits

Alors que les premières vagues de philosophes des droits des animaux s'attachaient à mettre en avant les droits les plus fondamentaux des animaux face aux violations manifestes massives de leurs intérêts fondamentaux dans les élevages et toutes les autres pratiques d'exploitations comme l'expérimentation animale, les générations suivantes ont considéré que bien que les théories des droits des animaux classiques soient importantes et indispensables, elles offraient des théories incomplètes et trop abstraites. Incomplètes car elles ne pensaient pas les droits au-delà des droits fondamentaux négatifs et n'envisageaient pas des droits différenciés selon les animaux en question. Trop abstraites car elles ne donnaient pas des conditions précises d'identification des droits concrets. Kymlicka et Donaldson tentent de pallier ce manque dans *Zoopolis* en pensant une théorie des droits différenciés pour différents types d'animaux avec les implications politiques concrètes de ces droits²²⁴. En effet, selon Alasdair Cochrane, mettre en évidence la valeur intrinsèque des animaux n'est pas suffisant pour préciser *quels* droits les animaux ont-ils précisément²²⁵. Ont-ils tous les mêmes ? Tout le temps ? Pour cela, il faut identifier leurs intérêts²²⁶. Mais quels sont les intérêts des animaux ? Si certains semblent être aisément identifiables comme l'intérêt à ne pas souffrir, ni être privé de liberté ou tué, d'autres paraissent plus difficiles à identifier. Les intérêts qui sont liés à des caractéristiques que nous partageons en commun sont plus faciles à cerner mais le manque de connaissance sur le fonctionnement de certains animaux peut nous conduire à des erreurs d'interprétations. Pour clore ce chapitre, nous souhaitons simplement pointer un certain nombre de questions qui méritent d'être posées mais que nous allons mettre de côté ou remettre à plus tard, parce qu'elles ne sont pas toutes nécessaires pour le sujet qui nous occupe.

Quels intérêts pour quels droits ?

[Des intérêts sans droits] Après avoir expliqué pourquoi la justice exige de reconnaître des droits fondamentaux aux animaux, il nous faut ajouter quelques précisions au sujet de l'incomplétude de notre analyse des droits. Si les droits protègent des intérêts, il semble que tous les intérêts n'ouvrent pas à des droits²²⁷. En effet, je peux avoir intérêt à ce qu'un généreux donateur me vire 1 millions d'euros sur mon compte, pourtant ce n'est pas un droit. De même, un pigeon peut avoir intérêt à ce que les passants le nourrissent, mais on ne peut pas dire qu'il ait un droit à être nourri par les passants. Ce point peut

²²⁴ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, 2015.

²²⁵ Alasdair Cochrane « Life, liberty and the pursuit of happiness? Specifying the rights of animals », in *The ethics of killing animals*, Garner and Visak (eds), p.202.

²²⁶ Nous reviendrons en partie 4 sur la notion d'intérêt puisqu'il y sera question de savoir ce que signifie avoir un intérêt, d'établir son lien avec l'existence d'un bien propre et d'une valeur intrinsèque, en nous demandant si des êtres autres que sentients peuvent avoir des intérêts.

²²⁷ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.69 ; Cochrane, « Life, liberty and the pursuit of happiness? Specifying the rights of animals », *ibid*, p.204; Cochrane, *Animal rights without liberation*, 2012.

aisément être accepté dans la mesure où on admet qu'il existe des devoirs sans droits corrélatifs : si devoir il y a, c'est bien parce que cela profite au bien-être du destinataire du devoir.

[*Quels intérêts pour quels droits ?*] La question qui se pose alors est de savoir quels intérêts sont générateurs de droits ?²²⁸ C'est là une question difficile. Si en ce qui concerne les droits fondamentaux négatifs, il est aisé de s'entendre dans la mesure où ils posent une exigence minimale de non-nuisance, cela devient beaucoup plus flou en ce qui concerne les droits fondamentaux positifs. Un animal sauvage a-t-il un droit à ce que nous lui portions secours ? A-t-il un droit à être nourri en période de disette ? C'est une question qui nous engage donc vers des discussions concernant le devoir d'assistance aux animaux sauvages²²⁹, que nous ne traiterons pas ici. Les droits négatifs demandent simplement l'application d'un principe minimal de non-malfaisance, c'est-à-dire s'abstenir de nuire. Les droits positifs exigent plus que de simplement s'abstenir de faire le mal, mais reposent sur un principe de bienfaisance qui demande de faire le bien. Or, il existe des interprétations plus ou moins fortes de ce principe de bienfaisance²³⁰. C'est dans cette perspective que Feinberg développe sa théorie du droit comme *prétention valide* tout bien considéré que l'on peut faire jouer contre quelqu'un et non pas simplement comme prétention justifiée *primaefacie*.

Qu'implique la reconnaissance d'un droit fondamental ?

[*Devoirs primaefacie*] C'est une chose de reconnaître, comme Feinberg, que les animaux ont des droits fondamentaux mais cela n'implique *a priori* pas que tous les droits aient la même force. Il se peut que le droit de vivre des humains soit d'une plus grande force contraignante que le droit de vivre des animaux, en fonction du supposé plus grand intérêt à vivre des humains. Nous laissons ici la question ouverte de savoir si les droits de vivre sont susceptibles d'avoir une force différente. Nous avons dit que les droits fondamentaux ne sont en général pas absolus dans le sens où ils peuvent, dans certaines circonstances très précises, être surpassés par des enjeux d'un poids supérieur. Par exemple, le droit de vivre d'un terroriste qui attaque une foule passe après le droit de vivre des victimes potentielles et il pourra être justifié de l'abattre si aucun autre moyen d'éviter qu'il porte atteinte à la vie d'autrui n'est disponible. Par conséquent, les droits fondamentaux sont des droits *primaefacie*, c'est-à-dire de prime abord valides mais susceptibles d'être surpassés par un motif impérieux. Feinberg a été parmi les premiers à reconnaître un devoir *primaefacie* de ne pas tuer les animaux, ni les priver de liberté ou de les faire souffrir sans nécessité. Mais ce droit, soutient-il, n'a pas une force contraignante aussi grande que s'il s'agissait d'humains, ce qui signifie que selon Feinberg, l'intérêt en jeu à même de surpasser ce droit n'est pas aussi fort dans le cas des animaux que dans celui des humains.

²²⁸ Kramer, « Rights without trimmings », *A debate over rights*, 2002, p.79. Kramer explique que la question de déterminer les critères qui font que des intérêts engendrent des droits est une question différente de la question de savoir ce que protègent les droits.

²²⁹ Alasdair Cochrane, « Life, liberty and the pursuit of happiness? Specifying the rights of animals », *ibid*, p.207. Dans son article, Cochrane prend des situations impliquant les animaux sauvages comme exemple d'intérêts non-générateur de droits, mais ce faisant, il postule qu'ils n'en ont pas, alors que le débat est ouvert.

²³⁰ Frankena, *Ethics*, p.47.

[*Questionnement sur l'inégale valeur des droits*] L'idée qu'il faut des enjeux bien plus forts pour outrepasser le droit de vivre d'un humain que celui d'un animal est généralement admise et correspond à nos pratiques. Les gens tuent des animaux lorsqu'ils les dérangent sans chercher de compromis de cohabitation ou de solutions non-létales. C'est par exemple le cas pour des animaux jugés « nuisibles » comme les souris ou les rats. Ce qui est sûr et qui ne mérite guère de démonstration est que l'intérêt au plaisir gustatif ne pèse pas lourd comparativement à un intérêt à vivre d'un animal. Toutefois, si Feinberg considère que les animaux ont des droits fondamentaux, il soutient que ces droits imposent si peu de contraintes qu'ils peuvent être surpassés par à peu près n'importe quel intérêt humain comme le plaisir gustatif²³¹. Un droit qui peut être outrepassé sur la base de n'importe quel intérêt n'est pas un droit dans la mesure où il n'impose aucune contrainte.

Conflits de droits et droits différenciés

Notre analyse n'aborde pas la manière de traiter en détail les possibles conflits de droits ou les conflits d'intérêts. Dans ces situations, tout dépend des intérêts en jeu, de la configuration spécifique de chaque situation, et notamment de la présence d'alternatives à la violation de droits. La façon dont les humains exterminent tous les animaux qui contrarient leur paisibilité n'est en aucun cas acceptable. Le maximum doit être fait pour éviter ces violations, qui plus est si nous, humains, avons individuellement ou collectivement une responsabilité dans ces situations de conflits. À titre d'exemple, la présence d'animaux sauvages causant des accidents dans les villages comme les éléphants dans certaines régions du Botswana ou d'Inde, ou encore la présence de sangliers qui abiment des récoltes, est en grande partie due au fait d'une perte d'habitat naturel. Nous n'avons pas vocation à investir davantage cette question. La situation des animaux n'a pas évolué depuis les années 1970, l'urgence de la prise en compte de leurs droits demeure et constitue le point le plus fondamental. Telle est la raison pour laquelle nous nous concentrons ici sur la question des droits fondamentaux.

Section 3 - Les défenses absolues du spécisme

Les critiques approfondies du spécisme et de l'anthropocentrisme à partir des années 1970 n'ont pas manqué de susciter une vague de réactions visant à légitimer l'élevage ou l'expérimentation animale. De façon générale, ces philosophes ont soutenu que le spécisme était une inégalité de traitement justifiée, autrement dit qu'il ne s'agissait pas de spécisme si on entendait par là une discrimination injuste. Ils considèrent que l'analogie avec le racisme et le sexisme ne tient pas précisément parce que le spécisme n'est pas une discrimination arbitraire²³². L'immense majorité de ces philosophes ne soutiennent pas que nous pouvons faire absolument ce que nous voulons des animaux, comme faire preuve de cruauté ou les maltraiter sans nécessité. Néanmoins, en défendant la possibilité d'utiliser les animaux comme

²³¹ Feinberg, « Human duties and animal rights », *Rights, Justice and the bounds of liberty. Essays in social philosophy*, Princeton University Press, 1980, 2014, p. 201.

²³² Voir par exemple Bonnie Steinbock, « Speciesism and the idea of equality », *Philosophy*, 53, 204, avril 1978, p.247-256.

nourriture, support de recherche médicale ou encore objet de divertissement avec la corrida par exemple, nous ne sommes pas très éloignés d'un niveau de contrainte morale à leur égard proche de zéro. Pour défendre la possibilité de l'assujettissement et l'utilisation des animaux comme des ressources à notre disposition, les philosophes ont proposé différents types de justifications²³³.

Les différentes justifications du spécisme

Il existe quatre types de défenses du spécisme qui se répartissent suivant une double distinction, d'un côté entre les défenses *absolues* et *indexicales*²³⁴, de l'autre entre les défenses *directes* et *indirectes*²³⁵. Les défenses *absolues* consistent à soutenir que la possession de certaines propriétés confère à leur porteur une valeur morale, ou une valeur morale supérieure, tandis que les défenses *indexicales*, parfois aussi appelées *relationnelles*, consistent davantage à pointer la légitimité d'accorder une plus grande importance à certains êtres du fait de *relations spéciales* que nous aurions avec ces êtres, sans postuler une supériorité morale dans l'absolu. La seconde distinction concernant les défenses *directes* et *indirectes* du spécisme fait écho aux définitions larges et étroites du spécisme²³⁶. Une justification *directe* du spécisme soutient que le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine confère une valeur morale, ou un statut moral supérieur par rapport aux non-humains. Une justification *indirecte* considère que l'espèce est indirectement pertinente car l'espèce est associée à la possession d'une caractéristique distinctive qui elle fait une différence en termes de valeur morale²³⁷. Ces justifications peuvent se combiner pour donner quatre types d'argumentations différentes.

(1) Une justification *directe* affirme que le simple fait d'appartenir à tel ou tel groupe justifie de ce fait la différence de traitement, de considération ou de valeur morale, sans plus de justification. Le groupe est mobilisé *directement* comme un critère censé justifier un inégal traitement. Les justifications *directes* peuvent donc être soit *absolues*, soit *indexicales*. (1a) Une justification *directe* et *absolue* affirme que tel groupe est dans l'absolu d'une valeur supérieure en vertu du groupe auquel il appartient

²³³ Nous utiliserons « défense » et « justification » de façon interchangeable ici, même si je préfère « défense » dans la mesure où elle ne prête pas à la confusion de penser que la défense proposée est justifiée, alors que lorsque nous parlons de justification du spécisme, il n'est pas clair que nous entendions une justification justifiée ou bien une justification injustifiée. Lorsque nous employons le terme justification du spécisme, cela est synonyme de « tentative de justification », ou « proposition d'une justification », sans présumer de son caractère justifié ou non.

²³⁴ Distinction notamment opérée par Bernstein, McMahan ou encore Giroux. Voir Giroux, *L'antispécisme*, p.67-73.

²³⁵ Pour une présentation de ces défenses, voir Oscar Horta, « What is speciesism ? », *ibid*, p.251-254. Horta a raison de préciser que, *direct*, *indirect*, *absolu*, *indexical*, ne désignent pas différentes sortes de spécisme mais différents *types de défenses* du spécisme, contrairement à ce que pourraient laisser penser les appellations comme celles de Rachels de *radical* et *mild speciesism*.

²³⁶ Nous suivons les synthèses établies par Jaquet dans « Spécisme », *Encyclopédie Philosophique* en ligne et Horta dans « What is speciesism ? », *ibid*, p.254. Voir aussi LaFollette and Shanks, « The origin of speciesism », *Philosophy*, 71, 275, p. 42.

²³⁷ La distinction entre les justifications directes et indirectes du spécisme est un lieu commun de la littérature animaliste mais les auteurs ont utilisé une grande variété de termes, chaque auteur proposant les siens : spécisme simple/indirect [*bare/indirect*] (LaFollette and Shanks, 1996), non-qualifié/qualifié [*unqualified/qualified*] (Rachels, 1991), fort/faible [*strong/weak*] (Donald Graft, 1997), primaire/secondaire [*primary/secondary*] (Cushing, 2003), absolu/conditionné (Giroux, 2007), pur/attributif (Giroux, *L'antispécisme*, 2020), simple/combinaison (Horta, 2010),

(les humains valent plus que les animaux parce que ce sont des humains, les blancs valent plus que les noirs parce que ce sont des blancs). (1b) Une justification *directe* et *indexicale* soutient que le groupe auquel nous appartenons doit être privilégié, non pas parce que notre groupe est, dans l'absolu, d'une valeur supérieure, mais car il s'agit de *notre* groupe, à l'image d'une famille qui privilégierait ses membres. Les membres de chaque groupe devraient privilégier les membres de leur propre groupe du fait de relations particulières qu'ils entretiennent, justifiant le favoritisme pro-groupe (privilégier les intérêts des humains du fait d'une relation spéciales qui nous lie aux autres humains).

Typologie des différentes justifications du spécisme

Défenses du spécisme	Absolues	Relationnelles
Directes	(1a) Le fait d'appartenir à <i>homo sapiens</i> est en lui-même une propriété qui confère une valeur morale intrinsèque, ou une valeur morale supérieure aux autres.	(1b) Le fait que nous appartenions à la même espèce justifie que nous accordions une plus grande importance morale aux autres humains du fait d'appartenir à la même espèce.
Indirectes	(2a) L'espèce est <i>indirectement</i> pertinente pour savoir quels êtres ont une valeur morale intrinsèque, ou supérieur, car l'espèce est associée à la possession d'une propriété spécifiquement humaine qui elle, est moralement pertinente (la rationalité, l'intelligence, etc.).	(2b) Le fait que nous appartenions à la même espèce n'est pas <i>en soi</i> un critère moralement pertinent pour accorder une plus grande importance morale à un être, mais l'espèce est associée à une propriété spécifiquement humaine (la rationalité, le langage, etc.) qui nous conduit à avoir des relations spéciales autres êtres qui possèdent ces capacités, en l'occurrence les humains.

(2) La plupart des justifications d'un inégal traitement ont toutefois pris des formes *indirectes* selon lesquelles le groupe d'appartenance est pertinent, non pas en lui-même mais parce qu'il témoigne d'une différence entre les groupes qui elle, est pertinente pour faire une différence de traitement et de considération. Le groupe est un témoin d'un critère moralement pertinent comme par exemple l'intelligence, la conscience de soi, la rationalité, etc. De la même façon que les justifications directes, les justifications indirectes peuvent être soit *absolues*, soit *indexicales*. (2a) Une justification *indirecte absolue* consiste à souligner que ce n'est pas le fait d'appartenir *en soi* à tel groupe qui confère une valeur morale supérieure mais que c'est en vertu d'une autre caractéristique que ne possèderaient que

les membres de ce groupe (la rationalité, la conscience de soi, etc.)²³⁸. (2b) Une justification *indirecte* et *indexicale* du favoritisme pro-humain ne se base pas *en soi* sur l'appartenance à l'espèce mais sur une caractéristique *associée* à l'espèce (la rationalité, le langage, etc.) qui place les êtres qui la possède dans un certain type de relation spéciale. Nous faisons partie d'un groupe dont les membres sont dotés de certaines propriétés nous permettant d'avoir une relation privilégiée.

Ces différentes défenses du spécisme sont résumées dans le tableau ci-dessus. Dans cette section, nous nous proposons d'examiner les défenses absolues du spécisme afin de voir si elles parviennent à répondre au défi lancé par Singer et les autres partisans des droits des animaux de justifier la différence de traitement et de considération morale entre les humains et les animaux.

1. Les défenses directes et absolues du spécisme (1.a)

Commençons par une présentation générale des justifications directes et absolues. Les justifications directes²³⁹ consistent à soutenir que la simple appartenance à tel ou tel groupe confère par lui-même une valeur morale, ou une valeur morale supérieure, aux membres de ce groupe, justifiant un inégal traitement ou une inégale considération. Selon cette logique, si on demandait à un sexiste opposé au droit de vote des femmes, « pourquoi les femmes ne devraient-elles pas avoir le droit de voter ? », sa réponse serait « parce que ce sont des femmes ». Il est possible d'avoir un cas analogue avec le racisme ou le spécisme. Ici, le groupe d'appartenance est tenu pour être un critère pertinent de différence de statut moral. Pourtant, il paraît bien difficile de comprendre en quoi la simple différence d'espèce, de genre ou de race pourrait bien justifier par elle-même une différence de valeur morale ou une base pertinente pour une différence de traitement. Si aucune justification supplémentaire n'est apportée pour justifier la supposée infériorité de ces groupes, alors on peut affirmer qu'il s'agit d'une affirmation non-démonstrée et donc purement arbitraire. Si ces justifications se contentent de faire référence au groupe en question (« parce que ce sont des femmes »), ces justifications sont circulaires dans la mesure où elles n'expliquent pas en quoi le fait d'être une femme est en lui-même pertinent sur la question du droit de vote. Tout compte fait, les justifications directes ne font qu'exhiber des différences biologiques (la couleur de peau, le sexe, l'espèce) qui ne sont pas pertinentes quant à la reconnaissance des droits en question. Puisqu'aucune justification n'est avancée pour expliquer pourquoi ces groupes sont pertinents, n'importe quel critère peut être sélectionné arbitrairement, nous pourrions remplacer les groupes des femmes par le groupe des bruns, des gauchers ou des hommes. Telle est l'implication de cette forme de défense du spécisme dont le défaut majeur est d'être circulaire, arbitraire et non-pertinent. Qui défend un spécisme direct sera en difficulté pour rejeter le racisme ou le sexisme²⁴⁰.

²³⁸ Un type d'argumentaire courant au début du 20^{ème} siècle qui servait à justifier l'absence de droits de vote et d'exercice d'une fonction politique pour les femmes. Les justifications indirectes et absolues furent abondamment utilisées dans la discrimination sexiste et raciste.

²³⁹ Valéry Giroux, « Du racisme au spécisme : l'esclavage est-il moralement justifiable ? », *Argument*, 2, 1, 2007, p.79-107, URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Argument2/06giroux.pdf>.

²⁴⁰ Singer, « Why speciesism is wrong: a response to Kagan », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016, p.31-32.

Les justifications directes et absolues du spécisme soutiennent donc que la différence d'espèce est un critère moralement pertinent pour justifier une différence de statut moral ou de considération. Les animaux ont moins de valeur parce qu'ils ne sont pas des humains, parce qu'ils appartiennent à des espèces différentes. Réciproquement, les humains ont une valeur morale supérieure précisément parce qu'ils sont humains²⁴¹. Mais pas plus que la couleur de peau et le sexe, le simple fait d'appartenir à l'espèce *homo sapiens* ne saurait justifier par elle-même une différence de considérabilité²⁴². L'espèce est une catégorie biologique qui n'a aucune pertinence morale. Bien sûr, des propriétés psychologiques moralement significatives comme la sensibilité ou la conscience surviennent sur des propriétés biologiques, mais les propriétés purement biologiques ne semblent pas par elle-même moralement significatives²⁴³. Ainsi, le fait que les humains éprouvent des émotions mais non les pierres, constitue une différence psychologique entre les humains et les pierres qui dépend de différences de propriétés physiques et biologiques. Or, on ne voit pas en quoi la simple appartenance d'espèce justifie par elle-même une différence de considérabilité ou de traitement²⁴⁴. Selon DeGrazia, une implication absurde est qu'un être qui serait similaire à nous mais d'une autre espèce n'aurait donc pas le même statut moral²⁴⁵. Qui plus est, pourquoi retenir l'espèce et non pas une autre catégorie comme le sexe, ou la catégorie Primate ou Mammifère ? Les défenses directes et absolues du spécisme sont donc arbitraires et circulaires. Cette seule difficulté suffit à disqualifier les justifications directes absolues comme candidates sérieuses à une quelconque justification d'une différence de statut moral entre humains et animaux. Jaquet mentionne une autre difficulté, à savoir que la limite de l'espèce est floue et qu'il est impossible de savoir précisément quand commence une espèce dans la mesure où il n'y a pas de premier humain, aussi loin que nous remontions généalogiquement, nulle part nous pouvons tracer de façon non-arbitraire une limite claire entre les humains et les non-humains²⁴⁶.

2. Les défenses indirectes et absolues du spécisme

Il faut bien l'admettre, les défenses directes sont particulièrement faibles. Telle est la raison pour laquelle les philosophes se sont rarement contentés d'un tel argumentaire. Il est nécessaire d'expliquer pourquoi la différence d'espèce est une différence moralement pertinente. La plupart du temps, les justifications de traitements inégaux entre les humains et les animaux ont pris des formes *indirectes*, qui pour le coup, s'apparentent dans la forme à de véritables justifications, contrairement aux justifications directes²⁴⁷. Selon les défenses indirectes du spécisme, le critère de l'espèce est moralement pertinent, non en lui-même, mais parce que la différence d'espèce est *associée* à des différences de propriétés entre

²⁴¹ Bernard Williams, « The Human prejudice », in *Philosophy as a humanistic discipline*, Princeton University Press, 2006, p.150.

²⁴² Julia Tanner, « Marginal Humans, the argument from kinds and similarity argument », *Facta Universitatis, Series: linguistics and literature*, 5, 1, p.56; DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.57.

²⁴³ Jaquet, « Indirect defences of speciesism make no sense », *ibid*, p.9.

²⁴⁴ LaFollette and Shanks, « The origin of speciesism », *ibid*, p.43.

²⁴⁵ DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.60.

²⁴⁶ Jaquet, « Indirect defences of speciesism make no sense », *ibid*, p.9.

²⁴⁷ Cela est également valable pour les différences de traitement entre les hommes et les femmes, les noirs et les blancs et bien d'autres groupes.

humains et animaux qui sont, elles, moralement pertinentes²⁴⁸. Si les humains ont une valeur morale supérieure, c'est en vertu d'une différence de caractéristique entre les humains et les animaux, l'espèce n'étant alors qu'indirectement un critère de différenciation²⁴⁹. Ces justifications n'ont plus le grave défaut d'être circulaires et arbitraires car elles font référence à des propriétés associées à ces différences biologiques ; ce sont ces propriétés et non l'espèce en soi qui servent de critère pour justifier un inégal statut moral. Ainsi, l'accusation de spécisme tombe à l'eau puisque les animaux ne sont pas discriminés parce qu'ils sont d'une espèce différente, mais parce qu'étant d'une espèce différente, ils n'ont pas les propriétés moralement qualifiantes. Les propriétés invoquées pour distinguer les humains des animaux et justifier la valeur supérieure des humains sont très diverses, quoi que souvent axées autour de l'idée d'une plus grande complexité cognitive des humains. Ces justifications sont-elles coupables de spécisme ou bien parviennent-elles à justifier la différence de statut moral entre les humains et les animaux ? Avant d'examiner ces justifications, commençons par exposer les critères mobilisés pour justifier cette différence de statut moral.

Des propriétés distinctives

Quelles sont donc ces capacités qui seraient propres aux humains et leur confèreraient une valeur supérieure aux autres animaux ? Il est important que ces caractéristiques soient propres aux humains parce que ce faisant, cela les distinguerait des animaux et unifierait l'ensemble des humains, justifiant ainsi la valeur morale supérieure de l'ensemble des humains sur les animaux. De façon générale, les animaux sont considérés comme moralement inférieurs aux humains car ils n'ont pas l'intelligence et la complexité cognitive des humains.

Aristote distinguait trois types de vivants définis par trois fonctions, la fonction nutritive caractérisant les plantes mais également possédée par les humains et les animaux (des êtres seulement vivants), la fonction sensitive caractérisant les animaux (des êtres sensibles et capables de se déplacer), et la fonction intellective qui caractérise les êtres humains (des êtres sensibles et rationnels par-dessus tout). Le finalisme aristotélicien selon lequel la nature ne fait rien en vain conduit à penser que toute chose existe dans un but. Les humains sont des animaux rationnels et politiques dont la vertu s'incarne dans l'exercice de leur fonction propre. Les capacités rationnelles sont propres aux humains et leur confère un statut spécifique. De plus grandes capacités rationnelles confèrent une plus grande valeur, c'est pourquoi Aristote soutient que du fait de leur plus grande rationalité, les hommes sont supérieurs aux femmes et que certains hommes sont faits pour commander tandis que d'autres *sont faits pour* être commandés et être esclaves. Certains seraient donc esclaves par nature du fait de cette différence de

²⁴⁸ Selon Giroux, « l'espèce est pertinente parce qu'elle est liée à certaines caractéristiques qui, elles, sont moralement significatives », Giroux, « Du racisme au spécisme : l'esclavage est-il moralement justifiable ? », *ibid.*

²⁴⁹ Les justifications du racisme et de l'esclavage ont typiquement pris cette forme en affirmant que les noirs étaient moralement inférieurs car moins intelligents et incapables d'autonomie, de même que les justifications de l'opposition du droit de vote des femmes reposaient sur l'idée que les femmes étaient incapables d'être rationnelles et n'étaient conduites que par les émotions.

rationalité²⁵⁰. Cette caractérisation des humains comme créatures rationnelles a profondément influencé la pensée philosophique.

Les stoïciens nient que nous ayons des devoirs envers les animaux qui sont des êtres dépourvus de raison. Le fait d'être privé de raison, de langage et de liberté sera une caractérisation durable des animaux à travers le Moyen-Âge jusqu'à la période contemporaine. Selon Thomas d'Aquin, les créatures rationnelles sont libres et maîtresses de leurs actions tandis que les autres ne sont pas libres mais dominées par leur instinct. Par conséquent, les créatures rationnelles existent pour elles-mêmes tandis que les autres n'existent que pour les créatures rationnelles qui sont celles qui se rapprochent le plus de la nature divine²⁵¹. Pour Descartes et sa théorie des animaux-machines, nous sommes composés d'une substance étendue, notre corps, qui est une machine subtilement ordonnée par Dieu, et une substance inétendue qu'est la pensée. Les humains possèdent une âme, ils sont doués de pensée et de langage. Le langage est l'élément qui distingue fondamentalement les humains dotés d'une pensée des animaux qui en sont dépourvus²⁵². Même si les perroquets peuvent reproduire des sons qui ressemblent à des paroles humaines, il manque aux animaux la compréhension du sens. Les humains sont doués d'un langage qui fait sens et non de simples réactions instinctives, mécaniques. Ils ont ainsi une âme, une pensée, une raison, une conscience. Les animaux, non. Ainsi peut-il écrire que « ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout »²⁵³.

On retrouvera ensuite chez Kant²⁵⁴ le prolongement de ces représentations ; seuls les humains sont des personnes et seules les personnes ont un statut moral possédant une valeur intrinsèque. En distinguant les choses, qui ont un prix, que l'on peut s'approprier et traiter à notre guise, et les personnes, qui ont une valeur et ne sont pas appropriables ni utilisables comme de simples moyens, Kant exclut les animaux de la communauté morale. Les personnes sont capables d'autonomie, d'agentivité morale, elles peuvent agir contre leurs intérêts égoïstes en se contraignant elles-mêmes au nom de la loi morale. Elles sont libres, du fait de leur raison, de s'arracher à la causalité naturelle régie par le désir. Les animaux sont conduits par leur instinct et soumis à leurs désirs tandis que les humains peuvent agir d'après une loi morale qu'ils se prescrivent. Seul un être rationnel peut être une fin en soi. Envers les animaux, nous n'avons que des devoirs indirects ; si nous ne devons pas être cruels avec eux, ce n'est pas pour les

²⁵⁰ Aristote, *Les Politiques*, livre I, chapitre 4 à 8 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1097b-1098a, GF, p.69-71 ; David Ross, *Aristote*, p.181-183 et chapitre 5.

²⁵¹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Livre 3, Partie 2, chapitre CXII. Voir Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.60 à 66, pour une présentation de la conception de Thomas d'Aquin de nos obligations envers les animaux.

²⁵² Dans la *Lettre à Morus* où Descartes expose clairement sa thèse, bien qu'il considère le langage et la pensée comme des propriétés proprement humaines, il ne nie pas la vie ni la sensibilité aux animaux. Voir également la *Lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646, dans laquelle par la parole, les humains font connaître leurs pensées, tandis que si les animaux ne le font pas, c'est parce qu'ils n'ont pas de pensée : « ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leurs manquent ».

²⁵³ Descartes, *Le discours de la méthode*, partie V, p.92-93. Voir aussi Tom Regan, *Les droits des animaux*, I, 1, p.88 à 94.

²⁵⁴ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I, 1. Pour une présentation, voir Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.67 à 80, mais en particulier, p.73-74 sur le fait de posséder une personnalité psychologique (posséder le Je dans sa représentation) et sur le fait de pouvoir organiser les données sensibles en objets tombant sous un concept.

animaux eux-mêmes mais parce que la cruauté envers les animaux prédispose à la cruauté envers les humains²⁵⁵.

La tradition philosophique a par conséquent été très prompte à défendre un anthropocentrisme moral sur la base de propriétés distinctives des humains, principalement la raison, le langage, la liberté ou l'autonomie. L'anthropocentrisme moral s'est notamment appuyé sur un anthropocentrisme métaphysique selon lequel les humains occupent une place particulière dans l'univers, soit parce que Dieu ou des divinités ont accordé une telle place unique aux humains dans le monde, soit parce que la nature même des humains les place à part du reste de la nature. Toute une série de dualismes a servi à penser la place des humains dans le monde, l'humanité s'arrachant à l'animalité, jouant la liberté contre l'instinct ou la culture contre la nature. Nous n'avons pas pour objectif d'étudier ici comment les représentations de la place des humains dans le monde ont conduit à un anthropocentrisme moral. Il serait toutefois faux d'affirmer que la tradition a été univoque au sujet de la place des humains dans la nature et de nos obligations morales envers les animaux. Même si, de l'antiquité à la modernité, il semble difficile de soutenir qu'une pensée antispéciste a été développée, nous en trouvons les prémices chez de nombreux philosophes, poètes, écrivains, artistes, comme par exemple chez Théophraste²⁵⁶, Porphyre²⁵⁷,

²⁵⁵ On trouve déjà cette thèse psychologique chez Montaigne (*Les Essais*, II, 11).

Les récentes études en psychologie montrent que les véganes éthiques (par souci des animaux) et les personnes plus sensibles au sort des animaux tendent à manifester une plus grande empathie à l'égard des humains que les carnistes, mais également, dans une moindre mesure, que les végétariens :

-Laurent Bègue-Shankland, *Face aux animaux*, 2022, p.68-69 et chapitre 7 (p.119-134).

-Laurent Bègue, Serge Garcet, David Weinberger, « Intentional harm to animals : a multidimensional approach », *Agressive behavior*, 53, 1, march 2025.

-Massimo Filippi, Gianna Riccitelli, Andrea Falini, Francesco Di Salle, Patrick Vuilleumier, Giancarlo Comi and Maria Rocca , « The Brain Functional Networks Associated to Human and Animal Suffering Differ among Omnivores, Vegetarians and Vegans », *PLoS ONE*, 5, 5, 2010, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0010847>.

-Christian Kessler, Sophie Holler, Sebastian Joy, Anand Dhruva, Andreas Michalsen, Gustavo Dobos, Holger Cramer, « Personality Profiles, Values and Empathy: Differences between Lacto-Ovo-Vegetarians and Vegans », *Forsch Komplementmed*, 23, 2, 2016, p.95-102.

De même, un plus grand spécisme semble corrélé à un plus haut taux de préjugé et de discrimination à l'égard des autres groupes humains ; voir Kristof Dhont, Gordon Hodson and Ana C. Leite, « Common Ideological Roots of Speciesism and Generalized Ethnic Prejudice: The Social Dominance Human–Animal Relations Model (SD-HARM) », *European Journal of Personality*, 30, 6, 2016, p.507–522.

²⁵⁶ Porphyre, « Sur la piété », *De l'abstinence*, vol.2, livre III, §25-26, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Les Belles Lettres, 2003. Les propos de Théophrastes sont rapportés par Porphyre. Selon Théophraste, l'âme des animaux n'est pas différente en nature de la nôtre, les manger, comme manger des humains, est injuste.

²⁵⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, vol.2, livre III, §19-20, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Les Belles Lettres, 2003. Selon Porphyre, la sensibilité des animaux leur confère un statut moral et nous oblige. Nous avons des devoirs de justice envers eux. Il critique également l'anthropocentrisme métaphysique selon lequel tout a été fait pour l'utilité des humains.

Plutarque²⁵⁸, Montaigne²⁵⁹, Rousseau²⁶⁰, Voltaire²⁶¹, Bentham²⁶², et bien d'autres²⁶³ où une vision alternative de l'anthropocentrisme métaphysique et moral nous est offerte. On retrouve également dès le 19^{ème} siècle chez Henry Salt²⁶⁴ une défense des droits des animaux, tout comme chez Louis Lespine²⁶⁵.

Si pour la majorité des philosophes classiques, la supériorité morale des humains est une évidence non-sujette à débat, les philosophes de la fin du 20^{ème} siècle doivent répondre de l'accusation de spécisme claire, détaillée et radicale, qui leur a été adressée à partir des travaux de Peter Singer, en ayant à leur disposition davantage de connaissances scientifiques concernant la vie mentale, affective et sociale des animaux. Selon eux, les différences entre humains et animaux sont importantes, à la fois dans le sens où elles sont grandes, mais aussi dans le sens où elles sont significatives. Les justifications contemporaines du spécisme font échos aux anciennes justifications mais proposent des critères de distinction morale plus précis et moins métaphysiques. Voici, de façon simplifiée et non-exhaustive, les lignes de défense indirectes du spécisme²⁶⁶, c'est-à-dire les critères invoqués comme conditions pour posséder des droits moraux ou du moins un statut moral fort²⁶⁷ et qui feraient défaut aux animaux :

-Pour avoir des droits, il faut être un agent moral responsable de ses actes. Or, les humains sont des êtres autonomes, capables de reconnaître ce qui est juste et d'agir contre leurs intérêts (Cohen)²⁶⁸.

²⁵⁸ Plutarque, *Manger de la chair*, trad. Jean-François Pradeau, Puf, 2024. Selon Plutarque, rien ne justifie ces « horribles festins » qu'il qualifie de meurtre puisque aucune nécessité ne nous y contraint.

²⁵⁹ Montaigne, *Essais*, Livre II, 11 et 12, Folio, 2009. Montaigne dénonce les cruautés commises à l'encontre des animaux, notamment à travers la chasse. Il rappelle que la violence envers les animaux prédispose à une violence envers les humains.

²⁶⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. Au début du second discours, Rousseau soutient que les animaux ont des idées, que même s'ils ne sont pas des agents moraux, ils sont des patients moraux puisque nos devoirs découlent surtout de l'existence d'une sensibilité chez autrui.

²⁶¹ Voltaire, « Bêtes », *Dictionnaire Philosophique*, 1764. Voltaire y souligne notre similitude avec les animaux. Il critique sèchement la conception de l'animal-machine de Descartes et y critique la consommation de viande.

²⁶² Bentham, *An introduction to principles of morals and legislation*, chap.17, 1.

²⁶³ Renan Larue, *Le végétarisme et ses ennemis*, 2015 ; Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, 2011.

²⁶⁴ Henry Salt, *Animals' rights considered in relation to social progress*.

²⁶⁵ Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, p.248-250.

²⁶⁶ La plupart de ces philosophes refusent l'accusation de spécisme puisqu'ils estiment que la différence de statut moral et de considération est justifiée.

²⁶⁷ Pour reprendre ce que dit Julia Tanner en note de bas de page 27 de son article « Marginal humans, the argument from kinds and the similarity argument », p.14, ce que nous disons ici au sujet des droits moraux s'applique de la même façon à la question du statut moral (« Jamieson et Regan discutent des droits moraux, mais il en va de même pour le statut moral »). Tous n'acceptent pas le discours des droits, comme les utilitaristes tels que Singer ou Frey. C'est pourquoi parler de statut moral permet d'englober différentes théories normatives.

²⁶⁸ Carl Cohen, « The case for the use of animals in biomedical research », *New England Journal of Medicine*, 1986, 315, p.867.

-Pour avoir des droits, il faut être capable de revendiquer ses droits et être capable de réciprocité, c'est-à-dire être un agent moral capable passer un contrat et de le respecter (Carruthers²⁶⁹, Narveson²⁷⁰).

-Pour avoir un statut moral, il faut avoir des intérêts, pour avoir des intérêts, il faut être capable de désirer, ce qui implique d'avoir des croyances de second ordre, ce qui implique d'être doué de langage (Frey)²⁷¹.

-Pour avoir des droits, il faut être une personne (White²⁷², Wreen²⁷³, Wolff²⁷⁴).

-Pour avoir un statut moral, il faut avoir des désirs réflexifs, ce dont les personnes uniquement sont capables (Cigman)²⁷⁵.

-Pour avoir un statut moral, un être doit être capable de pensée réflexive de second ordre, autrement dit d'une conscience réflexive, c'est-à-dire, savoir que l'on sait, ce qui nécessite d'avoir une théorie de l'esprit (pouvoir attribuer des états mentaux à autrui) (Carruthers)²⁷⁶.

-pour avoir un statut moral, il faut être conscient, or les animaux ne sont pas conscients (Carruthers, Leahy)²⁷⁷.

-le fait d'entretenir des relations aux autres de sorte que les autres ont un intérêt à ce que X continue à vivre, et le fait de pouvoir expérimenter la peur lorsque l'on sait que nous pouvons être tué (Young)²⁷⁸.

²⁶⁹ Peter Carruthers, *The animal issue : moral theory in practice*, 1994. Pour une critique de l'argument contractualiste de Carruthers, voir Mark Rowlands, « Contractarianism and animal rights », *Journal of applied philosophy*, 14, 3, 1997, 235-247; Mark Bernstein, « Contractualism and animals », *Philosophical studies*, 86, 1, 1997, 49-72; David DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.54; Steve Sapontzis, « Moral community and animal rights », *American Philosophical Quarterly*, 22, 3, 1985, 251-257. Selon les théories morales contractualistes, puisque la morale est un contrat passé entre agent rationnel, donc nous n'avons pas de devoirs envers les animaux qui ne font pas partie du contrat social. Le problème est que cela conduit à des implications très peu plausibles concernant nos devoirs envers les animaux, qu'il faille être un agent rationnel pour être porteur de droits, s'exposant ainsi à l'argument des cas marginaux que nous examinerons par la suite.

²⁷⁰ Narveson, « A defense of meat eating », in *Animal rights and human obligation*, Singer and Regan (eds), p.193.

²⁷¹ Frey, « Why animals lack Beliefs and desires », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds); Frey, *Interest and rights, the case against animal rights*. Pour une réponse à Frey, voir Regan, *Les droits des animaux*; Bernard Rollin, « Thought without language », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds); Valéry Giroux, *Contre l'exploitation animale*, 2017.

²⁷² Alan White, « Why animals cannot have rights », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds), p.120.

²⁷³ Michael Wreen, « In defense of speciesism », *Ethics and Animals*, 5, 3, 1984.

²⁷⁴ Wolff, « Nous, humains, ne savons plus trop qui nous sommes », *Philomag*, 114, octobre 2017, URL : <https://www.philomag.com/les-idees/entretiens/francis-wolff-nous-humains-ne-savons-plus-trop-qui-nous-sommes-25324>.

²⁷⁵ Ruth Cigman, « Why death does not harm animals », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds), p.150.

²⁷⁶ Carruthers, *The animal issue* (1994). Pour une discussion de sa thèse, voir Giroux (2017). Un point intéressant soulevé par Valéry Giroux est la modération des thèses de Carruthers avec le temps. Je me permets ici de reproduire l'extrait que Giroux cite : « J'en appelle à la prudence, toutefois. Les vues que je présente dans ce chapitre sont controversées et spéculatives ; elles pourraient bien s'avérer erronées. Jusqu'à ce qu'un consensus émerge chez les philosophes et psychologues à propos de la nature de la conscience, et chez les éthologues, à propos des pouvoirs cognitifs des animaux, il est sans doute plus sage de continuer à traiter les animaux comme si leurs états mentaux étaient conscients ».

²⁷⁷ Michael Leahy, *Against liberation: putting animals in perspective*, 1991.

²⁷⁸ Thomas Young, « The morality of killing animals: four arguments », *Ethics and Animals*, 5, 4, 1984.

-le fait d'être doué de langage et de raison, d'avoir une raison dialogique et de pouvoir dire Je à un Tu au sujet d'autre chose (référence au triangle dialogique) (Wolff)²⁷⁹.

Parmi ces philosophes, certains soutiennent que l'absence de ces propriétés ne permet pas aux animaux d'avoir un statut moral, d'autres soutiennent qu'ils ont de ce fait une valeur morale moindre, d'autres encore nient que les animaux aient des droits tout en affirmant que nous avons néanmoins quelques devoirs à leur égard²⁸⁰. Généralement, pour les philosophes qui reconnaissent la pertinence du langage des droits en morale, nier que les animaux ont des droits consistent généralement à nier quasiment toute contrainte morale, nous aurions seulement un devoir de ne pas maltraiter inutilement les animaux²⁸¹, tout en réduisant à peu de choses la « maltraitance inutile » (puisque visiblement, ni la corrida, ni la chasse, ni l'élevage ne semblent être des maltraitements inutiles). Ces auteurs condamneraient pour la plupart le plaisir pris à torturer un chat gratuitement ou certaines pratiques d'élevages industriels, mais plaident pour un maintien de la plupart des pratiques actuelles. Voilà donc un aperçu des caractéristiques qui distingueraient les humains des animaux et permettrait selon ces auteurs de justifier une différence de valeur morale, de traitement ou de considération sans se rendre coupable d'un quelconque spécisme.

Spécisme ou capacitisme ?

Comme nous l'avions évoqué en section 1, certains philosophes considèrent que ce type de *justification* des inégalités de traitement entre humains et animaux n'est pas du *spécisme* mais du *capacitisme* ; la discrimination ne se base pas sur le critère de l'espèce, mais sur des différences de capacités cognitives *sans que celles-ci ne soient moralement pertinentes*²⁸². Nous avons dit que cela n'était correct qu'à condition d'avoir une définition étroite du spécisme. Or, nous considérons que nous ne devrions pas définir le spécisme de façon étroite. Nous maintenons qu'il s'agit bien de spécisme et non de capacitisme. Il y a souvent une collusion entre le capacitisme et le spécisme de sorte que les critères invoqués pour discriminer les animaux devraient en même temps conduire à discriminer certains humains ne possédant pas ces capacités, mais ce n'est ni la conclusion théorique que tirent ceux qui utilisent cette forme de justification, ni même l'application pratique de ces justifications. Telle est la raison pour laquelle Giroux²⁸³ assimile le capacitisme au spécisme alors que pour Jaquet, une discrimination ne peut être à la fois capacitiste et spéciste car elle est soit basée sur les capacités soit sur

²⁷⁹ Francis Wolff, « L'homme n'est pas un animal comme les autres », *Etudes. Revue de cultures contemporaines*, 417, 5, 2012 ; Wolff, « Nous, humains, ne savons plus trop qui nous sommes », *ibid.*

²⁸⁰ Par exemple, Cohen, « The case for the use of animals in biomedical research », *ibid.*, p.866.

²⁸¹ Cohen, « The case for the use of animals in biomedical research », *ibid.*, p.867.

²⁸² Frédéric Côté-Boudreau, « Spécisme et capacitisme, quand l'intelligence se fait violence », 2015, URL : <https://coteboudreau.com/2015/10/31/specisme-et-capacitisme/#more-3173> ; « A propos de la définition du spécisme », *L'amorce*, novembre 2018, URL : <https://lamorce.co/a-propos-de-la-definition-du-specisme/?fbclid=IwAR1UpNgutKUbxXomyu18pQl7P7l9RaycmmtQNmp2BWNSE5X21D11XPp4owjU>.

²⁸³ Giroux, *L'antispécisme*, p.48-49. Selon Giroux, les critiques de l'idée que le spécisme attributif est du spécisme pourraient faire appel au cas suivant : si nous discriminions les personnes en raison de leur homosexualité et que toutes les personnes homosexuelles et seulement elles soient blondes, il semblerait inapproprié et trompeur de soutenir que ces personnes sont victimes de *blondisme attributif* car il s'agit là d'une simple corrélation et non une base sur laquelle opère la discrimination.

l'espèce²⁸⁴. Pour Jaquet, ce n'est pas du capacitisme mais bien du spécisme car ils discriminent en réalité sur l'espèce. Comme nous l'avions dit, il faut distinguer le niveau des justifications avancées pour une différence de traitement et le niveau des comportements discriminatoires : les comportements discriminent bien en se basant sur l'espèce malgré le fait qu'ils invoquent des justifications basées sur les capacités²⁸⁵. Autrement dit, les partisans du suprémacisme humain ne font pas ce qu'ils disent et sont pris dans une incohérence que vient mettre en évidence l'argument dit des « cas marginaux » et dont c'est précisément le but d'exhiber, comme nous le verrons plus loin. Les justifications indirectes du spécisme sont bien des justifications du spécisme et non du capacitisme dans la mesure où toute une construction théorique est élaborée pour parvenir à tracer une ligne de démarcation entre humains et animaux. Si on tentait de justifier les hiérarchies raciales ou de genre en exhibant une différence d'intelligence entre les hommes et les femmes, les noirs et les blancs (ce qui a été fait)²⁸⁶, on pourrait légitimement crier au racisme et au sexisme, quand bien même le critère discriminant serait, *en apparence*, l'intelligence²⁸⁷. Les défenses indirectes et absolues du spécisme que nous venons de présenter soulèvent deux questions importantes qui occuperont le reste de la section.

Deux questions

Les justifications indirectes et absolues du suprémacisme humain soulèvent deux questions qui représentent un véritable défi²⁸⁸. (1) La première est de savoir si la ou les propriétés invoquées comme critères justifiant une différence de considération morale sont réellement propres aux membres de la catégorie favorisée, c'est-à-dire qu'elle n'est partagée *que* par les humains (critère de distinction) et par *tous* les humains (critère d'unité). Puisque tous les humains ont supposément une valeur morale supérieure à tous les animaux en vertu d'une différence de caractéristique X ou Y, il est fondamental pour que la justification fonctionne qu'ils s'agissent d'une propriété distinctivement humaine. Si ce n'est pas le cas, il est alors impossible de tracer une ligne de partage de la considérabilité morale qui épouse la frontière de l'espèce, sur la base des défenses indirectes et absolues. Ainsi, la question pose le *problème de la coextensivité* du critère justifiant la différence de valeur morale et de l'espèce humaine.

Posons la question dans un cas relatif au sexisme : si on refuse le droit de vote aux femmes au prétexte qu'elles seraient moins intelligentes, il faut alors s'assurer que *toutes* les femmes sont moins intelligentes que *tous* les hommes car aucune femme n'a le droit de vote et tous les hommes l'ont. S'il

²⁸⁴ Jaquet, *Le pire des maux*, p.81.

²⁸⁵ Jaquet, *ibid*, p.82.

²⁸⁶ Voir par exemple l'ouvrage de Stephen Jay Gould, *La mal-mesure de l'homme*.

²⁸⁷ Toutefois, il me semble qu'une discrimination puisse être à la fois spéciste et capacitiste si on inclut dans la discrimination non seulement la différence de traitement effective mais les croyances et justifications. On sait que les noirs ont été discriminés au moyen d'un processus d'animalisation visant à les inférioriser. Il me semble qu'une telle discrimination soit éminemment du racisme au niveau des pratiques puisque les noirs étaient réduits en esclavage du fait de leur couleur de peau, mais ce racisme était mêlé de spécisme au niveau des justifications dans la mesure où leur infériorisation et leur exploitation était justifiée par la croyance qu'ils étaient des animaux, des infrahumains, ce qui suppose l'infériorité morale des animaux et le caractère évidemment acceptable de leur exploitation.

²⁸⁸ Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.262.

s'avère en fait que certaines femmes sont plus intelligentes que certains hommes mais qu'elles n'ont pas pour autant le droit de vote, alors la justification de la discrimination sur la base du critère annoncé ne correspond pas au critère réel de discrimination. Ce qui se présentait comme une justification indirecte du sexisme sert de couverture à une forme directe de sexisme puisque ce n'est finalement pas vraiment l'intelligence qui discrimine mais le sexe de la personne. Il y a donc une contradiction : alors qu'on invoque l'intelligence comme critère discriminant, c'est malgré tout le sexe qui sert de critère discriminant. Dans une telle situation, si l'intelligence était réellement le critère pris en compte, on devrait interdire de vote toute personne en-deçà d'une certaine intelligence, indépendamment de son sexe, puisque le critère invoqué n'est pas le sexe mais l'intelligence²⁸⁹. Or, la plupart du temps, lorsque des spécistes soutiennent que les animaux ont une moindre valeur morale parce qu'ils ne possèdent pas une caractéristique supposément moralement décisive pour posséder un statut moral, ils ne soutiennent pas que les humains qui n'ont pas ces capacités ont une moindre valeur morale. Autrement dit, ils ne se basent pas réellement sur le critère prétendument invoqué puisqu'ils refusent à la fois de traiter les humains ayant des capacités mentales extrêmement réduites de la façon dont nous traitons les animaux et à la fois de mieux traiter les animaux doués de capacités mentales supérieures à certains humains. C'est le but de l'argument dit des « cas marginaux » que de montrer cette incohérence.

La première question demande donc si le critère de discrimination invoqué est réellement propre aux humains. Une réponse positive établirait une ligne de démarcation *susceptible* de justifier formellement la différence de statut entre humains et animaux. Une réponse négative saperait la base formelle de la différence de considération et empêcherait de tracer une ligne de démarcation au niveau de l'espèce. Une réponse positive est donc une condition nécessaire mais non suffisante de l'inégalité de statut moral. Cette question sera l'objet du point 3 suivant.

(2) La seconde question que soulèvent les justifications indirectes absolues est tout aussi importante, voire plus, et *peut* même rendre secondaire la réponse à la première question. Elle consiste à se demander si le critère invoqué pour justifier l'inégalité de considération est pertinent, c'est-à-dire en lien avec l'inégalité de statut ou de traitement qu'il est censé justifier. Les critères avancés justifient-ils l'exclusion des animaux de la communauté morale, ou du moins leur relégation aux marges de la communauté morale ? Justifient-ils la subordination de leurs intérêts à ceux des humains ? Les différences d'intelligence, de rationalité, d'agentivité morale, sont-elles des différences pertinentes pour justifier une différence de considération ou de valeur ? Quels sont les critères moralement pertinents pour prétendre à la possession d'un statut moral fort et de droits moraux fondamentaux ? Cette question sera l'objet du point 4.

3. L'argument des cas marginaux et le problème de la coextensivité

L'argument précédent tente de justifier la différence de statut moral entre humains et animaux en pointant une caractéristique distinctive des humains. Mais une telle propriété distinctivement

²⁸⁹ J'emploie ici le terme « intelligence » au sens courant, qui est imprécis et vague, à titre d'illustration, puisque l'intelligence est un concept très difficile à définir.

humaine existe-t-elle ? Y a-t-il, comme le dit la formule usitée, « un propre de l'homme » ? Nous verrons dans un premier temps pourquoi la recherche d'une propriété distinctivement humaine est une recherche d'une définition essentialiste, et pourquoi de telles définitions essentialistes sont inaptes à servir de définition de l'espèce. Dans un second temps, nous nous intéresserons à la façon dont l'éthologie a contribué à entériner la fin du mythe d'un « propre de l'homme ». Enfin, nous verrons comment le fameux argument dit « des cas marginaux » a été mobilisé pour mettre à mal les défenses indirectes du spécisme et comment les philosophes anthropocentristes ont tenté d'y répondre.

A. Les apories d'une définition d'*homo sapiens* : le problème de l'espèce et des définitions essentialistes

[*Propriété distinctive et définition*] David Hull écrit qu'« il n'est tout simplement pas vrai que tous les organismes qui appartiennent à *homo sapiens* en tant qu'espèce biologique sont essentiellement les mêmes », si on entend par là la possession de propriétés biologiques communes²⁹⁰. Si les humains ont une valeur morale supérieure *du fait* de la possession de certaines caractéristiques, alors quelle est cette caractéristique ? Existe-t-il donc une propriété distinctivement humaine ? Lorsque l'on dit qu'une caractéristique est propre à un groupe, nous soutenons que cette propriété caractérise ou définit les membres de ce groupe, autrement dit qu'elle en constitue l'essence. Un propre est donc une propriété essentielle qui appartient *uniquement* à une classe d'individus et à *tous* ses membres²⁹¹. Dire qu'une propriété est essentielle, c'est dire que c'est en vertu de cette caractéristique qu'un membre d'un groupe est un membre de ce groupe. Par exemple, c'est en vertu de ses propriétés atomiques que tel atome est un atome d'or. Les propriétés essentielles ont un *rôle explicatif* dans le fait qu'un individu X appartienne à la classe C ; les choses sont ce qu'elles sont *parce qu'elles* possèdent certaines caractéristiques qui les font être ce qu'elles sont.

Une définition exhibe l'essence ou la nature d'un type de choses. Les questions du type « qu'est-ce que X ? »²⁹² sont des demandes de définitions de X censées exhiber ce qui fait que X est un X et non un Y ou un Z. Si la propriété P est un trait commun caractérisant la classe des X, cela signifie que sans cette propriété P, une entité X₁₈₃ n'est plus un membre de la classe des X, ou bien que toute entité possédant la caractéristique P est un membre de cette catégorie X. C'est ce caractère fixe des essences qui est mobilisé dans les définitions²⁹³. Les définitions essentialistes mettent donc en avant un trait commun à tous les membres d'un groupe les faisant appartenir à ce groupe. Un des nombreux et importants problèmes de l'essentialisme traditionnel est qu'il exclut des membres manifestes d'un groupe qui ne possèdent pas cette propriété prétendument essentielle. Par exemple, si l'agentivité morale

²⁹⁰ Hull, « On human nature », in *Philosophy of biology*, Hull and Ghiselin (eds), 1998, p.383.

²⁹¹ Richard and Val Routley, « Against the inevitability of human chauvinism », in *Ethics and the problems of 21st century*, Sayre and Goodpaster (eds), 1979, University of Notre Dame, p.40.

²⁹² Et non pas « qu'entend-t-on par x ? » qui est une demande de définition nominale, à savoir ce que signifie le mot employé.

²⁹³ Le problème des définitions est qu'elles simplifient une réalité infiniment complexe, de sorte qu'elles sont presque toujours vagues et inexactes. Nietzsche et Bergson avaient déjà remarqué à quel point les mots simplifient le réel dans une visée pratique mais ne nous permettent pas de saisir tout le réel.

est la propriété essentielle des humains qui les distingue des animaux, alors il faut admettre que les humains qui n'ont pas cette capacité ne sont, tout compte fait, pas des humains, ce qui est intenable puisqu'être un *homo sapiens* est une propriété biologique qui ne dépend nullement de la possession d'une caractéristique intrinsèque particulière. Les classes essentialistes semblent particulièrement adaptées pour définir des entités physiques comme l'eau ou l'or, ou des entités mathématiques comme un triangle²⁹⁴. Mais elles échouent à être appliquées aux êtres vivants, aux animaux, aux humains, aux groupes sociaux.

[*Problème des définitions essentialistes*] Définir²⁹⁵ une classe d'entités²⁹⁶ (groupe, genre, espèce), c'est délimiter, c'est tracer une limite qui sépare une catégorie d'entités d'une autre et qui permet de savoir ce qui la distingue des autres. Définir implique donc d'identifier ce qui unifie, ce qui est commun aux entités d'une même catégorie et qui les distingue des entités qui ne sont pas incluses dans cette catégorie. Or, des groupes comme les espèces animales, les humains, les hommes et les femmes, ou encore d'autres groupes comme les français, les juifs, les noirs, se prêtent mal à de telles définitions car elles présupposent l'existence d'une identité intemporelle « humain », « homme », « femme », « français », « juif », « noir », là où il n'y en a visiblement pas. Une raison de la difficulté de définir ces groupes est que des définitions cherchant un trait commun à tous les membres d'une classe ne permet pas d'appréhender un monde fluide, complexe, qui ne répond pas à une compartimentation rigide. Wittgenstein montre que de nombreux concepts sont flous et n'ont pas de délimitations rigides, qu'ils sont plutôt unis par ce qu'il appelle un « air de famille ». Ainsi, il n'est pas possible de délimiter le concept de jeu en isolant l'essence du jeu, c'est-à-dire une propriété commune à tous les jeux et aux jeux seulement puisqu'il existe des jeux solitaires, collectifs, physiques, intellectuels, sérieux, non-sérieux, etc.²⁹⁷. Si donc les définitions essentialistes échouent à définir des groupes humains, des espèces animales ou vivantes, c'est parce que ces définitions supposent l'existence d'une essence qui semble faire défaut à un réel plus fluide que nous le pensons.

[*L'essence humaine par exclusion de l'animal*] Ainsi, dégager l'essence de l'humain a beaucoup occupé les philosophes mais n'a jamais donné de réponses satisfaisantes. Lorsqu'il était question de donner une définition de « l'homme » afin de déterminer ce qui fait que les humains sont des humains, les philosophes ont eu tendance à définir l'être humain comme un animal *rationnel*, un animal *politique* ou encore un animal *social*. Les philosophes pensaient avoir identifié le « propre de l'homme » qui le distingue des autres animaux. D'après ces conceptions traditionnelles, son côté animal, il le partage avec les autres animaux, mais sa *nature* rationnelle, politique ou sociale le distingue des autres animaux et le définit en propre de sorte que cela l'arrache à sa « simple » nature animale et l'élève au-dessus des

²⁹⁴ Hull, « Une question d'individualité », in *Philosophie de la biologie*, II, Gayon et Pradeu (eds), p.235. En effet, Hull explique que pour être de l'or, il est nécessaire et suffisant d'avoir les propriétés atomiques de l'or.

²⁹⁵ Anil Gupta, « Definitions », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>.

²⁹⁶ Une définition caractérise une classe d'êtres ou non des particuliers puisqu'une définition exhibe ce qui caractérise un type d'entités en mettant en évidence ce qui leur est commun. On peut décrire un individu avec ses propriétés spécifiques, mais pas en fournir une définition. Les noms communs sont l'objet de définitions mais non les noms propres. Lorsque nous définissons ce qu'est un pays, nous ne définissons pas ce qu'est tel ou tel pays, mais ce qu'est un pays en général.

²⁹⁷ Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §66 à §70.

animaux²⁹⁸. Ainsi, les animaux ont constamment été définis négativement, non pour eux-mêmes mais en référence aux humains, soulignant ce qui leur manque par rapport aux humains²⁹⁹, comme l'explique Florence Burgat :

C'est le recours à une différence métaphysique qui sert à justifier l'utilisation à la fois réifiante et illimitée de l'animal. Pensé par opposition au référent normatif « homme » dont il serait l'envers, l'animal est défini selon une structure privative qui met invariablement en relief un manque essentiel : il est sans âme, sans raison, sans liberté, sans conscience, bref, appréhendé à travers une série de négations ou de soustractions³⁰⁰.

[*Absence de coextensivité propriété/humanité*] En effet, les animaux furent définis comme des êtres de nature, déterminés à agir par leur instinct (car sans conscience, sans raison, sans âme). Par contraste, les humains furent conçus en rupture avec l'ordre naturel, comme des êtres de culture, rationnels, libres et émancipés de leur dimension animale. Le problème est qu'aucune caractéristique ne semble être possédée par *tous* les humains et *aucun* animal. Si une propriété est possédée par d'autres individus que ceux de la catégorie en question, alors il ne s'agit plus d'un propre susceptible de distinguer et définir les membres de ce groupe par rapport à ceux d'un autre. Si d'autres animaux s'avéraient rationnels, alors la rationalité ne pourrait plus être considérée comme propre aux humains. Par exemple, la capacité de voler n'est pas propre aux aigles, car elle est partagée par d'autres oiseaux et des insectes. À l'inverse, si certains membres d'une catégorie ne possèdent pas cette caractéristique, alors on ne saurait faire de cette caractéristique un propre car cela signifierait que ces individus ne sont plus membres de la catégorie en question, alors que, manifestement, ils le sont. On peut ainsi trouver des oiseaux dépourvus d'ailes permettant le vol, comme les kiwis en Nouvelle-Zélande. La capacité de voler ne saurait être la propriété essentielle permettant de définir ce qu'est un oiseau puisque d'une part, certains oiseaux ne volent pas et que, d'autre part, des non-oiseaux (comme les insectes) peuvent voler. Mais alors comment définir les oiseaux ? C'est ainsi l'entreprise même de définition des espèces ou de différents groupes particuliers qui semble impossible³⁰¹. Un problème de l'essentialisme est qu'en pointant un critère supposé distinguer en nature les humains des animaux, justifiant leur différence de statut moral, il se retrouve à devoir recourir à d'improbables stratagèmes ou de « contorsions »³⁰² pour trouver un critère qui inclut les humains avec des handicaps mentaux sévères³⁰³ mais qui exclut dans le même temps les animaux.

[*Le problème de l'espèce et l'évolution*] Tel est ce que l'on peut appeler le *problème de la coextensivité* : les critères de distinction invoqués ne sont pas coextensifs avec l'espèce humaine. En cherchant à identifier une propriété distinctivement humaine, les philosophes se sont rendus coupables

²⁹⁸ Tel est très souvent ce que l'on nous enseigne en cours de philosophie au lycée ou à l'université.

²⁹⁹ Voir Marie-Claude Marsolier, *Le mépris des bêtes*, p.15-20.

³⁰⁰ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.15.

³⁰¹ Marc Ereshefsky, « Species », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/species/>.

³⁰² Pour reprendre le mot de Hull dans « On human nature », *ibid*, p.384.

³⁰³ Les critères sont systématiquement des capacités psychologiques.

d'essentialisation d'êtres qui n'avaient pas d'essence. Ce qui est connu en philosophie de la biologie comme le *problème de l'espèce* désigne le problème et les désaccords pour définir le concept d'espèce mais aussi pour déterminer l'ontologie de l'espèce³⁰⁴. Le concept d'espèce ne se laisse pas définir de façon essentialiste. Il existe près d'une vingtaine de définitions du concept d'espèce³⁰⁵, l'une des plus populaire fut un temps celle proposée par Ernst Mayr selon laquelle une espèce est une population interféconde qui peut produire une descendance fertile³⁰⁶. La conception qui prédomine de nos jours est le concept phylogénétique d'espèce selon lequel une espèce est un lignage phylogénétique entre des individus possédant un ancêtre commun³⁰⁷. Mais une telle conception ne va pas sans poser de problèmes car elle ne permet pas de distinguer l'espèce du genre, de la famille, de l'ordre, etc. Cependant, une définition phylogénétique a l'avantage de pouvoir considérer comme membre du groupe les individus qui n'auraient pas ces soi-disant propriétés essentielles, les humains dépourvus d'agentivité morale font ainsi toujours partie de l'espèce humaine. L'espèce n'est donc plus définie par la possession de traits communs essentiels ni même par la ressemblance³⁰⁸. Les individus n'appartiennent pas à une espèce parce qu'ils possèderaient telle ou telle caractéristique mais parce qu'ils sont les descendants de générations précédentes. Cela a pour conséquence qu'on ne peut définir chaque espèce particulière. On peut essayer de classer des individus en espèces, en famille, en genre différents, mais il n'y a aucune raison de penser que cela implique que l'on puisse définir chaque espèce, tout au mieux peut-on offrir une simple description générale des propriétés biologiques, de traits morphologiques, de liens généalogiques, de comportements, susceptibles de changer au cours du temps.

Il n'y a en réalité aucun mystère sur les raisons d'une telle impossibilité de *définir les espèces*³⁰⁹ (les humains, les chiens, les souris) en exposant une essence, du fait même de l'évolution des espèces. Le fait que les espèces aient évolué à partir d'ancêtres communs ne permet pas de définir une espèce en lui assignant une propriété essentielle et immuable qui lui serait propre et non partagée par d'autres. De

³⁰⁴ Pour une introduction à la question, voir la présentation de la section « Le concept d'espèce » dans *Philosophie de la biologie*, II, Gayon et Pradeu (eds) ; Ereshefsky, « Species », *ibid.* Concernant le problème de l'espèce, voir David Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (I) », *The British journal of philosophy of science*, 15, 60, 1965, p.314-326 et David Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (II) », *The British journal of philosophy of science*, 16, 1965, p.1-18.

³⁰⁵ Ereshefsky, « Species », *ibid.*

³⁰⁶ Ernst Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, Harvard University Press, 1999, p.334. Cette définition de l'espèce a reçu le nom de *concept biologique d'espèce*. Mais ce critère d'interfécondité est problématique car nous parlons d'espèces différentes au sujet d'individus pouvant se reproduire entre eux, même si nous les classons dans des catégories différentes. Les paléanthropologues ont démontré l'existence d'hybridations entre *Homo sapiens* et d'autres espèces *homo* (Neandertal, Florès, Denisova). Ces catégories ont un part d'arbitraire dans la mesure où aucun critère permet de déterminer précisément le moment où nous avons deux espèces, mais la catégorisation en espèces différentes n'est pas arbitraire, seule sa délimitation rigide implique une dose d'arbitraire.

³⁰⁷ Kluge, « Species as historical individuals », *Biology and philosophy*, 5, 1990, 417-431, p.418. Pour une présentation des différents concepts d'espèce, voir Michael Ruse, « Biological species: natural kinds, individuals, or What? », *The British journal of philosophy of science*, 38, 2, 1987, 225-242, p.226-227. Hull tout comme Ghiselin mettent en avant l'idée de *nexus causal* liant des êtres en une même espèce, Michael Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *Systematic zoology*, 23, 1974, p.539.

³⁰⁸ La ressemblance était le critère privilégié par Darwin pour définir ce qu'est une espèce. Pour une critique de l'espèce par le degré de ressemblance, voir Michael Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *Systematic zoology*, 23, 1974, p.539.

³⁰⁹ Il convient de distinguer la définition du concept général d'espèce et la question de la définition d'une espèce. Les philosophes de la biologie se sont efforcés de trouver une définition du concept d'espèce mais ne cherchent pas des définitions des espèces particulières.

cette réalité changeante et mouvante, il n'est pas possible pour les paléanthropologues de déterminer précisément quand commence précisément *homo sapiens*³¹⁰, ou plus généralement, à partir de quel moment une espèce en devient une autre. Il n'y a pas de premier humain qui marquerait une rupture de nature avec les générations précédentes. Lorsqu'un groupe d'individus d'une espèce se sépare du reste de l'espèce, ce que les biologistes nomment « spéciation », les deux groupes évolueront différemment en fonction de leur environnement et lorsqu'il y aura eu un certain nombre de mutations et que les deux groupes seront *suffisamment différents*, les biologistes estimeront que nous aurons dès lors deux espèces différentes, bien qu'aucun critère précis ne permette de déterminer ce que signifie « suffisamment différents » et qu'une part d'arbitraire opère dans cette catégorisation³¹¹. Richard Monvoisin et Thimoté Gallen trouvent dans le concept d'espèce un bon exemple de concept flou auquel peut s'appliquer du paradoxe d'Eubulide, aussi appelé paradoxe sorite ou paradoxe du tas de riz :

Prenant un individu Chat actuel : nous pouvons dire et voir que ses parents sont également des chats. Les parents de ses parents aussi, *etc.* Arrivera cependant un stade où, à force de remonter dans sa généalogie, nous retrouverons l'ancêtre commun des Chats domestiques et des Chats sauvages. Puis, un peu plus loin, l'ancêtre commun des Chats domestiques et des Léopards, et encore plus loin, celui des Chats domestiques et des Souris communes. Il n'y a de plus aucune différence majeure entre le supposé premier individu Chat de l'histoire, et le supposé dernier ancêtre commun entre les Chats et les Léopards. Par de petites variations, prises à reculons dans le temps, nous passons donc d'un individu Chat à un individu qui ne l'a jamais été. Dire que les chats donnent des Chats, c'est aussi oublier que nous n'avons aucun moyen de discerner les micro-variations qui, dans une nouvelle lignée de chats, les excluraient du taxon que nous nommons actuellement « Chat ». Le paradoxe sorite s'abat comme un cimetière sur les mots trop vagues, dont, qu'on le regrette ou non, le mot « espèce »³¹².

[*La variation clinale*] Cette continuité temporelle qui relie tous les vivants entre eux trouve une expression spatiale avec les *espèces en anneaux* [*ring species*]. Dans son article « Gaps in the mind »³¹³, Richard Dawkins explique que nous pensons de façon discontinuiste parce que nous ne voyons pas la

³¹⁰ Ereshefsky, « Species », *ibid.*

³¹¹ Mais ce critère d'interfécondité est problématique car nous parlons d'espèces différentes au sujet d'individus pouvant se reproduire entre eux, même si nous les classons dans des catégories différentes. Les paléanthropologues ont démontré l'existence d'hybridations entre *Homo sapiens* et d'autres espèces *homo* (Neandertal, Florès, Denisova). Ces catégories ont un part d'arbitraire dans la mesure où aucun critère permet de déterminer précisément le moment où nous avons deux espèces, mais la catégorisation en espèces différentes n'est pas arbitraire, seule sa délimitation rigide implique une dose d'arbitraire.

³¹² Richard Monvoisin et Thimoté Gallen, « L'espèce est morte ? Vive le flux spéciel. Enjeu épistémologiques et éthiques de la notion d'espèce », *L'Amorce*, mai 2020.

³¹³ Richard Dawkins, « Gaps in the mind », in *The Great ape project*, Peter Singer and Paola Cavalieri (eds), p.80. David Hull mentionne déjà ce phénomène de la variation clinale dans, Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (II) », *The British journal of philosophy of science*, 16, 1965, p.4.

chaîne générationnelle qui relie les animaux d'espèces différentes entre eux, mais le phénomène de la *variation clinale*³¹⁴ expliqué dans cet extrait témoigne de cette continuité :

Mais c'est nous qui choisissons de diviser les animaux en espèces discontinues. Selon la conception évolutionniste de la vie, il a dû y avoir des intermédiaires, même si, ce qui est pratique pour attribuer des noms, elles sont en général éteintes : en général mais pas toujours. L'avocat serait surpris et, je l'espère, intrigué par les « espèces en anneau ». Le cas le plus connu est celui du goéland argenté et du goéland brun. En Angleterre, il s'agit clairement d'espèces différentes, assez différentes en termes de couleurs. N'importe qui peut les distinguer. Mais si vous suivez la population de goélands argentés vers l'ouest autour du Pôle Nord jusqu'en Amérique du Nord, puis via l'Alaska à travers la Sibérie pour revenir à nouveau en Europe, vous pourrez remarquer un fait étonnant. Les « goélands argentés » ressemblaient, graduellement, de moins en moins aux goélands argentés et de plus en plus aux goélands bruns jusqu'à ce qu'il s'avère que les goélands bruns européens sont en réalité l'autre bout d'une chaîne qui commença avec les goélands argentés. À chaque étape de l'anneau, les oiseaux sont suffisamment similaires à leurs voisins pour se reproduire avec eux. Jusqu'à ce que les deux bouts du continuum soient atteints, en Europe. Ici, les goélands argentés et les goélands bruns ne se reproduisent jamais entre eux, bien qu'ils soient liés par une chaîne ininterrompue de reproduction de congénères autour de la Terre. La seule chose qui est spéciale avec les espèces en anneaux comme les goélands est que les intermédiaires sont toujours vivants. Toutes les paires d'espèces reliées sont potentiellement des espèces en anneau. Les intermédiaires ont nécessairement vécu un jour. C'est simplement que dans la plupart des cas, ils sont morts³¹⁵.

Hull pose un diagnostic similaire, notre tendance psychologique à l'essentialisme concernant les espèces pourrait en partie être renforcée par le fait que les limites de notre espèce sont actuellement claires, nous percevons l'espèce humaine comme formant clairement une espèce différente des autres (personne ne ferait une erreur de classement)³¹⁶. Or, il y a plusieurs dizaines de milliers d'années vivaient d'autres espèces du genre *homo* contemporaines d'*homo sapiens*, comme *homo neanderthalensis*, *homo floresiensis*, *homo denisovensis*, etc³¹⁷. Dans un tel contexte, la frontière de l'espèce apparaît moins clairement, d'autant plus que des cas d'hybridations semblent avoir existé entre ces différentes espèces, *homo sapiens* absorbant les autres.

³¹⁴ Wikipédia donne la définition suivante de la variation clinale : « une variation clinale (*ring species*, « espèce en anneau ») est une série de populations voisines connectées dont les populations relativement apparentées peuvent se reproduire entre elles, mais au sein de laquelle il existe au moins deux populations « terminales » qui sont trop peu apparentées pour qu'il y ait inter-reproduction ».

³¹⁵ Richard Dawkins, « Gaps in the mind », *ibid*, p.82.

³¹⁶ Hull, « On human nature », *ibid*, p.384.

³¹⁷ Pascal Picq, *Sapiens face à sapiens*, 2021, p.123-166 ; Jean-Paul Demoule, *Homo migrans, Une histoire globale des migrations*, Paris, 2024, chapitre 1 ; Dominique Grivaud-Hervé, « Combien d'espèces Homo sont à ce jour recensées par les chercheurs ? », sur *Museum National d'Histoire Naturelle*, 2023, URL : <https://www.mnhn.fr/fr/combien-d-especes-d-homo-sont-a-ce-jour-recensees-par-les-chercheurs>.

[*L'espèce comme catégorie*] Les espèces peuvent être considérées comme des catégories que nous plaquons sur le réel dans un but pratique et pragmatique ; nous simplifions et organisons la réalité pour mieux nous repérer, agir, et étudier le monde plus efficacement³¹⁸. Selon le biologiste de l'évolution et anthropologue Robin Dunbar, nos classifications remplissent plusieurs fonctions et sont intrinsèquement liées à la façon dont notre appareil cognitif organise le monde³¹⁹. Il écrit que :

La réalité biologique est que toutes les classifications sont artificielles. Elles imposent un certain ordre à ce relatif désordre que constitue la réalité naturelle. Les espèces, telles que nous les décrivons, sont une question de commodité plus qu'une réalité biologique. Le monde réel consiste uniquement en individus qui sont plus ou moins proches les uns des autres en vertu de la descendance d'un ou plusieurs ancêtres communs³²⁰.

La question du statut ontologique des espèces est au cœur de discussions majeures en philosophie de la biologie, il n'empêche que le concept d'espèce possède une valeur épistémique malgré le fait que les espèces ne peuvent être clairement délimitées, notamment dans le temps. Si la critique de l'essentialisme traditionnel s'est fréquemment accompagnée d'une remise en cause de la réalité des espèces, ce n'est pas une nécessité. Par exemple, selon Hull, nier qu'il existe des essences biologiques des espèces et des autres taxons ne signifie pas nier ces catégories comme genre naturel ayant une réalité objective³²¹. Les espèces, de même que les cultures, les groupes humains ou même les individus, ne semblent pas être le genre de choses pour lesquelles nous puissions fournir des définitions. On peut tout au plus lister des traits répandus (caractéristiques morphologiques, comportements, etc.) nous permettant de classer, de ranger les individus dans des catégories en fonction d'une norme statistique mais ces traits ne sauraient concerner également tous les membres d'un groupe, ni uniquement les membres de ce groupe. Les philosophes de la biologie ont abandonné les définitions essentialistes, en intension, héritées d'Aristote selon lesquelles une espèce est un genre naturel possédant un trait commun qui en constitue l'essence, pour privilégier une définition phylogénétique de l'espèce selon laquelle un être est membre de l'espèce X s'il descend phylogénétiquement d'autres membres de X. Selon Ereshefsky,

Les biologistes ont eu de grandes difficultés pour trouver une caractéristique biologique qui se retrouve chez tous les membres d'une espèce et uniquement chez eux. Même des essentialistes pré-darwiniens tels que Linné, ne pouvaient trouver les essences des espèces

³¹⁸ Richard Monvoisin et Thimoté Gallen « L'espèce est morte ? Vive le flux spéciel. Enjeu épistémologiques et éthiques de la notion d'espèce », *ibid.* Cette position ne concerne pas tant la question de la définition de ce qu'est une espèce que le statut ontologique des espèces, quelle que soit la façon dont nous définissons les espèces. Bien sûr, la façon dont nous définissons une espèce aura des implications concernant l'ontologie de l'espèce.

³¹⁹ Robin Dunbar, « What's in a classification? », in *The great ape project*, Cavalieri and Singer, 1993, p.109. Nous catégorisons pour gérer la quantité d'information et agir plus efficacement, fonction cognitive des catégorisations.

³²⁰ Dunbar, « What's in a classification? », *ibid.*, p.110.

³²¹ Hull, « On human nature », *ibid.*, p.395.

(Ereshefsky, 2001). La théorie de l'évolution explique pourquoi. Un grand nombre de forces conspirent contre l'universalité et l'unicité d'une caractéristique dans une espèce (Hull 1965). Supposez qu'une caractéristique génétique soit trouvée chez tous les membres d'une espèce. La force des mutations, des recombinaisons et dérives aléatoires peuvent causer la disparition de cette caractéristique chez un futur membre de l'espèce. Il suffit qu'une caractéristique disparaisse chez un membre d'une espèce pour montrer qu'elle n'est pas essentielle. L'universalité d'une caractéristique biologique dans une espèce est fragile.

L'existence de forces évolutionnaires variées n'exclue pas la possibilité d'une caractéristique présente chez tous les membres d'une espèce et uniquement chez eux. Mais considérez les conditions qu'une telle caractéristique doit satisfaire. Une caractéristique essentielle doit se trouver chez tous les membres d'une espèce pour la vie entière de cette espèce. De plus, si cette caractéristique doit être propre à cette espèce, elle ne peut apparaître dans aucune autre espèce durant toute l'existence de cette espèce sur cette planète. Les paramètres temporels que l'essentialisme des espèces doit satisfaire sont immenses. La présence d'une caractéristique biologique chez tous les membres d'une espèce et uniquement chez eux, est empiriquement possible. Mais étant donné les théories biologiques actuelles, cette possibilité est improbable³²².

[*Qu'est-ce qu'une propriété essentielle ?*] Rien, en effet, n'interdit qu'une autre espèce se développe dans quelques millions d'années de façon analogue à l'espèce humaine actuelle. La temporalité longue est une clé de compréhension des mécanismes de l'évolution. Or, dans le monde pré-darwinien, les philosophes et naturalistes ont pris la réalité présente comme une photographie de la réalité valable de toute éternité. Mais les espèces n'ont pas d'essence. Outre l'improbabilité de trouver une telle caractéristique présente chez tous les membres d'une espèce mais chez aucun autre individu membre d'une autre espèce, si on découvrait un jour une telle caractéristique, nous ne serions toujours pas justifiés à soutenir qu'il s'agit de l'essence de cette espèce. D'une part, cette caractéristique pourrait être amenée à disparaître ou à se modifier. D'autre part, et c'est là peut-être le plus important, en quoi le fait qu'un trait soit partagé par tous les membres d'une espèce en constituerait l'essence ? Selon Hull, l'existence d'un trait universellement partagé dans un groupe et propre à ce groupe, est possible bien que très rare, mais il est surtout temporaire et contingent³²³. Un trait rare peut devenir commun et inversement puisque l'évolution témoigne un changement perpétuel.

Aucune espèce n'a une essence en ce sens. En conséquence, rien de tel qu'une nature humaine n'existe. Il peut bien y avoir des caractéristiques que tous les êtres

³²² Ereshefsky, « Species », *ibid.* Les références mentionnées sont Ereshefsky, *The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 et Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis », *The British journal of philosophy of science*, 15, 1965, p.314-326, et 16, 1965, p.1-18.

³²³ Hull, « On human nature », *ibid.*, p.383.

humains existants, et seulement eux, possèdent ; mais cet état de chose est contingent, et dépend de l'état évolutif actuel d'*homo sapiens*³²⁴.

Admettons que toutes les girafes et seules les girafes mesurent au moins 4 mètres, il ne s'ensuivrait pas pour autant que le fait de mesurer plus de 4 mètres soit l'essence des girafes. Cette idée d'essence est un ajout métaphysique encombrant, invérifiable, ontologiquement douteux et coûteux. Comment, en effet, distinguer les cas où une propriété propre à un groupe est une propriété essentielle ou accidentelle³²⁵ ? Au-delà du *problème des propriétés triviales* selon lequel il se peut que le trait commun à tous les humains ne soit pas une propriété aussi prestigieuse que prévue, comme la raison ou le langage (par exemple, avoir des ongles qui poussent, avoir un tragus ou être la seule espèce capable de digérer des Snickers), l'essentialisme traditionnel fait dépendre la nature d'un groupe de la constitution des autres puisque l'essence du groupe dépend alors du fait que d'autres groupes la possèdent ou non.

[*Fixisme et essentialisme*] La tendance à l'essentialisme des philosophes, scientifiques et naturalistes antiques et modernes est très probablement liée à leur conception fixiste des espèces naturelles et à leur ignorance de l'évolution des espèces³²⁶. L'évolution des espèces opérant sur un temps long, et observant que les chevaux engendraient des chevaux et que les humains engendraient des humains, ils eurent tendance à croire qu'il existait un archétype de chaque espèce, un modèle fixe que chaque individu réalisait plus ou moins bien. Ils pensaient que les espèces étaient des catégories bien tranchées et que chaque espèce continuerait indéfiniment à l'identique. Ils n'avaient aucune idée de la façon dont les différentes espèces animales étaient liées entre elles, qu'elles étaient des cousines plus ou moins éloignées en dérivant toutes d'ancêtres communs. Ils n'avaient aucune explication à fournir sur l'existence d'espèces différentes ni sur les mécanismes de leur perpétuation et leurs ressemblances. Le modèle fixiste qui prédominait avant Darwin a sans aucun doute poussé à la croyance en l'existence d'espèces distinctes et immuables dotées chacune d'une essence. L'idée de *propre de l'homme* ou de *nature humaine* implique une conception essentialiste qui suppose une définition donnée au début et une fois pour toute de l'être humain. Les frontières vagues des espèces du fait même de l'évolution ne supportent pas les définitions essentialistes qui requièrent des délimitations strictes³²⁷. L'évolution des espèces empêche l'existence d'une stabilité qu'exige l'essentialisme³²⁸. Autrement dit, l'idée d'une

³²⁴ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.251. Voir également David Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (I) », *The British journal of philosophy of science*, 15, 60, 1965, p.314-326 et David Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (II) », *The British journal of philosophy of science*, 16, 1965, p.1-18. Dans ce double article, Hull explique comment l'essentialisme, à savoir l'idée qu'il existe des essences des espèces et des choses, et dont la découverte serait le but de la taxonomie, a rencontré une impasse avec la découverte de l'évolution des espèces. Il explique comment l'essentialisme a durablement influencé les taxonomistes même après la révolution darwinienne.

³²⁵ Cette question vise particulièrement les tentatives de trouver une essence de groupes biologiques.

³²⁶ Voir l'excellent article de David Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (I) », *ibid* et Hull, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (II) », *ibid*.

³²⁷ Ereshefsky, « Species », *ibid*.

³²⁸ Hull, « On human nature », *ibid*, p.383.

nature humaine³²⁹ au sens strict suppose un fixisme avec des espèces immuables et déterminées dès le commencement (quel commencement ?), idée contraire aux faits bien établis, comme l'écrit Pascal Picq, « les essences étant, par définition, éternelles et fixes, elles sont fondamentalement incompatibles avec l'idée la plus élémentaire de l'évolution »³³⁰. Un tel fixisme contredit le fait que les espèces évoluent en fonction des exigences du milieu et que les membres d'une espèce à T1 peuvent être très différents des membres de la même espèce à Tn (alors considérés parfois comme formant une nouvelle espèce). N'ayant pas les outils conceptuels ni techniques pour penser une évolution des espèces, les philosophes avaient sous leurs yeux des espèces à la fois très différentes mais semblables par beaucoup d'aspects et en conclurent qu'il existait des natures très différentes : celle de l'homme, celle du chat, celle du lion. Autrement dit, on pensait qu'il y avait entre les humains et les autres animaux, mais également entre les hommes et les femmes, des différences de nature, des ruptures profondes données dès le départ et cloisonnées pour l'éternité : ces êtres appartenaient à des catégories fondamentalement différentes. Une telle partition du monde fut complètement battue en brèche par la biologie au XX^{ème} siècle dans le sillage de Darwin. Rien d'étonnant à ce que l'essentialisme amorça son déclin après la révolution darwinienne.

Cette incapacité à fournir une définition de l'humain paraît dramatique pour certains philosophes³³¹ qui font tout pour sauver ce propre, mais on peut se demander ce que cela change dans le fond. A quoi sert donc l'idée d'essence humaine ? Non seulement, cette idée n'apporte rien épistémiquement et s'avère être totalement étrangère au travail des biologistes, mais on peut considérer qu'il s'agit d'une multiplication inutile des entités³³². Si par « nature humaine », on entend simplement l'existence de traits prévalents actuellement dans une espèce, alors personne ne niera qu'il existe une nature humaine en ce sens. Mais la nature humaine mobilisée par les philosophes (comprise comme une essence humaine), est plus qu'une simple généralisation empirique. Au bout du compte, nous devons conclure qu'il n'y a rien de tel qu'une essence humaine telle qu'elle a été conçue par la tradition depuis Aristote et probablement pas de propriété distinctivement et proprement humaine non plus. Et ce n'est pas grave. Si cela apparaît dramatique à certains philosophes désireux à tout prix³³³ sauver l'essentialisme et la spécificité humaine, il semble que cela soit dû au fait que leur argumentation en faveur d'un suprémacisme humain repose sur une telle distinction. Trouver une essence humaine a pour fonction de légitimer la hiérarchie morale entre humains et animaux. Or, selon Hull,

³²⁹ Cela n'exclut pas l'utilisation d'un usage plus lâche du concept de *nature humaine* si on entend par là des tendances ou caractéristiques biologiques générales qui ne constituent pas une définition de l'espèce humaine mais rentrent dans le cadre d'une description générale des humains typiques.

³³⁰ Pascal Picq, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », in *Qui sont les animaux ?*, Jean Birnbaum (ed), 2010.

³³¹ Wolff, « Nous, humains, ne savons plus trop qui nous sommes », *ibid* ; Wolff, *Notre humanité*, 2010 ; Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, 2011 ; Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, 2017.

³³² Ereshefsky, « What's Wrong with the New Biological Essentialism », *Philosophy of Science*, 77, 5, 2010, 674–685, p.684.

³³³ Au prix de contorsions intellectuelles et d'une spéculation purement métaphysique et d'un rejet de la biologie comme ayant le pouvoir d'offrir des faits pertinents. Puisque la nature humaine n'a aucun fondement dans la biologie, on retrouve ainsi chez Wolff et Bimbenet un mépris de la biologie dans le sens où selon eux, quoi que nous dise la biologie sur les humains et les animaux, cela n'aura aucun impact sur l'existence d'une essence distinctive de l'être humain car être humain n'est pas une propriété biologique mais métaphysique. Il semble toutefois difficile de faire l'impasse sur la biologie lorsqu'il s'agit de savoir ce que c'est que d'être un humain.

Je pense que de telles attributions sont soit fausses, soit vides, mais même si elles étaient vraies et significatives, la distribution de ces caractéristiques particulières est largement une affaire de hasard. Je serais extrêmement embarrassé de fonder quelque chose d'aussi important que les droits humains sur de telles contingences temporaires. Étant donné la nature du processus évolutif, il est extrêmement improbable que tous les humains soient essentiellement les mêmes, mais même si nous le sommes, je ne parviens pas à voir pourquoi cela importe. J'échoue à voir, par exemple, pourquoi nous devrions tous être essentiellement les mêmes pour avoir des droits³³⁴.

Conformément au consensus en philosophie de la biologie³³⁵, nous concluons qu'il n'existe pas d'essence ou de nature humaine au sens traditionnel, bien que de nouvelles formes d'essentialismes biologique aient été proposées³³⁶, qu'il est hautement improbable qu'il existe une propriété proprement humaine qui serait possédée par tous les humains et uniquement par eux, et si tel était le cas, rien ne permettrait de soutenir que cette propriété constitue l'essence de l'espèce humaine. Une implication étrange serait de ne pas reconnaître de statut moral aux membres des autres espèces du genre *homo*

³³⁴ Hull, « On human nature », *ibid*, p.385.

³³⁵ Notamment à la suite des critiques de l'essentialisme biologique par les grandes figures de la philosophie de la biologie comme Ernst Mayr, David Hull, Michael Ghiselin, Elliot Sober, ou encore John Dupré. Voir également la critique de Stephen Jay Gould, *La mal-mesure de l'homme*, p.368.

³³⁶ Plusieurs formes de néo-essentialismes ont été proposées, notamment par Boyd, Griffiths, Okasha, Devitt, Wilson. Si tous s'accordent sur la nécessité d'abandonner l'essentialisme traditionnel dont nous avons discuté, incompatible avec l'état des connaissances en biologie et l'évolution, des désaccords existent entre ces conceptions concernant ce qui constitue l'essence d'une espèce biologique. Boyd propose un modèle dont l'essence d'une espèce a pour but de fournir une explication de la stabilité de certaines propriétés dans une espèce. Selon Ereshefsky, qui critique et rejette ces nouveaux essentialismes biologiques, cette thèse rencontre trois problèmes : 1° elle est incohérente avec les théories biologiques, 2° elle ne donne pas de moyen non-circulaire pour identifier les essences, 3° elle confond la distinction entre les espèces et les individus (Ereshefsky, *ibid*, p.675-678). Okasha et Griffiths proposent un essentialisme relationnel selon lequel certaines relations entre des organismes sont nécessaires et suffisantes pour être membre d'un taxon, ces relations constituant l'essence du taxon. Selon Ereshefsky, l'essentialisme relationnel n'explique pas pourquoi les membres d'une espèce ont typiquement un trait, mais plus grave, l'essentialisme relationnel n'apparaît pas comme un essentialisme (Ereshefsky, *ibid*, p.683). S'il reconnaît qu'il est nécessaire de citer des relations entre organismes comme critère d'appartenance à une espèce, il considère, à juste titre selon nous, qu'il n'y a nul besoin de poser l'existence d'essences (Ereshefsky, *ibid*, p.680-682). D'autres comme Devitt (2008, 2010, 2021), rejettent l'essentialisme relationnel et considèrent que le nouvel essentialisme est compatible avec l'évolution mais doit mentionner des propriétés intrinsèques afin de pouvoir expliquer les généralisations structurales au sein d'une espèce. Selon Devitt, ces propriétés sont d'ordre génétique (2010). Cette dernière thèse semble s'exposer à des critiques similaires que celle de Boyd. Pour une défense de l'essentialisme relationnel, voir Samir Okasha, « Darwinian Metaphysics : Species and the Question of Essentialism », *Synthese*, 131, 2, 2002, 191–213. Pour une défense d'un essentialisme intrinsèque, voir Michael Devitt, « Resurrecting Biological Essentialism », *Philosophy of Science*, 75, 3, 2008, 344–382 ; Devitt, « Species have (partly) intrinsic essences », *Philosophy of science*, 77, 5, 2010, 548-661 ; Devitt, « Defending Intrinsic Biological Essentialism », *Philosophy of Science*, 88, 1, 2021, 67–82. Dans ce dernier article, Devitt répond aux critiques, notamment celles de Ereshefsky. Voir aussi R. Wilson, M. Barker, I. Brigandt, « When traditional essentialism fails: biological natural kinds », *Philosophical Topics*, 35, 2007, 189-215 et R. Boyd, « Homeostasis, species, and higher taxa », in *Species: New Interdisciplinary Essays*, R. Wilson (ed.), Cambridge, MIT Press, 1999, 141–185. Pour une critique du neo-essentialisme, voir Ereshefsky, « What's Wrong with the New Biological Essentialism », *Philosophy of Science*, 77, 5, 2010, p.674–685. Pour une synthèse des positions neo-essentialistes, voir Olivier Rieppel, « New essentialism in biology », *Philosophy of science*, 77, 5, 2010, 662-673.

contemporaines d'*homo sapiens*. L'essence est un concept superflu, un ajout métaphysique ayant pour but de servir un agenda éthique. Dans la prochaine section, nous examinerons de façon rapide comment l'éthologie est venue enterrer les espoirs d'identifier un « propre de l'homme ».

B. La révolution éthologique et la mise à mal de l'idée de « propre de l'homme »

Nous venons d'expliquer pourquoi l'identification d'une propriété essentielle qui caractériserait la classe des humains et les distinguerait des animaux était une voie sans issue que les philosophes de la biologie avaient abandonnée. Le coup porté à ce projet n'est pas seulement venu de la révolution darwinienne en biologie mais également des avancées en éthologie qui ont très largement contribué à brouiller les lignes de partages entre les espèces jusque-là basées sur la possession de propriétés spécifiques. Les partisans d'une spécificité humaine ont invoqué une grande diversité de propriétés supposément proprement humaines, la plupart du temps des propriétés psychologiques faisant état de capacités mentales supérieures, parmi lesquelles : la raison, le *logos*, la rationalité, le langage, l'intelligence, la conscience, la conscience de soi, la conscience réflexive, l'agentivité morale, l'autonomie, l'histoire, le travail, la culture, la morale, l'art, la conscience de la mort, l'abstraction, la projection dans le futur, la liberté, le rire, le visage, l'usage d'outils, la religiosité, etc. Or, quand ce n'est pas l'absence de ces propriétés chez certains humains qui met à mal le projet, les découvertes en éthologie laissent entrevoir un monde animal beaucoup plus riche que ce qui a été imaginé jusqu'à très récemment par les philosophes qui, pour le coup, n'ont généralement pas cherché à savoir ce qu'il en était effectivement. Les supposés « propres de l'homme » tombent les uns après les autres, pour l'une des deux raisons évoquées et depuis que l'on s'intéresse aux animaux pour eux-mêmes.

De la vision très appauvrie que nous avions des animaux, les recherches éthologiques nous en apprennent chaque jour un peu plus sur la richesse du monde animal ; la plupart de ces propriétés, mais pas toutes, existent sous une forme ou une autre dans le monde animal. Nous avons une vision pauvre de qui sont les animaux et commençons à entrevoir la richesse de leur monde. Jusque-là, nous avons glorifié les traits que nous jugions proprement humains. Pour tester la conscience de soi et l'intelligence, nous faisons passer aux animaux des tests qui conviennent particulièrement bien aux humains et dans lesquels ils semblent exceller, en pensant qu'il s'agit de la seule mesure de l'intelligence. Mais *l'intelligence* de chaque espèce est difficilement comparable puisque les compétences développées par les animaux dépendent de ce qui leur est utile pour évoluer dans leur environnement. Ainsi, si nous mesurons l'intelligence à la capacité à faire de la philosophie, il est sûr que les autres animaux paraîtront stupides. Mais si nous observons comment vivent les animaux dans leur milieu, comment les animaux ont développé certaines compétences qui leurs sont utiles pour répondre à des problèmes qui se posent à eux, nous serions alors en mesure de faire preuve d'humilité lorsqu'il s'agit de hiérarchiser les êtres selon leur intelligence.

Remarques sur le concept d'intelligence

Le concept d'intelligence ne se laisse pas aisément définir³³⁷. Il n'existe aucun consensus sur la définition de l'intelligence. Au sein même de l'espèce humaine, que signifie « être intelligent » ? Plusieurs familles de théories se distinguent. Selon les théories unitaires fondées par Charles Spearman (1863-1945), il existe un facteur général que révèlent et saisissent les différents tests psychométriques. Selon les théories pluralistes proposées par Louis Thurstone (1887-1955)³³⁸, les différentes capacités testées dans des tests portant sur des capacités différentes expriment un ensemble restreint de facultés indépendantes qu'il nomme les *capacités mentales primaires*. Face aux difficultés des deux précédentes approches, d'autres théories s'efforcent de combiner approche pluraliste et unitaire selon un modèle hiérarchisé, c'est notamment le modèle Cattell-Horn-Carroll. En rupture avec ces approches psychométriques, la théorie des intelligences multiples de Gardner s'oppose à la réduction de l'intelligence à un seul facteur. Nous n'avons pas pour but de rentrer dans les détails mais simplement de soulever quelques aspects importants du concept d'intelligence qui pourront nous éclairer sur l'idée d'intelligence des animaux.

[*Le problème des approches psychométriques*] Les théories psychométriques soutiennent que des tests de psychométriques (typiquement des tests de QI) permettent de mesurer l'intelligence. Ces théories ont fait l'objet de vives critiques parce qu'elles offrent une vision réductrice et unimodale de l'intelligence³³⁹, reposent sur une conception simpliste de sa mesure, et négligent le rôle de la culture dans deux dimensions importantes³⁴⁰. Premièrement, elle néglige la diversité des conceptions de l'intelligence selon les cultures³⁴¹. Si toutes les cultures semblent avoir une représentation de l'intelligence, considérant certains individus plus intelligents que d'autres, ce qui est considéré comme une marque d'intelligence est susceptible de varier selon les cultures. Ainsi, les tests psychométriques contiennent des biais culturels qui mettent en avant certains traits culturellement codifiés comme témoin de l'intelligence³⁴². L'exemple ordinairement donné pour illustrer ces biais est la valorisation de la vitesse d'exécution pour résoudre un problème dans de nombreux pays occidentaux, mais non dans toutes les cultures, ni même dans toutes les situations en occident même.

Deuxièmement, les approches psychométriques négligent l'influence de facteurs environnementaux dans l'acquisition de compétences et donc dans les performances à ces tests, au-delà

³³⁷ Pour une synthèse des débats et un état des lieux sur les connaissances et questionnements sur l'intelligence, voir U. Neisser, G. Boodoo, T. J. Jr. Bouchard, A. W. Boykin, N. Brody, S. J. Ceci, D. F. Halpern, J. C. Loehlin, R. Perloff, R. J. Sternberg and S. Urbina, « Intelligence: Knowns and unknowns », *American Psychologist*, 51, 2, 1996, 77-101. L'ouvrage *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, expose les conceptions de plus d'une vingtaine de psychologues, conduisant à presque autant de caractérisations de l'intelligence. Dans le chapitre introductif, Robert Sternberg soutient que malgré la grande diversité des conceptions, certaines similitudes apparaissent (Sternberg « A framework for understanding conceptions of intelligence », in *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Robert Sternberg and Douglas Detterman (eds), 1986, p.3).

³³⁸ Louis Leon Thurstone, « *Multiple factor analysis* », *Psychological Review*, 38, 1931, 406-427.

³³⁹ Gardner, *Les formes de l'intelligence*, p.27.

³⁴⁰ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.78.

³⁴¹ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.80. Par exemple, des conceptions verbales (qui mettent l'accent sur la compréhension linguistique et la manipulation du langage) ou non-verbales (qui mettent l'accent sur l'analyse et la compréhension des signaux non-verbaux comme des indices comportements ou corporels).

³⁴² F. J. R. Van de Vijver and Y. H. Poortinga, « Towards an integrated analysis of bias in cross-cultural assessment », *European Journal of Psychological Assessment*, 13, 1, 1997, 29-37.

du fait que ces tests ne mesurent que quelques performances³⁴³. De nombreux facteurs influencent les performances, tant d'un individu particulier que de toute une population, à des tests de QI, comme les conditions sociales, le parcours traumatique, la situation émotionnelle, l'accès à l'école, l'entraînement³⁴⁴, l'environnement familial, mais aussi l'exposition à la pollution de l'air, de l'eau, ou même sonore. Il existe également des biais raciaux dans les tests (non-nécessairement conscients) favorisant la réussite d'un groupe ; dans le contexte étatsunien, un test fait dans la langue des blancs, mobilisant des références culturelles et des pratiques des blancs, conduira à des scores moins élevés chez les populations noirs ou autochtones³⁴⁵.

[*Les formes multiples de l'intelligence*] Selon la théorie des intelligences multiples, l'intelligence *tout court* ne peut être évaluée à partir de tests³⁴⁶ parce qu'il n'y a rien qui corresponde à l'intelligence. Certains humains ont des capacités incroyables en matière de calcul mental, de mémorisation, de logique mathématique, mais ont beaucoup de mal à gérer rationnellement leurs économies, l'organisation pratique de la vie quotidienne ou les relations interpersonnelles³⁴⁷. S'il est possible d'exceller dans un domaine (la musique) et d'être médiocre dans d'autres, c'est qu'il y a *des intelligences*. Par ailleurs, des lésions cérébrales peuvent affecter certaines capacités en laissant les autres intactes, comme dans le célèbre cas de Phineas Gage. C'est en pointant la diversité des formes d'intelligence qu'Howard Gardner débute son ouvrage. Après avoir évoqué le caractère très limité des tests de QI, il écrit :

Envisageons, par exemple, un garçon Palau de douze ans vivant dans les îles Carolines. Il a été choisi par ses aînés pour apprendre à devenir maître marinier. Sous la tutelle de maîtres navigateurs, il apprendra à utiliser sa connaissance de la navigation, des étoiles et de la géographie de manière à trouver son chemin au milieu de milliers d'îles. Considérons un jeune iranien de quinze ans qui a appris par cœur le Coran et maîtrise la langue arabe. Il est envoyé dans une ville sainte pour travailler durant plusieurs années avec un ayatollah qui le préparera à devenir professeur et chef religieux. Songeons enfin à une

³⁴³ Stephen Jay Gould, *La mal-mesure de l'homme*, Odile Jacob, 1997, chapitre 4. Après avoir exposé en détail les théories pseudo-scientifiques de la craniométrie, de la phrénologie et du racisme scientifique qui les sous-tend, Gould examine les théories psychométriques qui réduisent l'intelligence au QI, en font quelque chose d'innée, et ont conduit à nourrir des idéologies politiques et sociales discriminatoires. Alfred Binet, en concevant les tests de QI, cherchait à distinguer l'intelligence naturelle de l'instruction, mais se positionnait contre l'idée qu'un chiffre permette de mesurer l'intelligence. « L'intelligence, affirmait-il avec force, est trop complexe pour qu'un seul nombre puisse la définir » (p.187-188). Si Binet n'assimilait pas QI et intelligence innée, ses mises en garde sur les utilisations du test furent ignorées (p.189), conduisant à un détournement du test de Binet à des fins politiques (p.192-193). Gould fait une critique des « théories de l'intelligence comme entité unimodale, innée, susceptible de se prêter à un classement par ordre de grandeur » (p.362).

³⁴⁴ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.86; Samah Karaki, *Le talent est une fiction*, p.98-101.

³⁴⁵ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.93.

³⁴⁶ Howard Gardner, *Les formes de l'intelligence*, Odile Jacob, 1997,

³⁴⁷ John Carroll distingue l'intelligence académique/technique (problèmes scolaires, scientifiques, professionnels, sur une tâche spécifique), pratique (organisation de la vie quotidienne, gestion de son budget) et sociale (liée aux interactions avec les autres). John Carroll, « What is intelligence ? », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New-Jersey, 1986, p.51.

adolescente parisienne de quatorze ans qui a appris à programmer sur ordinateur et commence à composer des morceaux de musique à l'aide d'un synthétiseur.

Chacun a atteint un haut niveau de compétence dans un domaine difficile. On peut considérer chacun comme intelligent, selon n'importe quelle définition raisonnable du terme. Cependant, il est clair que les méthodes courantes pour évaluer l'intellect ne permettent pas d'évaluer correctement le potentiel de ces personnes et le fait qu'elles ont réussi à naviguer selon les étoiles, à maîtriser une langue étrangère ou à composer de la musique sur un ordinateur. Le problème ne réside pas dans la technique utilisée pour les tests. Il tient à la conception de l'intellect et de l'intelligence³⁴⁸.

A la suite des travaux de Gardner, il est courant de nos jours de parler de l'intelligence logico-mathématique, musicale, linguistique, spatiale, sociale, émotionnelle (interpersonnelle et intrapersonnelle). L'intelligence émotionnelle réfère à la capacité de reconnaître, comprendre et exprimer les états émotionnels des autres mais également les nôtres, afin d'être en mesure d'ajuster nos comportements à ces états en tenant compte des normes sociales. Il est clair que certaines personnes capables de résoudre des défis logiques et scientifiques, peinent à manifester une intelligence émotionnelle ou à faire preuve de créativité, comme en témoigne certains profils autistiques. Ainsi, les tests de QI ne nous confrontent qu'à un certain type de problèmes et ne mettent pas en évidence l'existence d'un facteur unique d'intelligence.

Gardner ne soutient pas que ces tests ne mesurent rien, mais qu'ils mesurent et prédisent davantage la réussite scolaire (c'était leur but initial) que ce que nous nommons *l'intelligence* car ces tests ignorent d'importantes capacités mentales³⁴⁹. Ces tests n'ont pas été conçus, initialement par Binet, pour mesurer « l'intelligence ». Pour Gardner, non seulement ces tests se concentrent sur les capacités verbales, spatiales, et logico-mathématiques, mais ils négligent même des aspects importants d'une même capacité. Par exemple, la manière d'évaluer une intelligence spatiale dans un test négligera l'intelligence spatiale pour se repérer dans une nouvelle ville. Le réussite scolaire repose sur bien

³⁴⁸ Gardner, *Les formes de l'intelligence*, p.14. Selon les sociétés, certaines formes d'intelligence sont davantage valorisées par rapport à d'autres. En France, nous pouvons prendre l'exemple de certains footballeurs qui ont été moqué pour leur prétendue « stupidité » et « faible intelligence », car ils ne maîtrisent pas les références culturelles dominantes et valorisées, ni le français dit « correct ». Au-delà du mépris de classe qui traverse ces moqueries, c'est une vision étriquée de l'intelligence qui se révèle, car le sport dans lequel ils excellent nécessite une forme d'intelligence, ce sens du jeu qui fait que sur un terrain de football, un universitaire n'a pas une plus grande intelligence de jeu. Voir le jeu avant, anticiper les déplacements, résoudre le problème d'une infériorité numérique en une fraction de seconde, feinter un mouvement pour ouvrir un espace, ne sont pas des compétences possédées par les joueurs considérés socialement comme les plus « intelligents ».

³⁴⁹ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.78; Sternberg développe une conception triadique de l'intelligence, en distinguant l'intelligence analytique, créative et pratique (connaissance implicite tournée vers l'action et l'obtention d'un résultat acquise sans l'aide des autres). Selon Sternberg, l'intelligence pratique diffère de l'intelligence scolaire. Par exemple, les enfants des rues du Brésil font les maths nécessaires pour leur survie et mobilisent leurs capacités de façon adaptative, c'est-à-dire différemment selon les contraintes de l'environnement (« Intelligence : knowns and unknowns », p.79). Pour la théorie triadique de Sternberg, voir Robert Sternberg, *Beyond IQ: A triarchic theory of human intelligence*, 1985, New York: Cambridge University Press. Sternberg caractérise l'intelligence comme la capacité à se gouverner soi-même en réponse à des besoins internes et environnementaux, voir Robert Sternberg, « Intelligence is mental self-government », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.141-147.

d'autres choses que *l'intelligence* : la persévérance, l'intérêt porté à l'école, la volonté d'étudier, les capacités d'attention en contexte statique, l'encouragement pour l'accomplissement académique par la famille, les amis, les professeurs³⁵⁰.

[*Défense des approches psychométriques*] Toutefois, certains psychologues défendent les approches psychométriques en arguant que la diversité des tests démontre l'existence de corrélations entre les différentes capacités testées, exprimant l'existence d'un *facteur g* (pour général), un facteur commun non-identifié, qui serait à la racine des différentes formes d'intelligence³⁵¹. Ainsi, l'intelligence manifestée dans un domaine aurait pu s'appliquer dans un autre, faisant l'hypothèse que les personnes plus intelligentes dans une dimension de leur vie le sont aussi dans les autres³⁵². Selon Jensen, la factorisation et intercorrélation de nombreux tests mentaux portant sur des capacités diverses met en évidence ce facteur général³⁵³. Si un individu performe rarement aussi bien dans tous les domaines (verbal, logique, vitesse, attention, etc.), il semble exister une corrélation entre les résultats aux différents tests³⁵⁴. Quelqu'un qui score haut sur une compétence sera au-dessus de la moyenne sur les autres. Des désaccords portent sur l'existence ou non d'une telle corrélation, mais surtout sur l'identification de ce facteur *g*.

[*Sur la réification de l'intelligence*] Que testent les divers tests d'intelligence ? Les tests mesurent des performances spécifiques à un instant T, dans des conditions sociales, cognitives et émotionnelles particulières. Faut-il identifier l'intelligence à la performance à des tests ? L'intelligence réfère-t-elle à la potentialité de base ou à la performance qui résulte de l'entraînement ? La critique de la réification de l'idée d'intelligence relève que notre terme *intelligence* englobe une grande variété de capacités cognitives hétérogènes. L'erreur consisterait à en inférer l'existence d'une chose, d'une qualité, d'une capacité réelle nommée *intelligence*, à partir de l'exercice de *capacités spécifiques*³⁵⁵. Selon John Horn, nous devrions plutôt essayer de comprendre les différentes capacités (comme par exemple, la mémorisation des visages, la flexibilité du raisonnement dans certains types de situations nouvelles) et non chercher une capacité unifiée illusoire nommée *intelligence*³⁵⁶.

³⁵⁰ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.87.

³⁵¹ Parmi les partisans de cette approche, citons Carroll, Detterman, Eysenck ou encore Jensen.

³⁵² John Carroll défend plutôt l'idée d'un facteur *g* dans une approche hiérarchisée, dans la continuité des hypothèses du psychologue Charles Spearman (1927), selon laquelle il existerait un « facteur principal de l'intelligence, qui se mesure dans toute tâche d'un test d'intelligence » (Gardner, *ibid*, p.27) car ce facteur serait derrière toutes les activités intellectuelles et expliquerait les différences d'intelligence. « Il existe des preuves très solides de l'existence d'un facteur « général » de l'intelligence qui est impliqué dans un grand nombre de tâches cognitives », John Carroll, « What is intelligence ? », *ibid*, p.53. Pour une critique de ces thèses, voir Gould, *La mal-mesure de l'homme*, chapitre 5.

³⁵³ Arthur Jensen, « Intelligence: "definition", measurement and future research », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.110.

³⁵⁴ Neisser et al., « Intelligence : Knowns and unknowns », *ibid*, p.78. Des désaccords portent sur la stabilité des résultats à travers le temps et l'interprétation des résultats (p.81).

³⁵⁵ Voir la critique de Gould, *La mal-mesure de l'homme*, p.188-189, 194, 196 et 277-278. Gould écrit : « La principale [erreur], en fait, participe d'un des thèmes majeurs de ce livre, la réification, en l'occurrence la notion selon laquelle un concept nébuleux, socialement défini, comme l'intelligence, pourrait s'identifier à une « chose » possédant une localisation précise dans le cerveau et un degré donné d'hérédité – et selon laquelle on pourrait mesurer cette chose et la réduire à un chiffre unique permettant de classer les individus en fonction de la quantité qu'ils en possèdent » (p.277-278).

³⁵⁶ John Horn, « Some thoughts about intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.91-95.

[Des propriétés communes] Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas vocation à entrer davantage dans ces questions passionnantes qui dépassent de loin notre sujet. Retenons l'idée que l'intelligence peut prendre de formes différentes en s'exprimant par des capacités différentes dans différents contextes. Mais que signifie « être intelligent » dans chacune de ces formes ? Il en ressort généralement une définition assez vague mais qui a le mérite de s'appliquer à différents contextes et aux différentes formes que peut prendre l'intelligence³⁵⁷. L'intelligence est généralement définie comme la capacité à résoudre des problèmes, à faire preuve d'une certaine plasticité, d'une adaptabilité à une situation qui se pose à nous, impliquant des capacités d'analyses, de raisonnement (inférences déductives, inductives), d'anticipation, de planification³⁵⁸, d'imagination, de traitement et de réutilisation de l'information. Certains auteurs insistent sur l'importance de processus métacognitifs dans l'évaluation de l'intelligence. Cette capacité à faire face et résoudre des problèmes peut conduire à s'adapter aux contraintes de notre environnement ou à le transformer pour l'adapter à nos fins. Par conséquent, la compréhension de l'intelligence d'un individu doit se comprendre en considérant les capacités mentales spécifiques de l'individu dans son milieu, relativement aux défis qui se posent à lui et pour lesquels il mettra en œuvre des réponses en vue d'une fin³⁵⁹.

« Quelle est ma conception de l'intelligence ? » C'est un peu comme me demander : « Selon vous, que sont des araignées vertes invisibles ? » En effet, les connaissances actuelles me laissent penser que l'intelligence n'est pas une entité unitaire d'aucune sorte. Toute tentative de description de l'intelligence est vouée à l'échec. [...] ³⁶⁰

Il pourrait y avoir un bon concept scientifique de l'intelligence, mais il n'y en a pas, du moins pas encore. Le mot « intelligence » désigne un ensemble [*medley*] d'événements importants. Mais c'est là le problème. Un mélange [*medley*] de choses différentes n'est pas une composition. Il n'y a pas d'unité fonctionnelle dans les mélanges (car il y en a beaucoup)

³⁵⁷ On soulignera la différence qu'il y a entre l'idée que l'intelligence peut prendre des formes différentes avec l'idée qu'il existe des intelligences différentes et indépendantes.

³⁵⁸ Selon J. P. Das, « L'intelligence, en tant que somme totale de tous les processus cognitifs, implique la planification, le codage de l'information et l'éveil de l'attention », J. P. Das, « On definition of intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.55.

³⁵⁹ Anna Anastasi, « Intelligence as a quality of behavior », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.19-21. Selon Anastasi, l'intelligence n'est pas une entité mais la d'un comportement adaptatif pour répondre aux exigences de l'environnement. Ce comportement peut donc varier d'une espèce à une autre ou d'un contexte à un autre. Tout test d'intelligence sera culturellement relatif. Pour Berry, l'intelligence réfère au fonctionnement cognitif adaptatif selon le fonctionnement d'un groupe, voir J. W. Berry, « A cross-cultural view of intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.35-38. De même pour Sandra Scarr, les recherches sur l'intelligence gagneraient à étudier les comportements et stratégies adaptation dans le contexte de la vie réelle, voir Sandra Scarr « Intelligence : revisited », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Sternberg and Detterman (eds), p.119-120.

³⁶⁰ Voici le passage manquant : « En faisant de telles déclarations, je ne conteste pas l'idée que la science est faite d'abstractions – des idées que nous ne devrions pas nous attendre à « voir » (même avec l'équivalent d'un microscope). Les bons concepts scientifiques ne doivent pas nécessairement représenter des « choses » palpables. Je ne veux pas non plus suggérer qu'il n'y a rien à quoi les scientifiques (et d'autres) se réfèrent lorsqu'ils parlent d'intelligence. Les phénomènes représentés par le mot « intelligence » sont très réels et importants. Non, ce ne sont pas mes préoccupations. La science est principalement constituée d'idées, de systèmes de concepts liés entre eux au sein d'une théorie. »

auxquels nous nous référons lorsque nous utilisons le mot « intelligence ». Notre science des capacités humaines a dépassé le stade où de telles mesures mixtes peuvent servir les objectifs de la recherche. Les idées sur l'intelligence sont dépassées. Il existe de meilleures idées³⁶¹.

Nous remarquerons que la notion d'intelligence apparaît rarement dans les recherches en psychologie, ces dernières se focalisant sur des capacités plus précises. Y a-t-il donc un sens à vouloir comparer *l'intelligence* en général, ou bien faut-il seulement mesurer des performances à la résolution de problèmes particuliers, c'est-à-dire des capacités plus spécifiques ? L'intelligence d'un individu se réduit-elle à ses performances à des tests ou doit-elle inclure des potentialités peut-être jamais exprimées du fait d'un non-exercice et d'une non-sollicitation ? Koko le gorille était-elle plus intelligente que les autres gorilles parce qu'elle a appris la langue américaine des signes ? L'idée d'intelligence, lorsqu'on l'examine en détail, est difficile à caractériser.

[Retour aux animaux] Retenons que nous développons des capacités et des compétences en fonction de ce que notre environnement exige de nous. Ainsi, si nous mesurons l'intelligence des animaux à partir de tests qui mettent en valeur les humains et où les humains réussissent parce que ce sont les capacités mobilisées dans les sociétés humaines qui servent d'indicateur d'intelligence, alors il n'est pas étonnant que les animaux paraissent peu intelligents. Autrement dit, les animaux sont jugés bêtes car on ne leur pose pas les bonnes questions. C'est ce que signifie Vinciane Despret lorsqu'elle pose la question : « Les moutons sont-ils bêtes parce que ce sont des animaux peu sophistiqués ou sont-ils bêtes parce qu'on leur a posé des questions qui ne rendent pas très intelligents ? »³⁶². C'est aussi ce que signifie le titre de l'ouvrage de Frans de Waal « Sommes-nous trop "bêtes" pour comprendre l'intelligence des animaux ? » dans lequel il replace « la cognition humaine comme une variété de la cognition animale »³⁶³. Les situations expérimentales visant à mesurer l'intelligence des animaux ne font pas nécessairement sens pour eux, ainsi ils ne peuvent que paraître stupides puisque nous leur appliquons nos critères d'intelligence³⁶⁴.

Il paraît évident à la plupart d'entre nous que les humains sont les plus intelligents et que l'intelligence des animaux croît en fonction de leur proximité biologique avec les humains. La plupart des ouvrages de philosophie classique ne faisaient que glorifier les humains en montrant à quel point ils étaient intelligents et supérieurs aux autres animaux. Mais comme l'a écrit l'éthologue Emmanuelle Pouydebat, « si l'intelligence a plusieurs composantes, alors comment comparer l'intelligence des espèces entre elles ? »³⁶⁵. Nous avons eu tendance à associer l'intelligence à des capacités cognitives et linguistiques humaines, un peu comme si les dauphins associaient l'intelligence à la capacité à se repérer par écholocalisation, alors il est certain que les humains paraîtraient bien peu intelligents.

³⁶¹ John Horn, « Some thoughts about intelligence », *ibid*, p.91.

³⁶² Despret, « Comment les animaux sont-ils devenus intelligents ? », in *Révolutions animales*, K. L. Matignon (ed), p.43.

³⁶³ De Waal, *ibid*, p.14.

³⁶⁴ De Waal, *ibid*, p.24-32.

³⁶⁵ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.26.

Si nous retenons la définition large de l'intelligence la plus fréquemment comme la capacité d'adaptation comportementale d'un individu face à une situation donnée, « ou plus largement une fonction adaptative qui permet à un individu d'ajuster au mieux son comportement en fonction du contexte, [...] une capacité à répondre avec flexibilité aux situations nouvelles et complexes »³⁶⁶, alors nous ne pouvons penser l'intelligence des animaux qu'en nous plongeant dans leur monde, leur environnement, leurs besoins. L'affirmation selon laquelle les humains sont les plus intelligents n'a donc pas de sens car l'environnement n'exige pas la même chose selon les espèces, ni même selon les individus d'une même espèce qui évoluent dans des environnements différents. Comme l'explique Pouydebat, « chaque espèce est dans son propre monde et l'intelligence de chacune doit être analysée dans le contexte (milieu, anatomie, vie sociale, etc.) de cette espèce »³⁶⁷. Il est certain qu'en général, les humains excellent à accomplir certaines tâches et sont capables d'une grande flexibilité dans de nombreux contextes, mais cela ne permet pas de déclarer l'espèce humaine plus intelligente que les autres *simpliciter*, en négligeant des capacités au sujet desquels les humains ne sont pas les meilleurs.

Il était courant d'enseigner en philosophie que les humains, grâce à la main, possèdent une intelligence qui les rend uniques. Or, non seulement, les humains ne sont pas les seuls à avoir un pouce opposable pour saisir des objets mais l'utilisation d'outils n'est pas un signe exclusif d'intelligence.

Si certaines espèces n'utilisent pas d'outils en milieu naturel, ce n'est pas par manque d'intelligence, mais par souci d'efficacité. Par exemple, quel intérêt d'utiliser un outil pour un amphibien qui peut utiliser sa langue pour attraper de la nourriture ? Quel intérêt pour un gorille d'utiliser un bâton pour aller chercher des termites alors qu'il est plus efficace pour lui de les récupérer en secouant leur nid ? À ce titre, les travaux expérimentaux sont très instructifs. Ils montrent clairement que les espèces de primates et de corvidés qui n'utilisent pas d'outils ont un niveau de raisonnement comparable, et peuvent résoudre les mêmes tâches, voire parfois d'un niveau de raisonnement supérieur à celles qui en utilisent. De plus, ce n'est pas parce qu'une espèce n'utilise pas d'outils en milieu naturel qu'elle n'est pas capable de le faire³⁶⁸.

Lorsqu'une femelle gorille comme Koko prouve qu'elle est capable de communiquer en utilisant la langue des signes américains, nombreux sont ceux qui ont objecté qu'elle a été entraînée pour cela et qu'en milieu naturel, elle en aurait été incapable. En effet, Koko et les autres animaux qui apprennent auprès d'humains développent des compétences qu'ils n'auraient pas développées sans ces humains. Mais cela prouve néanmoins qu'ils sont capables d'accomplir ces tâches, peu importe qu'ils le fassent avec ou sans intervention humaine. Il en va exactement de même pour les humains. Si nous laissons un humain seul sans lui apprendre à parler et à accomplir d'autres tâches, il n'y parviendrait pas. Nous développons ces compétences parce que, comme Koko, nous avons appris auprès d'autres.

³⁶⁶ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.26.

³⁶⁷ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.99.

³⁶⁸ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.96-97.

Dans un tel contexte varié et complexe, il est de nouveau quasi impossible de déduire une évolution des capacités de navigation et *a fortiori* de l'intelligence. Comme pour bien d'autres traits, cette évolution n'est pas linéaire et sa complexité rend impossible de déduire de grandes généralités sur l'intelligence des humains par rapport aux autres animaux. Mettez un parisien au milieu du désert de Namibie et il vous démontrera à quel point il n'a aucun moyen, ni physiologique, ni intellectuel, pour s'orienter dans ce milieu ! À l'inverse, mettez un suricate dans le métro et il sera également perdu (quoique...) ! Qui est le plus intelligent des deux ? On ne peut pas répondre. En revanche, étudier comment ce parisien et ce suricate s'adaptent, ou non, à ces nouveaux milieux, et si oui comment, serait source de réflexions quant à leurs capacités anatomiques, physiologiques et intellectuelles en lien avec ce nouveau défi. Cet exemple caricatural montre encore une fois qu'il est impossible de catégoriser l'intelligence d'une espèce par rapport à une autre tant les contextes sont variés³⁶⁹.

Il n'est pas question de soutenir que l'intelligence ne réfère à rien, ni que les humains n'ont pas de nombreuses capacités, mais de se méfier d'une conception rigide et simpliste de l'intelligence susceptible de conduire à des comparaisons dénuées de sens. Cela n'empêche évidemment pas de pouvoir tenter de comparer certaines capacités spécifiques en soutenant que, par exemple, les humains sont dotés de capacités d'abstraction ou d'imagination plus importantes que d'autres espèces. Mais encore faudrait-il pouvoir l'évaluer et le mesurer.

Les individus se distinguent les uns des autres par leur capacité à comprendre des idées complexes, à s'adapter efficacement à l'environnement, à tirer des enseignements de l'expérience, à s'engager dans diverses formes de raisonnement, à surmonter des obstacles en faisant preuve de réflexion. Bien que ces différences individuelles puissent être substantielles, elles ne sont jamais entièrement constantes : les performances intellectuelles d'une personne donnée varient selon les occasions, les domaines et les critères d'évaluation. Les concepts d'*intelligence* sont des tentatives de clarification et d'organisation de cet ensemble complexe de phénomènes. Bien qu'une clarté considérable ait été atteinte dans certains domaines, aucune conceptualisation n'a encore répondu à toutes les questions importantes et aucune ne recueille l'assentiment universel. En effet, lorsqu'on a récemment demandé à deux douzaines d'éminents théoriciens de définir l'intelligence, ils ont donné deux douzaines de définitions quelque peu différentes (Sternberg and Detterman, 1986³⁷⁰). De tels désaccords ne doivent pas être la cause de désarroi. La recherche scientifique

³⁶⁹ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.129.

³⁷⁰ Sternberg and Detterman (eds), *What is intelligence ?*, 1986.

commence rarement par des définitions entièrement consensuelles, bien qu'elle puisse éventuellement y conduire³⁷¹.

Données éthologiques

Je n'ai pas pour objectif de fournir une masse de données empiriques pour étayer la richesse et la complexité de la vie mentale, affective et sociale des animaux, mais j'en mentionnerai quelques exemples concernant divers aspects parmi une littérature imposante en éthologie qui a offert quelques grands noms mondialement connus comme Marc Bekoff, Frans de Waal ou encore Jane Goodall.

Certains animaux peuvent rire comme les rats et les chimpanzés³⁷². Le jeu est un comportement très répandu chez de nombreux jeunes animaux³⁷³, fonctionnant comme un mécanisme d'apprentissage social, mais on peut aussi penser à ces cas « surprenants »³⁷⁴ comme celui d'une corneille qui fait de la luge sur un toit enneigé en utilisant un couvercle en plastique³⁷⁵, de chiens qui jouent ensemble dans des parcs, de ces chèvres qui font du toboggan ou des glissades sur des plaques de glace. Certains animaux sont capables d'empathie avec les membres de leur propre espèce (et non seulement d'altruisme réciproque) mais aussi avec les membres d'autres espèces et sont capables de faire passer leurs intérêts personnels après ceux d'autres animaux en se comportant de façon altruiste³⁷⁶, comme dans cette expérience où une majorité de rats préfère d'abord libérer un congénère enfermé plutôt que de consommer du chocolat dont ils raffolent³⁷⁷, ou de ces autres expériences montrant que des rats préfèrent cesser de s'alimenter si s'alimenter implique d'infliger des décharges électriques à un autre rat. On ne compte plus les milliers de cas d'amitiés interspécifiques entre des membres d'espèces dont on pourrait pourtant penser la cohabitation impossible comme entre des chats et des oiseaux, des chats et des rats ou d'autres combinaisons improbables qui souvent donnent des vidéos très populaires sur internet. Lorsque des animaux grandissent ensemble, ils développent très souvent des liens affectifs interspécifiques forts.

³⁷¹ Neisser et al., « Intelligence : knowns and unknowns », *ibid*, p.77.

³⁷² J. Gamble, « Humor in apes », *Humor*, 14, 2, 2001, p.163-179; J. Burgdorf, J. Panksepp, S. M. Brudzinsky, R. Kroes, et J. R. Oskala, « Breeding for 50kHz positive affective vocalization in rats », *Behavior genetic*, 35, 2005, p.67-72; Christen, *L'animal est une personne*, p.112-113.

³⁷³ Emmanuelle Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.139.

³⁷⁴ Surprenant pour nous, qui nous émerveillons de ce dont sont capables les animaux parce que nous ne les connaissons pas et parce que nous les avons toujours perçus comme dépourvus de toutes ces qualités, mais aussi, il faut le reconnaître, parce que certains de ces comportements ne sont pas fréquemment observés.

³⁷⁵ Pouydebat, *ibid*, p.73. La vidéo est disponible sur internet.

³⁷⁶ Pouydebat, *ibid*, p.162-164 ; Christen, *ibid*, p.292-295 ; R. M. Church, « Emotional reactions of rats to the pain of others », *Journal of comparative & physiological psychology*, 52, 1959, p.132-134 ; S. Wechkin, J. H. Masserman et Jr. W. Terris, « Shock to a conspecific as an aversive stimulus », *Psychonomic science*, 1, 1964, p.47-48 ; C. Bailey, « Le double sens de la communauté morale : la considérabilité morale et l'agentivité morale des autres animaux », *Les ateliers de l'éthique*, 9, 3, 2014, p.31-67 ; Pierre Jouventin, « Solidarité et morale chez les animaux », *Révolutions animales*, p.99 ; Frans de Waal, *L'âge de l'empathie*, 2010.

³⁷⁷ I. Bartsch, J. Decety et P. Mason, « Empathy and pro-social behavior in rats », *Science*, 334, 6061, 2011, p.1427. <https://www.youtube.com/watch?v=nyolz2Qf1ms> et <https://vimeo.com/166484181>.

De nombreux animaux sont capables d'innovations³⁷⁸ et peuvent transmettre ces innovations³⁷⁹ comme le cas bien connu des mésanges qui avaient appris à ouvrir les bouteilles de lait fraîchement livrées sur le pas de la porte des maisons anglaises durant la première moitié du XX^{ème} siècle. Cette nouvelle pratique des mésanges se répandit et s'observa par la suite jusqu'en Irlande et au Pays de Galles³⁸⁰. Il existe ainsi des cultures animales très différentes au sein d'une même espèce, les coutumes et les habitudes de différentes communautés d'une même espèce variant en fonction de l'environnement³⁸¹. De très nombreux animaux font donc preuve de flexibilité et adaptent leur comportement à de nouvelles situations pour résoudre un problème, comme l'illustre le cas de ce ratel roi de l'évasion³⁸². De nombreux animaux sont capables de raisonner, c'est-à-dire de résoudre des problèmes complexes³⁸³, d'apprendre par l'observation comme les seiches qui peuvent voir, observer et apprendre avant même de « naître », lorsqu'elles sont encore dans l'œuf³⁸⁴, de faire des inférences causales³⁸⁵, de faire des inférences déductives³⁸⁶, de s'adapter à une situation inédite ou encore d'induire autrui en erreur. S'il est possible d'induire en erreur des animaux, de créer en eux la surprise, c'est parce qu'ils ont des croyances sur l'état du monde et ont donc certaines attentes³⁸⁷. En réalité, tout animal raisonne d'une façon ou d'une autre pour pouvoir agir. Des expériences ont montré que les rats comme les chimpanzés, entre autres, sont même capables de métacognition, c'est-à-dire d'avoir des croyances de second ordre : ils savent qu'ils savent ou qu'ils ne savent pas et préfèrent s'abstenir de répondre

³⁷⁸ Pouydebat, *ibid*, p.134-137; S. Ducatez, J. Clavel, L. Lefebvre, « Ecological generalism and behavioural innovation in birds: technical innovation or the simple incorporation of new food ? », *Journal of animal ecology*, 2015, 84, p.78-89; C. D. Bird, N. J. Emery, « Rooks use stones to raise the water level to reach a floating worm », *Current Biology*, 2009, 19, p.1410-1414.

³⁷⁹ Pouydebat, *ibid*, p.141-149; M. Kawai, « Newly acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima Isle », *Primates*, 1965, 6, p.1-30.

³⁸⁰ J. Fisher, R. A. Hinde, « The opening of milk bottles by birds », *Br. Birds*, 1949, 42, p.347-357.

³⁸¹ Jouventin, « Cultures et traditions animales », *Révolutions animales* ; Christen, *ibid*, p.251-285. Luc Ferry se demande pourquoi il existe une diversité de cultures humaines mais que les abeilles et les fourmis sont identiques, sans cultures. Il semble ignorer les différences entre les groupes. D'où la réponse d'Yves Christen : « Sans doute jugeons-nous toutes les fourmis identiques parce que nous ne savons pas voir ce qui les distingue les unes des autres, tout comme jadis certains Occidentaux pouvaient sans complexe affirmer tous les Chinois semblables », (p.40).

³⁸² <https://vimeo.com/93386533>.

³⁸³ <https://www.youtube.com/watch?v=PZXmV0BfCWs> (Corbeau calédonien résolvant des problèmes complexes). J. H. Wimpenny, A. A. S. Weir, L. Clayton, C. Rutz, A. Kacelnik, « Cognitive process associated with sequential tool use in New Caledonian crows », *PLoS ONE*, 2009, 4, 8; A. M. I. Auersperg, A. M. P. von Bayern, G. K. Gajdon, L. Huber, A. Kacelnik, « Flexibility in Problem Solving and Tool Use of Kea and New Caledonian Crows in a Multi Access Box Paradigm », *PLoS ONE*, 6, 6, 2011; <https://vimeo.com/69698711> et <https://www.youtube.com/watch?v=dOgN4epVNS8>; A. M. P. von Bayern, S. Danel, A. M. I. Auersperg, B. Mioduszevska, & A. Kacelnik, « Compound tool construction by New Caledonian crows », *Scientific Reports*, 2018, 8 :15676.

³⁸⁴ Les œufs de seiches sont transparents. Par ailleurs, les poissons-archers produisent un jet d'eau pour frapper des insectes en mouvement ou non au-dessus de la surface de l'eau, ce qui implique une très grande précision et la nécessité de tenir compte de l'indice de réfraction qui change en passant de l'eau à l'air. Les poissons-archers apprennent par exemple en observant d'autres poissons. S. Schuster, S. Rossel, A. Schmidtman, « Archerfish learn to compensate for complex optical distortions to determine the absolute size of their aerial prey », *Current Biology*, 2004, 14, p.1565-1568; K. Knight, « Cuttlefish embryos learn before hatching », *Journal of Experimental Biology*, 2015, 23.

³⁸⁵ Christen, *L'animal est une personne*, p.62-69.

³⁸⁶ Christen, « Beaux parleurs », *Révolutions animales*, p.167.

³⁸⁷ On pensera aux tours de magie opérés sur les chiens ou sur certains singes et qui provoquent une émotion parfaitement reconnaissable, la surprise. Il en va de même lorsque l'on feint un animal.

lorsqu'ils ne savent pas³⁸⁸. Ils sont capables de mettre en place des stratégies de façon consciente et intentionnelle³⁸⁹. Ils apprennent, comme nous, par essais et erreurs. Certains animaux, dont des oiseaux et des poissons, sont capables d'inférences transitives de la forme « si $a > b$ et $b > c$, alors $a > c$ », notamment pour en déduire le rang social d'un autre individu ou d'autres liaisons causales³⁹⁰. Ils sont capables d'avoir des idées générales et abstraites, c'est-à-dire de ranger des individus sous une même étiquette, et certains peuvent classer des chiffres par ordre croissant et compter³⁹¹ ; ainsi, les poules et les pigeons parviennent à catégoriser des objets, à les regrouper, témoignant de la possession d'idées générales ou de concepts, ce qui semble parfaitement logique afin de pouvoir agir au quotidien. Les chèvres sont connues pour leur capacité à ouvrir les portes et à s'échapper, même lorsqu'elles sont fermées avec un loquet.

De nombreux animaux sont capables de mémoriser les visages humains, l'emplacement de réserves de nourritures ou des itinéraires après de longues périodes³⁹². Les gobies sont des poissons qui font preuve d'une excellente mémoire spatiale : à marée haute, ces poissons mémorisent la topologie du sol, les bosses et les creux, de sorte qu'à marée basse, lorsqu'ils sont isolés dans une flaque d'eau, ils sont capables de sauter de flaque en flaque uniquement grâce à la mémoire qu'ils ont des lieux lorsque la marée était haute. En effet, vu qu'ils ne peuvent pas changer de trajectoire en vol, ils doivent savoir précisément où sauter, à l'aveugle, pour atterrir dans la flaque suivante, et ainsi de suite de flaque en flaque jusqu'à rejoindre l'océan³⁹³. Des expériences montrent que les corbeaux se souviennent des visages des humains avec lesquels ils ont eu un rapport négatif et ils sont capables d'en informer les autres³⁹⁴. Les éléphants ont une mémoire spatiale, olfactive, visuelle et vocale permettant de reconnaître les individus humains ou non, et quel type de relation ils ont eu avec³⁹⁵. De même, contrairement à l'idée répandue selon laquelle les poissons rouges ont une mémoire de trois secondes, ils possèdent une très bonne mémoire à long terme³⁹⁶. Les saumons, qui naissent dans des cours d'eau douce, rejoignent la

³⁸⁸ A. L. Foote and J. D. Crystal, « Metacognition in rats », *Current Biology*, 17, 2007, 551-555.

³⁸⁹ Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.57-64.

³⁹⁰ D. J. Gillan, « Reasoning in the chimpanzee. II: transitive inference », *Journal of experimental psychology, Journal of animal behavior process*, 7, 1981, p.150-164 ; Christen, *ibid*, p.105; L. Groenick, T. S. Clement et S. D. Fernald, « Fish can infer social rank by observation alone », *Nature*, 445, 2007, p.429-432 ; G. Paz-y-ino, A. B. Bond, A. C. Kamil et R. P. Balda, « Pinyon jays use transitive inference to predict social dominance », *Nature*, 430, 2004, p.778-781.

³⁹¹ S. Inoue, T. Matsuzawa, « Working memory of numerals in chimpanzees », *Current Biology*, 2007, 17, 23 ; Christen, *ibid*, p.70 à 74.

³⁹² Pouydebat, *ibid*, p.112-114.

³⁹³ L. R. Aronson, « Orientation and jumping behavior in the gobiid fish *Bathygobius Soporator* », *American Museum Novitates*, 1486, 1951; L. R. Aronson, « Further studies on orientation and jumping behavior in the gobiid fish, *bathygobius soporator* », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 188, 1, 1971, p.378-392; C. Brown, K. Krause, J. Laland, *Fish cognition and behavior*, Wiley-Blackwell, 2011; Moro et Vaucher, *Les paupières des poissons*, p.147-150.

³⁹⁴ Heather Cornell, John Marzluff and Shannon Pecoraro, « Social learning spreads knowledge about dangerous humans among American crows », *Proceedings of the Royal Society. B*, 279, 2012, 499-508. <https://www.youtube.com/watch?v=bOkj7IJpeoc>.

³⁹⁵ R. H. I. Dale, « The spatial memory of african elephants (*Loxodonta african*): Durability, interference, and response biases », in *Reflections on adaptative behavior : essays in honor of J. E. R. Staddon*, N. K. Innis (ed), MIT Press, 2008, p.143-169; K. McComb et al., « Elephants can determine ethnicity, gender, end age from acoustic cues in human voice », *PNAS*, 2014, 111, p.5433-5438.

³⁹⁶ C. Brown, « Fish intelligence, sentience and ethics », *Animal Cognition*, 2014, 18, p.1-17; T. S. Collett, P. Graham, « Animal navigation : path integration, visual landmarks and cognitive maps », *Current Biology*, 2004,

mer et les océans pour y mener leur vie. Lorsqu'ils doivent se reproduire une ou deux années plus tard, ils migrent à nouveau pour rejoindre le cours d'eau douce où ils sont nés, parcourant des centaines voire des milliers de kilomètres, se souvenant du chemin parcouru une seule fois plusieurs années auparavant, ce qui nécessite une excellente mémoire visuelle, spatiale ou encore olfactive³⁹⁷.

Certains animaux ont une théorie de l'esprit, c'est-à-dire qu'ils se représentent ce que pense autrui, comme les cochons doués d'une intelligence machiavélique et comme en témoignent les duperies ou les leurres chez les babouins qui alertent faussement les autres de la présence d'un prédateur pour les faire partir, ou encore les poissons combattants qui s'affrontent de façon différente selon qu'une femelle les observe ou non, ce qu'on appelle l'effet d'audience³⁹⁸. Les labres nettoyeurs sont des poissons surprenants qui se nourrissent des parasites et de peaux mortes des autres poissons ; ils possèdent donc des sortes de stations de nettoyage où les autres poissons, parmi lesquels des prédateurs, viennent se faire nettoyer par les labres. Le plus surprenant est la capacité des labres à se souvenir individuellement de leurs « clients ». Ils ont de très nombreuses interactions par jour avec d'autres poissons et leur clientèle se divise entre clients visiteurs ou résidents. Les résidents ne viennent qu'à leur « station de nettoyage » tandis que les visiteurs vont à plusieurs stations de nettoyage selon la qualité du service : ainsi, ils savent qui est qui et privilégient les clients visiteurs pour ne pas qu'ils partent chez la concurrence puisque les résidents n'ont pas le choix d'aller ailleurs. Mais il y a encore mieux. Parfois les labres trichent et en profitent pour grignoter la chair des poissons, ce qui n'est pas apprécié de ces derniers. Or, ils ne font pas cela aux prédateurs et leur offrent même des massages (ce qui a pour effet d'abaisser le niveau de stress du prédateur), mais surtout, ils ne font pas cela s'ils se savent observés par d'autres poissons (dans ce cas, le service sera parfait). Si le labre perçoit le prédateur du poisson qu'il nettoie, il lui arrivera de lui manger un peu de chair et de se réfugier auprès du prédateur du client mécontent qui n'osera alors pas s'approcher. Cela signifie qu'ils identifient chaque poisson et se souviennent de leurs relations, qu'ils ont une théorie de l'esprit car ils sont soucieux de donner une bonne image aux autres poissons, et qu'ils connaissent les relations que les autres poissons ont entre eux. Cela montre aussi qu'ils sont capables de *self-control*. Ils font partie des animaux (avec les raies, entre autres) qui passent avec succès le fameux test du miroir de Gordon Gallup qui témoigne d'une conscience de soi, l'échec à ce test ne signifiant pas une absence de conscience de soi³⁹⁹. Si les labres

14, R475-R477; C. Brown, « Familiarity with the test environment improves escape responses in the crimson spotted rainbowfish, *Melanotaenia duboulayi* », *Animal Cognition*, 2001, 4, p.109-113; P. Gee, D. Stephenson, D. E. Wright, « Temporal discrimination learning of operant feeding in goldfish (*Carassius auratus*) », *Journal of Experiment animal behavior*, 62, 1, 1994, p.1-13.

³⁹⁷ N. N. Bett, S. G. Hinch, A. H. Dittman, S-S. Yun, « Evidence of olfactory imprinting at an early life stage in pink salmon (*Oncorhynchus Gorbuscha*) », *Scientific Report*, 1, 2016; N. F. Putman, K. J. Lohmann, E. M. Putman, T. P. Quinn, A. P. Klimley, D. L. G. Noakes, « Evidence for geomagnetic imprinting as a homing mechanism in pacific salmon », *Current Biology*, 4, 2013, p.312-316. Pour une présentation simplifiée et humoristique, voir *Les paupières des poissons*, de Sébastien Moro et Fanny Vaucher.

³⁹⁸ Christen, *L'animal est une personne*, p.167-180 ; C. Doutrelant, « The effect of an audience on intrasexual communication in male siamese fighting fish, *Betta Splendens* », *Behavioral Ecology*, 12, 3, 2001, p.283-286; S. Biron, B. Herb, M. Kidd, « Courtship by subordinate male siamese fighting fish, *Betta splendens* : their response to eavesdropping and naïve females », *Behaviour*, 140, 1, 2003, p.71-78.

³⁹⁹ S. Tebbish, R. Bshary, A. Grutter, « Cleaner fish *Labroides Dimidiatus* recognise familiar clients », *Animal Cognition*, 3, 2002, p.139-145 ; R. Bshary, W. Wickler, H. Fricke, « Fish cognition : a primate's eye view », *Animal cognition*, 1, 2002, p.1-13; R. Bshary, « Machiavellian intelligence in fishes », in *Fish cognition and*

passent avec succès le test du miroir, c'est parce que les capacités mobilisées par ce test sont des capacités très utiles aux labres dans leur environnement naturel, reconnaître les individus visuellement.

La conscience de l'immense majorité des animaux et leur sensibilité n'est plus à démontrer, ils peuvent souffrir ou éprouver de la joie, prendre plaisir à manger, à jouer, à être avec leurs proches, comme ces chiens heureux de regarder leur compagnon humain⁴⁰⁰. Ils sont capables d'exprimer leur joie, mais aussi leur détresse. Il est admis que les animaux sont capables de souffrir mentalement de douleurs physiques mais aussi de souffrir pour des raisons « purement mentales »⁴⁰¹. Ils peuvent souffrir psychologiquement de stress, de stress post-traumatique, de dépression, et manifester des signes troubles psychologiques lorsqu'ils vivent dans des univers aliénants et violents comme les zoos, les cirques, les élevages, ou tout autre lieu où ils sont privés de liberté⁴⁰². Ils y développent des mouvements répétitifs et stéréotypés, ne prennent plus soin d'eux, manifestent une baisse d'énergie, ont des difficultés pour se reproduire et meurent prématurément. L'exposition aux violences et à l'abandon constituent des traumatismes qui altèrent leurs interactions futures aux autres animaux et aux humains.

Certains prennent soin des mourants et sont profondément affectés par la mort d'un proche jusqu'à pouvoir en mourir de chagrin⁴⁰³, comme je vis mon chien Philippe accompagner une chatte abandonnée malade et affaiblie que nous avons recueillie, en restant avec elle durant ses derniers jours de vie, lui faisant sa toilette, chose qu'il ne faisait pas auparavant. Certains animaux se laissent mourir, comme une partie des saumons d'élevages qui manifestent des symptômes dépressifs et cessent de s'alimenter jusqu'à se laisser mourir⁴⁰⁴. Nous savons que des animaux éprouvent de la tristesse à la mort de l'un des leurs et font l'expérience du deuil. Des rituels ont pu être observés chez de nombreuses espèces, comme les éléphants, les dauphins ou encore certains oiseaux, leurs comportements changent radicalement.

Ils ont des préférences et sont capables de les manifester, de nous les communiquer pour peu que nous essayions de les comprendre. Ils sont capables de nouer des liens affectifs très forts entre eux ou avec des membres d'autres espèces et peuvent se reconnaître après de longues années de séparation⁴⁰⁵. Ils nous comprennent par de nombreux aspects et décryptent nos émotions souvent mieux que nous ne pouvons les comprendre et décrypter les leurs.

behavior, Brown, Krause, Laland (eds), 2011; Moro et Vaucher, *ibid*, p.74-78; M. Kodha, H. Takashi, T. Takeyama, S. Awata, H. Tanaka, J-Y. Asai, A. Jordan, « Cleaner wrasse pass the mark test. What are the implications for consciousness and self-awareness testing in animals? » *PloS Biology*, 2018.

⁴⁰⁰ Gregory Berns, « L'esprit des chiens », in *Révolutions animales*, Karine Lou Matignon (dir), 2016, p.96 ; Gregory Berns, *Dans la tête d'un chien. Les dernières découvertes sur le cerveau animal*, Alpha, 2022.

⁴⁰¹ La privation de liberté n'est pas une raison purement mentale du fait que l'individu est physiquement enfermé et ne peut pas se déplacer et se dépenser, interagir avec d'autres. Cette formulation laisse entrevoir une nette séparation du physique et du mental. Néanmoins, on peut faire souffrir un animal psychologiquement en le tourmentant sans lui causer de douleurs physiques.

⁴⁰² Chapouthier, « Souffrances animales », in *Révolution animales*, Matignon (dir), p.203 ; Chapouthier, « Philosophie et neuroscience. Les racines animales de la psychiatrie », *Psychiatrie française*, 1, 43, 2012, 62-73 ; Laurel Braitman, *Chienne de vie. Troubles émotionnels et maladies de l'âme chez les animaux*, 2014.

⁴⁰³ Barbara King, « Le respect des morts », in *Révolutions animales*, Matignon (dir), 2016, p.113.

⁴⁰⁴ M. A. Vindas, « Brain serotonergic activation in growth-stunted farmed salmon: adaptation versus pathology », *Royal Society Open Science*, 5, 2016.

⁴⁰⁵ Voir la vidéo de Mama en 2016, une vieille chimpanzé mourante de 59 ans du Burger's zoo d'Arnhem au Pays-Bas qui, refusant de se nourrir et refusant toute interaction, s'est illuminée lorsqu'un vieil ami vint lui rendre visite.

Ils sont capables de communiquer au moyen d'un langage plus ou moins complexe, de sorte que ce triangle dialogique selon lequel un *Je* s'adresse à un *Tu* au sujet d'un objet n'est nullement propre aux humains. C'est ce que font par exemple les suricates lorsqu'ils préviennent les autres suricates de la présence d'un prédateur en précisant, selon les cris, la nature du prédateur, s'il s'agit d'un aigle venant des airs, d'un serpent ou d'un coyote au sol⁴⁰⁶. Certains sont capables de répondre à des questions inédites comme donner le nombre d'objets roses ou triangulaires qu'on leur présente, comme Alex, le célèbre perroquet de la chercheuse Irène Pepperberg⁴⁰⁷. Ceux qui ont un chien savent qu'en changeant volontairement l'expression de notre visage pour simuler un état d'alerte, celui-ci le sera aussi. Certains animaux sont capables d'apprendre la langue des signes et ils communiquent entre eux à l'aide d'un langage propre et complexe que nous simplifions du fait que nous ne sommes pas capables d'en distinguer les nuances. Graham et Hobaiter soutiennent même qu'il existe une langue des signes chez certains singes⁴⁰⁸. Les vocalisations des oiseaux ou des souris sont infiniment plus complexes que ce que nous entendons, car nous n'entendons pas tous les sons ni même toutes les variations que les éthologues tentent de comprendre⁴⁰⁹.

De nombreuses espèces forment des sociétés organisées avec une structure hiérarchique complexe et des normes sociales, comme les éléphants, les chimpanzés, les loups, les abeilles, les rats, les suricates, de nombreux animaux marins, en fait, une grande partie des espèces animales⁴¹⁰. Des oiseaux sont capables d'anticiper l'avenir en cachant par exemple de la nourriture dans plus de 10 000 cachettes différentes pour les retrouver plus de six mois plus tard⁴¹¹, et des castors sont capables de fabriquer des barrages de plusieurs centaines de mètres sur plusieurs générations⁴¹². De nombreux corvidés sont capables de choisir l'outil adéquat et de le modifier pour résoudre un problème⁴¹³. Beaucoup d'animaux sont capables de comportements complexes qui ne nécessitent pas l'utilisation d'outils à proprement parler, comme le fait de ramollir des bogues dans l'eau pour pouvoir les manipuler sans se piquer, puis de les frapper du côté le plus fragile pour les ouvrir plus rapidement. Certaines tâches de manipulation nécessitent également une intelligence, bien que l'on puisse considérer que l'eau est

Il s'agissait du primatologue Jan Von Hooff, qui s'était occupé d'elle et avec qui elle avait noué un lien profond. Ils se connaissaient depuis plus de 50 ans. Elle décéda une semaine plus tard.

⁴⁰⁶ Christen, « Beaux parleurs », *ibid*, p.166; Pouydebat, *L'intelligence animale*, p.122 ; M. B. Manser, « The acoustic structure of suricates' alarm calls varies with predator type and the level of response urgency », *Proceedings of the Royal Society B., Biological Sciences*, 268, 2001, p.2315-2324.

⁴⁰⁷ Christen, « Beaux parleurs », *ibid*, p.167 ; Pepperberg, « Conversation avec un perroquet », in *Révolutions Animales*, p.172.

⁴⁰⁸ K. E. Graham et C. Hobaiter, « Towards a great ape dictionary: inexperienced humans understand common nonhuman ape gestures », *PLoS Biology*, 21, 1, 2023, e3001939.

⁴⁰⁹ Christen, *L'animal est une personne*, chapitre 7 ; Thierry Aubin, « Paroles animales », in *Révolutions animales*, p.149 ; Nicolas Mathevon, *Les animaux parlent. Sachons les écouter*, 2021.

⁴¹⁰ Frans de Waal explore la coopération chez les primates dans *Le bonobo, Dieu et nous* (2013), *De la réconciliation chez les primates* (2002) et *L'âge de l'empathie* (2010).

⁴¹¹ R. P. Balda, A. C. Kamil, « Long-term spatial memory in Clark's nutcracker, *Nucifraga Columbiana* », *Animal Behavior*, 1992, 44, p.761-769.

⁴¹² Pouydebat, *ibid*, p.100.

⁴¹³ Pouydebat, *ibid*, p.70-74.

utilisée comme un outil⁴¹⁴. Et que dire de ces animaux fascinants que sont les céphalopodes⁴¹⁵.

En prêtant simplement attention aux animaux qui nous entourent, les oiseaux, les rats, les pigeons, les vaches, les moutons, il y a déjà tant à observer. Je n'ai pas pour objectif de détailler ici ces réalités éthologiques bien documentées car nous ne sommes pas éthologues et bien que la connaissance factuelle des capacités des animaux soit une donnée essentielle pour savoir comment nous devons les traiter, ce n'est pas le cœur de notre enquête. Nous les tenons pour amplement démontrées et avérées, même si dans le détail, il y a de nombreux débats pour savoir si les membres de telles ou telles espèces sont capables de ceci ou de cela, et dans quelle mesure. Je n'entends bien évidemment pas dire ici que tous les animaux disposent des mêmes capacités. Les recherches éthologiques, qui se sont focalisées sur un nombre restreint d'animaux particulièrement étudiés comme les corvidés ou les primates, sont très loin d'être à leur terme (si jamais elles peuvent l'être), et montrent que nous avons largement et systématiquement sous-estimé les animaux. Le gouffre que nous imaginions entre eux et nous était davantage une faille narcissique. En reconnaissant la richesse de la vie animale, nous n'entendons évidemment pas nier que certaines capacités s'expriment dans des formes particulièrement complexes chez les humains ; l'usage de la technique par les humains atteint un niveau de complexité incomparable avec ce que l'on retrouve dans le règne animal, les cultures humaines et le langage humain offrent une complexité autre que celle que nous retrouvons chez les animaux. Si de nombreuses capacités des humains sont particulièrement aiguës, il arrive aussi que les animaux puissent nous surpasser (par exemple la mémoire spatiale de certains animaux comme les éléphants qui peuvent parcourir plus de 600 kilomètres en quelques mois de déplacement⁴¹⁶). En réaction, pour exclure les animaux aux marges de la considérabilité morale, les philosophes ont souvent mobilisé des propriétés particulièrement exigeantes, mais ce faisant, ils la rendent plus exigeante et excluante également pour de nombreux humains. Nous en concluons que les « propres de l'homme » échouent à jouer leur rôle⁴¹⁷ et devraient selon nous être envoyés aux oubliettes : ils n'ont aucun fondement et aucune utilité.

L'accusation d'anthropomorphisme

Lorsqu'il est question de reconnaître des états mentaux et des émotions aux animaux, l'accusation d'anthropomorphisme point fréquemment⁴¹⁸, bien qu'elle tende à se raréfier avec l'avènement de l'éthologie⁴¹⁹ : nier la vie mentale et émotionnelle des animaux ne semble plus

⁴¹⁴ Pouydebat, *ibid*, p.90.

⁴¹⁵ Peter Godfrey-Smith, *Le prince des profondeurs. L'intelligence exceptionnelle des poulpes*, 2016 ; Ludovic Dickel, *La vie privée du poulpe*, 2022. Voir également le magnifique documentaire *La sagesse de la pieuvre*, de Pippa Ehrlich et James Reed.

⁴¹⁶ Pouydebat, *ibid*, p.111.

⁴¹⁷ Richard and Val Routley, « Against the inevitability of human chauvinism », in *Ethics and the problems of 21st century*, Sayre and Goodpaster (eds), 1979, University of Notre Dame, p.40.

⁴¹⁸ Par exemple, Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, p.25.

⁴¹⁹ Pour une analyse des accusations d'anthropomorphisme et leur réponse, voir Donald Griffin, *Beyond cognition to consciousness*, chap. 1 et 2 ; Frans De Waal, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre les animaux ?*, chap.1 et 2.

possible⁴²⁰. L'anthropomorphisme consiste à attribuer des caractéristiques, des qualités *spécifiquement* humaines, à des non-humains. L'accusation d'anthropomorphisme consiste le plus souvent à dire que nous projetons des qualités *humaines* sur les animaux alors que nous ne pouvons pas savoir ce qu'il se passe dans la tête et le corps des animaux. Cette accusation se fait généralement au nom d'un scepticisme concernant la possibilité de connaître les états mentaux des autres ;

Rien ne permet d'interpréter correctement la pensée des animaux – nous ne sommes pas dans leur tête. Cette difficulté d'inférence rend vaine toute démarche tendant à expliquer le comportement des animaux en leur prêtant des états mentaux que les humains connaissent. Le délit d'anthropomorphisme était né. Il sera abondamment érigé en dogme suprême par les continuateurs de Pavlov, à savoir les psychologues comportementalistes, ou « béhavioristes » : « Si nous supposons tout simplement que les animaux ont des expériences mentales, c'est de l'anthropomorphisme » clamera le béhavioriste Kennedy⁴²¹.

Mais pourquoi affirmer de façon *a priori* que ces états mentaux sont *spécifiquement humains* ? Si les animaux possèdent réellement ces caractéristiques, comment pourrions-nous le découvrir si nous suivons cette règle formulée par Kennedy ? Cette accusation d'anthropomorphisme repose sur plusieurs présupposés. Le premier est que les caractéristiques en question sont *spécifiquement humaines*. Le second est qu'il est impossible de savoir ce que pensent et ressentent les animaux. Une conséquence problématique de cette objection d'anthropomorphisme est qu'elle risque d'être un frein à la connaissance de la vie mentale des animaux. Ce positionnement a le grave défaut de présupposer que les animaux ne peuvent pas avoir des états mentaux similaires aux humains et donc de s'empêcher de connaître réellement la vie mentale et affective des animaux. Comment faire pour savoir si les animaux possèdent une vie mentale proche de la nôtre ? Ce dogme, puisqu'il s'agit bien de cela, d'une position admise comme une vérité sans démonstration ni justification, devient un fardeau pour la science, une limitation de la possibilité de connaître. Et c'est bien ce qui allait se produire.

Le comportement des animaux donna lieu à des descriptions minimalistes (on n'a pas faim mais on est stimulé par une réaction biochimique intérieure, on ne joue pas mais on répond à un stimulus visuel), descriptions qui contribuèrent à une vision réductrice de l'animal, soumis à sa physiologie et répondant à l'environnement comme n'importe quel corps inerte répond aux lois de la physique et du mouvement⁴²².

Dans son ouvrage, *Contre la mentaphobie*, David Chauvet fait une synthèse critique des accusations d'anthropomorphisme et explique le rôle clé joué par Donald Griffin, l'un des éthologues les plus réputés, qui fut le premier à parler de *mentaphobie* pour désigner ce refus de reconnaître une vie

⁴²⁰ D'où la *Déclaration de Cambridge sur la conscience* (2012) et la *Déclaration de New York sur la conscience animale* (2024).

⁴²¹ David Chauvet, *Contre la mentaphobie*, p.34.

⁴²² Chauvet, *ibid*, p.35.

mentale aux animaux⁴²³. En effet, selon Griffin, « toutes ces objections [d'anthropomorphisme] et critiques semblent se ramener à une réticence fondamentale à croire que les animaux non humains peuvent penser rationnellement, fût-ce de manière très simple »⁴²⁴. La peur de l'anthropomorphisme, le refus de reconnaître une subjectivité aux animaux au nom de l'objectivité scientifique a conduit, on le sait désormais, « à élaborer une vision fausse, car très incomplète, de la réalité »⁴²⁵.

En effet, depuis l'abandon du béhaviorisme, l'éthologie a pu établir le fait d'une conscience animale, d'une vie émotionnelle et cognitive des animaux. Avec quelques décennies de recul, nous pouvons constater que la peur de l'anthropomorphisme a été un obstacle à la connaissance. Il se trouve en réalité que nous avons toutes les raisons de croire que les animaux possèdent bien ces caractéristiques. Si le scepticisme absolu est logiquement irréfutable, il n'est pas pour autant la position la plus justifiée. Ainsi, nous ne pouvons pas prouver de façon absolue que le monde extérieur existe, que nous ne sommes pas dans la matrice ou des cerveaux dans une cuve. Pour autant, nous n'avons pas de raisons de croire que ces hypothèses sont vraies ni même plausibles, mais nous en avons de très bonnes de croire que le monde existe et que nous en avons conscience, que nous ne sommes pas des cerveaux branchés dans une cuve⁴²⁶. Comment pouvons-nous savoir que les animaux sont sentients⁴²⁷ ?

[*Inaccessibilité des états internes*] Il est en effet impossible de se mettre à la place d'un animal et d'éprouver ce qui éprouve. Mais nous n'avons aucun accès direct aux états mentaux ni des autres humains ni des animaux. Les seuls états mentaux auxquels nous avons un accès direct, c'est-à-dire en première personne, sont les nôtres. Alors comment savons-nous que Yusuf souffre ? Parce que son comportement semble en témoigner : il reçoit un coup au genou, il pousse un cri avec une expression faciale caractéristique que nous avons appris à décoder, son visage se tord, il prononce les mots « j'ai mal », gémit péniblement quand on lui touche le genou, il boîte lorsqu'il essaie de marcher et se touche le genou. C'est à partir de ces signes que nous supposons que Yusuf souffre. Nous savons que c'est aussi ce que nous faisons quand nous avons mal, nous identifions son comportement comme celui de quelqu'un qui a mal, et tout le monde réagit spontanément à peu près de la même manière. Nous savons que recevoir un coup sur le genou peut faire très mal. Bien sûr, Yusuf pourrait être un très bon simulateur et feindre seulement d'avoir mal, comme savent le faire certains footballeurs qui ont intégré la simulation comme une compétence utile. Mais dans l'immense majorité des cas, les personnes qui ont ce type de comportements souffrent réellement. C'est à partir de signes extérieurs que nous inférons l'existence d'états mentaux chez autrui.

[*Similitude comportementale*] Il faut donc remarquer que c'est exactement de la même façon que nous supposons (et savons) que les animaux souffrent ou sont capables de souffrir. Mon chien Philippe reçoit un coup sur la patte, j'ai peur qu'il ait mal, mais je le vois poursuivre comme si de rien n'était. Je peux donc penser qu'il ne souffre pas malgré le coup reçu. En revanche, si je lui écrase

⁴²³ Donald Griffin, *Animal minds, beyond cognition to consciousness*, 2001, p.34-35.

⁴²⁴ Griffin, *ibid*, p.34-36.

⁴²⁵ Chauvet, *ibid*, p.42.

⁴²⁶ Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, p.44-47.

⁴²⁷ Pour une discussion de l'existence et la connaissance des autres esprits, voir également chapitre 2 (partie 2). Voir aussi Mark Rowlands, *Can animals be persons ?*, 2019, chapitre 2.

(involontairement) le pied, il poussera un cri et gémira (comme Yusuf), boitera lorsqu'il essaiera de marcher (comme Yusuf), se lèchera la patte (comme Yusuf se touche le genou), il criera et retirera sa patte si nous touchons la zone blessée. Nous n'avons aucune raison de penser qu'il simule, et s'il simule, cela implique qu'il connaisse le comportement correspondant à la souffrance pour induire en erreur, ce qui suppose une vie mentale encore plus complexe. Ainsi, de la même façon que dans le cas de Yusuf, nous pouvons dire que Philippe a mal.

Mais n'y a-t-il pas une différence, à savoir que Yusuf exprime sa douleur par les mots « j'ai mal » ? Les mots nous aident aisément à nous faire une idée plus précise de ce qui se joue pour les humains, ils nous donnent des indices supplémentaires de ce que quelqu'un ressent. Une personne dépressive peut essayer de me décrire par des mots l'effet que cela fait, même si je ne peux jamais réellement savoir l'effet que cela fait sans l'avoir moi-même vécu. Toutefois, bien que les mots permettent de nous donner une idée bien plus précise de ce qu'éprouvent les autres humains, ils demeurent des signaux comportementaux. Les mots exprimés par Yusuf « j'ai mal au genou » ne sont que des signes extérieurs qui ne nous en apprennent pas fondamentalement plus que des gémissements d'un chien. Une personne pourrait très bien dire qu'elle a mal et mentir en prononçant ces mots. Les indications fournies par le langage rentrent dans la catégorie des signes comportementaux, d'autant plus qu'il est plus facile de mentir par le langage que par la gestuelle corporelle qui est moins contrôlée.

Cette plus ou moins grande similitude comportementale entre humains et non-humains n'a rien d'étonnant puisque nous sommes plus ou moins constitués des mêmes organes, des mêmes tissus, des mêmes nerfs. La similitude anatomique et physiologique vient redoubler la similitude comportementale et pourrait même bien expliquer cette similitude comportementale⁴²⁸. Si nous sommes capables d'éprouver du plaisir ou de la douleur, il serait étonnant, étant donné les homologies importantes, que nous soyons les seuls dotés de ces propriétés.

[*L'argument évolutionniste*] La similitude comportementale et anatomique entre les humains et les animaux se comprend très bien à partir de la théorie de l'évolution qui explique comment nous avons évolué à partir d'ancêtres communs et comment la douleur, le plaisir et d'autres sensations et émotions jouent une fonction vitale pour les humains et les animaux. L'avantage évolutif qu'a pu avoir la sensibilité plaide pour son existence chez de nombreux autres animaux. Nos doutes surviennent lorsque nous considérons des animaux très différents de nous et dont les comportements sont difficilement lisibles, comme chez les mollusques. Qui nie la conscience animale devrait être en mesure de fournir une explication de sa soudaine survenance chez les humains, tout en étant compatible avec la théorie évolutionniste, ainsi qu'une explication des comportements des animaux analogues aux nôtres. L'explication évolutionniste permet de comprendre pourquoi on ne saurait réserver des états mentaux aux seuls humains dans la mesure où ils sont associés à des bases neuroanatomiques que partagent les animaux.

[*L'imagerie cérébrale*] L'imagerie par résonance magnétique (IRM) permet aussi de mesurer l'activité cérébrale des animaux. L'IRM met en évidence des similitudes entre l'activité cérébrale des

⁴²⁸ Toutefois, rien n'empêche qu'une autre structure anatomique et physiologique permette d'éprouver la douleur.

humains et des animaux, comme dans le cas mentionné auparavant de la peur chez les corbeaux⁴²⁹. Certes, l'IRM ne permet pas plus de prouver ou d'expérimenter ce que les humains ou les animaux ressentent, mais permet de constater qu'une activité semblable existe au niveau du cerveau, considéré comme le substrat physique de la vie psychologique à la base des phénomènes de la douleur, de la peur, de la tristesse, du plaisir, de la joie.

[*Expérimenter sur les animaux*] Enfin, pour comprendre l'anatomie, la physiologie et la psychologie humaine, nous avons d'abord étudié les animaux. Nous testons des antidépresseurs sur des animaux que nous avons rendus dépressifs, nous testons des antidouleurs sur des animaux que nous faisons souffrir⁴³⁰. Les douloureuses expériences de privation maternelle menées par Harry Harlow sur des singes, dans le cadre de recherche sur les théories de l'attachement, ne sont possibles que parce que ces animaux ont des états mentaux, émotionnels et affectifs, similaires aux nôtres par de nombreux aspects⁴³¹. Florence Burgat insiste sur cette ambivalence selon laquelle *l'animal* doit être proche et semblable pour tester des médicaments ou mener diverses recherches psychologiques, mais qu'en même temps, nous devons le tenir à distance pour pouvoir l'utiliser comme un objet.

[*Résumé*] Il y a donc de très bonnes raisons de penser que de nombreux animaux sont conscients, qu'ils ressentent la douleur, la souffrance et la peur, qu'ils ont des préférences, des émotions, éprouvent un bien-être, etc. Ces raisons que nous venons d'exposer furent, en partie, déjà exposées par Singer dans *La Libération Animale*⁴³². Pour résumer, la première est que nous savons que nous ressentons personnellement la douleur et que les humains et les animaux présentent (1) des similitudes comportementales, doublées (2) de similitudes anatomiques et neurochimiques. Lorsqu'un animal est soumis à de la douleur, nous observons une augmentation de la pression sanguine, une augmentation de la fréquence cardiaque, de la respiration, des marqueurs de stress, ce qui nous donne toutes les raisons de croire que les autres humains et les animaux peuvent ressentir la douleur. (3) Les états mentaux comme la conscience, le plaisir, la peur ou la douleur ont une fonction évolutive pour des êtres capables de se déplacer, comme le fait d'alerter sur un état défectueux du corps (douleur), sur un danger potentiel afin de permettre la fuite (peur), pour renforcer positivement un comportement (l'amour, le plaisir)⁴³³. (4) Outre cette fonction évolutive, le fait que nous soyons intimement liés aux autres animaux d'un point de vue évolutionniste rend déraisonnable de penser que ces propriétés sont subitement apparues avec les humains et nécessiteraient une double explication de comportements analogues. (5) L'imagerie

⁴²⁹ Voir les recherches de Gregory Berns, *Dans la tête d'un chien. Les dernières découvertes sur le cerveau animal*, 2022. Il y explique les apports et les limites de l'IMRf pour comprendre ce qui se passe dans la tête d'un animal, ou même d'un humain.

⁴³⁰ Sur les diverses expériences menées sur les animaux, voir Gary Francione, *Introduction aux droits des animaux*, 2015. Lorsque des antalgiques sont administrés à un animal que l'on fait souffrir, le fait qu'il arrête d'essayer de fuir constitue une preuve qu'il souffre.

⁴³¹ Harry F. Harlow, « The nature of love », *American psychologist*, 13, 12, 1958, 673-685.

⁴³² Singer, *La libération animale*, p.78-86 ; L.U. Sneddon, « Evolution of nociception in vertebrates: comparative analysis of lower vertebrates », *Brain Research Reviews*, 46, 2004, p. 123-130 ; T. C. Danbury, C. A. Weeks, J. P. Chambers, A. E. Waterman-Pearson and S. C. Kestin, « Self-selection of the analgesic drug carprofen by lame broiler chickens », *Veterinary Record*, 14, 2000, p.307-311 ; L. U. Sneddon, « Pain and Distress in Fish », *ILAR J.*, 50, 4, 2009, p. 338-342

⁴³³ Singer, *La libération animale*, p.83 ; R.J. Crook, K. Dickson, R. T. Hanlon and E. T. Walters, « Nociceptive sensitization reduces predation risk », *Current Biology*, 24, 10, 2014, p.1121-1125.

cérébrale permet de constater des activités cérébrales similaires lorsque l'on soumet des animaux et des humains à la peur, à la douleur, au stress ou au plaisir. Mises bout à bout, ces lignes argumentatives offrent une base extrêmement solide pour reconnaître une vie mentale, affective et sociale aux animaux. Une telle reconnaissance ne signifie pas qu'il n'est pas possible de se tromper sur l'interprétation d'un comportement *particulier* d'un animal en lui attribuant une volonté de faire X, alors que ce n'était pas le cas.

Frans de Waal nomme *anthropodéni*⁴³⁴ la « négation a priori de l'existence de caractéristique proches de l'humain chez les autres animaux et de caractéristiques proches de l'animal chez les humains ». L'anthropodéni passe parfois par la lecture des comportements des animaux comme étant le fait d'un instinct, et la négation de toute action volontaire et réfléchie des animaux. Selon Burgat, les explications mécanistes, ou par l'instinct, ne permettent pas de rendre compte de toute une série de comportements qui témoignent d'une créativité, d'une adaptabilité à une situation nouvelle, autrement dit d'une flexibilité du comportement. Les membres d'une même espèce ne réagissent pas de la même manière face aux mêmes situations, ce qui contredit l'explication par l'instinct, qui est inné, partagé par tous les membres d'une espèce, et spontané⁴³⁵.

[*Peur de l'anthropomorphisme et objectivité scientifique*] Le délit d'anthropomorphisme constituait un tel dogme que parler de conscience animale relevait presque d'un tabou, immédiatement associé à une perte de crédibilité au nom d'un manque d'objectivité scientifique, du fait d'une violation du canon de Morgan⁴³⁶. Quand on sait que quarante ans plus tard, la communauté scientifique reconnaît officiellement l'existence d'une conscience animale à travers la Déclaration de Cambridge sur la conscience animale du 7 juillet 2012, on ne peut que rester méfiant envers les attitudes qui écartent d'emblée des positions plausibles, sans examen, au nom de « l'objectivité scientifique ». L'accusation d'anthropomorphisme relèverait plutôt de ce que l'on appelle anthropodéni,

Refuser d'envisager toute pensée animale pour se préserver de l'anthropomorphisme, n'est-ce pas commettre l'erreur inverse de ce qu'on dénonce, en sombrant dans l'anthropocentrisme ? Cette tendance humaine à se réserver arbitrairement et de manière exclusive toute faculté cognitive, en particulier les plus élevées, telles que la conscience, l'intelligence, ou l'empathie, constitue, pour De Waal un « anthropodéni », une cécité volontaire devant les caractéristiques communes aux animaux humains et non humains. Et la philosophe Maxine Sheets-Johnstone de s'interroger : « Pourquoi les anthropocentristes qui privilégient les humains en soulignant [de manière démesurée] les caractéristiques humaines ne sont-ils pas

⁴³⁴ Frans De Waal, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, 2016, Glossaire, p.401. Voir p.36-43 pour une explication sur l'anthropodéni.

⁴³⁵ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.112.

⁴³⁶ Le canon de Morgan est un principe énoncé par Lloyd Morgan en 1892 visant à garantir l'objectivité scientifique. Le principe visant à se prémunir contre l'anthropomorphisme stipule que « nous ne devons en aucun cas interpréter une action animale comme relevant de l'exercice de facultés de haut niveau, si celle-ci peut être interprétée comme relevant de l'exercice de facultés de niveau inférieur ». C. L. Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, 2^e ed., London, W. Scott, 1903, p.59.

stigmatisés de la même façon pour leur incapacité à être « des observateurs totalement objectifs et neutres de la nature » ? » Elle ajoute : « L'arrogance humaine est certainement un handicap et non un outil scientifique de valeur. » La philosophe inverse la présomption d'erreur : compte tenu du continuum évolutif entre les animaux humains et non-humains, celui qui voit chez les animaux des caractéristiques que possèdent les humains ne mérite pas d'être critiqué car il a une bonne raison de penser cela. À l'inverse, celui qui réserve ces caractéristiques à l'homme le fait sans raison valable et se rend coupable de reverse anthropomorphisme, c'est-à-dire d'anthropocentrisme dans sa conception des animaux »⁴³⁷.

Mais qu'en est-il des animaux trop différents de nous pour que nous identifions des émotions ou des signaux de douleurs, comme chez les insectes ou les poissons ? Il est indéniable que nous identifions mieux les signaux de douleur, de peur, de plaisir, de stress, chez les individus qui nous ressemblent davantage mais aussi chez ceux auxquels nous sommes plus familiers. Ceux qui vivent avec des chats ou des chiens les comprennent mieux et savent mieux interpréter leurs états émotionnels et leurs désirs que ceux qui ne vivent pas avec. Ce degré de différence et cette plus ou moins grande familiarité avec un animal explique notre moindre empathie pour les poissons⁴³⁸, animaux qui nous ressemblent moins que les autres mammifères et avec lesquels nous avons très peu, voire aucune interaction. Néanmoins, avec un peu d'ingéniosité, il est possible d'approcher une certaine connaissance de ces animaux, certains de leurs comportements semblent manifester des états de souffrance comme lorsqu'ils se débattent hors de l'eau. Par ailleurs, des études sur la douleur des poissons ont démontré qu'ils ressentaient également la douleur et pouvaient souffrir mentalement⁴³⁹. Autrement dit, de nombreux animaux ont des comportements similaires aux nôtres (des indices comportementaux de douleurs) donnant toutes les raisons de croire qu'elles indiquent l'existence d'états mentaux similaires. La connaissance des états mentaux et affectifs de certains animaux est plus difficile que pour d'autres, c'est là un beau défi épistémique.

Qu'en est-il des animaux qui, en plus d'avoir des comportements différents, ont une anatomie différente de la nôtre ? Les mollusques n'ayant pas de système nerveux ne peuvent-ils pas néanmoins ressentir la douleur ? On peut supposer qu'une anatomie similaire remplit une fonction similaire, idée en accord avec un matérialisme non-réductionniste dominant en philosophie de l'esprit et selon lequel si deux entités ont des propriétés physiques identiques, alors elles auront des propriétés mentales identiques. Selon Jaegwon Kim, « les propriétés mentales surviennent sur les propriétés physiques, en ceci que nécessairement deux choses indiscernables par leurs propriétés physiques sont indiscernables par leurs aspects mentaux », autrement dit « deux choses qui sont des répliques physiques exactes sont également des répliques psychologiques exactes »⁴⁴⁰. Certains scientifiques ont nié que les poissons

⁴³⁷ Chauvet, *Contre la mentaphobie*, p.49-50.

⁴³⁸ La vie intérieure des poissons nous est plus difficilement accessible car nous ne les entendons pas et avons plus de difficultés à lire leurs comportements du fait d'importantes différences anatomiques.

⁴³⁹ Sneddon et al., « Fish sentience denial: muddying the waters », *Animal sentience*, 2018, p.115.

⁴⁴⁰ Kim, *L'esprit dans un monde physique*, p.11.

puissent ressentir la douleur car ils ne possédaient pas de néocortex et ont donc présupposé qu'une base physique différente engendrait nécessairement des états mentaux différents⁴⁴¹. Le raisonnement commet une erreur logique que l'on nomme *négation de l'antécédent*, c'est-à-dire qu'il soutient que « si A alors B, or non-A donc non-B » (la possession d'un néocortex implique la capacité à éprouver la douleur, or les poissons ne possèdent pas de néocortex donc ils n'éprouvent pas la douleur). Mais dire qu'il n'y a pas de différences mentales sans différences physiques n'implique pas qu'un état mental ne puisse pas être réalisé par deux systèmes physiques différents. « Une même propriété mentale peut avoir plusieurs bases physiques : une occurrence de la douleur chez un humain peut avoir pour base une propriété neurale, et une autre occurrence de la douleur, disons chez un reptile, peut avoir un autre substrat »⁴⁴². En effet, posséder un néocortex n'est pas nécessaire pour éprouver de la douleur⁴⁴³. Il semble donc que la douleur soit multi-réalisable et qu'une anatomie différente peut provoquer des états mentaux semblables⁴⁴⁴. Deux substrats physiques identiques semblent devoir causer des états mentaux identiques, mais que deux substrats physiques différents peuvent réaliser un état mental similaire. Des fonctions semblables peuvent être réalisées par des agencements physiques différents, c'est la thèse de la multi-réalisabilité des états mentaux⁴⁴⁵.

Nous devons conclure que reconnaître l'existence générale de caractéristiques mentales et affectives aux animaux ne relève pas de l'anthropomorphisme. En revanche, il est parfaitement possible de faire de l'anthropomorphisme en attribuant des attitudes ou des croyances aux animaux qui semblent ne faire sens que pour les humains⁴⁴⁶. Ces projections sont très fréquentes dans la vie ordinaire. Finalement, l'accusation d'anthropomorphisme témoigne d'un refus de reconnaître que nous avons sous-estimé la richesse de la vie mentale, affective et sociale des animaux, puisque toute reconnaissance d'une nouvelle caractéristique était placée sous le signe de l'anthropomorphisme. L'accusation revêt donc un caractère très conservateur et dogmatique puisqu'elle ne laisse pas la possibilité de l'existence de telle ou telle caractéristique chez les animaux. Ce qui explique cet appel récurrent et prompt à l'anthropomorphisme, c'est ce que Griffin nomme « vanité » et Regan « chauvinisme humain » : les humains veulent se percevoir comme uniques, spéciaux, supérieurs aux autres êtres vivants : pour cela ils se valorisent et nient les compétences des autres. Regan présente le chauvinisme humain comme le refus « d'attribuer des caractéristiques aux non-humains qui les possèdent et de persister vaniteusement à soutenir que seuls les humains en sont dotés »⁴⁴⁷.

Continuité et discontinuité : la signifiante de la révolution darwinienne

⁴⁴¹ Key, B., « Why fish do not feel pain », *Animal Sentience*, 2016, 3.

⁴⁴² Kim, *ibid*, p.11.

⁴⁴³ Striedter, « Lack of neocortex does not imply fish cannot feel pain. Commentary on Key on *Fish Pain* », *Animal Sentience*, 2016, 021; J. A. Mather, « An invertebrate perspective on pain, Commentary on Key on *Fish -Pain* », *Animal Sentience*, 2016, 018.

⁴⁴⁴ Raisonnement qui sera réutilisé par les partisans de la sentience des plantes.

⁴⁴⁵ Kim, *L'esprit dans un monde physique*, p.110-115 et Kim, *Philosophie de l'esprit*, p.130-135.

⁴⁴⁶ Regan, *Les droits des animaux*, p.134. Il est fréquent de voir des interprétations anthropomorphiques de certains comportements animaux dans des vidéos d'animaux populaires sur les réseaux sociaux et utilisées pour illustrer la sagesse du monde animal.

⁴⁴⁷ Regan, *Les droits des animaux*, p.135.

[*Le continuisme et la différence de degré*] Le changement de regard sur le statut métaphysique et éthique des animaux a consisté à abolir *les frontières, la rupture, le gouffre, l'abîme, la différence radicale*, qui nous séparait des animaux, tant ontologiquement que moralement. Nous ne sommes pas fondamentalement différents des autres animaux. C'est un lieu commun de l'éthique animale que de souligner que depuis la révolution darwinienne, nous devons considérer qu'il y a continuité entre les espèces plutôt que discontinuité, plutôt qu'une séparation radicale et infranchissable entre les humains et les autres animaux. La théorie de l'évolution empêche ces ruptures infranchissables et trace des continuités au niveau phylogénétique, en termes de capacités, entre les êtres, aussi différents soient-ils. Cette victoire du continuisme remplaçant les représentations discontinuistes témoigne de ce qui est communément appelé une *différence de degré* et non une *différence de nature* entre les êtres. Du fait de cette continuité, on ne peut plus considérer qu'il existerait des différences de nature profonde, ontologiquement, dans la mesure où deux choses de natures différentes n'ont rien de commun, aucune transition de l'une à l'autre n'est possible. Dire que les différences sont *de degré* signifie que d'un rat, nous pourrions par évolution successive sur des dizaines de millions d'années, en arriver à l'existence d'un humain. La différence entre les vivants est que les uns ont plus de ceci et moins de cela. Les homologues et la parenté entre les espèces plaident clairement en ce sens. Cette nouvelle représentation continuiste est souvent appuyée par la mention de notre plus ou moins grande proximité génétique avec les autres animaux et êtres vivants, que nous partageons environ 99% de nos gènes en commun avec les chimpanzés⁴⁴⁸. L'ADN est le témoin de notre proximité plus ou moins grande avec les autres animaux.

[*Justification*] Les chimpanzés représentent l'espèce actuellement vivante la plus proche de la nôtre. Selon le paléanthropologue américain Stephen Jay Gould, « on a proposé un grand nombre de critères de différenciation, mais aucun n'est satisfaisant. La seule solution honnête consiste à admettre qu'il y a parfaite continuité entre nous et les chimpanzés »⁴⁴⁹. Gould insiste sur le chimpanzé car si les naturalistes parvenaient à trouver une différence entre les chimpanzés et les humains, alors cela aurait pu servir à démontrer l'existence d'une frontière entre les humains et les autres animaux. Les études montrent qu'au niveau morphologique, « les différences entre le chimpanzé adulte et l'homme ne sont pas négligeables, mais elles ne proviennent pas de différences qualitatives. Nous sommes semblables sur tous les plans ; seuls le rythme de croissance et la taille diffèrent »⁴⁵⁰. *Homo sapiens* fait ainsi partie de la classe des Primates et se trouve être l'espèce actuelle la plus proche des deux espèces de chimpanzés *Pan troglodytes* et *Pan Paniscus* avec un patrimoine génétique commun à 99.7%. En réalité, les paléanthropologues semblent considérer qu'*homo sapiens* est un chimpanzé, d'où le titre du livre de Jared Diamond, *Le troisième chimpanzé*, ou bien que les chimpanzés devraient faire partie du groupe *Homo*. Il serait alors possible de nommer les chimpanzés *Pan troglodytes*, *Homo troglodytes*⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ Cette idée courante de pourcentage d'ADN commun ou de gènes communs que nous relayons ici serait une simplification de la réalité biologique dont la signification ne serait pas bien comprise. Nous ne souhaitons pas rentrer dans la discussion car nous cherchons à montrer que ces données biologiques n'ont pas de pertinence morale.

⁴⁴⁹ Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, p.51.

⁴⁵⁰ Gould, *ibid*, p.51.

⁴⁵¹ Jared Diamond, *Le troisième chimpanzé*, p.29-30.

La vision discontinuiste d'une rupture entre les humains et les animaux traduit un besoin des êtres humains de se percevoir comme spéciaux et supérieurs au reste de la nature. La science nous invite à voir de simples différences de degrés entre les capacités des animaux et celles des humains. Ainsi, la différence au niveau de la vision entre les animaux d'espèces différentes provient d'une différence de constitution. Il en va de même pour les capacités mentales (certains ont par exemple plus de neurones que d'autres, etc.). Du fait que nous évoluons, rien n'empêche qu'une autre espèce finisse par développer des compétences jusqu'ici seulement observées chez certains humains. Dire qu'il n'y a pas de différence de nature entre les humains et les autres animaux mais seulement des différences de degrés signifie que nous sommes faits du même bois mais que les milieux de vie différents ont conduit à développer des compétences spécifiques qui seront favorables et utiles pour y survivre.

[*Critiques du continuisme*] Mais certains philosophes comme Wolff et Bimbenet n'acceptent pas cette lecture continuiste et considèrent que souligner ces 99% de gènes communs avec les chimpanzés ne dit rien en soi⁴⁵², les 1% de différences sont peut-être déterminants. En effet, « la continuité du fil généalogique qui nous relie à l'animal n'empêche pas le saut qualitatif : il nous faut reconnaître une différence de comportements radicale entre l'homme et l'animal »⁴⁵³. Selon eux, quoi que nous disent la science et les enquêtes empiriques, il restera toujours une rupture, une différence de nature qui cause un gouffre abyssal entre humains et animaux⁴⁵⁴. Nous reconnaissons, avec Bimbenet, que le « pourcentage d'ADN commun » ne dit rien en soi de la valeur morale d'un être, puisque nous pourrions avoir 40 ou 50% de gènes communs avec les bananes sans que cela ne démontre quoi que ce soit quant au statut moral des bananes. Selon, nous cette proximité biologique révèle une continuité ontologique, mais n'a en soi aucune implication morale.

Toutefois, selon Wolff et Bimbenet, les animaux constituent une altérité radicale⁴⁵⁵ dont un véritable respect passe plutôt par la reconnaissance de leur différence fondamentale⁴⁵⁶. Ils considèrent que la thèse animaliste soutient que « l'homme est un animal comme les autres » et que « l'homme » se définit avant tout, essentiellement par son animalité⁴⁵⁷. Leurs ouvrages, bien que différents, sont une

⁴⁵² Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, p.12 et 23. Il est vrai que ces pourcentages ne disent rien sur nos devoirs moraux, le fait d'avoir 99%, 60% ou 30% de gènes communs avec une autre entité ne nous dit strictement rien de son statut moral. Mais la malhonnêteté ici est que la morale animaliste ne repose tout simplement pas sur de telles considérations. Leur mention sert simplement à montrer la proximité biologique des espèces en opposition à l'anthropocentrisme métaphysique qui sépare les humains du reste de la nature. Une grande proximité génétique suggère une grande proximité phénotypique entre les espèces.

⁴⁵³ Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, p.22.

⁴⁵⁴ Francis Wolff, *Notre humanité*, p.133-155. Ayant connaissance du caractère flou des espèces, de la cohabitation d'*homo sapiens* avec d'autres *homos*, de l'absence de frontières avec les ancêtres ou avec « l'animal », il refuse le continuisme et la différence de degré. Voir également Etienne Bimbenet, « La nature a-t-elle toujours raison ? », in *Penser le vivant*, L'Obs. p.108. Bimbenet écrit que les données et découvertes de l'éthologie ne changent rien.

⁴⁵⁵ Bimbenet, *ibid*, p.17. J'ignore ce que signifie que les animaux constituent une altérité « radicale » et sur quelles bases ce caractère radical repose. Si j'affirme que les Papous de Nouvelle-Guinée ou que les poissons, ou encore les végétaux constituent des altérités radicales, comment trancher pour savoir qui a raison de placer la radicalité de l'altérité à cet endroit ? S'agit-il de dire que parmi les sois existants (les êtres conscients), les animaux nous sont les plus étrangers ? Mais alors, certains animaux nous sont certainement plus étrangers que d'autres.

⁴⁵⁶ Bimbenet, *ibid*, p.25.

⁴⁵⁷ Wolff, *Notre humanité*, p.313 et Bimbenet, *ibid*, p.24. Selon Wolff et Bimbenet, c'est l'agenda moral des antispécistes qui les aveugle et leur impose de défendre la thèse du continuisme, autrement dit, la recherche est construite sur-mesure au service de la morale. Le « zèle égalitariste » des animalistes les pousse à vouloir que les animaux aient nos capacités pour pouvoir leur conférer un statut moral. En accusant les antispécistes d'avancer

tentative de réfutation de l'antispécisme en montrant que « les humains ne sont pas des animaux comme les autres », en tentant de ressusciter un essentialisme qui offrirait une définition de l'humain avec ses propriétés distinctives. Nous n'avons pas pour but de rentrer dans leurs discussions dans la mesure où elles posent de nombreux hommes de paille⁴⁵⁸ et accordent une place démesurée à la question du continuïsme et en arrivent à déplacer le cœur de leur désaccord avec les animalistes sur un terrain qui n'est pas central aux thèses animalistes. Les éthiques animalistes accordent peu d'importance à la définition de « l'homme » et ne cherchent pas particulièrement à définir l'homme par son animalité comme ils le prétendent⁴⁵⁹, ni à aborder la question ontologique de savoir ce que nous sommes fondamentalement⁴⁶⁰. Or, c'est là ce qui les intéresse, chercher à définir l'humain en répondant à la question « Que sommes-nous fondamentalement ? ». Wolff et Bimbenet ont ceci de commun qu'ils

cette thèse parce qu'elle leur permet de défendre une position morale, ils soutiennent que leurs analyses sont biaisées par leurs convictions. Pourtant ni Darwin ni Gould ne sont connus pour être des militants ou théoriciens antispécistes, montrant que ces thèses ont été construites indépendamment des convictions morales. Ils me paraissent raisonner totalement à l'envers, c'est parce qu'ils ont des capacités moralement significatives que les animalistes reconnaissent un statut moral aux animaux, car autrement, si c'était bien l'inverse, pourquoi ne feraient-ils pas la même chose avec les plantes (ce que font d'ailleurs les partisans d'une certaine éthique végétale), les rochers ?

⁴⁵⁸ Parmi les innombrables hommes de paille, en voici quelques-uns dont regorgent les pages de son ouvrage. 1) L'un porte sur l'écologie profonde d'Arne Naess, situé en notre de bas de page (Wolff, *Notre humanité*, p.308). Selon Wolff, l'écologie profonde de Naess, en soutenant que tout être vivant a droit au respect, nous conduit à devoir respecter le droit de vivre des bactéries causant des épidémies, des rats porteurs de la peste, des criquets pèlerins détruisant les récoltes et la végétation au Kenya. 2) Un autre exemple d'homme de paille (double homme de paille) (p.317) est qu'il affirme que les animalistes ne conçoivent les animaux que comme des victimes, des êtres passifs souffrant par notre faute (ce qui n'est pas vrai) mais que les autres souffrances des animaux qui ne sont pas causées par les humains n'ont aucune valeur morale (ce qui est faux également). Ainsi, l'agneau tué par le boucher poserait un problème moral à l'animaliste mais pas l'agneau souffrant et mourant sous les crocs des loups. Or, la question de la souffrance des animaux sauvages et de l'interventionnisme dans la nature est une vraie question qui fait l'objet de débats. 3) Il y réduit par exemple l'animalisme à l'égalitarisme animaliste (p.318). 4) Il soutient que l'Animal n'existe pas, qu'il n'y a pas de créature *Animal*, or les morales animalistes reposent, selon lui, sur cette « chimère », d'où il faut conclure qu'elles sont infondées. Mais les morales animalistes ne reposent pas sur le concept d'animal. Au contraire, c'est surtout Wolff et ses associés qui parlent sans cesse de *l'homme* par opposition à *l'animal*, mais plus personne ne s'exprime ainsi en éthique animale, ces concepts ayant fait l'objet de nombreuses critiques, surtout par les animalistes qui considèrent, non pas que tous les membres du règne animal sont moralement considérables, mais uniquement ceux qui possèdent des propriétés moralement significatives, comme par exemple la sentience. Au-delà des hommes de paille, on y trouve aussi de nombreuses attaques gratuites et infondées comme par exemple que l'antispécisme serait un symptôme de l'individualisme contemporain (Wolff, 2010, p.313 et Bimbenet, 2017, p.125), servant de déshonneur par association, quand ce n'est pas avec d'autres figures qui servent de repoussoir comme le capitalisme (comme chez Jocelyne Porcher dans *Cause animale, cause du capital*). On retrouve à peu près les mêmes sophismes chez Bimbenet, comme par exemple, que selon les partisans d'une morale animaliste, l'homme ne serait rien d'autre qu'un animal et serait défini essentiellement comme des animaux et secondairement comme des humains (2017, p.11-12). Ce n'est tout simplement pas la thèse de l'animalisme (moral).

⁴⁵⁹ Selon Wolff (*Notre humanité*, p.316), la science offre « une définition réelle » de « l'homme » comme étant fondamentalement un animal. Il affirme que la morale animaliste est déduite de cette définition de « l'homme » : puisqu'on ne peut faire aucune différence morale entre les humains et les animaux, nous devons traiter les animaux comme les humains. Mais le statut moral des animaux dans les éthiques animalistes ne dépend pas d'une quelconque définition de « l'homme » mais du fait que les animaux possèdent des intérêts ou non, sans qu'il soit question d'une quelconque définition.

⁴⁶⁰ Bimbenet, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, 2017, p.17. Pour le coup, l'animalisme ontologique est une thèse ontologique qui soutient que nous sommes fondamentalement des animaux, mais cette thèse, mis à part le nom n'a rien à voir avec l'animalisme éthique. Elle porte sur la question de l'identité et s'intéresse à déterminer quel type d'êtres nous sommes. Stephan Blatti, « Animalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism/>.

s'efforcent de montrer que « l'homme n'est pas un animal comme les autres »⁴⁶¹, notamment du fait du langage⁴⁶² et de son agentivité morale⁴⁶³, l'homme qui a une origine naturelle n'est plus un animal⁴⁶⁴. Par conséquent, il y a discontinuïsme et différence de nature, par conséquent, le raisonnement antispéciste est faux.

[*Première remarque*] Je tenais à mentionner leurs critiques car elles me donnent l'occasion de faire deux remarques qui éviteront une dispersion du débat vers des considérations métaphysiques qui sont pour moi quelque peu obscures et à côté du problème. En premier lieu, il me semble qu'il importe peu que l'on parle d'une différence *de degré* ou *de nature*, d'une continuité ou d'une discontinuité dans la mesure où la question du statut moral des animaux ne repose pas sur de telles distinctions mais sur le fait que les animaux possèdent ou non des propriétés moralement qualifiantes et quelles sont ces propriétés. Néanmoins, l'intérêt qu'il y a eu à mobiliser ces concepts (continuité et différence de degré) est à comprendre dans un contexte intellectuel métaphysiquement anthropocentriste, plaçant l'humain dans une position spéciale, à part du reste du monde. Il me semble que l'insistance sur notre proximité génétique, sur la continuité biologique, sur la différence de degré et non pas de nature, vient s'adresser aux anciennes représentations anthropocentristes métaphysiques selon lesquelles l'humain est un être à part du reste des animaux et qui ont servi de fondement à l'anthropocentrisme moral. Cette distinction représente un affrontement entre une lecture naturaliste empirique de l'espèce humaine et une vision chargée métaphysiquement selon laquelle l'espèce humaine est bien plus qu'une espèce biologique. Mais, la réflexion morale concernant nos devoirs envers les animaux ne repose pas fondamentalement sur ces concepts et si l'éthique animale fait parfois mention de cette différence de degré entre les êtres, c'est davantage l'expression de la remise en cause, depuis Darwin, d'une certaine vision du monde (anthropocentrisme métaphysique) qui a contribué à l'anthropocentrisme moral⁴⁶⁵.

[*Deuxième remarque*] Notre second point porte sur ce que cela veut dire quand on dit qu'il y a une différence de degré et non nature, ou inversement. La distinction n'est pour moi pas très claire et il m'apparaît possible de questionner la pertinence de la distinction entre différence de degré et de nature. On peut considérer qu'une différence de degré importante entre deux types de choses en devient une différence de nature. Par exemple, si on accepte qu'il n'y a que des différences de degré entre les vivants qui ont tous des ancêtres communs, on peut considérer que les différences de degré entre un oignon et un humain sont si grandes qu'elles s'apparentent à des différences de nature, selon ce qu'on entend par là. Mais on peut également contester l'idée même que les différences entre les choses soient ou bien une

⁴⁶¹ Ils me paraissent accorder une importance bien trop importante à cette phrase à laquelle ils réduisent l'animalisme, ainsi qu'à la question de la définition de l'homme. Wolff, *Notre humanité*, p.295 ; Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, p.211.

⁴⁶² Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, p.252.

⁴⁶³ Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, 2011, p.43-44. Selon Bimbenet, de nombreux attributs sont proprement humains comme la science, la philosophie, de même qu'il n'y a pas vraiment de morale ou de culture chez les animaux.

⁴⁶⁴ Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, p.21-22. J'ignore profondément ce que cela signifie que de soutenir que l'homme n'est plus un animal. Dire qu'*homo sapiens* est un animal est une simple classification biologique.

⁴⁶⁵ L'anthropocentrisme moral et métaphysique sont des thèses indépendantes et, comme nous l'avons dit dans la section 1, l'une n'implique pas logiquement l'autre.

variation de degré ou bien une différence de nature. En effet, l'idée de variations de degré ne semble pas située sur le même plan que l'idée de différence de nature d'un être. La première semble être une analyse située sur le terrain empirique, physique, chimique, biologique, et consiste à soutenir que la différence entre deux choses est une simple différence *quantitative* d'un *même type* de chose, tandis que la seconde apparaît métaphysique en posant l'existence de natures, ce qui distingue ces *deux types de choses* est qu'elles sont qualitativement différentes, une variation des propriétés de l'une ne conduirait jamais à s'approcher de l'autre. Mais comment déterminer ces types de choses du même genre ou non ? On retombe sur des façons dont nous décidons de catégoriser les choses. Pour illustrer cela, prenons l'exemple de carottes et de pommes de terre. La différence entre une carotte et une pomme de terre est-elle une différence de nature ou de degré ? Y a-t-il continuité entre les deux ? Si on considère que les deux sont fondamentalement des légumes, alors il y aurait une simple différence de degré. Mais on peut aussi considérer que ces deux légumes appartiennent à deux genres de légumes fondamentalement différents. Si les carottes avaient plus de tels constituants chimiques et moins de tels autres, alors elles seraient des pommes de terre, pourtant on peut considérer que c'est ces différences en termes de constitution qui en font des choses de nature différentes. Etant donné que toute chose sur Terre est composée d'atomes et n'est que variation de quantité de tels ou tels composés atomiques, toute différence entre des choses est une différence de composition atomique. Toute différence de nature viendrait d'une différence de degré dans la composition atomique des choses. A partir de quand considère-t-on qu'il y a différence de nature ? Quand il n'y a rien en commun entre deux choses, comme entre la substance pensante et étendue chez Descartes ?

Ainsi, les critères pour parler d'une continuité ou d'une discontinuité peuvent être pluriels et jamais pleinement détachés de notre façon d'organiser le monde. Par conséquent, la distinction apparaît comme une vue de l'esprit approximative et relative à notre façon de catégoriser le réel en types différents. Si ces concepts peuvent être d'une certaine utilité dans certains contextes (pédagogique, épistémique, pratique, politique), ils ne doivent pas nous tromper et accaparer plus d'attention qu'ils ne le méritent. Savoir s'il s'agit d'une différence de degré ou de nature est une querelle métaphysique et n'est pas pertinente dans la mesure où ce qui compte pour nous est de déterminer si oui ou non les êtres en question possèdent des propriétés ayant une importance morale. Il pourrait y avoir des êtres *de nature différente* mais moralement considérables. Cette question nous apparaît donc comme un faux-débat. Nous aurons l'occasion de voir que la distinction différence de degré/nature sera mobilisée par les partisans de l'éthique végétale de façon radicalement opposée à ce que Wolff et Bimbenet en font.

C. L'argument des cas marginaux contre les défenses indirectes absolues du spécisme

Les justifications indirectes et absolues du spécisme mettent en avant un critère distinguant les humains et les animaux censé justifier la valeur morale supérieure des humains, et réciproquement, la valeur inférieure ou nulle des animaux. Mais quel est alors le statut moral des humains qui ne disposent pas de ces capacités avancées comme nécessaires pour être un patient moral ? Telle est finalement la question que pose l'argument dit « des cas marginaux ». Dès les premiers écrits antispécistes dans les

années 1970, l'argument des cas marginaux (ACM) a été avancé contre cette justification du spécisme. On en retrouve une première formulation dans l'influent article de Joel Feinberg « The rights of animals and unborn generations »⁴⁶⁶. Cet argument n'est pas nouveau puisqu'on en retrouve des formes plus ou moins précises chez Francis Hutcheson, Jeremy Bentham ou encore Leonard Nelson, pour ne citer qu'eux⁴⁶⁷. Les « cas marginaux » désignent des humains statistiquement non-typiques n'ayant pas les capacités intellectuelles habituelles des humains adultes normaux, comme les nouveau-nés, les fœtus, les humains atteints d'un handicap mental lourd, les personnes âgées séniles. La formule « cas marginaux » revêt une signification purement descriptive. Cette appellation a pu susciter des polémiques pour son caractère offensant et excluant des personnes en situation de handicap⁴⁶⁸, c'est pourquoi H. B. Miller a proposé de le renommer *l'argument du chevauchement des espèces* [*Argument from Species Overlap*] (ASO), appellation reprise depuis par quelques philosophes⁴⁶⁹. Il s'agit de l'un des arguments les plus célèbres en faveur des droits des animaux et se retrouve chez la plupart des animalistes⁴⁷⁰. On peut le dire, cet argument puissant pose un défi redoutable aux positions anthropocentristes.

Si la dignité métaphysique de l'homme tient dans la rationalité, quel sera le statut des individus chez lesquels ces facultés intellectuelles sont défectueuses, voire inexistantes ? Il faut préalablement se demander si la raison comme propre de l'homme présente des marques si universellement constantes que l'on puisse légitimement la tenir pour le signe distinctif de l'humain. La formulation d'une telle interrogation au sujet de l'imbécile (celui auquel il manque la raison), de l'idiot (celui qui est bête), du fou (celui

⁴⁶⁶ Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », *ibid.*

⁴⁶⁷ Francis Hutcheson, *A system of moral philosophy*, vol. I, livre III, chap. IV, 1755, repris in Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, 2011, p.64-65; Humphrey Primatt, *A dissertation on the duty of mercy and sin of cruelty to brute animals*, London, 1776, p.8-21, repris in Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, 2011, p.87-88; Bentham, *An introduction to the Principles of morals and legislation* (1780), Dover Publications Inc., New York, 2007, chap.17, 1, IV, p.311; Leonard Nelson, *System of ethics*, (1929), New Haven, Yale University Press, 1956, p.143. On retrouve également l'ACM chez Edouard Philippe Engelhardt (1828-1916), dans *De l'animalité et de son droit* (1899), Paris, 1900, p.86-134, dont on aura quelques extraits chez Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, p.212-216. L'argument des cas marginaux est exposé par Singer dans *La libération animale* (2005, p.93-94), même s'il ne le nomme pas ainsi. Voir aussi Regan, « One argument concerning animal rights », *All that dwell therein*, p.116. Le premier, semble-t-il, à avoir utilisé l'expression « cas marginaux » est Narveson, qui rejette cet argument.

⁴⁶⁸ Cette désignation a été critiquée du fait de sa connotation péjorative et dévalorisante pour les personnes en question mais aussi parce qu'un humain non-paradigmatique, ou qui ne rentre pas dans la norme statistique, n'est pas nécessairement un humain avec des capacités mentales réduites. Julia Tanner souligne qu'un albinos ou un humain de 2,30 mètres sont des humains non-paradigmatiques. Or, ces individus ne sont pas du tout ceux auxquels la notion de cas marginaux fait référence.

⁴⁶⁹ Harlan B. Miller, « A terminological proposal », *Society for the Study of Ethics and Animals*, 2002, Newsletter, p.30. Réutilisé notamment par Horta (2010, p.262) et Jaquet.

⁴⁷⁰ Pour une analyse approfondie de l'argument et des réponses, voir l'ouvrage de Dombrowski qui lui est entièrement consacré, Dombrowski, *Babies and beasts, the argument from marginal cases*, 1997. Nous ne citerons pas toutes les occurrences de l'argument dans la littérature car cela reviendrait à citer presque tous les auteurs, mais tenons à mentionner l'article du philosophe allemand Christoph Anstötz qui enseigne l'éducation concernant les personnes en situation de handicap mental et dans lequel on retrouve l'argument des cas marginaux, voir Christoph Anstötz, « Profoundly intellectually disabled humans and the great apes : a comparison », in *The Great ape project, equality beyond humanity*, Cavalieri and Singer (eds), 1993, 158-172.

qui est déraisonnable), du monstre (celui dont la figure est contrefaite), fait apparaître les impasses sur lesquelles la définition de l'homme comme animal raisonnable débouche⁴⁷¹.

Formulation et fonction de l'argument

Selon Julia Tanner, l'argument des cas marginaux (ACM) peut se résumer de la façon suivante :

Les humains marginaux ne sont pas rationnels mais nous pensons tout de même qu'ils sont moralement considérables. Cela est incohérent avec le refus de reconnaître un statut moral aux animaux sur la base de leur irrationalité. Par conséquent, soit les humains marginaux et les animaux sont tous les deux moralement considérables, soit aucun ne l'est⁴⁷².

L'ACM est un argument opposé au spécisme indirect absolu et consiste à soutenir que si la rationalité (ou toute autre propriété invoquée) justifie de ne pas reconnaître de droits aux animaux (ou un certain statut moral), alors les humains qui ne possèdent pas ces capacités ne peuvent pas, *de façon cohérente*, avoir ces droits (ou ce statut moral). Si la rationalité est le critère pour être moralement considérable, qu'en est-il alors des humains qui ne sont pas rationnels ? L'ACM s'attaque précisément à la thèse selon laquelle tous les humains auraient un statut moral du fait que les humains auraient une caractéristique spécifique faisant défaut aux animaux en montrant qu'une telle propriété n'existe pas et que, si elle est prise au sérieux, alors les anthropocentristes sont en contradiction avec leurs propres principes. Si l'ACM fut renommé argument du chevauchement des espèces (ASO), c'est pour souligner qu'aucune caractéristique, mis à part le fait d'appartenir à *homo sapiens*, n'est coextensive à l'espèce humaine, mais chevauche plusieurs espèces. L'ACM soulève un problème de taille pour ceux qui optent pour cette défense du spécisme. Le problème est que de nombreux humains ne possèdent pas les capacités en question censées justifier que les animaux n'ont pas de droits, ou ont un statut moral moindre que celui des humains ; certains humains ne sont ni des agents moraux⁴⁷³, ni rationnels, ni autonomes, ni doués de langage. Autrement dit, ces humains statistiquement « marginaux » ne répondent pas aux critères avancés pour posséder un statut moral.

Devient-il alors moralement acceptable d'abattre ces humains non-paradigmatiques pour s'en nourrir et expérimenter de nouveaux médicaments sur eux ? L'argument, par exigence de cohérence, force le choix entre trois options possibles⁴⁷⁴ : (1) soit tous les humains ainsi que de très nombreux

⁴⁷¹ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.23

⁴⁷² Julia Tanner, « The argument from marginal cases: is species a relevant difference? », *Croatian Journal of Philosophy*, 11, 2, 2011, p.225-235.

⁴⁷³ Il n'est pas facile de tracer une limite claire entre les individus qui sont des agents moraux et ceux qui sont simplement des patients moraux. Nous ne passons pas de non-agents moraux à agents moraux. Tout comme la responsabilité morale, l'agentivité morale est sans doute plus graduelle. Christiane Bailey discute de l'agentivité morale des animaux dans son article « Le double sens de la communauté morale : la considérabilité morale et l'agentivité morale des autres animaux. *Les ateliers de l'éthique*, 2014, 9, 3, 31–67.

⁴⁷⁴ Dombrowski, *Babies and beasts*, p.19.

animaux ont des droits fondamentaux⁴⁷⁵ et sont des patients moraux car ce n'est pas le fait d'être un agent moral, ou rationnel, ou doué de langage, qui confère un statut moral⁴⁷⁶, (2) soit certains humains seulement et certains animaux ont ces droits fondamentaux⁴⁷⁷, (3) soit ni les animaux ni les humains marginaux ne possèdent de droits fondamentaux⁴⁷⁸.

L'ACM prend deux formes que Tom Regan avait déjà distinguées⁴⁷⁹ : une forme catégorique et une forme conditionnelle. La *version catégorique* consiste à soutenir que les animaux ont des droits puisque les humains marginaux en ont. La *version conditionnelle* soutient que *si* les humains marginaux ont des droits, *alors* les animaux en ont également, la question de savoir si les deux ont des droits restant ouverte. Voici, à quelques modifications près, comment Julia Tanner reformule⁴⁸⁰ la version *catégorique* de l'argument des cas marginaux :

1. Si une ou des propriétés comme l'agentivité morale, le langage, etc., sont nécessaires pour avoir un statut moral, alors les animaux ne sont pas moralement considérables, mais les humains marginaux qui ne possèdent pas ces capacités non plus.
2. Les humains marginaux *ont* un statut moral malgré le fait qu'ils n'aient pas ces propriétés.
3. Par conséquent, aucune des capacités qu'ils n'ont pas ne peut être une condition nécessaire (même si elles sont suffisantes) pour avoir un statut moral. Il doit y avoir une ou plusieurs autres propriétés nécessaires pour avoir un statut moral.
4. De nombreux animaux ont des capacités similaires, voire supérieures, aux humains marginaux.
5. Par conséquent, les humains marginaux ont un statut moral, ainsi que les animaux qui ont des propriétés similaires.

⁴⁷⁵ Ou une valeur morale, pour les philosophes qui n'acceptent pas le langage des droits. L'ACM n'est pas spécifiquement rattaché à une théorie normative comme la théorie des droits. Lorsque nous parlons ici des droits fondamentaux, nous pouvons donc appliquer le discours à une théorie de la considérabilité morale non axée sur les droits.

⁴⁷⁶ Telle est la position des théoriciens antispécistes qui mobilisent l'argument des cas marginaux.

⁴⁷⁷ Telle est la position de Singer lorsqu'il considère que seuls les êtres conscients d'eux-mêmes sont des personnes même s'il considère que les êtres simplement sentients ont un statut moral. Pour Singer, tous les êtres capables de souffrir ont un intérêt égal à ne pas souffrir, intérêt qui doit recevoir une égale considération, mais selon Singer, les êtres sentients et les personnes n'ont pas le même intérêt à vivre. La frontière entre les êtres sentients et les personnes ne se situe pas entre les humains et les autres animaux mais entre les êtres qui ont conscience d'eux-mêmes et ceux qui n'ont pas conscience d'eux-mêmes, soit (selon Singer) la plupart des humains mais pas tous et les grands singes.

⁴⁷⁸ Telle est la position de Frey (qui est un utilitariste et n'emploie pas le langage des droits). En cela, il n'est pas spéciste mais capacitiste. Les auteurs spécistes tenteront de montrer que seuls les animaux doivent être exclus de la communauté morale. Frey, lui, accepte la conséquence de devoir exclure les humains marginaux de la communauté morale.

⁴⁷⁹ Regan, « One argument concerning animal rights », *All that dwell therein*, p.116. Regan parle de *version forte* pour la version catégorique (« certains animaux ont certains droits car ces humains (marginaux) ont ces droits ») et de *version faible* pour la version conditionnelle (« si les humains marginaux ont certains droits, alors certains animaux ont également ces droits »). Voir aussi Pluhar, *Beyond prejudice*, p.63-66. Pluhar y expose les deux versions de l'argument.

⁴⁸⁰ Julia Tanner « Argument from marginal cases and the slippery slope objection », *Environmental values*, 18, 2009, p.51-66.

Cet argument présuppose que les humains marginaux sont des patients moraux moralement considérables. Cependant, certains philosophes anthropocentristes ont tenté de contrer l'ACM en remettant en cause ce présupposé exprimé par la prémisse (2). Frey, Narveson, Townsend et Carruthers, nient que les humains marginaux aient des droits. S'ils sont prêts à accepter cette conséquence, alors ils ne sont pas atteints par l'argument des cas marginaux, ni dans sa version catégorique ni dans sa version conditionnelle. Mais ont-ils véritablement assumé les conséquences de leur refus de reconnaître un statut moral propre aux humains marginaux ? Cela ne semble pas avoir été le cas car ces philosophes ont tenté de faire rentrer par la porte de derrière ce qu'ils avaient évacué par la porte de devant. Même si, selon eux, les humains marginaux ne sont pas des patients moraux porteurs de droits, dignes de considération morale pour eux-mêmes, ces philosophes ont tenté de trouver une parade pour justifier qu'on ne les exploite pas comme nous exploitons les animaux, à savoir que cela n'est pas dans notre intérêt (Narveson), qu'ils ont des proches (Wreen), que cela risquerait de conduire à violer les droits des humains normaux (Carruthers). D'autres ont soutenu que même si les humains marginaux n'ont pas les caractéristiques requises en tant qu'individu pour être des patients moraux, ils sont néanmoins des patients moraux car ils appartiennent à une espèce dont la majorité des membres sont des agents moraux ou des personnes (Cohen)⁴⁸¹.

La version *conditionnelle* ne soutient pas que les humains marginaux ont un statut moral, mais que *si* on leur reconnaît un statut moral, *alors* nous devons reconnaître que les animaux qui ont des capacités similaires ont un statut moral⁴⁸². La question du statut moral des humains marginaux reste ici ouverte, à l'inverse de la version catégorique, c'est pourquoi Frey ou Narveson acceptent cette version catégorique de l'ACM. Selon eux, ni les humains marginaux, ni les animaux ne sont des patients moraux. Comme l'écrit Evelyn Pluhar, « soit les humains marginaux *et* les animaux non-humains qui sont similaires par les aspects moralement pertinents ont des droits, soit aucun des deux ». Le but de l'argument est de mettre en lumière le caractère arbitraire de notre favoritisme pro-humain et d'exiger de la cohérence. L'argument est né du constat de cette incohérence des spécistes, qu'ils ne discriminaient pas sur le critère qu'ils invoquaient. Voici, à peu de choses près, comment Julia Tanner présente la version conditionnelle de l'ACM⁴⁸³ :

⁴⁸¹ Nous revenons sur cet argument plus loin.

⁴⁸² On trouve, entre autres, une telle version chez Frankena dans un article tardif, « Le statut moral des animaux : le droit à la vie des animaux non-humains », in A. Bondolfi, *L'homme et l'animal : dimension éthique de leur relation*, Fribourg, 1995, p.118. Frankena écrit : « S'il y a des droits naturels et que nous les avons, je ne vois alors aucune raison pour que certains types d'animaux ne puissent aussi les avoir ».

⁴⁸³ Dans *Beyond prejudice, the moral status of animals* (1995), Evelyn Pluhar présente les deux versions de l'argument d'une façon légèrement différente dans la forme. Elle expose ensuite les objections qui ont été faites à ces arguments et répond en détail à ces objections. Je renvoie donc vers ce texte pour un traitement approfondi de la question de l'ACM ainsi que vers les articles de Julia Tanner cités précédemment, de Nathan Nobis, et l'ouvrage de Daniel Dombrowski. Nathan Nobis, « Carl Cohen's 'kind' arguments for animal rights and against human rights », *Journal Of Applied Philosophy*, 21, 1, 2004, 43-59; Daniel Dombrowski, *Babies and beast. The argument from marginal cases*, 1997.

1. Si une ou des propriétés comme l'agentivité morale, le langage, etc. sont nécessaires pour avoir un statut moral, alors les animaux ne sont pas moralement considérables, mais les humains marginaux qui ne possèdent pas ces capacités non plus.

2. *Il est possible* que les humains marginaux aient un statut moral malgré qu'ils n'aient pas ces propriétés.

3. *Si* les humains marginaux ont un statut moral, *alors* aucune des capacités qu'ils n'ont pas ne peut être une condition nécessaire (même si elles sont suffisantes) pour avoir un statut moral. Il doit y avoir une ou plusieurs autres propriétés nécessaires pour avoir un statut moral.

4. De nombreux animaux ont des capacités similaires, voire supérieures, aux humains marginaux.

5. Par conséquent, *si* les humains marginaux ont un statut moral, *alors* les animaux qui ont des propriétés similaires en ont un aussi. *Si* les animaux ne sont pas moralement considérables, *alors* ces humains marginaux non plus.

Le destin moral des humains non-paradigmatiques et des animaux est lié. Mais quelle est la fonction et la portée de cet argument ?

L'ACM n'est pas un argument positif et décisif en faveur des droits des animaux mais c'est un argument redoutable qui impose une exigence de cohérence et montre le caractère arbitraire, incohérent et hypocrite de l'exclusion des animaux de la communauté morale pour ceux qui y incluent les humains marginaux. La fonction de cet argument est de montrer l'incohérence des justifications du spécisme qui veulent reconnaître le statut de patient moral de tous les humains mais non des animaux sur la base de critères comme la rationalité, l'intelligence, la conscience de soi, etc. L'argument vise à montrer que si les humains marginaux ont un statut moral et ont même des droits moraux, alors il est arbitraire de considérer que les animaux n'ont pas un statut moral équivalent alors qu'ils ont des capacités au moins équivalentes⁴⁸⁴. Les partisans des droits des animaux qui ont utilisé cet argument soutiennent que les humains dits marginaux sont des patients moraux et supposent à raison que l'immense majorité des gens et des philosophes les considèrent comme tel. Si on accepte cela, ce que nous acceptons bien évidemment, alors nous n'avons visiblement aucun moyen de nier la considérabilité morale de certains animaux. L'ACM ne vise en aucun cas à soutenir que ces humains n'ont pas des droits fondamentaux, ne sont pas des personnes ou n'ont pas de statut moral, bien au contraire, malgré les tentatives de caricatures portées contre les animalistes comme Singer qui furent accusé de promouvoir l'extermination des personnes avec des handicaps mentaux lourds⁴⁸⁵. L'ACM met en lumière

⁴⁸⁴ Sapontzis, un partisan des « droits » des animaux, rejette cependant cet argument car il sous-entend que les animaux seraient des humains handicapés ou des enfants, alors qu'ils ont des capacités différentes et parfois supérieures aux humains dits normaux.

⁴⁸⁵ J-F. Braunstein, *La philosophie devenue folle*, p.197-215. Braunstein écrit dans son chapitre consacré à l'ACM : « Et l'idée qu'il vaudrait mieux dans bien des cas les euthanasier n'est que la reprise pure et simple du programme nazi. Seuls ont le droit de vivre ceux qui mènent la vie si prévisible de l'universitaire anglo-saxon contemporain moyen, décérébré par le politiquement correct. ». Voir aussi Paul Ariès, *Lettre ouverte aux mangeurs de viandes qui souhaitent le rester sans culpabiliser*, p.104. Ariès associe Singer avec les nazis.

l'incompatibilité entre un anthropocentrisme (seuls les humains sont moralement considérables) et les justifications indirectes absolues de la différence de statut entre humains et animaux que, pourtant, la plupart des philosophes spécistes défendent conjointement⁴⁸⁶. Julia Tanner expose clairement le problème :

Ceux qui pensent que la considérabilité morale dépend de la rationalité, de la capacité d'utiliser un langage, de l'agentivité morale ou de quelque chose de similaire font face à un problème : quelques humains, des humains marginaux, ne sont pas rationnels, etc. Si les humains marginaux sont moralement considérables, malgré le fait qu'ils ne soient pas rationnels, etc., la considération morale ne peut, de façon cohérente, être refusée aux animaux possédant des capacités similaires. Par conséquent, soit les humains marginaux ne sont pas moralement considérables, ou s'ils le sont, alors les animaux aussi. Tel est l'argument des cas marginaux⁴⁸⁷.

Du fait que l'éthologie nous offre un aspect enrichi de la vie mentale et affective des animaux et que les « propres de l'homme » se présentent comme un vestige des représentations passées, les anthropocentristes ont tenté de durcir les conditions d'éligibilité à la considérabilité morale en invoquant que seuls les humains étaient capables de métacognition, de désirs de second ordre, etc. Mais ce qu'il faut bien avoir à l'esprit est que plus le critère de considérabilité morale mobilisé est exigeant, plus il sera excluant à la fois pour les animaux mais également pour les humains qui n'ont pas ces capacités⁴⁸⁸.

Comme nous ne pensons généralement pas qu'il soit moralement acceptable de traiter ces humains marginaux comme des ressources disponibles et de les exploiter, les options (2)⁴⁸⁹ et (3)⁴⁹⁰ énoncés auparavant sont rarement endossées. Les partisans d'un spécisme indirect absolu ont proposé trois sortes de réponse à l'ACM, un argument que nous pourrions appeler l'argument de la valorisation extrinsèque des humains marginaux, l'argument de la norme spécifique (ANS) et l'argument de la potentialité. Nous examinerons tour à tour ces trois arguments afin de voir comment ils manœuvrent avec l'ACM et si ces réponses parviennent à contourner le problème imposé par l'ACM⁴⁹¹.

Réponse 1 : l'argument de la valorisation extrinsèque

⁴⁸⁶ Pluhar expose les raisons de cette incompatibilité dans le chapitre 1 et 3 de *Beyond prejudice*.

⁴⁸⁷ Tanner, « The argument from marginal cases and the slippery slope objection », *Environmental values*, 18, 2009, p.51-66.

⁴⁸⁸ Richard and Val Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », in *Environmental philosophy*, Routley, McRobbie and Mannison (eds), 1980, p.98.

⁴⁸⁹ (2) certains humains seulement et certains animaux ont ces droits fondamentaux

⁴⁹⁰ (3) ni les animaux ni les humains marginaux ne possèdent de droits fondamentaux.

⁴⁹¹ Pour un aperçu des réponses à l'ACM, voir Pluhar, *Beyond prejudice*, chapitre 2 (p.87-95 : réponse à Townsend et Carruthers sur l'argument de la pente glissante, p.95-101 : réponse à l'égoïsme de Narveson, p.101-107 : réponse à l'argument de la désutilité de l'exploitation des cas marginaux).

Certains philosophes ont pourtant accepté que ni les animaux ni les humains marginaux n'étaient des patients moraux (ni des personnes), mais ils ont néanmoins tenté de trouver des arguments *ad hoc* pour montrer qu'on ne devrait tout de même pas traiter ces « humains marginaux » comme nous traitons actuellement les animaux, ce qui ressemble à une sorte de rafistolage pour ne pas assumer pleinement les implications de leur position. Nous n'aurions que des devoirs indirects envers ces humains. Plusieurs sortes de réponses ont été données à partir de différentes conceptions, l'égoïsme éthique ou rationnel de Narveson, l'argument de la pente glissante de Carruthers dans une perspective contractualiste ou encore la baisse de l'utilité selon l'utilitarisme de Frey. Frey ou Narveson acceptent de payer le prix fort pour nier que les animaux soient moralement considérables. Les philosophes anglophones diraient qu'ils « mordent la balle » [*to bite the bullet*]. Alors qu'une option simple face à l'ACM pourrait être d'accepter de considérer les animaux comme des patients moraux, ces philosophes non résolus à accepter une telle idée ont rejeté la version catégorique de l'ACM, accepté la version conditionnelle de l'argument et opté pour l'idée que ni les animaux ni les humains marginaux n'ont de valeur intrinsèque. La conséquence est que si un être n'a pas de valeur morale intrinsèque, s'il n'est pas un patient moral, alors nous n'avons aucun devoir direct envers cet être : il ne serait en soi pas immoral de les élever pour en faire de la viande ou mener des expériences médicales. On ne peut alors pas leur reprocher d'être incohérent, *a priori*. Car le prix est si élevé qu'ils se sont efforcés de trouver des raisons nous obligeant à les respecter et interdisant de telles pratiques qui apparaîtraient monstrueuses.

Pour éviter ces implications, ces philosophes vont opérer un mouvement consistant à trouver une source de valorisation externe des humains marginaux en insistant sur les effets secondaires de telles pratiques. Dans la mesure où ils sont dépourvus des propriétés moralement pertinentes pour avoir une valeur intrinsèque, le devoir moral à leur égard doit reposer sur autre chose que des propriétés intrinsèques de ces humains. Pour Jan Narveson⁴⁹², qui défend un égoïsme éthique⁴⁹³, même si les humains marginaux ne sont pas moralement considérables pour eux-mêmes, il n'est pas dans notre intérêt de les exploiter. Premièrement, nous nous retrouverons peut-être un jour dans leur situation en vieillissant ou en étant victime d'un accident qui nous place dans un coma ou une situation de handicap mental lourd. Il faut alors respecter ces individus et inviter les autres à le faire, non pas parce que ces individus sont dignes de respect, mais parce que le jour où nous sommes à leur place, cela nous sera profitable que les autres ne nous traitent pas comme si nous n'avions aucune valeur. Deuxièmement, ces humains marginaux ont des proches qui ont une valeur morale intrinsèque et ont un intérêt à ce que leur

⁴⁹² Narveson, « A defense of meat eating », in *Animal rights and human obligations*, Singer et Regan (eds), p.192; Narveson, « Animal rights revisited », in *Ethics and Animals*, Miller et Williams (eds), p.45. Pour une critique de Narveson, voir Dombrowski, *Babies and beasts*, p.51-56 ; Pluhar, *Beyond prejudice*, 1995.

⁴⁹³ Théorie normative selon laquelle nous n'avons pour seule obligation morale que de faire ce qui va promouvoir notre intérêt à long terme, autrement dit de maximiser notre bien-être. Ce qui est moralement bien est ce qui maximise notre propre bien-être à plus ou moins long terme ; notre rapport moral aux autres doit être dicté par la poursuite de notre intérêt, ce qui n'implique pas d'être égoïste dans sa personnalité. Ainsi, être honnête et bienveillant avec les autres peut être la bonne chose à faire si cela sert mes intérêts à long terme, le mensonge étant souvent préjudiciable pour le menteur. L'égoïste éthique ne soutient pas que les autres n'ont pas de bien-être ou d'intérêts mais que nous n'avons aucun devoir de respecter ces intérêts pour eux-mêmes. Pour une présentation critique de l'égoïsme éthique, voir W. K. Frankena, *Ethics*, 1973, p.17-20 et James Rachels, *The Elements of moral philosophy*, chap. 6. Il apparaît difficile de considérer l'égoïsme éthique comme une théorie morale à proprement parler.

bien-être soit respecté (cet argument est utilisé par Thomas Young⁴⁹⁴). C'est donc par respect pour ces humains « normaux » attachés à ces humains marginaux qu'il faut respecter le bien-être de ces derniers, exactement comme on ne devrait pas détruire une voiture puisque cela pourrait affecter son propriétaire qui y tient. Troisièmement, exploiter ces humains marginaux pourrait nous attirer des ennuis comme des sanctions ou des représailles de la part des proches. Cette position tient autant que l'égoïsme éthique puisse valoir comme une théorie morale à proprement parler⁴⁹⁵.

Pour Peter Carruthers⁴⁹⁶ et Aubrey Townsend⁴⁹⁷, même si les humains marginaux ne sont pas des personnes et n'ont pas de valeur morale intrinsèque, nous devons les traiter avec respect du fait de leur ressemblance avec les humains normaux. À cause de cette ressemblance, autoriser l'exploitation et les mauvais traitements sur ces humains marginaux risque de nous faire glisser vers un état de fait où les droits des personnes ne seront plus respectés. Il s'agit donc, selon Carruthers, d'une pente glissante qui menacerait les droits des humains normaux qui sont des personnes. Même si les humains marginaux n'ont pas de droits, nous devons faire *comme si* ils en avaient, dans l'intérêt des humains normaux⁴⁹⁸.

Raymond Frey, un des principaux opposant aux droits des animaux, et dont on peut louer la clarté et la rigueur intellectuelle, reconnaît une certaine force à *l'argument des effets secondaires* selon lequel autoriser l'expérimentation sur ces humains marginaux causerait un tollé et ne maximiserait pas le bien-être global. Frey est un utilitariste, donc tout doit être pris en compte dans la balance pour calculer l'issue moralement acceptable d'une pratique. Toutefois, il considère que c'est là une affaire contingente puisque l'on peut imaginer des conditions où de tels effets négatifs sont très largement mitigés ou modifiés par un long travail d'éducation et de transformation des mœurs⁴⁹⁹. Frey rejette une des principales réponses que les spécistes donneront à l'ACM, à savoir l'argument de la potentialité que nous examinerons plus loin⁵⁰⁰.

Frey a pleinement conscience qu'il ne peut reconnaître un statut moral aux humains marginaux mais non aux animaux⁵⁰¹. De ce fait, il défend théoriquement la possibilité de faire des expériences médicales tant sur les animaux que sur les humains marginaux. Frey reconnaît la valeur de la version conditionnelle de l'argument des cas marginaux⁵⁰², et refuse de reconnaître la valeur intrinsèque tant des humains marginaux que des animaux. En réalité, cette présentation n'est pas très juste et charitable, car en tant qu'utilitariste, il indexe la valeur morale d'une vie à sa qualité ; ainsi, la valeur morale des êtres variera en fonction de la qualité de la vie de ces êtres. En prenant cette option, il relève le défi lancé par

⁴⁹⁴ Thomas Young, « The morality of killing animals: four arguments », *Ethics and animals*, 5, 4, 1984, p.88-101.

⁴⁹⁵ Pluhar, *Beyond prejudice*, p.95.

⁴⁹⁶ Peter Carruthers, *The animal issue*, 1992. Carruthers adhère à une théorie contractualiste de la morale.

⁴⁹⁷ Aubrey Townsend, « Radical vegetarians », *The australasian journal of philosophy*, 57, 1, 1979, 85-93.

⁴⁹⁸ Pour une réponse à cet argument, voir Pluhar, *ibid.* p.88, et Julia Tanner, « The argument from marginal cases and the slippery slope objection »

⁴⁹⁹ Frey, *Rights, Killing and suffering*, 1983, p.116.

⁵⁰⁰ Frey, *Interest and rights*, 1980, chapitre 1.

⁵⁰¹ Frey, « The significance of agency and marginal cases », *Philosophica*, 39, 1, 1987, 39-46.

⁵⁰² Qu'il expose clairement et avec honnêteté dans Frey, *Rights, Killing and suffering*, 1983, p.113-115. Il prend la mesure de l'argument et l'affronte comme il se doit, rationnellement, sans chercher une esquivé obscure. Paradoxalement, Frey et Singer manifestent une grande proximité dans leur acceptation de l'ACM, tous les deux attribuent un statut moral supérieur aux êtres dotés d'états mentaux plus complexes. Néanmoins, Singer trace une limite bien moins exigeante que Frey. Leur proximité dépend principalement de leur adhésion à l'utilitarisme.

l'ACM, mais opte pour l'option qui semble la plus couteuse, à savoir, assumer la possibilité d'expérimenter sur ces humains non-typiques⁵⁰³. Il importe de remarquer que dans leurs raisonnements, Frey et Singer sont plutôt proches mais optent pour des options différentes face à l'ACM ; alors que pour Singer, la simple sentience suffit pour avoir des intérêts et conférer un statut moral, pour Frey, il est nécessaire d'avoir des désirs et des croyances pour avoir des intérêts, ce qu'il dénie aux animaux et aux humains marginaux⁵⁰⁴. Ils ont notamment en commun leur utilitarisme, leur acceptation de l'ACM et l'idée que la valeur d'une vie varie en fonction de la complexité cognitive des êtres.

Frey ne pense pas que toutes les vies humaines se valent et lie la valeur morale d'une vie à sa qualité, ce qui doit être compris à la lumière de son utilitarisme. Certaines vies humaines ont une valeur très faible, voire sont parfois indignes d'être vécues. Par conséquent, si la valeur morale est liée à la qualité de la vie, comment justifier d'expérimenter sur des animaux mais non sur des humains avec une qualité de vie moindre ? Si nous acceptons d'expérimenter sur les animaux, *alors* nous devons accepter d'expérimenter sur des *humains marginaux*. Voici, en condensé, comment il présente les choses :

Quelqu'un qui s'appuie sur l'appel aux bénéfices pour justifier des expériences (douloureuses) sur les animaux aura alors besoin d'un argument supplémentaire s'il veut éviter de justifier du même coup des expériences (douloureuses) sur des humains. Il aura en particulier besoin d'une raison qui démarque les humains des animaux, d'une raison qui montre que, et pourquoi, nous ne sommes pas justifiés à faire aux humains ce que nous faisons aux animaux dans nos laboratoires. [...]

Il y aurait ici beaucoup à dire, mais je pense qu'il serait largement soutenu que la raison de permettre l'appel au bénéfice dans le cas des animaux mais non des humains réside dans la valeur des vies respectives. En un mot, la vie humaine a une plus grande valeur que la vie animale. [...]

Mais nous devons à présent nous confronter au fait que toutes les vies humaines n'ont pas la même richesse ou la même capacité d'enrichissement. [...] Si nous considérons les comateux irréversibles comme vivant les vies humaines de la plus basse qualité possible, nous devons néanmoins faire face au fait que de nombreux humains mènent des vies d'une qualité terriblement plus basse que les vies humaines ordinaires, des vies qui manquent d'enrichissement et dont les capacités d'enrichissement sont sévèrement tronquées ou absentes. [...]

Si nous ne devons pas tester les vaccins sur des humains, alors cela requiert des raisons qui justifient de les tester sur des animaux mais non sur des humains. [...] Je n'en ai et n'en connais aucune qui satisfasse ce besoin : c'est-à-dire que je n'ai et ne connais rien qui me permette de dire, a priori, qu'une vie humaine, quelle que soit sa qualité, même

⁵⁰³ Frey, « The case against animal rights », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds), Prentice-hall, 1989, p.115-117 ; Frey, « Vivisection, morals and medicine », *Journal of medical ethics*, 9, 1983, p.95-104.

⁵⁰⁴ Il défend cette thèse dans Frey, *Interest and rights*, 1980. En tant que principal opposant, Regan offre une réfutation des thèses de Frey dans *Les droits des animaux*, 1983.

très basse, a une plus grande valeur que la vie d'un animal, quelle que soit sa qualité, même très haute. [...]

Par conséquent, nous en revenons à la possibilité de l'expérimentation humaine. Je pense que telle est la façon dont je choisirai, sans grande joie ni réjouissance, et avec une grande réticence ; mais si c'est le prix à payer pour conserver l'appel aux bénéfices et apprécier les bénéfices que cet appel permet, je pense que nous devons le payer.

Je suis bien conscient que la plupart des gens trouveront mon choix répugnant à l'extrême, et il est facile de comprendre comment je peux apparaître comme un monstre à leurs yeux. Mais je suis là où je suis, non parce que j'ai commencé comme étant un monstre et en suis arrivé à choisir ce qui est monstrueux, mais parce que je ne peux penser à rien de convainquant qui justifie que toute vie humaine, peu importe sa qualité, a toujours une plus grande valeur que toute vie animale⁵⁰⁵.

Frey a choisi une branche du dilemme. Mais considérant pour notre part que ce prix est bien trop coûteux, nous choisissons l'option selon laquelle nous ne devrions expérimenter ni sur les humains ni sur les animaux. Ce que montre la position intéressante de Frey est que l'ACM n'est pas un argument positif qui démontre la considérabilité morale des animaux mais impose une exigence de cohérence sur ceux qui refusent de prendre au sérieux les intérêts des animaux.

Réponse 2 : l'argument de la norme spécifique (ANS)

Une autre ligne de défense qui cherche à échapper à l'ACM et qui peut sembler plus prometteuse est celle proposée, par Carl Cohen, Stanley Benn, Thomas Scanlon ou encore John Finnis⁵⁰⁶, et que l'on peut appeler, en suivant McMahan, *l'argument de la norme spécifique (ANS)*⁵⁰⁷. Selon Cohen, qui défend un spécisme indirect absolu, seuls les agents moraux capables d'autonomie sont des personnes titulaires de droits⁵⁰⁸. Or, contrairement aux humains, puisque les animaux ne sont pas des agents moraux autonomes, ils n'ont pas de droits. Mais qu'en est-il alors des humains qui n'ont pas ces capacités ? La réponse de Cohen est que même si les humains marginaux ne sont pas des agents moraux eux-mêmes, ils ont des droits du fait qu'ils appartiennent à une espèce dont les membres typiques possèdent des droits. Par conséquent, il faut reconnaître un statut moral égal aux individus en fonction de la norme du groupe auquel ils appartiennent, tel est l'argument de la norme spécifique⁵⁰⁹. Nous héritons d'un statut

⁵⁰⁵ Frey, *Rights, Killing and suffering*, 1983, p.113-116. Il commence par exposer clairement, avec rigueur, l'ACM et les options disponibles. Puis il explique comment l'argument le contraint à accepter les implications de l'argument, ce qui est rarement fait. On peut louer chez Frey le fait que son argumentation ne soit pas une construction *ad hoc* pour justifier ses opinions morales mais suive l'ordre du raisonnement.

⁵⁰⁶ John Finnis, « The fragile case for euthanasia: a reply to John Harris », in *Euthanasia examined*, John Keown (ed), Cambridge University Press, 1995, p.48.

⁵⁰⁷ McMahan, *The ethics of killing*, p.215.

⁵⁰⁸ Cohen, « The case for the use of animals in biomedical research », *ibid*, p.865-870.

⁵⁰⁹ Stanley Benn semble avoir été l'un des premiers à proposer cet argument, Stanley Benn, « Egalitarianism and equal consideration of interests », in *Equality*, Pennock and Chapman (eds), New York, Atherton Press, 1967. On retrouve cet argument chez Alan White, sauf que pour White, le critère qui fait défaut aux animaux pour avoir des

moral, non pas du fait de *nos* caractéristiques intrinsèques, mais du fait des caractéristiques intrinsèques des membres statistiquement typiques de l'espèce à laquelle nous appartenons. Cet argument diffère des précédents car il reconnaît une valeur morale intrinsèque aux humains marginaux même s'ils ne possèdent pas les caractéristiques requises, du fait qu'ils appartiennent à une espèce dont la majorité des individus sont des personnes, des agents moraux, ou quel que soit le critère de considérabilité morale avancé. L'argument peut se résumer de la façon suivante :

- 1) Pour avoir des droits, un individu doit appartenir à une espèce dont les membres typiques sont capables d'agentivité morale⁵¹⁰.
- 2) Les animaux n'appartiennent pas à des espèces dont les membres typiques sont capables d'agentivité morale.
- 3) Par conséquent, les animaux n'ont pas de droits.

De même, Thomas Scanlon soutient que le statut moral d'un individu dépend du statut de son groupe et que le groupe déterminant est l'espèce⁵¹¹. La référence à la norme spécifique intervient généralement dans deux cas, soit lorsque l'on soutient que même si un animal possède les caractéristiques qui font que les humains ont droit à un traitement particulier, il n'a tout de même pas droit à un traitement égal parce que les autres membres de son espèce n'ont pas les caractéristiques requises, soit lorsque l'on soutient que même si un humain ne possède pas les caractéristiques avancées comme nécessaires pour être traité avec respect (la rationalité, le langage, etc.), il doit l'être malgré tout parce que les autres membres typiques de son espèce possèdent ces caractéristiques.

Objections à l'argument de la norme spécifique

Selon l'ANS, nous devons donc juger un individu (son statut moral, la façon de le traiter) en fonction de l'espèce à laquelle il appartient. Mais une telle réponse a suscité de nombreuses et puissantes critiques comme celles de Rachels⁵¹², Singer, Regan⁵¹³, Tanner⁵¹⁴, Nobis⁵¹⁵, Pluhar, McMahan⁵¹⁶. J'en reporterai ici les grandes lignes. Dans son article, Julia Tanner propose plusieurs points en réponse à cet argument :

- (1) Le premier concerne la difficulté de définir précisément et clairement ce qu'est l'espèce ou le genre auquel un individu appartient, pourtant essentiel pour espérer fournir une norme du groupe. C'est là un point important mais je ne sais pas s'il est décisif.

droits est leur incapacité à revendiquer leurs droits, Alan White, «Why animals cannot have rights », in *Animal rights and human obligations*, Regan et Singer (eds), p.119-120.

⁵¹⁰ Ou n'importe quel autre critère.

⁵¹¹ Thomas Scanlon, *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p.179.

⁵¹² Rachels, *Created from animals*, p.185-190.

⁵¹³ Tom Regan, « Reply to Carl Cohen », in *The animal rights debate*, Cohen and Regan, p.278.

⁵¹⁴ Tanner, « The argument from marginal cases and the slippery slope objection », *ibid*, p.51-66.

⁵¹⁵ Nobis, « Carl Cohen's 'kind' arguments for animal rights and against human rights », *ibid*.

⁵¹⁶ McMahan, « Our fellow creatures », *The journal of ethics*, 2005, 9, p.356 et *The ethics of killing*, p. 215-216.

(2) L'argument de la norme spécifique implique que nous obtenons notre statut moral par association, type de raisonnement qui conduit clairement à des injustices comme être jugé coupable car la majorité des membres de notre groupe est coupable, même si nous sommes innocents. Une dimension importante de l'injustice du racisme, du sexisme ou de toute autre discrimination, provient précisément du fait que l'on traite un individu d'après ce que nous identifions comme son groupe d'appartenance et non pour ce qu'il est lui-même en tant qu'individu.

(3) L'argument de la norme spécifique est contre-intuitif dans la mesure où nous n'accordons pas un statut moral aux humains parce qu'ils appartiennent à l'espèce humaine dont la nature ou la norme spécifique serait de X ou Y, mais nous reconnaissons une valeur morale aux humains pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, en tant qu'individus.

(4) Il n'y a pas de différence de nature entre les espèces biologiques mais des différences de degrés⁵¹⁷. Alors que certaines formes de l'ANS supposent que la norme de l'espèce est fournie par l'essence de l'espèce, les espèces n'ont pas de nature au sens d'une essence caractéristique. Par conséquent, faire appel à l'essence de l'espèce est une impasse. Selon McMahan, l'ANS est pris dans une contradiction lorsqu'il essaie d'échapper au fait que les propriétés en question (agentivité morale, langage, etc.) ne sont pas universellement partagées au sein de l'espèce⁵¹⁸. Une propriété essentielle est une condition nécessaire et suffisante pour être membre de l'espèce, elle doit donc être présente chez tous les membres de l'espèce. Mais l'ANS comprend l'idée de nature de l'espèce non pas comme une propriété présente chez tous ses membres mais présente chez ses membres normaux ou typiques. Ce faisant, l'ANS suppose qu'une propriété qui définit la nature de l'espèce n'est pas possédée par tous les membres de l'espèce et que la nature de l'espèce (une propriété nécessaire et suffisante pour être membre de l'espèce) ne confère pas un statut moral. Or, « les propriétés qui ne sont pas essentielles pour appartenir à l'espèce ne sauraient définir la nature de l'espèce, même si elles sont des propriétés caractéristiques ou typiques »⁵¹⁹. Pour le dire autrement, l'ANS soutient que c'est la nature de l'espèce qui fournit des propriétés pertinentes pour déterminer le statut moral, même si tous les humains ne possèdent pas cette propriété. Or, répond McMahan, comment une propriété peut-elle être l'essence des humains si tous n'ont pas cette propriété ? Par conséquent, la référence à l'idée d'une essence de l'espèce ou d'une norme spécifique est problématique dans la mesure où elle semble difficile à fonder.

(5) L'argument de l'espèce est auto-réfutant car du fait que nous appartenions à de multiples groupes, dont certains composés majoritairement d'individus qui n'ont aucun statut moral (comme la classe des objets existants), cela signifie que nous n'avons aucun statut moral car la majorité des individus composant ces groupes n'en ont pas.

(6) L'ANS est un argument *ad hoc* ajouté arbitrairement pour sauver un argument mis à mal par l'ACM. Il ne s'agit ni plus ni moins que d'un bricolage pour sauver une position décidée dès le départ et avant tout examen.

⁵¹⁷ Pour une critique qui insiste sur l'idée que cela suppose d'identifier la nature d'une espèce, voir McMahan, « Our fellow creatures », *ibid*, p.356.

⁵¹⁸ McMahan, *ibid*, p.357-358.

⁵¹⁹ McMahan, *ibid*, p.358.

Je souhaite insister sur deux points en particulier (2 et 5) en réponse à l'ANS. (a) Le premier est que l'ANS conduit à des cas paradigmatiques d'injustices (2). (b) Le second a trait au choix d'un groupe de référence plutôt que d'un autre (5).

(a) L'ANS, pour contourner l'ACM, soutient que même si les « humains marginaux » ne possèdent pas les caractéristiques requises pour posséder des droits fondamentaux, ils appartiennent à une espèce dont la majorité des membres possèdent ces caractéristiques. Or, il est injuste de juger la façon dont nous devrions traiter un individu, relativement à la norme de son espèce ou du groupe auquel il appartient. Singer écrit que :

La première idée est que les humains avec un handicap mental sévère qui ne possèdent pas les capacités qui distinguent les humains normaux des autres animaux devraient néanmoins être traités comme s'ils possédaient ces capacités, du fait qu'ils appartiennent à une espèce dont les membres possèdent normalement ces capacités. Autrement dit, l'idée est de traiter les individus non pas en fonction de leurs qualités réelles, mais conformément aux qualités normales de leur espèce.

Il est intéressant de remarquer que cette idée devrait être défendue lorsqu'il s'agit de mieux traiter les membres de notre propre espèce que ceux d'une autre espèce, alors qu'elle serait fermement rejetée si on l'utilisait pour justifier de traiter des membres de notre « race » ou de notre sexe mieux que des membres d'une autre « race » ou d'un autre sexe. Dans le chapitre précédant, lorsque nous discutons de l'impact de possibles différences de QI entre les membres de différents groupes ethniques, j'ai mis en évidence le fait que quelle que soit la différence entre les scores *moyens* des différents groupes, certains membres du groupe avec le score moyen le plus bas feront mieux que des membres du groupe avec le score moyen le plus élevé, ainsi nous devons traiter les gens comme des individus et non pas en fonction du score moyen de leur groupe ethnique, quelle que soit l'explication d'un tel score moyen⁵²⁰.

Nous avons parfois du mal à saisir l'invalidité de nos justifications dans certains contextes, mais pour rendre plus saillant et perceptible le caractère profondément injuste de fonder le statut moral ou le traitement d'un individu en se référant à la norme de son espèce, Rachels imagine le cas d'un chimpanzé doué de capacités exceptionnelles et réussissant les examens d'entrée à l'université haut la main⁵²¹. Selon le principe directeur de l'ANS, *Superchimp*, comme le nomme McMahan⁵²², ne devrait pas être admis à l'Université parce qu'un chimpanzé typique est incapable de manifester les capacités intellectuelles pour intégrer l'université et de réussir les tests d'admission.

Quand nous refusons à un animal un traitement identique à un humain alors qu'il possède les mêmes caractéristiques pertinentes pour ce traitement (comme dans le cas de l'expérimentation médicale

⁵²⁰ Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed., 1993, p.75.

⁵²¹ Rachels, *Created from animals*, p.187.

⁵²² McMahan, *The ethics of killing*, p.216.

où humains et non-humains ont tous les deux intérêt à ne pas souffrir ni être handicapés), c'est comme si la condition pour être accepté dans une université pour y suivre un cursus de mathématiques était d'avoir un certain niveau en mathématiques et qu'un Papou d'un village reculé de Nouvelle-Guinée avait les compétences requises, mais puisque les autres Papous de son village n'ont pas ces compétences mathématiques, alors l'admission lui serait refusée. L'admission à une école spécialisée doit se baser sur les compétences de l'individu et non sur le niveau moyen *d'un des groupes* auquel il appartient. Les partisans de l'ANS répondraient sans doute que le groupe pertinent est l'espèce, mais on peine à voir pourquoi, comme nous le verrons dans la deuxième remarque. On peut appliquer le même raisonnement aux femmes ou aux populations les plus pauvres d'un pays. Nous savons que les populations les plus pauvres ont très largement de moins bons résultats scolaires et quittent l'école (en moyenne) bien avant les populations plus aisées, comme c'est sans doute le cas pour les noirs américains par rapport aux blancs, ou comme sans doute le cas pour les jeunes d'origine africaine, nord-africaine ou roms en France, dans la mesure où les inégalités raciales et sociales se recoupent fortement⁵²³. Admettons que l'un d'entre eux, disons A, d'origine rom et issu de classes sociales les plus pauvres, ait néanmoins des résultats scolaires exceptionnels tandis que B, un jeune homme blanc issu de classes sociales particulièrement aisées, ait des résultats extrêmement faibles. Il apparaîtrait profondément injuste de refuser A mais d'accepter B pour intégrer une université ou une grande école sous prétexte que la norme du groupe racial et social de A est de ne pas avoir le niveau scolaire requis pour intégrer une de ces institutions, tandis que ce serait le contraire pour B. Il s'agit d'une discrimination pure et dure basée sur l'origine *ethnique* et/ou sociale.

Mais ce principe selon lequel le statut d'un individu dépend de la norme de son groupe (qu'il s'agisse de l'espèce ou n'importe quel autre groupe que l'on choisisse), conduit à des étrangetés symétriques au caractère positif dont les humains marginaux bénéficient du statut moral de la norme du groupe. Considérons de personnes à mobilité réduite. Si nous jugions la façon dont nous devrions les traiter en se basant sur la norme de l'espèce humaine, c'est-à-dire ce que nous considérons comme être un humain « normal » ou typique (en faisant abstraction de tous les problèmes que pose la définition de la normalité), alors puisque la majorité des humains n'ont pas ce handicap, nous ne devrions pas mettre en place certaines compensations pour leur désavantage comme leur faciliter l'accès aux transports, aux commerces et autres lieux par la mise en place de certains dispositifs (rampes d'accès, place réservées, ascenseurs)⁵²⁴.

Nous le voyons, en ce qui concerne les humains, nous tenons compte des particularités des individus pour les traiter en fonction de leur singularité. Il ne s'agit ni plus ni moins que d'équité. Faire autrement serait considéré à juste titre comme profondément injuste. La cohérence et la logique exigent

⁵²³ Tout enseignant qui aura enseigné dans des lycées de milieux sociaux différents sait l'écart de niveau importants concernant les attendus scolaires qu'il peut exister, en témoigne aussi le taux de réussite au baccalauréat en fonction des lycées. La sociologie de l'école a abondamment démontré ces inégalités scolaires.

⁵²⁴ McMahan donne un autre exemple parlant. Si du fait de la chute d'Adam et Eve, tous les humains naissent avec une nature pécheresse méritant d'aller en Enfer, mais qu'une petite société d'humains profondément bons n'avait jamais entendu parler du christianisme, alors selon l'ANS, Dieu devrait également les envoyer en Enfer. Or un dieu juste devrait considérer les actes de chaque personne. McMahan, « Our fellow creatures », *ibid*, p.358-359.

que nous fassions de même pour les non-humains. Si les propriétés pertinentes pour savoir comment être traité sont semblables chez deux individus, quel que soit leur sexe, leur origine, leur espèce, alors nous devons les traiter semblablement⁵²⁵. La justice doit être aveugle à ces caractéristiques lorsqu'elles ne sont pas pertinentes. Ce qui est au cœur de l'ANS et de ses critiques est la question de l'individualisme moral en vertu duquel seules des propriétés intrinsèques peuvent conférer un statut moral.

Les partisans de l'ANS signaleraient probablement que la norme est donnée par l'espèce mais pas les groupes sociaux, raciaux, etc., mais cette réponse manquerait le fond du problème, à savoir le principe même du raisonnement moral à l'œuvre. En l'appliquant à d'autres groupes, nous mettons simplement en évidence la nature profondément injuste de ce principe moral. Ce qui est étrange avec cet argument est que la façon dont on traite un individu dépend non pas de ses propriétés mais des propriétés des autres et fluctue en fonction de la majorité. Mais la majorité est constituée par les individus. Nobis et Grob m'ont semblé-t-il raison de penser « le fait qu'un individu soit membre d'une classe générale ne signifie donc pas grand-chose quant à ses droits, qui dépendent plutôt de ses caractéristiques effectives »⁵²⁶.

(b) Venons-en au second problème, le choix du groupe de référence. Affirmer qu'il faut traiter un individu, non en fonction de ses caractéristiques singulières, mais en fonction de son espèce ou du groupe auquel il appartient conduit à un autre problème de taille. Nous appartenons tous et toutes à de très nombreux groupes selon le critère que nous prenons pour définir un groupe. Comment alors déterminer à quel groupe nous appartenons pour savoir comment nous devons être traités ? Pourquoi choisir l'espèce comme groupe de référence et non un autre comme le groupe des blancs, des hommes, des vertébrés, des êtres vivants, des objets existants ? On peut en effet se questionner sur la raison qui nous pousse à prendre l'espèce comme groupe de référence. Nous appartenons tous à une multitude de groupes puisque nous partageons différentes caractéristiques avec différentes personnes et entités. Nobis et Grob demandent ainsi si les humains dans un coma profond appartiennent à la même classe que nous⁵²⁷.

Un groupe est une classe d'individus que l'on rassemble en fonction d'un critère qu'ils possèdent en commun. Ces groupes sont juste une façon de classer les êtres sous un certain rapport mais n'implique pas que les membres d'un même groupe soient plus proches les uns des autres que les membres de groupes différents. Cela signifie simplement que nous partageons en commun une caractéristique par laquelle on nous regroupe. J'ai ainsi en commun avec d'autres d'être de l'espèce *homo sapiens*, avec certains de ce groupe d'être un homme de sexe mâle, avec d'autres d'étudier la philosophie, avec d'autres comme mon chien Philippe d'être un mammifère, de vivre dans la même région et avec l'arbre au bout de la rue d'être un être vivant. Il ne s'agit là que d'un regroupement possible parmi d'innombrables autres, la liste des groupes possibles auxquels nous appartenons étant potentiellement sans fin. Ainsi, les groupes auxquels un humain appartient peuvent dépendre du sexe, de la religion, de la couleur de peau, de la nationalité, du groupe sanguin, de la taille, de l'âge, de groupes

⁵²⁵ Rachels, *Created from animals*, p.176.

⁵²⁶ Nathan Nobis et Kristina Grob, *Penser l'avortement*, p.60.

⁵²⁷ Nathan Nobis et Kristina Grob, *Penser l'avortement*, p.60-61.

sociaux, ou encore l'espèce (*Homo sapiens*), le genre (*Homo*), la famille (Hominidés), l'ordre (Primates), la classe (Mammifères), le règne (animal), le groupe des eucaryotes pluricellulaires hétérotrophes, la classe des êtres vivants, le groupe des entités existantes de plus de 50 kg, etc. Donc appartenir à une même classe d'être ne nous dit rien.

Pourquoi, en effet, ne pas prendre n'importe lequel de ces groupes pour déterminer la norme à laquelle il faudrait faire référence pour savoir quel est notre statut moral ? Les spécistes répondent alors que le groupe de référence doit être l'espèce. Mais j'avoue ne pas comprendre pourquoi et considère ce choix comme arbitraire et *ad hoc* pour justifier à tout prix leur thèse. À moins d'une très bonne raison de considérer que l'espèce doit être le groupe de référence, l'ANS semble auto-réfutant car les humains appartiennent à différentes catégories comme la catégorie des objets existants, dont l'immense majorité n'a pas de valeur morale intrinsèque. Par conséquent, suivant ce raisonnement, les humains n'ont pas de statut moral car ils appartiennent au groupe des objets existants dont la norme est d'avoir un statut moral nul.

Conclusions sur l'argument de la norme spécifique

Assurément, la norme de l'espèce est pertinente pour *savoir* comment traiter un être dans la mesure où le bien-être des membres d'une espèce diffère du bien-être des membres d'une autre. Savoir qu'un individu est un chien ou un humain importera pour savoir comment prendre soin de son bien-être. Telle est la vraie importance de *la connaissance* de l'espèce, la norme et les conditions du bien-être diffèrent selon l'espèce, mais pas uniquement selon l'espèce (selon le genre, l'âge, etc.). Mais ce qui importe en définitive est l'individu. Telle est la théorie des capacités de Martha Nussbaum. Une telle référence à la norme du bien-être de l'espèce n'a pas grand-chose à voir avec la façon dont la norme spécifique est mobilisée dans l'ANS. Pour Nussbaum, l'individu est le sujet de base de la justice, non le groupe ou l'espèce, en cela elle est donc individualiste comme Singer ou Rachels⁵²⁸. L'espèce est importante pour fournir une norme de traitement des individus. La référence à l'espèce fournit une norme de développement. Voir comment fonctionnent les chiens nous aide à identifier leur bien et leurs besoins⁵²⁹. Ici, la norme sert seulement d'heuristique, car la finalité est tournée vers le bien de l'individu. Les individus d'une même espèce étant globalement constitués semblablement, ce qui compte pour leur bien-être sera relativement proche. « La pierre angulaire devrait être une considération respectueuse des normes de développement des espèces et une attention respectueuse aux capacités de l'individu »⁵³⁰.

Mais n'est-ce pas une grande infortune pour un humain d'avoir les capacités intellectuelles d'un chien mais non pour le chien, témoignant de l'importance de la référence à l'espèce ? Certes, mais une telle idée confond deux questions différentes, ce qu'est une infortune ou non en fonction des êtres, et celle du statut moral de ces êtres⁵³¹. Certes c'est une infortune pour un humain de ne pas être capable de lire mais non pour un chien, mais cela ne nous dit rien du statut moral des uns et des autres et concerne

⁵²⁸ Martha Nussbaum, *Frontiers of justice, Disability, Nationality, Species Membership*, 2006, p.358.

⁵²⁹ Nussbaum, *ibid*, p.363-366.

⁵³⁰ Nussbaum, *ibid*, p.378.

⁵³¹ McMahan, *The ethics of killing*, p.215.

seulement la détermination du contenu du bien-être des uns et des autres. Nous concluons que l'ANS échoue à contourner l'ACM et ne justifie pas l'inégal statut moral entre les humains marginaux et les animaux.

Réponse 3 : l'argument de la potentialité et de la personnalité modale

[Formulation générale de l'argument] Une autre réponse a souvent été opposée comme parade à l'ACM, il s'agit de *l'argument de la potentialité* et *l'argument de la personnalité modale*. Il s'agit de deux arguments qui ont pour but de défendre un statut moral fort pour les humains marginaux. Dans ces argumentations, le fait d'être une personne est considéré comme le critère pour avoir un statut moral plein (ou fort), la personnalité se caractérisant par des propriétés exigeantes comme l'agentivité morale. Nous conserverons ici ce sens de l'usage de « personne ». Selon Kagan, nous ne sommes pas spécistes mais personnistes, nous discriminons en fonction du fait d'être une personne. Or, l'ACM montre que certains humains ne sont pas des personnes, pourtant, nous accordons une plus grande importance aux intérêts de ces humains qu'à des animaux avec des capacités similaires. En réponse, Kagan mobilise l'ANS mais d'une façon un peu différente⁵³² : si un être qui n'est pas une personne appartient à une espèce dont le membre typique est une personne, cela suffit pour faire que ses intérêts comptent plus du fait qu'il est une personne potentielle. Ici, ce n'est pas la norme spécifique en elle-même qui nous fait hériter d'un certain statut moral mais c'est parce que nous aurions dû ou pu être une personne.

[APM] L'argument global est plutôt simple et se décline en différentes modalités selon les humains marginaux en question. Certains humains ne sont pas des personnes car ils ne possèdent pas les propriétés qui confèrent le statut de personne et une valeur morale (ou un statut moral plein). On pense généralement aux nouveau-nés, aux fœtus, aux humains avec un handicap mental lourd, aux humains dans un coma irréversible ou encore aux humains âgés séniles. L'argument de la personnalité modale consiste à soutenir que, certes, ces humains ne sont pas des personnes et ne sont pas des agents moraux⁵³³, mais ces humains sont des personnes *potentielles* (pour les nouveau-nés et les enfants), ou des *personnes modales* pour ceux *auraient pu* être des personnes (pour les personnes dont le handicap mental lourd n'a jamais permis d'être une personne), ou *ont été* des personnes (pour les humains âgés séniles ou lourdement handicapés à la suite d'un accident ou d'une maladie). Les trois cas de figures impliquent des argumentations un peu différentes. L'argument de la potentialité s'applique aux fœtus, aux nouveau-nés et aux enfants qui, même s'ils ne sont pas des personnes *actuelles*, sont de personnes *potentielles*⁵³⁴. Mais il ne s'applique pas aux humains âgés séniles ni à ceux qui ne pourront jamais être des personnes du fait d'un handicap mental lourd. Ces humains qui ne sont pas des personnes *actuelles* ni *potentielles* sont des personnes *modales*, c'est-à-dire qu'elles ont été ou auraient pu être des

⁵³² Kagan, *How to count animals, more or less*, 2019, p.118. Contrairement à l'ANS, cet argument suppose un individualisme moral selon lequel ce sont les propriétés intrinsèques de l'individu qui sont déterminantes pour son statut moral, ce que nous partageons.

⁵³³ Ici, nous tenons pour équivalent le fait d'être une personne et un agent moral.

⁵³⁴ Ici, nous reprenons l'argumentation classique selon laquelle les personnes sont des êtres possédant des propriétés sophistiquées comme l'agentivité morale, et donc un statut moral fort.

personnes. Ainsi, les personnes potentielles ou modales héritent de tout ou partie du statut moral des personnes.

Kagan est probablement l'un des philosophes ayant le mieux défendu l'argument de la potentialité et du statut modal (APM), bien qu'il précise qu'il ne soit pas du tout sûr de la valeur de ses arguments et s'essaie simplement à formuler une hypothèse⁵³⁵. Il veut à tout prix trouver une parade à l'ACM qui met en péril le statut moral des humains qui ne sont pas des personnes⁵³⁶. Mais quel statut moral ont les personnes modales et potentielles ? Selon l'APM, la personnalité potentielle ou modale leur confère un statut moral d'un certain niveau, égal aux personnes actuelles selon les conceptions *strictes* ou *égalitaristes*, moindre que les personnes actuelles mais supérieur aux animaux pour les conceptions *gradualistes*⁵³⁷. Pour Kagan, les humains marginaux ont un statut moral plus élevé que les animaux car, à la différence des animaux, ils sont des personnes potentielles ou modales, mais moindre que les personnes actuelles⁵³⁸. La personnalité modale et potentielle augmente le statut moral mais pas au point d'atteindre le statut d'une personne effective⁵³⁹. Selon Kagan, le statut moral varie en fonction de propriétés psychologiques, de la complexité cognitive et émotionnelle d'un être, indépendamment de l'espèce. Certains animaux ont donc un statut moral plus élevé que d'autres (les gorilles par rapport aux souris) et les *humains adultes normaux* par rapport aux *humains marginaux*⁵⁴⁰. Cette différence de statut moral est une conséquence du rejet de l'égalitarisme et d'un critère de considérabilité morale trop exigeant visant à justifier la supériorité morale des humains par rapport aux animaux⁵⁴¹. Que les humains marginaux aient un statut moral inférieur aux personnes paraîtra inacceptable pour beaucoup de gens, mais la position égalitariste a des implications très contre-intuitives⁵⁴².

La question est donc de savoir si la potentialité pour avoir les propriétés rendant moralement considérables a un impact sur le statut moral ? Au préalable, il faut distinguer deux questions différentes : la question de savoir si le simple *potentiel* pour avoir un certain statut moral a un impact sur le statut moral actuel, et la question de savoir si le *statut moral futur* d'un être a un impact sur le statut moral actuel. A cette seconde question, Kagan répond négativement, ce qui compte est le statut actuel. Et le statut actuel d'un nouveau-né est d'être une potentielle personne⁵⁴³. Ainsi, la potentialité et

⁵³⁵ Kagan, *How to count animals, more or less*, p.112-163 et Kagan, « What's wrong with speciesism? », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016. Voir aussi chez McCloskey, « Moral rights and animals », *Inquiry*, 22 (1-4), 1979, 23-54; A. I. Melden, *Rights and persons*, University of California Press, 1992 et Wolff, *Notre humanité*, p.333-334.

⁵³⁶ Kagan, *How to count animals, more or less*, p.120.

⁵³⁷ Feinberg distingue le *potentialisme strict* (statut moral plein aux personnes potentielles) et *gradualiste* (plus on devient une personne, plus notre statut moral augmente) dans un article consacré à la question de l'avortement. Joel Feinberg, « Potentiality, Development, and rights », in *The problem of abortion*, 2nd édition, Feinberg (ed), 1984, p.145-150. L'article mentionné est un extrait de Feinberg and Baum Levenbook, « Abortion », in *Matters of life and death*, 3rd édition, Regan (ed), 1993, p.205-209.

⁵³⁸ Kagan, *ibid*, p.158-159. Que les « humains marginaux » aient un statut moral moindre, voire identique aux animaux, ne justifierait aucunement de mal les traiter selon Kagan.

⁵³⁹ Kagan, *ibid*, p.134 et 137-138.

⁵⁴⁰ Kagan, *ibid*, p.161. Kagan considère ainsi que les handicapés mentaux lourds ont par exemple une vie de moindre valeur que les personnes ordinaires car leur vie est moins riche et contient moins d'opportunités de vivre des choses bonnes (p.162-163).

⁵⁴¹ Kagan, *ibid*, p.112-114.

⁵⁴² Kagan, *ibid*, p.120.

⁵⁴³ Kagan, *ibid*, p.131.

la modalité ont un impact sur le statut actuel mais ne confèrent pas le même statut que si cette potentialité ou modalité était actualisée. « Le potentiel augmente le statut, mais pas dans les mêmes proportions que de posséder actuellement les capacités pertinentes »⁵⁴⁴.

Difficultés de l'argument de la potentialité et de la personnalité modale

[*Sur une confusion*] Ces arguments peuvent *a priori* avoir un certain attrait. Mais je soupçonne que leur attrait soit dû au fait que l'on confonde l'idée au cœur de l'argument, à savoir qu'être une personne potentielle fasse hériter du statut moral des personnes (que la potentialité à X confère les attributs moraux de X), avec l'idée que priver un individu d'un bien potentiel soit un mal. Priver un enfant d'une future vie d'adulte et de belles expériences de vie futures est un dommage par privation d'un bien futur. Mais cette idée n'a rien à voir avec l'argument de la potentialité selon lequel la simple potentialité, même jamais actualisée, a un poids dans le statut moral.

[*Analogie de Singer*] Un premier problème porte sur une erreur de raisonnement logique. L'argument de la potentialité n'a rien de nouveau et occupait une place importante dans les débats sur la question de l'IVG puisqu'un fœtus est considéré comme une personne potentielle. La critique de Singer pour montrer l'absurdité de l'argument de la potentialité consiste en une analogie : la potentialité pour être premier ministre ne confère pas les droits et les pouvoirs du premier ministre⁵⁴⁵. Singer est d'accord avec l'idée qu'un fœtus est une personne potentielle mais doute qu'il soit mal de tuer une personne *potentielle*. La potentialité nous confère simplement des droits potentiels ou un statut moral potentiel. Selon Feinberg, le passage de « M est un potentiel X » à « M a les droits de X », autrement dit déduire un droit actuel d'un droit potentiel, est une erreur logique⁵⁴⁶. Selon Rowlands, la potentialité ne confère que des prérogatives potentielles⁵⁴⁷ : un potentiel agrégé de philosophie n'a que potentiellement les droits et le statut d'un agrégé de philosophie. Cet argument a une certaine force mais je conserve quelques doutes sur le fait qu'il s'agisse de bonnes analogies, notamment du fait que les potentialités en question sont de différentes sortes (statuts sociaux, politiques, expériences de vie, états bio-psychologiques)⁵⁴⁸. Quoi qu'il en soit, Feinberg précise que l'erreur logique touche toutes les formes de potentialisme.

[*Problème du potentialisme strict*] Le *potentialisme strict* ou *égalitariste* considère que la potentialité confère un statut moral égal au fait d'être une personne actuelle. Une personne potentielle a

⁵⁴⁴ Kagan, *ibid*, p.134.

⁵⁴⁵ Singer, *Practical ethics*, 2nd edition, p.152-153. Benn et Feinberg utilisent le même type d'exemples. Benn, « Abortion, infanticide and respect for persons », in *The problem of abortion*, Feinberg (ed), p.135.

⁵⁴⁶ Feinberg, « Abortion », in *Matters of life and death*, p.205-209; Joel Feinberg, « Potentiality, Development, and rights », in *The problem of abortion*, 2nd edition, Feinberg (ed), 1984, p.145-147.

⁵⁴⁷ Mark Rowlands, *Des animaux comme nous*, Descrescenzo, 2002, p.110.

⁵⁴⁸ Ces différents objets de potentialités n'ont peut-être aucune incidence sur le fond de la critique. La différence, notamment, réside dans le fait que, sauf accident, tout humain deviendra une personne et peut prétendre à être une personne. En revanche, être premier ministre, agrégé de philosophie ou champion de Formule 1, ne sont pas des voies tracées, elles sont hautement improbables, résultent d'une compétition. Personne n'est destiné à ces statuts mais ils résultent de choix d'engagement soumis à de nombreux obstacles. Je ne sais pas si de telles considérations peuvent avoir une quelconque pertinence dans la valeur de l'analogie, mais je suis prêt à entendre d'éventuelles critiques de la réponse de Singer sur la base de ce genre de considérations.

un statut moral égal aux personnes. Une telle position permet de défendre un égal statut moral pour tous les humains. Mais elle pose d'importantes difficultés, notamment en ce qui concerne les questions liées à l'IVG : dans la mesure où le fœtus est une personne potentielle, il aura donc le même statut moral qu'un adulte, ce qui conduit à considérer l'IVG comme immorale. Autrement dit, l'argument a des implications dans d'autres débats que certains philosophes pourraient ne pas souhaiter. Mais surtout, cela signifie que tuer un humain adulte ou un embryon tout juste conçu est équivalent puisque les deux auraient un égal statut moral⁵⁴⁹. Une telle conclusion est particulièrement peu plausible. Prendre la pilule du lendemain ne saurait être équivalent à tuer une femme de 30 ans.

[*Problème du potentialisme graduel*] C'est notamment pour éviter ce genre d'implications que la plupart des potentialistes sont gradualistes. Si on admet que le statut potentiel ou modal ont un poids moral, il semble plus raisonnable d'être gradualiste⁵⁵⁰. C'est notamment ce que fait Kagan. Mais le potentialisme gradualiste rencontre d'autres difficultés. Une de ces difficultés est de mesurer quand nous devenons davantage une personne. Mais il y a d'autres conséquences plus difficiles encore à admettre. Si notre statut moral augmente à mesure que nous sommes davantage une personne, que se passe-t-il en cas de perte de ce potentiel ? Le statut modal fait qu'un être aurait plus ou moins pu être une personne et donc que notre valeur morale dépende de notre potentiel avant l'accident. La conséquence est que deux êtres identiques avec les mêmes capacités mentales auraient des statuts moraux différents selon la cause du handicap. Reprenons, à quelques détails près, l'exemple de Pluhar. Jennifer est une adulte normale ayant contracté une maladie, elle a besoin d'un rein, sinon elle va mourir. Admettons qu'il y a seulement deux donneurs en bonne santé, Nabil et Tarek, dont aucun n'est une personne, mais tous deux peuvent avoir des préférences et un bien-être. Nabil n'a jamais eu le potentiel pour être une personne, souffrant d'un déficit cognitif congénital dès le moment de sa conception. Tarek était un humain normal à sa conception mais a subi une lésion cérébrale au 8^{ème} mois de grossesse de sa mère suite à un accident de voiture à cause duquel il a perdu le potentiel pour être une personne⁵⁵¹. Qui devrions-nous choisir, s'il le fallait, toutes choses égales par ailleurs ? Selon l'APM, nous devrions choisir de prélever le rein de Nabil, quand bien même ses propriétés intrinsèques sont les mêmes que celles de Tarek. Puisque Nabil n'a jamais eu le potentiel pour être une personne, alors son statut moral est moindre que celui de Tarek qui aurait pu l'être car ayant eu le potentiel pour. Une telle conclusion apparaît tout bonnement inacceptable, tant pour un potentialisme égalitariste (Tarek aurait le même statut moral qu'une personne mais pas Nabil) que pour le potentialisme gradualiste (Tarek aurait un statut moral plus élevé du fait d'avoir été une potentielle personne)⁵⁵². Cette objection de l'inégal traitement de deux êtres identiques est redoutable, et plaide, à mon sens, pour un abandon du personnalisme modal, ce dont Kagan a

⁵⁴⁹ Pluhar, *Beyond prejudice*, p.147.

⁵⁵⁰ Pluhar, *ibid*, p.148.

⁵⁵¹ Pluhar, *ibid*, p.149-150.

⁵⁵² Pluhar, *ibid*, p.149-150. Jaquet, dans *Le pire des maux*, p.92-93, reprend cet argument pour critiquer le capacitisme modal de Kagan. Voir aussi, McMahan, « On "modal personism" », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016, p.27-29.

pleinement conscience⁵⁵³. Kagan semble prêt à payer le prix (accepter que Tarek et Nabil ont un statut inégal)⁵⁵⁴.

[*Manque de justification*] Au-delà de toutes ces implications de l'APM d'une forme ou d'une autre, se pose la question plus fondamentale de savoir en quoi la potentialité ou les autres modalités confèrent-elles un poids moral⁵⁵⁵ ? Ni Kagan, ni Melden⁵⁵⁶, ni Rawls⁵⁵⁷ qui mobilisent l'argument, n'expliquent pourquoi la potentialité à être X confère le statut moral de X, c'est-à-dire pourquoi la potentialité ou d'autres modalités sont pertinentes pour la considérabilité morale. Autrement dit, l'APM est affirmé sans être justifié⁵⁵⁸. Selon Feinberg, la potentialité ne porte aucune valeur morale⁵⁵⁹. Je ne vois pas comment les potentialistes pourraient apporter davantage de justification.

[*Comment circonscrire la potentialité*] Une autre difficulté concerne les limites de la potentialité. Quand on dit qu'un être est ou était une personne potentielle, jusqu'où s'étend cette possibilité ? Où l'arrêter sans arbitraire ? Qu'est-ce donc qui est potentiel ? A ce titre, pourquoi les animaux ne pourraient-ils pas être des personnes potentielles ? Selon David DeGrazia, rien n'empêche de considérer les animaux comme telles puisque selon lui, l'espèce joue un rôle assez faible dans la métaphysique de la modalité⁵⁶⁰. Cela signifie que la potentialité n'est pas circonscrite par l'espèce mais varie selon une multitude de paramètres, l'espèce en étant un parmi d'autres. Selon Michael Wreen, c'est à cause d'un fait contingent, par accident, que certains humains dépourvus des capacités nécessaires ne sont plus des personnes ; ils auraient pu et dû l'être si leur développement s'était déroulé normalement⁵⁶¹. Les humains sont naturellement des personnes si rien ne vient entraver ce développement. Mais pourquoi la potentialité devrait être une simple potentialité naturelle et non artificielle⁵⁶² ? Bernstein explique que si nous n'éduquons pas les enfants (artifices), ils ne développeraient pas leurs capacités intellectuelles susceptibles d'en faire des personnes. Pourquoi la distinction artificiel/naturel⁵⁶³ aurait-elle une quelconque pertinence ? Si une thérapie génique permettait de faire des animaux des personnes (dotées par exemple d'agentivité morale et d'une conscience réflexive), ne doit-on pas considérer que dans la mesure où il est possible que les animaux puissent être des personnes suite à ces manipulations génétiques, nous devons les considérer comme des personnes potentielles ? DeGrazia et McMahan ne voient pas de raisons de refuser une telle conclusion.

⁵⁵³ Kagan, *ibid*, p.144. Doran Smolkin, qui essaie de proposer la meilleure défense du personnalisme modal, reconnaît qu'il est incapable d'expliquer que les intérêts de Nabil et Tarek (Andy et Connie dans sa version), devraient compter également. Doran Smolkin, « Kagan on speciesism and modal personism », *Journal of applied philosophy*, 36, 1, 2019, p.88-89.

⁵⁵⁴ Smolkin en arrive à la même conclusion.

⁵⁵⁵ Rappelons que l'argument de la personnalité modale soutient qu'une non-personne est une personne modale

⁵⁵⁶ Melden, *Rights and persons*, p.218-223.

⁵⁵⁷ Selon Rawls, seuls les agents moraux peuvent contracter et faire l'objet de devoirs de justice. Or, la potentialité pour être un agent moral qualifie les humains qui n'ont pas ces qualités. Rawls, *Théorie de la justice*, 1997, 77 p.544-545 et p.548. McMahan souligne « que » Rawls ne justifie pas cette thèse, McMahan, *The ethics of killing*, p.253-254.

⁵⁵⁸ Smolkin, *ibid*, p.82; Pluhar, *ibid*, p.146-147; David DeGrazia « Modal personhood and moral status: a reply to Kagan's proposal », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016, p.22.

⁵⁵⁹ Feinberg, « Abortion », in *Matters of life and death*, Regan (ed), p.266-267.

⁵⁶⁰ DeGrazia, *ibid*, p.25.

⁵⁶¹ Michael Wreen, « In defense of specisism », *Ethics and animals*, 5, 3, 1984, p.47-60.

⁵⁶² Bernsetin, *On moral considerability*, 1998, p.124.

⁵⁶³ Sans mentionner la difficulté à discerner clairement le naturel de l'artificiel.

Une réponse possible proposée par Kagan⁵⁶⁴ et Smolkin⁵⁶⁵ est que dans la mesure où la potentialité semble varier en degré, il y aurait alors différents degrés de personnes potentielles, certains avec un potentiel plus important que d'autres pour être une personne. Le statut moral pourrait alors varier en fonction de la différence de potentialité. Notons que cette réponse présuppose la vérité du potentialisme et ne répond pas à l'objection précédente. Selon Smolkin, il n'est pas arbitraire de considérer que les humains marginaux sont davantage des personnes potentielles que les animaux car pour ces humains, c'est une infortune de ne pas être une personne tandis que ça ne l'est pas, ou moins, pour un chien. En effet, plus nous sommes proches d'obtenir quelque chose, plus c'est un mal de ne pas l'obtenir⁵⁶⁶. Mais c'est surtout que ne pas être une personne ne permet pas de vivre une bonne vie d'humain tandis que pour un chien, ne pas être une personne ne l'empêche pas de vivre une bonne vie de chien. Il me semble y avoir confusion entre le point de vue du bien-être prudentiel, c'est-à-dire ce que c'est que pour un être de mener une bonne vie et subir des dommages, et la question du statut moral de cet être. Un humain dont le niveau de bien-être est bien plus bas que celui d'un autre n'a pas de ce fait un statut moral moindre.

[*Analogie avec la sentience modale*] Pour terminer ce tour d'horizons des objections à l'APM, considérons l'analogie que fait DeGrazia entre la personnalité modale et la sentience modale⁵⁶⁷. Admettons qu'une souris soit vivante mais *insentiente* du fait d'une problème génétique ou développemental. Etant donné que cette souris est, ou fut, une souris sentiente potentielle, elle hériterait alors du statut moral des êtres sentients. Mais que peut bien signifier que cette souris non-sentiente ait néanmoins un statut moral ? Avoir un statut moral signifie qu'elle a des intérêts devant être pris en compte, qu'elle ne doit pas être tuée ni voir ses besoins frustrés ? Mais alors quel rôle joue la *sentience modale* là-dedans⁵⁶⁸ ? Si on estime que la sentience est une condition pour avoir des intérêts et que cette souris n'est pas sentiente, la *sentience modale* ne peut lui fournir ce dont elle est dépourvue.

Conclusions sur l'argument de la personnalité modale et potentielle

Nous concluons que la thèse du personnalisme modal, que Kagan défend à titre d'hypothèse, rencontre de nombreuses difficultés pour constituer une option viable. Il pourrait être tentant de soutenir que nos devoirs envers les morts, s'il en est, et envers les humains marginaux, sont des atouts en faveur du personnalisme modal et du potentialisme. Mais si, comme le soutient Feinberg, il est possible de léser des personnes mortes, ou des humains qui ne sont plus des personnes du fait d'un handicap mental

⁵⁶⁴ Kagan, « What's wrong with speciesism? », *ibid*, p.19.

⁵⁶⁵ Smolkin, *ibid*, p.85. Se pose alors le problème d'identifier la distance qui nous sépare d'être une personne. Selon Smolkin, plusieurs paramètres permettent de déterminer si un être est plus ou moins une personne potentielle, comme le fait d'être intérieurement sur la voie ou encore d'appartenir à une espèce où le membre typique est une personne (p.87).

⁵⁶⁶ Smolkin mentionne un contre-exemple puissant à l'idée que le degré de potentialité morale définie selon la proximité avec le fait d'être une personne et à l'idée que le statut moral dépende du degré d'infortune, c'est-à-dire du degré de proximité avec la personnalité réelle, en citant le cas d'une planète où c'est un avantage de ne pas être une personne (Smolkin, *ibid*, p.89).

⁵⁶⁷ DeGrazia, *ibid*, p.23.

⁵⁶⁸ DeGrazia, *ibid*, p.24.

sévère, c'est pour d'autres raisons que la personnalité modale. Nier que la potentialité pour être une personne confère un poids dans le statut moral ne signifie pas nier que les non-personnes aient un statut moral. Ainsi, Feinberg considère qu'il est possible de causer un tort à un défunt parce qu'il adhère à une théorie de la valeur préférentialiste selon laquelle ce qui est bon pour un individu est d'avoir ses désirs satisfaits. En conséquence, léser une personne morte consiste à ne pas respecter les désirs qu'elle avait de son vivant⁵⁶⁹. Selon McCloskey, nous traitons les enfants *comme* s'ils avaient des droits, non pas car ils en ont, mais par respect pour eux en tant que futurs agents moraux porteurs de droits. Or, Pluhar nous semble avoir clairement raison de souligner que notre répugnance au mauvais traitement des enfants a peu à voir avec le fait qu'ils soient de futurs agents moraux mais simplement en vertu de ce qu'ils sont actuellement⁵⁷⁰. Ce qu'il y a de mal dans le fait de tuer un enfant est qu'on le prive d'un bien présent et futur, ce tort étant possible car l'enfant existe déjà comme sujet avec des intérêts effectivement lésés par la mort. De façon similaire, le respect dû aux humains âgés séniles ou lourdement handicapés ne se base pas sur un quelconque respect pour ce qu'ils ont été par le passé mais sur le fait qu'ils comptent et importent maintenant tels qu'ils sont.

[*D'autres possibles*] L'APM pose de nombreux problèmes qui, selon nous, disparaîtraient avec une conception élargie de la notion de personne et une reconnaissance de la considérabilité morale de tous les êtres sentients ; en effet, nous n'aurions plus à chercher des thèses improbables pour sauver le statut moral des humains marginaux. Le potentialisme devient une option nécessaire si on adhère à une conception étroite de la considérabilité morale et que l'on souhaite conserver le statut moral des humains marginaux et le suprémacisme humain. En effet, si on considère qu'il suffit d'être sentient pour être une personne, on comprend sans difficulté pourquoi les humains marginaux ont un statut moral, et un statut moral fort. Nous explorerons cette piste dans le second chapitre.

L'ACM est un argument puissant qui met à mal l'anthropocentrisme, mais il n'est pas un argument central en faveur de la considérabilité morale des animaux ; il vise essentiellement à mettre le spéciste face à ses contradictions. Certains philosophes antispécistes comme Giroux⁵⁷¹, Sapontzis ou même Regan dans *Les droits des animaux*, ne fondent pas la reconnaissance des droits ou du statut moral des animaux sur cet argument. Au lieu de cela, ils expliquent ce qu'il faut pour avoir un droit et pourquoi les animaux remplissent les critères pour avoir des droits et un statut moral.

Conclusion générale sur l'argument des cas marginaux

Ce fameux *propre de l'homme* que les philosophes ont longtemps cru identifier n'existe sans doute pas. C'est le chauvinisme humain qui a conduit les philosophes à chercher une différence entre les humains et les autres animaux dans le but de pouvoir s'en distinguer et les utiliser comme des ressources disponibles pour leurs intérêts. L'anthropocentrisme est indéfendable sur la base d'une justification indirecte et absolue. Comme Richard et Val Routley le démontrent, aucune division morale

⁵⁶⁹ Feinberg, *Harm to others. The moral limits to criminal law*, p.79-85.

⁵⁷⁰ Pluhar, *ibid*, p.112.

⁵⁷¹ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, 2019.

ne coïncide avec l'humanité⁵⁷². Toutefois, Wolff et Bimbenet pensent avoir mis en évidence la contradiction de l'antispécisme qui, en s'efforçant de montrer qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les humains et les animaux, démontrent qu'il y en a une. Cet argument n'est pas nouveau, mais il occupe une place centrale dans l'anti-animalisme de Wolff et Bimbenet.

La contradiction de l'antispécisme serait qu'en prétendant qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les humains et les animaux, par où les humains auraient un devoir de respecter les droits des animaux, l'antispécisme soutient que seuls les humains doivent être des agents moraux antispécistes respectant les intérêts des autres animaux. Si « l'homme » est un animal comme les autres, comme l'écrit Wolff, pourquoi devrait-il alors se contraindre et s'obliger à respecter les autres animaux qui ne le peuvent. Si les humains sont des animaux comme les autres, ils ne devraient pas s'interdire de les manger⁵⁷³. Telle serait la contradiction de l'antispécisme qui démontre le « propre de l'homme » en tentant de le nier. Soit les humains sont des animaux comme les autres et n'ont donc pas d'obligations morales, soit ils ne sont pas comme les autres animaux en ayant des devoirs envers les autres animaux. Par conséquent, l'humain serait à la fois moralement égal aux animaux et moralement supérieur, ce qui est contradictoire. Selon Wolff, il est spéciste de dire que seuls les humains doivent être antispécistes⁵⁷⁴. Enfin, la contradiction s'exprime également dans le fait que si on découvre des connaissances sur les animaux selon laquelle il n'y a pas de différence fondamentale entre humains et animaux, alors c'est l'indice de la supériorité cognitive des humains qui font la science. Autrement dit, l'antispécisme ne fait que montrer la supériorité de l'humain et sa différence fondamentale avec l'animal⁵⁷⁵. Seul l'humain se soucie d'élargir la communauté morale, nous dit Bimbenet⁵⁷⁶. Tel est finalement le « propre de l'homme », être un agent moral capable de se décentrer, car « plus l'humain se décentre, plus il est humain »⁵⁷⁷.

[Réponse à l'argument] Toutefois, cet argument ne dévoile en rien une prétendue contradiction de l'antispécisme. Selon Pluhar, ce raisonnement commet un sophisme d'équivocité en confondant de façon équivoque l'idée d'être « moralement supérieur »⁵⁷⁸. Certains individus sont moralement supérieurs dans le sens où ils sont des agents moraux plus vertueux, agissant de façon plus morale que les autres. C'est en ce sens que Gandhi est moralement supérieur à Hitler : sa moralité est supérieure. Mais en un autre sens, la supériorité morale désigne le fait qu'un être possède une valeur intrinsèque supérieure, qu'il compte plus et mérite plus d'attention morale que les autres. Ensuite, Wolff confond une affirmation biologique et une position morale. Dire que les humains sont des animaux avec leurs spécificités mais sans différence métaphysique fondamentale avec les animaux n'implique absolument rien concernant ce qu'est notre devoir. Le fait que la plupart des humains soient des agents moraux les oblige et leur confère une responsabilité. Mais non seulement cette obligation ne pèse pas sur les

⁵⁷² Richard and Val Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », in *Environmental philosophy*, Routley, McRobbie and Mannison (ed.), 1980, p.103.

⁵⁷³ Wolff, *Notre humanité*, p.323. Bimbenet reprend cette idée, Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, p.125.

⁵⁷⁴ Wolff, *ibid*, p.337.

⁵⁷⁵ Wolff, *ibid*, p.338.

⁵⁷⁶ Bimbenet, *ibid*, p.288.

⁵⁷⁷ Bimbenet, *ibid*, p.290.

⁵⁷⁸ Pluhar, *Beyond prejudice*, p.74-75.

humains incapables d'agentivité morale, mais elle pèserait sur tout être non-humain qui serait un agent moral. Aucun « propre de l'homme » n'est ici mis en évidence. Enfin, ce raisonnement repose sur une confusion entre égalité de fait et de droit : soutenir l'égalité morale entre les humains et les animaux signifie que les intérêts des uns et des autres doivent également être pris au sérieux, mais cela n'implique ni une égalité factuelle, ni une égalité de responsabilités. Certains humains ont des obligations morales dont d'autres sont dépourvus, ils n'en sont pas pour autant supérieurs en valeur que les autres.

Mais admettons, pour les besoins de l'argumentation, qu'un tel « propre de l'homme » existe, qu'il s'agisse de la rationalité, de l'agentivité morale ou une autre caractéristique. Cela justifierait-il une différence de statut moral entre les humains et les animaux ? Cela justifierait-il de ne pas leur reconnaître la possession de droits moraux fondamentaux ? Cela justifierait-il de pouvoir les exploiter ?

4. La question de la pertinence des critères

Nous venons de voir comment les humains avaient tendance à se percevoir comme uniques et spéciaux. Les animaux sont jugés inférieurs parce qu'il leur manquerait des caractéristiques mentales considérées comme nécessaire à un statut moral fort. Les critères de distinction avancés pour justifier une différence de considération entre les humains et les animaux sont-ils moralement pertinents ? Mais une plus grande complexité cognitive justifie-t-elle une différence de statut moral ?

L'intelligence est-elle un critère moralement pertinent ?

Les propriétés invoquées comme spécifiquement humaines visant à justifier une différence de statut moral entre les humains et les animaux sont systématiquement des caractéristiques liées à l'intelligence. D'Aristote à Descartes, de Kant à Sartre, les humains sont considérés par les anthropocentristes comme moralement supérieurs grâce à leurs facultés intellectuelles supposées supérieures comme la rationalité, la conscience réflexive, la conscience de soi, la capacité d'abstraction, le langage, la capacité à élaborer des projets complexes ou encore l'agentivité morale. Mais en quoi des facultés intellectuelles plus complexes sont-elles des caractéristiques pertinentes pour déterminer qui est un patient moral, et plus particulièrement qui est plus digne de considération morale ? C'est ce qui conduit Florence Burgat à soutenir que « quand bien même la preuve serait faite que la raison désigne bien, de manière claire et distincte, le propre de l'homme, comment en déduit-il que les êtres qui en sont dépourvus n'ont pas droit à notre sollicitude ? »⁵⁷⁹ C'est aussi ce que soulève Gary Francione :

Pourquoi la capacité de calculer serait-elle moralement plus importante que la capacité de voler avec des ailes ? Pourquoi la capacité de se reconnaître soi-même dans le miroir serait-elle moralement plus importante que la capacité à se reconnaître par une odeur que vous auriez laissée sur un buisson ? De plus, il n'y a aucun lien logique entre des différences de capacités cognitives et le problème de l'utilisation d'animaux, bien que

⁵⁷⁹ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.77.

ces différences puissent être pertinentes pour certains sujets »⁵⁸⁰.

[*Absence de justification*] Il ne semble y avoir aucun lien logique entre le degré d'intelligence d'un être et son importance morale, tout particulièrement en ce qui touche les droits fondamentaux. Ce n'est pas parce qu'un être est plus intelligent que ses intérêts méritent plus de respect. Une telle idée est d'ailleurs contraire à ce que nous pensons ordinairement au sujet des humains. En revanche, nous avons tendance à considérer que les animaux méritent d'autant plus de respect que nous les estimons intelligents. Mais, je ne vois pas en quoi le degré d'intelligence aurait une quelconque pertinence morale en ce qui concerne la reconnaissance de droits fondamentaux⁵⁸¹. Il s'agit ni plus ni moins d'une discrimination basée sur les capacités cognitives et intellectuelles que l'on nomme capacitisme.

L'argument de la variation intraspécifique

L'un des problèmes des critères associés aux capacités intellectuelles est que si nous tenions de tels critères comme moralement pertinents pour accorder une plus grande importance morale aux humains qu'aux animaux, alors ces mêmes critères devraient s'appliquer pour discriminer parmi les humains en établissant un statut moral indexé sur les capacités intellectuelles. Cette objection se nomme *argument de la variation intraspécifique*⁵⁸². Autrement dit, la conséquence logique est que les humains dotés de facultés intellectuelles supérieures devraient se voir reconnaître une plus grande importance morale. Or, il est pour le moins contre-intuitif d'estimer que nos droits croissent à mesure de notre intelligence. En effet, comme l'écrit Frédéric Côté-Boudreau,

les droits ne sont pas basés sur la possession de l'intelligence. Nous ne devons pas passer un test de QI pour être protégé par la Constitution. Les droits servent à nous protéger contre le pouvoir et l'abus des autres, et nous en sommes tous vulnérables, intelligents ou pas⁵⁸³.

Pour les humains, nous n'indexons pas les droits d'un individu ni sa valeur morale sur ses capacités intellectuelles, nous ne pensons pas que les gens plus intelligents méritent que nous fassions plus attention à leur bien-être pour la simple et bonne raison que le bien-être n'a pas grand-chose à voir avec les capacités intellectuelles plus ou moins développées.

Une réponse pourrait être que l'intelligence est valable comme critère discriminant seulement entre les espèces mais non entre les humains. Mais une telle réponse ne saurait être satisfaisante dans la mesure où elle est arbitraire. Si on demandait pourquoi ce critère est moralement signifiant que pour discriminer entre les espèces différentes mais non entre les humains, nous retrouverions les différentes sortes de défense que nous sommes en train d'examiner, à savoir (1) que les humains forment une famille

⁵⁸⁰ Francione, *Animals as persons*, p.12.

⁵⁸¹ Le terme « intelligence » est ici utilisé dans son usage courant et vague, dans le but de simplifier notre propos.

⁵⁸² Kagan, *How to count animals, more or less*, p.164-169.

⁵⁸³ Côté-Boudreau, « Spécisme et capacitisme », 2015, URL : <https://coteboudreau.com/2015/10/31/specisme-et-capacitisme/#more-3173>.

et que nous sommes membres de cette grande famille (spécisme direct et indexical), (2) que les humains ont une valeur supérieure du simple fait d'être humain (spécisme direct absolu), ou (3) que *tous* les humains possèdent une caractéristique moralement pertinente (l'intelligence) et qu'aucun autre animal ne possède cette caractéristique (spécisme indirect et absolu). (2) n'est pas valable puisqu'arbitraire. (3) a pour but de pallier la faillite justificative de (2) mais n'est pas disponible car l'argument examiné ici vise précisément à justifier (3), on ne pourrait donc mobiliser (3) pour le justifier sous peine de circularité. (1) reste à être examiné dans la prochaine section, mais on peine déjà à comprendre pourquoi (1) justifierait que ce critère de l'intelligence ne soit moralement signifiant qu'entre les espèces. Par conséquent, il apparaît parfaitement arbitraire d'appliquer un tel critère discriminant dans un cas mais pas dans d'autres.

La question qui nous occupe ici est de savoir si un certain degré de complexité cognitive est une condition nécessaire de la considérabilité morale. Un haut niveau d'intelligence, de complexité cognitive, de conscience de soi, de rationalité, d'agentivité morale, etc., ne sont pas des critères nécessaires pour être moralement considérables mais sont des critères suffisants.

Conclusions de la section 3

Les défenses indirectes et absolues du spécisme sont celles qui ont occupé le plus de place. Si, à la différence des justifications directes et absolues, elles peuvent sembler raisonnables et plausibles, elles se confrontent à de redoutables obstacles. L'argument des cas marginaux lui impose une exigence de cohérence avec des implications que les anthropocentristes souhaitent éviter. Pour cela, l'argument des effets secondaires indésirables, l'argument de la norme spécifique, l'argument de la potentialité ou de la personnalité modale furent avancés afin d'échapper au choix forcé qu'impose l'ACM : reconnaître un statut moral aux animaux ou exclure les humains marginaux. Par ailleurs, les critères avancés par les anthropocentristes pour justifier la supériorité morale des humains n'apparaissent pas pertinents : le degré d'intelligence, le langage ou l'agentivité morale n'ont pas de lien avec les intérêts fondamentaux à ne pas souffrir de violences, à ne pas être privé de liberté ou à ne pas être tués.

Qui pense sérieusement que les humains dépourvus de raison ne doivent plus faire l'objet de considération morale ? Le critère n'est pas réellement la raison (qui demeure une notion extrêmement vague). On peut ainsi se demander avec Carl Sagan « quel degré d'intelligence doit atteindre un chimpanzé pour que le tuer constitue un meurtre ? »⁵⁸⁴. C'est pourquoi on peut soupçonner cette forme de défense du spécisme qui prend comme justification un critère comme l'intelligence de n'être qu'une rationalisation visant à camoufler un spécisme pur et dur. Puisqu'il faut bien justifier le spécisme, le spéciste pointera une différence qui lui semblera pertinente pour justifier la différence de considération morale entre humains et animaux ; cependant, il refusera d'utiliser ce critère pour faire une différence de traitement entre les humains. Mais d'autres défenses de l'anthropocentrisme ont émergé, comme les approches relationnelles selon lesquelles il est légitime d'accorder une plus grande importance morale

⁵⁸⁴ Carl Sagan, « L'abstraction des bêtes », *Les dragons de l'Eden : spéculations sur l'évolution de l'intelligence humaine et autre*, Le Seuil, Paris, 1980, p.139.

aux membres de sa propre espèce. Ce sont ces défenses relationnelles du spécisme que nous allons examiner dans la section suivante.

Section 4 – Les défenses indexicales du spécisme

1. Idée générale des défenses indexicales

[Idée générale] L'échec des défenses absolues du spécisme et l'incapacité à justifier l'exploitation des animaux sur la base d'une propriété intrinsèque distinctive a conduit à l'émergence d'une nouvelle ligne argumentative. Cette autre défense du spécisme se base sur des propriétés relationnelles et consiste à soutenir qu'il est légitime d'accorder une préférence aux humains, non pas en vertu de leur prétendue valeur supérieure dans l'absolu, mais parce que nous, en tant qu'humains, avons une relation particulière aux autres humains. Ce favoritisme ne repose pas sur l'idée qu'*homo sapiens* aurait en soi une valeur supérieure, mais sur le fait qu'*homo sapiens* est *notre* espèce⁵⁸⁵. Fort du constat que le favoritisme humain ne peut se justifier en mobilisant une propriété distinctive des humains qui leur conférerait un statut moral supérieur, les partisans d'une défense dite *indexicale*⁵⁸⁶ du spécisme, comme Lawrence C. Becker, Mary Midgley, Thomas Scanlon⁵⁸⁷ ou encore Cora Diamond⁵⁸⁸, avancent une nouvelle défense du spécisme qui se fonde sur des propriétés relationnelles. Robert Nozick endosse également cette ligne argumentative en défendant « le principe général selon lequel les membres d'une espèce donnent légitimement plus de poids à leurs semblables qu'aux membres d'autres espèces »⁵⁸⁹. Selon ce spécisme indexical, que Bernstein qualifie de « néo-spécisme »⁵⁹⁰, nous sommes légitimes à *privilégier* les intérêts des humains du fait que nous entretenons des relations *spéciales* avec les autres humains, nous sommes « sur le même bateau existentiel »⁵⁹¹. Tout comme les membres d'autres espèces privilégient naturellement les membres de leur propre espèce, nous sommes justifiés à privilégier les membres de notre espèce, de la même façon que nous privilégions et devrions privilégier les membres de notre famille⁵⁹². Des relations spécifiques engendrent des devoirs spécifiques et plus importants. Tout l'enjeu sera alors de caractériser cette relation. Jaquet explique que cette relation spéciale ne peut être la

⁵⁸⁵ Lawrence Becker, « The priority of human interest », in *Animal rights and human obligations*, Singer and Regan (eds), p.87.

⁵⁸⁶ « Indexical » est un concept utilisé en philosophie du langage pour désigner des énoncés dont le sens dépend du contexte d'énonciation, du lieu, du moment, de qui le prononce. En référence à cet élément contextuel des termes indexicaux, Bernstein utilise ce terme pour désigner les devoirs que chacun a, en fonction de sa place dans le monde, à l'égard d'autres individus avec lesquels il est en relation, en opposition à l'idée d'une valeur absolue des individus.

⁵⁸⁷ Thomas Scanlon, *What we owe to each other*, p.185-186. Scanlon défend à la fois un spécisme indexical et un spécisme direct absolu, mais les deux types d'arguments sont confondus.

⁵⁸⁸ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.226-227; Cora Diamond, *L'importance d'être humain*, Puf, 2011. Pour une thèse similaire, voir John Gray, « In defence of speciesism », *Behavioral and brain sciences*, 13, 1, 1990, p.22-23; Stephen G. Post, « The emergence of species impartiality: a medical critique of biocentrism », *Perspectives in Biology and Medicine* 36, 1993, 289–300, p.295. Pour des critiques, voir Bernstein (2004), McMahan (2002, 2005), Jaquet (2024).

⁵⁸⁹ Robert Nozick, « About mammals and people », *New York Times Book Review*, 27 nov 1983, 11, p.29-30.

⁵⁹⁰ Bernstein, « Neo-speciesism », *Journal of social philosophy*, 35, 3, 2004, p.380.

⁵⁹¹ Michael Wreen, « In defense of speciesism », *ibid*, p.53.

⁵⁹² Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.89.

simple relation d'appartenance à un groupe comme l'espèce car cela serait spéciste par définition⁵⁹³. À ce titre, l'humanité est, en somme, comme une grande famille. Nous avons donc des raisons, fondées sur une plus grande proximité, de privilégier les intérêts des membres du groupe auquel nous appartenons sans qu'il s'agisse de spécisme, c'est-à-dire d'une discrimination arbitraire et injustifiée. Pour cette raison, cette approche est dite « centrée sur l'agent »⁵⁹⁴.

[*Diversité des positions*] Mais quelle est la nature de cette relation *spéciale* ? En quoi consiste précisément cette relation de plus grande proximité ? Que peut justifier un tel argument ? De telles relations, à supposer qu'elles puissent être caractérisées adéquatement, peuvent-elles justifier un favoritisme ? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer d'apporter des réponses. La défense relationnelle du prioritarisme humain a pris des formes légèrement différentes, bien que fondamentalement semblables, selon la façon dont est conçue cette *relation de proximité* que nous aurions avec le reste de l'humanité. Certains arguments mettent en avant le fait que l'espèce serait comme une grande famille, impliquant un devoir de loyauté. D'autres avancent plutôt que notre proximité avec les humains vient du fait que nous sommes dépendants des autres pour vivre et nous développer. Cette réciprocité et cette interdépendance rendrait légitime le favoritisme humain. Certains ont déduit de cela un devoir de solidarité entre les co-voyageurs humains. D'autres encore soutiennent que nous sommes naturellement enclins à privilégier les intérêts des humains et à nous sentir plus proches d'eux. On peut mobiliser l'idée d'inspiration spinoziste selon laquelle du fait de notre nature semblable, rien ne s'accorde mieux avec un humain qu'un autre humain, prédisposant au développement de relations sociales potentielles avec tout humain. Ainsi, plusieurs façons de caractériser la proximité ont été avancées. Toutes ces argumentations reposent sur une trame commune que l'on pourrait formaliser de la façon suivante :

- 1) Il est légitime d'accorder la priorité et une plus grande importance morale aux personnes avec lesquelles nous avons des relations proximales.
- 2) Or, l'appartenance à l'espèce humaine est un facteur de plus grande proximité.
- 3) Par conséquent, il est légitime d'accorder une priorité et une plus grande importance morale aux humains.

Le partialisme moral

[*Le partialisme moral comme fondement*] Dans ce raisonnement, le spécisme indexical repose sur l'idée de partialisme et de particularisme moral, qui explique en quoi l'impartialité n'est pas en toute circonstance l'attitude la plus morale, voire peut même devenir franchement immorale. L'idée est que si l'impartialité est une exigence morale dans bien des cas, des relations spécifiques engendrent des attentes morales spécifiques du fait de la nature de la relation. Qu'il s'agisse de l'amitié, du fait d'être membre d'une même famille ou d'une même corporation, ces différentes catégories témoignent de

⁵⁹³ Jaquet, *Le pire des maux*, p.100.

⁵⁹⁴ Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, p.380.

relations particulières pouvant engendrer des exigences morales particulières. Ainsi, j'ai le devoir, en tant qu'ami, de soutenir mon ami après le décès de l'un de ses proches, mais non de soutenir les inconnus qui perdent des proches. D'ailleurs, si j'échoue à soutenir mon ami dans ces circonstances, il pourra légitimement me reprocher que j'ai failli dans mon rôle d'ami, alors qu'il n'en voudra probablement pas à un inconnu de ne pas lui avoir apporté son soutien. Ceci parce que l'amitié implique un vécu commun, une histoire, une relation de confiance, de bienveillance, d'honnêteté, engendrant des attentes que nous n'avons pas envers les personnes qui ne sont pas nos amis. Le concept même d'amitié semble impliquer des actes et des comportements spécifiques⁵⁹⁵. Les relations interpersonnelles génèrent une affection mutuelle dont l'intensité varie en fonction de la proximité. De la même façon, nous avons le devoir d'assurer l'éducation et d'assurer les besoins de base de nos enfants mais non des enfants des autres. Une fois parent, j'acquies une responsabilité envers les enfants dont j'ai la responsabilité.

[*Critique du partialisme moral*] Ces thèses sont séduisantes car elles rendent bien compte de nos intuitions morales. Mais des intuitions n'ont pas valeur de justification et peuvent ne pas être partagées. Des impartialistes purs demanderont sur quoi se fondent ces devoirs spécifiques envers nos proches⁵⁹⁶. Ils pourront faire remarquer qu'il s'agit d'un principe moral arbitraire qui n'a reçu aucune justification. Le fait que nous croyions en l'existence d'obligations morales différenciées, liées par exemple à l'amitié, ne signifie pas que ce soit réellement le cas. Pourquoi n'aurait-on pas le devoir soutenir toute personne ayant perdu un proche, même si nous ne les connaissons pas ? Pourquoi n'aurait-on pas le devoir de s'assurer de l'éducation et du bien-être de tous les enfants ? Une réponse évidente est que cela n'est pas possible. Nous ne pouvons pas soutenir tout le monde, nous n'avons ni le temps, ni les moyens économiques, physiques et psychologiques pour le faire. Selon une telle conception maximaliste et exigeante de la morale, nous échouons nécessairement à remplir nos devoirs. Une morale si exigeante qu'elle ne peut être satisfaite est l'une des raisons pour lesquelles les éthiques conséquentialistes qui exigent la maximisation du bien furent critiquées et révisées. Mais il n'est écrit nulle part qu'une théorie morale doit rendre possible le fait d'être pleinement moral. Nous n'aimons pas l'idée de notre faillibilité morale ; comme nous ne pouvons être à la hauteur d'une théorie morale trop exigeante, celle-ci aura pour conséquence que nous serons toujours insuffisants moralement⁵⁹⁷. Tout philosophe aura alors à l'esprit la maxime « devoir implique pouvoir », mais comme le soulignait Ruwen Ogien, il ne s'agit pas tant d'une implication logique, mais plus d'un principe d'humanité de ne pas exiger l'impossible des gens⁵⁹⁸. Il n'est donc pas absurde que nous ayons des devoirs moraux que nous ne serions pas en mesure de remplir.

[*Pragmatisme*] On pourrait être d'accord en théorie avec l'impartialisme mais considérer que c'est impraticable. Ce serait donc pour des raisons pragmatiques que nous soutenons nos amis, élevons nos enfants, parce c'est le meilleur moyen pour que ces devoirs soient accomplis. Malgré tout, les thèses partialistes ont plusieurs avantages : elles rendent très bien compte d'intuitions morales communes, elles

⁵⁹⁵ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.229.

⁵⁹⁶ Par exemple, William Godwin, qui défend un impartialisme rigoriste, considère que ce type de réaction partialiste est injustifiable. Voir Jean-Cassien Billier, *Introduction à l'éthique*, 2010, p.104-110.

⁵⁹⁷ A noter que l'impartialisme moral n'est pas nécessairement maximaliste.

⁵⁹⁸ Ogien, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Editions de L'éclat, 2003, chapitre 4.

semblent découler des concepts comme celui d'amitié, elles évitent certaines situations extrêmement bizarres, voire contradictoires. Par exemple, a-t-on tous une égale responsabilité face à l'éducation de tous les enfants ? Les parents qui ont décidé d'avoir un enfant n'ont-ils pas une responsabilité et donc des devoirs spécifiques envers leurs enfants ? Il existe ici une asymétrie morale entre les parents et les autres puisque de par leur statut de parents, ils peuvent commettre des actes qu'on pourra leur reprocher, et que seuls eux, en tant que parents peuvent commettre. Par exemple, du fait de leur statut de parent, seuls eux peuvent abandonner un enfant et être jugés moralement coupables de cette faillite morale. Il n'est pas possible pour ceux qui n'ont pas d'enfants d'abandonner les enfants des autres. Cet exemple permet de constater que, selon qui nous sommes, nous n'avons pas tous les mêmes devoirs envers tous les autres mais que, certains devoirs spécifiques naissent de relations spécifiques. Nous n'avons pas vocation à fournir un examen plus approfondi du partialisme moral mais nous le tiendrons pour une option morale cohérente afin de pouvoir examiner la valeur des défenses indexicales du spécisme.

Quelle est la portée de l'argument ?

[*Les conditions de la priorisation*] Selon Lawrence Becker, il est considéré comme une vertu morale de hiérarchiser les intérêts en fonction de la distance sociale des individus en question, *lorsque des intérêts comparables sont en jeu*. Becker n'entend pas justifier la priorisation d'intérêts triviaux de proches au détriment d'intérêts fondamentaux d'inconnus⁵⁹⁹. Il en va de même pour la priorisation des intérêts des humains par rapport aux intérêts des animaux. Selon Becker, « l'argument présenté ici concerne la question des priorités dans des situations où les intérêts des animaux entrent en conflit avec des intérêts humains *comparables* »⁶⁰⁰. Tant Becker que Midgley veulent montrer qu'il n'est pas spéciste de donner la priorité aux intérêts humains comme il serait raciste ou sexiste de donner la priorité aux intérêts des blancs par rapport à ceux des noirs, ou des hommes par rapport à ceux des femmes. Ainsi, leur position ne consiste pas à soutenir que nous devons faire passer tous les intérêts de nos proches, même triviaux, avant ceux des autres, ni à défendre l'idée que nous devons tout faire pour notre famille au détriment des autres mais à soutenir dans certaines situations très particulières, il peut être justifié d'être partial et de prioriser l'intérêt de nos proches.

[*Expérimentations animales*] Les approches relationnelles ont souvent été utilisées pour justifier l'expérimentation animale en présentant l'expérimentation animale comme un mal nécessaire, comme un dilemme du type *canot de sauvetage* ou *maison en feu*⁶⁰¹ : qui prioriser entre un humain et un animal si on ne peut en sauver qu'un ? Mais Bernstein remarque que les dilemmes proposés et l'expérimentation animale constituent des disanalogies dans la mesure où le mal que subit l'animal dans l'expérimentation animale est causé par le choix d'expérimenter sur eux, autrement dit il est causé par

⁵⁹⁹ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.237.

⁶⁰⁰ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.226.

⁶⁰¹ Voir par exemple John Gray, « In defence of speciesism », *Behavioral and brain sciences*, 13, 1, 1990, p.23; Stephen Post, « The Emergence of Species Impartiality: A Medical Critique of Biocentrism », *Perspectives in Biology and Medicine*, 36, 1993, p.289-300; ou encore Jennifer Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *Journal of social philosophy*, 34, 2, summer 2003, 244-255. Welchman se concentre sur le cas des xénogreffes.

le fait d'échanger un humain contre un animal, alors que dans les dilemmes du types canot de sauvetage, l'humain et l'animal font tous les deux face à un mal déjà présent. Il ne s'agit pas de dilemmes puisque nous avons déjà décidé que nous pourrions utiliser les animaux en alternative aux humains, ce prétendu dilemme est monté de toute pièce et pourrait être construit de façon à n'impliquer que des humains⁶⁰². Dans ce dernier cas, celui qui n'est pas sauvé n'est pas instrumentalisé, contrairement à l'expérimentation animale⁶⁰³.

[*Pas pertinent pour les devoirs de justice*] L'un des points les plus importants est que l'idée selon laquelle nous pouvons accorder une plus grande importance aux personnes dont nous sommes plus proches n'a aucune incidence sur le fait que nous n'avons pas le droit d'exploiter, de dominer ou de tuer les autres. Les exigences de justice sont indépendantes du fait qu'une personne soit membre de notre famille ou non. Notre devoir de respecter les intérêts fondamentaux d'autrui demeure inchangé. Nous distinguons deux types de devoirs : ceux qui naissent de droits fondamentaux que nous possédons tous, universellement, et les *devoirs acquis* qui naissent de relations spéciales, comme par exemple une relation contractuelle. Ces obligations positives et particulières s'ajoutent mais ne remplacent pas les premières. La morale et la justice exigent le respect de ces droits sur la base de propriétés intrinsèques. En revanche, des devoirs et des attentes supplémentaires naissent du fait de ces relations de proximité comme une relation parentale ou amicale. Comme l'expliquent Kymlicka et Donaldson, les citoyens ont des droits spécifiques liés au fait d'être citoyen, de même que les parents ont des devoirs spécifiques envers leurs enfants. L'idée que nous devons ou pouvons accorder une plus grande importance aux personnes dont nous sommes plus proches n'a aucune implication sur le fait que les autres ont le droit fondamental de ne pas être exploités. DeGrazia souligne que l'égalité de considération morale n'implique ni une identité de traitement et ni une exclusion d'un certain partialisme dans la vie morale⁶⁰⁴. Nos obligations spécifiques envers nos proches ne peuvent violer les obligations de base envers tous les autres. Selon Jaquet, « nous devons certes être loyaux envers nos proches, mais cela découle du simple fait que la loyauté est essentielle aux relations personnelles, que l'amitié et les relations familiales ne seraient simplement pas possibles dans un monde strictement impartial »⁶⁰⁵.

[*Portée limitée de l'argument*] Cette défense relationnelle du spécisme a donc une portée très limitée. Elle ne permettrait en aucun cas de justifier la domination, l'exploitation et le fait de tuer des

⁶⁰² Kymlicka and Donaldson, *Zoopolis*, p.68. S'il n'existait que des humains, ou si les humains représentaient le modèle de plus efficace d'expérimentation, nous pourrions considérer comme un mal nécessaire l'expérimentation sur certains humains au bénéfice du reste de l'humanité, en expérimentant sur des prisonniers, des minorités, des personnes malades. « Il s'agit d'une distorsion grossière de l'idée de légitime défense ou de nécessité. Examinons une situation comparable impliquant des êtres humains. Pour la recherche médicale, les êtres humains sont des modèles plus fiables que les animaux, mais nous n'acceptons pas pour autant que des êtres humains soient utilisés sans leur consentement dans des recherches qui les mettent en danger. [...] Il importe peu que le sacrifice d'un être humain nous permette d'obtenir des connaissances à l'aide desquelles nous pourrions sauver mille autres êtres humains : nous n'acceptons tout simplement pas que les droits de base d'une personne soient sacrifiés au nom de l'intérêt général. Et lorsqu'il s'agit d'êtres humains, nous refusons d'assimiler « l'intérêt général » à la « légitime défense ».

⁶⁰³ Bernstein, « Speciesism and loyalty », *Behavior and philosophy*, spring/summer, 1991, 19, 1, p.50.

⁶⁰⁴ DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.63.

⁶⁰⁵ Jaquet, « Spécisme », *ibid.*

animaux pour s'alimenter, se vêtir, se divertir ou faire des expériences scientifiques⁶⁰⁶. Comme l'explique Jaquet⁶⁰⁷, si cet argument fonctionne, il permettrait *au mieux* de soutenir qu'en cas de conflits d'intérêts équivalents, nous serions justifiés à privilégier les humains aux animaux, tout comme il serait légitime de sauver un membre de notre famille à la place d'un inconnu dans une situation de dilemme. Il serait légitime d'apporter notre préférence à l'individu duquel nous sommes le plus proche dans ces situations exceptionnelles de conflit⁶⁰⁸. Mais cela s'arrête là. Cette justification ne permet pas de faire passer des intérêts superficiels d'un humain avant les intérêts supérieurs et fondamentaux d'un animal ni de créer artificiellement un dilemme en mettant en balance la vie d'un humain et la vie d'un animal. Pour rendre clair ce dernier point que détaille Bernstein, si un accident survient causant des blessures graves chez un humain et un chien, les deux ayant besoin d'une opération chirurgicale en urgence, mais le chirurgien étant seul, il doit choisir qui opérer en premier. Selon cette éthique relationnelle, il serait légitime de tenter d'opérer et de sauver l'humain en premier. Mais cet argument ne pourrait justifier la chose suivante : si pour survivre, l'humain avait besoin d'un organe qu'on ne trouve que chez des cochons, il ne pourrait être justifié de tuer un cochon pour lui prélever un organe au profit de l'humain en disant « soit l'humain meurt, soit le cochon meurt ». De la même façon, alors qu'il serait légitime de préférer sauver un enfant par rapport à une personne âgée (priorisation), il ne serait pas légitime de tuer des personnes âgées pour sauver des enfants qui auraient besoin de leurs organes (instrumentalisation). Ces cas permettent de distinguer *priorisation* et *instrumentalisation*. Par conséquent, la portée d'un tel argument est extrêmement limitée et ne permet pas de justifier notre exploitation des animaux.

2. L'argument de la loyauté envers la famille humaine

Malgré sa faible portée, il est intéressant de voir si cet argument est spéciste ou bien si la priorisation des intérêts humains sur des bases relationnelles est justifiée. Une façon de caractériser la relation qui lie les humains est que les humains constituent une grande famille envers laquelle nous aurions un devoir de loyauté. L'argument de la loyauté envers la famille humaine peut être formulé dans une version forte ou faible. La version faible soutient que privilégier les intérêts de nos proches, sans être un devoir, est une possibilité légitime pour laquelle une omission ne constituerait pas une faute morale⁶⁰⁹. La version forte de l'argument soutient que nous avons le devoir de favoriser nos proches et non plus la simple permission de le faire, ne pas prioriser les intérêts de nos proches serait une faute morale. Les arguments peuvent être formulés de la façon suivante :

Argument de la loyauté envers la famille humaine (version faible)

⁶⁰⁶ Pluhar, *Beyond prejudice*, p.165. Pluhar écrit que « les obligations spéciales que nous avons ne semblent pas inclure le fait de porter préjudice aux autres pour le bien de nos proches. »

⁶⁰⁷ Jaquet, « Spécisme », *ibid.*

⁶⁰⁸ Ce que l'on considère comme un conflit demeure flou puisqu'un conflit a pu être causé par un comportement humain irresponsable, comme se mettre en danger en allant sur des territoires d'animaux sauvages, ou comme ce gorille tué suite à l'intrusion d'un enfant dans son enclos au zoo de Cincinnati en 2016.

⁶⁰⁹ John Gray, « In defence of speciesism », *ibid.*, p.22-23.

- 1) *Il est légitime* d'accorder la priorité et une plus grande importance aux intérêts des membres de notre famille en cas de conflits d'intérêts similaires avec des inconnus.
- 2) Or, l'espèce humaine est comme une grande famille.
- 3) Par conséquent, *il est légitime* d'accorder une priorité et une plus grande importance aux intérêts des humains par rapport aux intérêts similaires des non-humains.

Argument de la loyauté envers la famille humaine (version forte)

- 1) C'est *un devoir* d'accorder la priorité et une plus grande importance aux intérêts des membres de notre famille en cas de conflits d'intérêts similaires avec des inconnus.
- 2) Or, l'espèce humaine est comme une grande famille.
- 3) Par conséquent, c'est *un devoir* d'accorder une priorité et une plus grande importance aux intérêts des humains par rapport aux intérêts similaires des non-humains.

[*Remarque*] Cet argument repose sur le fait que nous accordons généralement une plus grande importance morale aux membres de notre famille et sommes justifiés à la faire car des relations spécifiques engendrent des devoirs spécifiques. Lorsque des membres de notre famille sont en concurrence avec des inconnus (ne pouvoir sauver qu'une seule personne dans une maison en feu), il serait considéré comme une forme de froideur morale inhumaine que de ne pas être sensible aux relations particulières qui nous unissent avec les membres de notre famille. Le concept de loyauté vient caractériser cette fidélité, ce soutien (non pas inconditionnel), le respect de notre engagement relationnel qui fait que nous pouvons compter sur l'autre. Nous comptons sur nos frères, sœurs, amis, parents, enfants pour nous soutenir si besoin car autrement, personne ne le fera, l'amour nous porte à cette priorisation.

L'espèce comme famille ?

[*Mésusage du concept de famille*] Le principal problème de cet argument réside dans le fait de caractériser l'espèce comme une famille. Il est très difficile de comprendre comment l'espèce peut être caractérisée comme une famille. La famille, au sens ordinaire, désigne un groupe d'individus liés par un lien de filiation, apparentés par le sang, un pacte, ou l'adoption⁶¹⁰. L'idée de famille élargie inclut également des membres qui ne vivent pas nécessairement sous le même toit, mais avec une grande proximité généalogique. Des amis proches peuvent être considérés comme faisant partie de la famille en vertu d'une histoire de vie partagée et d'une grande intimité. D'un point de vue étymologique, le mot *famille* provient du latin *familia* et de *famulus*, termes qui désigneraient les serviteurs ou esclaves rattachés à la maison du maître. Mais ces termes ont eux-mêmes des racines dans l'indo-européen et dont la signification primitive désigne « l'ensemble des êtres animés associés à un même culte et placés

⁶¹⁰ « Famille », Centre national des ressources textuelles et lexicales, URL : <https://cnrtl.fr/definition/famille>.

sous la puissance et la protection d'un même chef»⁶¹¹, l'idée de chef référant ici au chef de famille incluant les animaux, les domestiques et tous les êtres vivants habitant sur une portion de terrain déterminé. De ce sens initial, les termes latins *familia* et *famulus* ont ensuite subi plusieurs évolutions successives avec des sens différents conduisant au sens de *famulus* décrit au départ⁶¹². Mais les divers sens semblent toujours faire référence à un groupe restreint d'individus rattachés d'une façon ou d'une autre à une maison, un habitat, sous l'autorité d'un chef, impliquant des relations interpersonnelles.

Ainsi, le sens littéral du mot *famille* est inapplicable à l'espèce⁶¹³. L'argument peut, au mieux, comprendre la *famille humaine* au sens figuré. Au sens figuré, on désigne par *famille* des groupes d'individus apparentés du fait de similitudes formelles comme la famille politique ou intellectuelle, groupement d'individus possédant des traits communs rassemblés dans une catégorie. Lorsque l'on utilise la famille comme groupe apparentés par des ancêtres communs en biologie, situé entre l'ordre et le genre, c'est une catégorie de classement conventionnelle. Seul le sens figuré est disponible pour l'argument de la loyauté, mais au sens figuré, on ne peut attribuer à l'espèce les caractéristiques réelles de la famille qui sont pertinents pour parler de loyauté. Le sens figuré d'un terme ne peut être utilisé pour fonder un argument qui mobiliserait les propriétés de la famille au sens littéral. Le problème de cet argument est qu'il transfère au sens figuré les propriétés de la famille au sens propre.

Que signifie être membre d'une famille ? C'est avant tout se sentir plus proche d'individus que d'autres en fonction de relations que nous avons avec eux. On ne se considère pas vraiment comme membre de la même famille avec un lointain cousin que nous n'avons jamais rencontré. En revanche, un ami très proche est souvent considéré comme un frère. Faire partie de la même famille implique d'avoir des relations interpersonnelles avec les autres, d'avoir une histoire commune, ce qui n'est possible qu'avec un nombre très limité d'individus. Ainsi, le concept de famille ne saurait s'appliquer à l'ensemble des humains avec lesquels nous n'avons aucun lien, ni même à la plupart des humains avec lesquels nous avons des relations. La majorité des humains nous sont étrangers et les devoirs spéciaux que nous avons envers les membres de notre famille est de ne pas les traiter comme des étrangers. Chaque humain est certes un potentiel ami, mais ce n'est pas cela que désigne une famille avec son devoir de loyauté. On peut donc se demander pourquoi nous devrions considérer que notre famille s'arrête au niveau de l'espèce humaine et non pas à la couleur de peau, à la nationalité ou au village. Pourquoi (si nous sommes blancs) ne devrions-nous pas considérer les autres blancs comme notre famille ? Pourquoi ne pas considérer que les personnes parlant la même langue ne constituent pas une grande famille ? À l'inverse, pourquoi ne pas considérer que nous formons une grande famille avec les animaux, voire avec l'ensemble des vivants ? L'association de l'espèce avec « notre famille » est donc arbitraire. C'est donc par un détournement de l'idée de famille qu'opère une telle tentative de justification de l'anthropocentrisme. Le fait d'être membre de la même espèce ne saurait constituer une

⁶¹¹ Roger Henrion, « Des origines du mot familia », *L'antiquité classique*, 1942, 11, 2, p.282.

⁶¹² Henrion, « Des origines du mot familia », *ibid*, p.283-287.

⁶¹³ Pour une critique de cette (dis)analogie avec la famille, voir Bernstein, « Speciesism and loyalty », *Behavior and philosophy*, spring/summer, 1991, 19, 1, p.56 et McMahan « Our fellow creatures », *The journal of ethics*, 2005, 9, 353-380, p.359.

relation spéciale comme l'est la famille⁶¹⁴. Par ailleurs, il n'est pas inutile de rappeler que les animaux avec lesquels nous vivons sont souvent considérés comme des membres à part entière de la famille.

3. L'argument de la proximité relationnelle

L'argument de la loyauté pourrait être formulé sans référence à l'idée de famille, en soutenant qu'en vertu de la logique partialiste, nous avons un devoir de loyauté envers les êtres dont nous sommes les plus proches. Or, nous serions plus proches des humains, donc il serait légitime (ou obligatoire) de privilégier les intérêts humains. L'argument peut être formalisé de la façon suivante⁶¹⁵ :

- 1) La loyauté est une vertu morale qui *autorise (exige)* que nous démontrions un soutien à nos proches et aux personnes avec lesquelles nous sommes engagées.
- 2) En situation de dilemme, il est *légitime (obligatoire)* d'*accorder* la priorité et une plus grande importance aux intérêts des individus avec lesquels nous avons le plus de proximité par rapport aux intérêts similaires d'individus dont nous sommes moins proches.
- 3) Or, nous sommes plus proches des autres humains que des autres animaux.
- 4) Donc, il est *légitime (obligatoire)* de privilégier les intérêts des humains par rapports aux intérêts similaires des animaux lorsqu'ils sont en conflits.

En l'état, cet argument ne fait qu'affirmer que nous avons un devoir de loyauté d'autant plus fort que la proximité sociale est forte, mais elle ne justifie pas la plus grande proximité des humains. La prémisse (3) a besoin d'expliquer ce qu'on entend par « plus grande proximité » et justifier que tel est effectivement le cas. Comment établir l'idée que nous aurions une plus grande *proximité relationnelle* avec l'ensemble des humains qu'avec les non-humains ?

La proximité comme relation interpersonnelle concrète

[*La proximité comme relation réelle*] L'idée de proximité ou de relation spéciale n'est pas très clairement défendue et mélange des éléments disparates. Mais tentons d'éclaircir les différentes caractérisations possibles de l'idée de proximité. Au sens le plus ordinaire, la proximité avec d'autres individus passe par des relations réelles et des interactions concrètes. Mais en ce sens, il est tout simplement faux que nous soyons plus proches de tous les humains car la quasi-totalité des humains nous sont totalement inconnus, tandis que nous avons des relations réelles avec certains animaux⁶¹⁶. Par conséquent, ainsi caractérisée, la proximité ne saurait justifier d'accorder une priorité aux humains en vertu d'un devoir de loyauté. Conscient de ce fait, Becker caractérise la proximité par la plus ou moins grande dépendance et capacité d'interaction⁶¹⁷. L'argument peut être précisé de la sorte :

⁶¹⁴ McMahan, « Our fellow creatures », *ibid*, p.360-361.

⁶¹⁵ Nous formulons une version faible de l'argument mais mettons la version forte entre parenthèse.

⁶¹⁶ Jaquet, *Le pire des maux*, p.100 et 102.

⁶¹⁷ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.229.

- 1) La loyauté est une vertu morale qui *autorise (exige)* que nous démontrions un soutien à nos proches et aux personnes avec lesquelles nous sommes engagées.
- 2) En situation de dilemme, il est *légitime (obligatoire)* d'accorder la priorité et une plus grande importance aux intérêts des individus avec lesquels nous avons le plus de proximité par rapport aux intérêts similaires d'individus dont nous sommes moins proches.
- 3) La proximité est plus grande avec les individus desquels nous dépendons le plus pour vivre et survivre. Cette dépendance implique, sauf cas exceptionnel, des interactions plus complexes et riches qualitativement et plus nombreuses quantitativement.
- 4) Ainsi, à mesure que la distance sociale s'accroît, l'engagement en loyauté décroît.
- 5) Or, puisqu'ils nous ressemblent davantage, nous avons une plus grande proximité avec les humains, une plus grande dépendance pour vivre, une plus grande possibilité de compréhension, une plus grande capacité d'interaction et de réciprocité avec nos conspécifiques qu'avec les non-humains.
- 6) Ainsi, nous sommes plus proches des autres humains que des autres animaux.⁶¹⁸
- 7) Par conséquent, il est légitime d'accorder une priorité et une plus grande importance aux intérêts des humains qu'aux intérêts similaires des non-humains.

[*Explication sur l'idée de proximité*]. Nous avons dit que la loyauté émerge des relations interpersonnelles (famille, amis, équipe, etc.) sur la base d'une confiance bâtie sur du vécu commun. On s'attache aux autres d'une façon particulière et cet attachement, cette relation, cette histoire commune, engendre des attentes⁶¹⁹. *En cas de conflits d'intérêts similaires*, le partialisme moral exige, ou du moins reconnaît comme légitime, qu'on hiérarchise en fonction de la distance sociale (famille, puis amis, puis connaissances, puis inconnus, etc.). Il y a des exceptions, si par exemple notre famille nous a maltraité ou si nous avons passé un accord avec un inconnu⁶²⁰. Ce qui explique la priorité donnée à la famille est que, en règle générale, nous avons une longue histoire commune, un vécu commun qui engendre un plus grand attachement. Nous dépendons une grande partie de notre vie de notre famille, et tout particulièrement lorsque nous sommes enfants, de là vient ce sentiment fréquent d'être redevable ou de considérer ses parents comme précieux, à protéger. Selon Becker, cette dépendance fait que nous sommes en quelque sorte toujours en dette envers eux, redevables de tout ce que nous recevons de nos proches, qu'il s'agisse de la famille ou des amis. Becker souligne même qu'avec la famille et les amis, on ne compte même plus le bien que nous donnons et recevons, c'est même à cela qu'on reconnaît de vraies relations d'amitié. Le sens même de la famille et de l'amitié exige qu'on leur accorde la priorité car la dépendance génère un devoir de réciprocité, de rendre le bien qu'on nous donne⁶²¹. Cette

⁶¹⁸ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.230.

⁶¹⁹ Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, p.382.

⁶²⁰ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.229.

⁶²¹ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.231.

protection mutuelle nous suit en général tout au long de la vie. Cette réciprocité dans les actes et l'empathie constitue une vertu dans la mesure où elle est le ciment de la relation⁶²².

Il est intéressant à cet égard de considérer les cas où cette histoire commune n'a pas pu avoir lieu avec l'un des parents par exemple. Si un enfant grandit sans son père parce que celui-ci a décidé de refaire sa vie et ne s'est jamais occupé de ses enfants, l'attachement de l'enfant à ce père sera faible, voire nul, et il pourra même éprouver de la colère. On comprendrait alors que l'enfant ne montre aucune loyauté envers ce père qui ne s'est jamais occupé de lui, ce dernier ayant dû se débrouiller sans lui, il est comme un étranger, ou plus exactement il est un *étranger-alors-qu'il-aurait-dû-ne-pas-l'être*⁶²³. La loyauté implique donc une réciprocité. En revanche, si la raison pour laquelle ce père n'a pas pu s'occuper de ses enfants provient d'une volonté indépendante de la sienne, comme le fait d'avoir été emprisonné à tort par un régime politique injuste, la loyauté risque de demeurer. L'engagement dans la relation fonde la loyauté. Or, si on se base uniquement sur la proximité de fait, comprise comme relation concrète, l'argument échouera à démontrer que nous sommes plus proches des humains que des autres animaux puisque nous n'avons aucune relation concrète avec la plupart des humains. Selon Jaquet, cela montre que le meilleur traitement que l'on réserve aux humains n'est pas lié aux relations spéciales, mais est une expression typique du spécisme⁶²⁴.

Mais ne dépendons-nous pas, d'une certaine façon, du reste de l'humanité ? Quelque part, nous dépendons aussi des autres humains pour vivre, même ceux avec lesquels nous n'avons pas de relations réelles. Toutefois, il est difficile de comprendre comment ce modèle peut s'appliquer aux inconnus puisque la dépendance et le devoir de réciprocité qui fait que nous devons prendre soin de nos vieux parents comme ils ont pris soin de nous enfants ne trouve aucune application dans nos relations avec des inconnus. La loyauté repose sur un contrat d'engagement, volontaire, ou les personnes se montrent soucieuses du bien de l'autre.

La proximité comme interaction potentielle source d'épanouissement

Si de fait, nous n'avons pas de relations concrètes et directes avec la plupart des humains, la relation spéciale qui nous lie à l'ensemble des humains doit alors se caractériser selon une autre modalité, comme une relation potentielle. La dépendance peut être entendue en un sens plus large que celui évoqué précédemment, rendant l'espèce signifiante comme marqueur de proximité. Midgley et Becker soulignent que les humains dépendent des autres humains pour survivre, pour vivre, s'épanouir et développer leurs capacités⁶²⁵. En tant qu'êtres sociaux, nous avons besoin des autres humains pour vivre et même si un groupe réduit d'humains suffirait à nous permettre de vivre et bien vivre, chaque humain est un partenaire potentiel de vie de tout autre humain. Selon Stephen Mulhall, nous partageons une forme de condition et de « vie commune » avec les autres humains, qui ne relève pas du partage d'une

⁶²² Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.231.

⁶²³ Le fait d'être un étranger en tant que père constitue une faute : il n'a pas joué le rôle qui était le sien et pour lequel il a une responsabilité, ce qu'on ne saurait reprocher au simple étranger.

⁶²⁴ Jaquet, *Le pire des maux*, p.101.

⁶²⁵ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.234-235.

propriété biologique. Ce destin commun nous unit. Pour Mulhall, les humains marginaux sont nos semblables. Et si les animaux sont également nos semblables, ils nous sont plus éloignés que les humains⁶²⁶. Cette prédisposition à être plus proche des autres humains dans nos interactions potentielles se manifeste de manière aiguë si nous avons besoin d'aide ; nous trouverons assurément plus de secours auprès des humains que des non-humains (même les animaux avec lesquels nous vivons et sommes profondément attachés). Par exemple, si nous sommes perdus en pleine nature, l'objectif pour survivre sera de retrouver une trace de présence humaine, une route, un chemin, ou tout autre chose qui donnerait un signe de présence humaine, car ils sont nos semblables et peuvent nous comprendre et nous secourir malgré la barrière de la langue. Rencontrer des humains en milieu hostile serait une délivrance⁶²⁷.

Cora Diamond propose une analyse assez proche de celle de Mulhall dans *L'importance d'être humain*⁶²⁸. Le simple fait d'être humain a une importance morale et fait de tout humain mon semblable⁶²⁹. L'humanité comprise par Diamond n'est pas un concept biologique mais doit s'appréhender « imaginativement »⁶³⁰. Nous rejoignons McMahan dans son insatisfaction face aux explications obscures qui valent presque absence d'explication de ce qu'est cette « humanité commune »⁶³¹. Diamond partage plutôt des intuitions plus que des arguments en faveur du favoritisme humain, comme le fait que nous ne mangeons pas nos morts et ne faisons pas de funérailles pour nos animaux de compagnie⁶³². On doit quand même rappeler l'existence du cannibalisme funéraire⁶³³, que l'on peut faire des funérailles pour nos animaux, mais que si nous n'organisons pas d'événements pour cela, c'est parce que les autres humains seraient sans doute peu intéressés. Toutefois, de nombreux humains organisent des cérémonies à la mort de leurs animaux de compagnie. Par ailleurs, il est difficile de comprendre ce que cela vient justifier concernant ce que nous devons faire moralement. De même, nos intuitions sont peut-être questionnables. Diamond se base sur un certain nombre de pratiques sociales pour en déduire une norme morale. Il y a un sens hautement symbolique dans notre traitement du corps des morts, comme une marque de respect pour le mort.

Selon Midgley, c'est avec les membres de son espèce qu'un individu peut se développer, s'épanouir *le plus* et exprimer ses capacités naturelles⁶³⁴. Les autres humains représentent les êtres avec lesquels nous avons le plus en commun et avec lesquels nous pouvons le plus nous accorder en un sens spinoziste, parce que nous sommes semblables en nature. En effet, nous pourrions dire dans un esprit

⁶²⁶ Stephen Mulhall, « Fearful thoughts », *London Review of books*, 24, 16, 2002. Dans un article critique du spécisme indexical, McMahan (2005, p.366) remarque que nous ne partageons pas grand-chose avec les « humains marginaux ». McMahan remarque que tout ce que dit Mulhall ne nous dit pas grand-chose de la façon dont sont traités les animaux dans les élevages (p.368).

⁶²⁷ Tout dépend des humains.

⁶²⁸ Voir notamment deux chapitres de l'ouvrage *L'importance d'être humain*, le premier chapitre « L'importance d'être humain » et le troisième, « Manger de la viande, manger des gens ».

⁶²⁹ Diamond, *L'importance d'être humain*, p.49.

⁶³⁰ Diamond, *ibid*, p.63-69 et p.80.

⁶³¹ McMahan, « Our fellow creatures », *ibid*, p.370-371.

⁶³² Diamond, *ibid*, p.113-115.

⁶³³ Aparecida Vilaça, Oiara Bonilla et Eveline Jacobs, « Le contexte relationnel du cannibalisme funéraire wari' », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 10, 2014, 38-53.

⁶³⁴ Midgley, *Animals and why they matter*, p.106.

spinoziste que rien ne s'accorde mieux avec un humain qu'un autre humain⁶³⁵. Plus nous sommes semblables biologiquement, psychologiquement, socialement, culturellement, plus nous pouvons nous comprendre et nous apporter ce qui fait une interaction pleine et enrichissante. La similitude de constitution prédispose à la proximité relationnelle et à l'épanouissement. Il est certes possible de se sentir très à l'aise dans nos relations aux animaux, de passer des moments merveilleux en se promenant avec son chien, ne pas se sentir jugé comme dans les relations humaines, d'en tirer des bénéfices pour notre bien-être⁶³⁶, mais on ne peut nier qu'il manque aussi beaucoup de choses que nous ne pouvons avoir qu'avec des humains (certes, pas tous les humains), comme parler de nos sentiments, de nos états d'âme, être conseillé, discuter du monde qui nous entoure, de nos croyances, de nos relations et interactions avec d'autres, de nos désirs, partager des activités ou des centres d'intérêt, le sens de l'humour, le partage de sentiments esthétiques comme la vue d'un paysage, commérer, etc. Avoir des relations avec des membres de notre propre espèce est nécessaire au bon développement d'un être et à son accomplissement⁶³⁷. Selon Midgley,

Pour mener une vie pleine, une créature sociale a besoin d'être entourée par des êtres qui lui sont très similaires de nombreuses manières en apparence triviales, qui abstraitement peuvent ne pas sembler importantes, mais qui fourniront des indices essentiels au développement de ses facultés⁶³⁸.

Si l'amour qui nous unit aux animaux peut être très fort, il est difficile de nier que nos interactions avec les humains sont plus riches du point de vue des besoins psychologiques humains. Un humain qui ne vivrait pas avec des animaux pourrait sans aucun doute mener une bonne vie d'humain, en revanche, on peut douter du fait qu'un humain vivant exclusivement avec des animaux puisse mener une bonne vie, du fait de besoins psychologiques de base des humains d'être en relation avec d'autres humains. Toutefois, cela semble simplement montrer qu'il est important pour le bien des animaux sociaux (dont les humains) d'être avec leurs semblables, mais ne semble pas être une base justifiant de privilégier d'un point de vue moral les intérêts des membres de notre espèce par rapport à ceux des autres. En cela, cette argumentation prend davantage le point de vue prudentiel que moral, en montrant qu'il est dans notre intérêt de privilégier les êtres qui nous permettent de survivre et de nous développer.

Difficultés et limites de l'argument de la proximité

[*Loyauté et relation personnelle*] Cet argument, bien qu'il souligne de nombreux points qui nous semblent corrects, comme notre plus grande dépendance aux humains, des interactions plus riches et

⁶³⁵ Spinoza, *Éthique*, livre IV, GF, Prop. XXX à XXXV, p.244-250. Mais rien ne s'accorde moins avec un humain conduit par la raison qu'un humain soumis à ses passions.

⁶³⁶ Les personnes qui éprouvent une forme d'anxiété sociale peuvent souvent se sentir beaucoup plus à l'aise dans les interactions avec les animaux.

⁶³⁷ Midgley, *ibid*, p.108.

⁶³⁸ Midgley, *ibid*, p.107.

complexes, semble rencontrer un certain nombre de difficultés. En premier lieu, la loyauté repose sur la connaissance directe et personnelle des autres individus et constitue une sorte de contrat d'engagement. C'est justement parce que nous n'avons aucune relation avec l'immense majorité des humains que ce devoir de loyauté est inscrit au cœur du concept de famille, ou plus largement d'amitié. La loyauté émerge de relations interpersonnelles qui exigent du temps et de la confiance. Il y a donc une différence fondamentale entre nos relations avec les membres de notre famille, nos amis et notre relation abstraite à l'ensemble de l'espèce humaine. Le partialisme moral repose essentiellement sur l'existence de ces relations interpersonnelles concrètes, il est donc inapplicable à l'ensemble de l'espèce. C'est là une des principales objections à cette défense du spécisme indexical⁶³⁹. Le concept de loyauté ainsi que les éléments partialistes des défenses indexicales du spécisme sont inadéquats pour penser nos obligations envers les humains que nous ne connaissons pas personnellement. Bernstein souligne que dans la mesure où les conditions pour le développement de la loyauté ne sont pas rassemblées avec l'ensemble des humains, nous pourrions au mieux parler de valeurs ou de buts communs⁶⁴⁰.

Deuxièmement, en soutenant que tout humain est une personne potentielle avec laquelle nous pourrions entrer dans une relation de réciprocité et de proximité, nous abandonnons l'idée que nous *avons une relation particulière* à ces humains. Car une relation potentielle n'est pas une relation réelle. J'ai des relations amoureuses potentielles avec de nombreuses personnes, mais je n'ai pas un devoir de fidélité à l'égard de mes relations amoureuses potentielles, mais uniquement avec la personne avec laquelle j'ai une relation effective. On ne peut donc pas considérer ces relations potentielles comme si elles existaient et comme une marque de proximité relationnelle. La relation qui nous unit aux animaux avec lesquels nous vivons peut être bien plus forte et importante pour nous que des relations avec les autres humains. Pour le coup, il s'agit d'une relation spéciale conduisant à considérer l'abandon des animaux domestiques comme une trahison. Avec ces évolutions successives, ces défenses relationnelles du spécisme abandonnent alors ce qui constitue le cœur de leur défense, l'existence d'une relation spéciale fondée sur le partialisme moral.

Troisièmement, en abandonnant la loyauté comme fondement de la priorisation des intérêts humains, en quoi le fait de pouvoir nouer des relations plus complexes et riches fondent-elles un devoir (ou une légitimité) de prioriser les intérêts humains ? La fondation morale de l'argument semble disparaître une fois que l'on tente de caractériser précisément cette relation spéciale, ou proximale, qu'auraient les humains entre eux.

Par ailleurs, soutenir que tout humain est un proche potentiel, ce en quoi nous aurions donc une relation spéciale aux humains, est un raisonnement trop abstrait qui conçoit les humains comme interchangeable, négligeant les différences sociales, culturelles, économiques, raciales, idéologiques concrètes, rendant ainsi illusoire l'idée, évoquée plus haut, que tout humain est un ami potentiel. Ce serait faire des humains des pages blanches sans inscription dans un contexte politique, économique et

⁶³⁹ Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, p.382 et McMahan, « Our fellow creatures », *ibid*. Si Welchman défend une approche relationnelle basée sur la notion de solidarité, elle considère que l'argument de la loyauté est incapable de caractériser cette relation spéciales, Jennifer Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *Journal of social philosophy*, 34, 2, summer 2003, 244-255, p.249

⁶⁴⁰ Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, p.383.

social. Si nous faisons intervenir des considérations de genre, de race, de classe, il y a des humains avec lesquels nous avons bien peu en commun du fait, non de notre nature biologique, mais de notre *habitus* et position sociale. L'idée d'une grande famille humaine fait fi de différences de conditions. Faire abstraction de ces différences revient simplement à pointer une ressemblance de capacités entre les humains.

4. L'argument de la tendance naturelle au favoritisme pro-espèce

Dans la continuité de l'argument précédent, une autre ligne de défense indexicale du spécisme repose sur l'idée que la relation spéciale qui nous lie aux autres humains provient d'une tendance *naturelle* à nous *sentir* plus proche des autres humains et à leur accorder notre préférence⁶⁴¹. La proximité, ou la relation spéciale, est alors d'ordre psychologique. Ainsi, il y aurait selon Stephen Post ou Cora Diamond un favoritisme, une loyauté naturelle envers les membres de notre propre espèce et une tendance naturelle à les favoriser⁶⁴². Cet argument repose sur tout ce qui a été dit auparavant mais insiste sur la dimension *sentimentale* et *naturelle* du phénomène. Mary Midgley met explicitement en lien le partialisme moral et le favoritisme humain :

Les questions au sujet de la moralité de la préférence pour son espèce doivent certainement être placées dans le contexte des autres préférences que les gens donnent à ceux qui leurs sont le plus proches⁶⁴³.

Selon cette version de l'argument soutenu par Mary Midgley, John Gray⁶⁴⁴, Stephen Post ou encore Michael A. Fox, notre plus grande proximité avec les humains se manifeste par notre plus grande empathie naturelle envers eux qu'envers les autres animaux et par notre penchant naturel à les privilégier⁶⁴⁵. Ce qui pourrait expliquer une telle tendance est que nous nous ressemblons davantage et sommes constitués semblablement, que nous vivons la majeure partie de notre vie avec des humains, offrant une possibilité plus grande d'interactions et de relations profondes et donc un sentiment

⁶⁴¹ Lafollette and Shanks, « The origin of speciesism », *ibid*; Jaquet, « Spécisme », *ibid*; Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.235. Les animaux de compagnie constituent une forme d'exception. Cora Diamond, dans *L'importance d'être humain*, esquisse une réflexion de ce type p.71 et p.130.

⁶⁴² Post, « The emergence of species impartiality: a medical critique of biocentrism », *ibid*, p.294.

⁶⁴³ Midgley, *ibid*, p.103. On retrouve ici l'analogie entre l'espèce et la famille.

⁶⁴⁴ John Gray, « In defence of speciesism », *ibid*, p.23. Gray se déclare en accord avec Singer sur les principes éthiques (s'il est mal de faire souffrir sans nécessité un humain, il en va de même avec les animaux), mais il considère qu'il en va autrement dans les choix moraux concrets. Lorsque nous devons choisir et agir, nos sentiments naturels nous rendent partiaux comme la loyauté d'une mère envers son fils. Cette réaction naturelle due à la sélection naturelle a donc un ancrage biologique. Or, il existe un favoritisme pour les humains analogue au favoritisme envers ses proches.

⁶⁴⁵ Michael A. Fox, *The case for animal experimentation*, 1986, p.60. À noter que Fox est par la suite revenu sur ses positions et les a abandonné suite à des critiques de son livre qui l'ont conduit à considérer ses arguments comme mauvais. Pour un argument similaire faisant appel aux relations spéciales, voir Alan Holland, « On behalf of a moderate speciesism », *Journal of applied philosophy*, 1, 2, 1984, 281-291, p.289. Holland en appelle notamment aux relations spéciales pour justifier l'inclusion dans la communauté morale des « humains marginaux ». Voir également Leslie Francis and Richard Norman, « Some animals are more equals than others », *Philosophy*, 5, 1978, 522-527.

d'attachement et une capacité d'empathie plus forts. On peut supposer la vérité d'une telle affirmation, même s'il faudrait l'appuyer par des données empiriques.

Mary Midgley combine l'argument de la loyauté et l'argument de l'empathie naturelle en un même argument. Elle veut montrer que l'espèce est moralement signifiante et que privilégier les intérêts des humains n'est pas une discrimination spéciste. Nous ne saurions survivre seuls ni même exister si nous ne faisons pas partie de groupes⁶⁴⁶. En tant qu'êtres sociaux, c'est un fait que nous sommes *naturellement* enclins à privilégier les groupes sociaux auxquels nous appartenons⁶⁴⁷. Midgley justifie donc la priorisation des intérêts humains par notre préférence pour les humains. Cette préférence émotionnelle pour les autres humains est une part de notre nature d'êtres sociaux. « Une référence émotionnelle, plutôt que rationnelle, pour notre propre espèce est, une dimension nécessaire de notre nature sociale, de la même façon qu'une préférence pour nos enfants existe et ne nécessite aucune justification »⁶⁴⁸.

Objection 1 : le problème de la justification

[Explication et justification] Une difficulté que posent de tels raisonnements est qu'ils ne semblent pas être en mesure de justifier quoi que ce soit. En effet, Midgley déduit du fait que nous nous sentions *naturellement* plus proches des humains et avons tendance à privilégier leurs intérêts qu'il est moralement justifié/obligatoire d'accorder la priorité aux humains. Mais le fait que nous ressentions une plus grande proximité envers les humains et que nous avons tendance à les favoriser ne signifie pas que cela est légitime. D'un simple constat descriptif est inféré un jugement normatif. Que nous réagissions de telle ou telle manière ne semble pas constituer une justification. Dans le raisonnement de Midgley, l'explication de ce favoritisme pro-humain vaut justification. Or, il y a des causes à tout phénomène, même à cette tendance au favoritisme pro-groupe que les psychologues ont beaucoup étudié dans les processus discriminatoires, mais cela ne signifie pas que ces comportements soient des raisons morales qui justifient le favoritisme⁶⁴⁹.

Cet argument se base sur le constat que, *de fait*, nous sommes *naturellement* enclins à nous sentir plus proche des humains, à la différence de la préférence raciale qui est une construction sociale, un produit de la culture⁶⁵⁰. Une première difficulté concerne l'identification de ce qui est naturel. Une deuxième difficulté est que cet argument commet un sophisme de l'appel à la nature qui consiste à tenir une chose pour moralement bonne parce qu'elle est naturelle⁶⁵¹. Or, le caractère naturel de quelque chose est notoirement difficile à établir et, quand bien même une attitude serait naturelle, elle ne saurait de ce fait être moralement justifiée. En effet, en quel sens est-ce *naturel* ? Comment le savoir ? Dire d'un sentiment qu'il est naturel, c'est affirmer bien plus que ce que l'on peut démontrer puisque la

⁶⁴⁶ Midgley, *Animals and why animals matter*, p.21.

⁶⁴⁷ Midgley, *ibid*, p.23 et p.96.

⁶⁴⁸ Midgley, *ibid*, p.104.

⁶⁴⁹ DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.64.

⁶⁵⁰ Midgley, *ibid*, p.104-105.

⁶⁵¹ LaFollette and Shanks, « The origin of speciesism », *ibid*, p.43; Jaquet, « Spécisme », *ibid*.

socialisation façonne nos intuitions, nos sentiments. Le favoritisme d'espèce n'a en réalité rien à voir avec le favoritisme familial qui repose sur l'idée de loyauté et de relation concrète, car comme l'écrit Jaquet « si le favoritisme familial est justifié contrairement au favoritisme racial, cela n'a donc rien à voir avec son caractère naturel »⁶⁵². Que ce sentiment de plus grande proximité avec un groupe soit naturel n'apporte aucune justification. En effet, le spécisme ne saurait se justifier parce que nous sommes biologiquement portés à favoriser les humains. Nos sentiments sont des faits qu'il est parfois souhaitable de chercher à modifier. Le sentiment de supériorité des blancs sur les noirs ou d'un groupe sur un autre, sont assurément des sentiments qu'il faut chercher à changer. Dire que certains sentiments sont justifiés ou non implique de les examiner de façon critique à partir d'une norme extérieure à ce sentiment. Or, l'argument de Midgley déduit ce qui est bien à partir du sentiment, supposément naturel.

Dire qu'une telle loyauté est naturelle, suggère qu'elle est inévitable – quelque chose que nous faisons instinctivement. Mais puisque certaines personnes ne sont pas spécistes, le spécisme ne peut être naturel en ce sens nomologique fort. D'où, quand Post affirme que le favoritisme envers les membres de l'espèce est “naturel”, il doit vouloir dire quelque chose de plus faible, que les créatures biologiques ont tendance à favoriser leur propre espèce. Il doit aussi croire que cette tendance biologique devrait être encouragée par la morale et par la loi. Toutefois, pourquoi devrions-nous penser qu'une telle tendance (si elle existe) est moralement permise, si ce n'est requise ? Il y a d'autres tendances biologiques dont nous pensons qu'elles doivent être contraintes par la morale. Pourquoi cette tendance particulière serait-elle sacro-sainte ? Par exemple, nous avons probablement une tendance à préférer ceux qui nous ressemblent – ceux qui ont la même couleur de peau et forme des yeux. (Peut-être que nous les pensons comme nos proches ?) Nous avons également des tendances biologiques concernant l'agressivité. Nos hormones nous poussent parfois à avoir des relations sexuelles à des moments inappropriés. Mais nous n'encourageons, ne louons, et ne sanctifions pas moralement ces tendances. La morale devrait dompter ces tendances et non les idolâtrer. Par conséquent, si certaines tendances “naturelles” sont moralement permises tandis que d'autres sont prohibées, alors la simple tendance ne peut pas déterminer ce qui est moral (ou immoral). En bref, nous ne sommes pas convaincus que le spécisme soit naturel ; mais même s'il l'était, nous ne voyons aucune raison de croire que la morale devrait le promouvoir ou même le permettre⁶⁵³.

Objection 2 : une légitimation du racisme dans l'angle mort ?

Ces arguments en faveur du favoritisme humain prêtent le flanc à la possibilité de légitimer du même coup des discriminations intra-humaines comme le nationalisme, le racisme ou d'autres

⁶⁵² Jaquet, « Spécisme », *ibid.*

⁶⁵³ LaFollette and Shanks, « The origin of speciesism », *ibid.*, p.43;

préférences que nous jugeons discriminantes et inacceptables⁶⁵⁴. Si nous sommes justifiés à privilégier les humains par rapports aux animaux parce qu'ils sont membres de notre espèce, ou parce que nous nous sentons plus proche d'eux, ou encore parce que nous sommes plus proches d'eux du point de vue d'une relation potentielle, alors qu'est-ce qui empêche de mobiliser la même logique pour privilégier certains humains par rapport à d'autres ? Les psychologues qui ont étudié les mécanismes à l'œuvre dans la formation des stéréotypes et des discriminations ont mis en évidence l'existence d'une tendance psychologique à diviser le monde en groupes et à favoriser notre propre groupe, quelle que soit la façon de caractériser ce groupe⁶⁵⁵. Or, il y a mille manières de diviser le monde en groupes, selon l'âge, le genre, l'espèce, la race, la nationalité, la région d'habitation, la religion, la classe sociale, etc. Je peux me sentir plus proches des français en tant que français et donc soutenir qu'il faut privilégier les intérêts des français face aux intérêts similaires d'un étranger. Beaucoup de personnes blanches se sentent plus proches de personnes blanches, serait-il pour autant légitime de privilégier les intérêts des blancs ? La race, la classe, la culture impliquent des *habitus* plus ou moins semblables et prédisposent donc à une plus ou moins grande « proximité » ou sentiment de proximité. Les gens tendent à se sentir plus proches des membres de leur propre race, classe, culture, ce qui se matérialise dans l'homogamie sociale. Ce chauvinisme et l'ethnocentrisme sont très répandus à travers le temps et l'espace, les humains sont psychologiquement constitués de façon à manifester une préférence pour les membres de ce qu'ils identifient comme leur groupe. Cette disposition à avoir une pensée tribale, stéréotypée, pro-groupe fait partie de la psychologie humaine, ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas possible de contrer et neutraliser ces sentiments et préjugés. Or, la logique à l'œuvre dans l'argument de Becker ou Midgley risque de permettre de considérer comme légitime de donner la priorité aux membres de notre race, de notre religion, de notre pays, parce que nous nous sentons plus proches d'eux et sommes plus enclins à accorder de l'importance aux humains proches de nous et à développer une relation potentielle⁶⁵⁶.

Pour mettre en avant notre tendance à favoriser les humains, des dilemmes moraux sont souvent mobilisés dans le but de montrer que si nous ne pouvions sauver que l'un des deux entre un humain ou

⁶⁵⁴ Bernstein, « Speciesism and loyalty », *ibid*, p.55; DeGrazia, *ibid*, p.64.

⁶⁵⁵ Voir notamment les expériences menées par Henri Tajfel dans les années 1970 concernant les conditions minimales pour former des groupes et constater du favoritisme pro-groupe, aussi appelé « paradigme des groupes minimaux ». Pour une présentation de ces recherches, voir Bernard Whitley et Mary Kite, *Psychologie des préjugés et de la discrimination*, DeBoeck, 2013, p.91-92.

⁶⁵⁶ Voir Bernard Whitley et Mary Kite, *Psychologie des préjugés et de la discrimination*. L'ensemble de l'ouvrage est extrêmement riche. Les études en psychologie sociale ont montré comment fonctionne notre catégorisation sociale (p.87-91), notre division du monde en endogroupe et exogroupes, les perceptions stéréotypées des autres groupes, les biais pro-groupe (p.201-205), ce qui a des incidences concrètes sur les discriminations dans les relations intergroupes. Par exemple, les gens ont davantage tendance à confondre les visages des membres d'autres races, les membres des exogroupes sont davantage perçus comme des menaces et évalués plus négativement, les individus sont plus enclins à nouer des relations avec les membres de leur propre race. Sur les différentes théories qui expliquent l'universalité des préjugés et discriminations, voir p.29-32. Sur les travaux d'Henri Tajfel concernant la division du monde en endogroupe et exogroupes, voir p.91-92. Sur la perception homogène de l'exogroupe et l'erreur ultime d'attribution étudiée par Duncan et Pettigrew, voir p.93-97. Sur le préjugé aversif et l'évitement des contacts intergroupe, voir p.201-205 ; des études montrent que si près de la moitié des étudiants blancs d'un campus américain déclarent n'avoir aucun problème avec le fait d'être assis à côté d'un étudiant noir, seuls 10% envisageraient de pouvoir avoir une relation amoureuse avec un ou une étudiante noire. Sur le développement des préjugés chez les enfants, voir chapitre 7. Sur l'étranger et le membre de l'exogroupe comme « bouc-émissaire », voir p.345-350. Voir également le chapitre 10, sur le passage du préjugé à la discrimination.

un chien dans une maison en feu, nous aurions presque tous tendance à sauver l'humain au lieu du chien. Comme nous l'avons dit, il est sans doute possible de trouver des causes qui expliquent ces choix et ces intuitions sans pour autant que cela ne constitue une justification. Lorsque l'on demandera de justifier pourquoi privilégier l'humain, les réponses consisteront le plus souvent à faire part d'un sentiment de plus grande proximité avec les autres humains, pour les raisons évoquées plus haut : du fait de notre constitution semblable, nous savons plus nettement ce que ressent l'humain dans une telle situation, ce qui lui passe par la tête, tandis que ce pouvoir d'identification aux animaux est plus limité. Mais si telles sont les raisons du favoritisme pro-humain, pourquoi ne pourraient-elles pas s'appliquer au niveau intra-humain ? Une réponse pourrait être que tous les humains éprouveront des états similaires. D'autres réponses consisteront à justifier le choix de l'humain en mobilisant une propriété que possèderaient les humains qui justifieraient de lui conférer un privilège, basculant vers une défense absolue du spécisme.

Selon Jaquet, le fait de privilégier les membres de notre espèce parce qu'ils nous ressemblent et que nous nous sentons plus proche est un cas typique de spécisme, tout comme privilégier les intérêts des membres de sa race pour les mêmes raisons serait un cas manifeste de racisme. L'argument présuppose le spécisme.

L'espèce explique les attitudes mentales qui nous disposent à traiter les humains mieux que les animaux, lesquelles expliquent à leur tour le traitement préférentiel que nous accordons aux humains. Mais alors, ce traitement s'explique en définitive par l'espèce. Il est spéciste⁶⁵⁷.

Les philosophes qui ont défendu ces formes de favoritisme humain ont tenté d'éviter cette conclusion en niant que ces choix sur des critères raciaux ou nationaux soient justifiés. Becker et Midgley cherchent à montrer qu'une préférence pour les membres de son espèce n'est pas une discrimination injustifiée contrairement au fait qu'une préférence pour des membres de sa propre race serait, pour le coup, une discrimination injustifiée. Mais pour ce faire, ils doivent expliquer pourquoi leur argument ne prête pas le flanc au racisme en montrant qu'il existe une disanalogie entre le cas du racisme et du spécisme.

[*Caractère vague du racisme*] En premier lieu, Midgley soutient que l'analogie avec le racisme ne tient pas car le terme *racisme* est vague et indéfini. Ce terme est utile pour combattre les préjugés mais il est imprécis, par conséquent, il n'est pas possible de faire une analogie avec un phénomène mal caractérisé⁶⁵⁸. Cela devrait alors nous conduire à ne pas pouvoir faire d'analogie entre le racisme et le sexisme, ce qui pourtant est couramment fait pour expliquer ce qui est injuste dans ces deux discriminations. Le fait que définir le racisme de manière très précise soit une tâche difficile⁶⁵⁹, objet de désaccords, ne signifie pas qu'aucune analogie n'est possible et qu'aucune similitude dans la structure discriminatoire ne puisse être dégagée. La plupart des analogies mettent en regard des phénomènes, des

⁶⁵⁷ Jaquet, *Le pire des maux*, p.103.

⁶⁵⁸ Midgley, *ibid*, p.98.

⁶⁵⁹ Magali Bessone et Daniel Sabbagh, *Race, racisme, discriminations, anthologie de textes fondamentaux*, 2015.

actions, des comportements, dont les contours demeurent imprécis. Il n'empêche qu'un phénomène est suffisamment caractérisé pour pouvoir l'utiliser dans une comparaison si les aspects centraux de l'analogie ne sont pas les aspects les plus indéterminés du phénomène. Or, bien qu'il y ait des différences entre les formes que le racisme et le sexisme peuvent prendre, dans leur historicité, leurs causes, il demeure toutefois possible de dégager des similitudes pertinentes, notamment lorsqu'il s'agit de montrer en quoi il s'agit de logiques discriminatoires injustes.

[*Le rôle de l'espèce dans la norme de bien-être*] Midgley soutient que la race n'est pas une catégorie moralement signifiante alors que l'espèce l'est. En effet, pour savoir comment traiter un humain, peu importe de savoir sa race, alors que pour savoir comment traiter les animaux, la référence à l'espèce est essentielle. L'espèce est signifiante dans la mesure où connaître l'espèce d'un être est fondamental pour prendre en compte de manière adéquate son bien-être, car ce qui fait le bien-être d'un animal variera d'une espèce à une autre⁶⁶⁰. Personne ne conteste cela, surtout pas les antispécistes, dans la mesure où les conditions d'une vie bonne pour un tigre ne sont pas les mêmes que celles d'une vache. L'espèce est importante pour savoir quelle est la norme du bien-être pour ses membres (être dans un environnement chaud, froid, avec tel ou tel type d'alimentation, d'opportunité d'interaction sociale, etc.). On peut évidemment faire remarquer que connaître la couleur de peau est parfois une information importante, par exemple, pour des questions de santé et de dermatologie⁶⁶¹. De même qu'il y a des différences entre les corps des hommes et des femmes. Certes, il y a une gamme de différences bien plus larges entre les humains et les animaux qu'entre les humains. Mais cela ne constitue pas une réponse à l'objection. Elle a donc montré ici que l'espèce est signifiante pour avoir des informations sur ce qui favorise le bien-être d'un animal, mais non pas sur le fait qu'il soit légitime de favoriser les intérêts des membres de son espèce⁶⁶².

[*La réponse de Becker*] Pour Becker, la différence de couleur de peau n'est pas un élément de distance sociale comme le serait l'espèce. Croire une telle chose serait faire une erreur. Le racisme reposerait donc sur des croyances fausses. La capacité à avoir de l'empathie pour un être et à interagir dans une relation de réciprocité *ne devrait pas* être impacté par le genre ou la race, tandis que l'espèce est un élément marquant une plus grande distance sociale, générant une empathie et une complexité relationnelle moindre⁶⁶³. Ici, Becker affirme sans rien démontrer. Il doit expliquer en vertu de quoi la race ou le genre ne devrait pas influencer sur l'empathie et la capacité à nouer une relation de réciprocité. Nous n'avons pas besoin d'entrer dans le détail de l'argument de Becker mais simplement soulever deux remarques.

⁶⁶⁰ Midgley, *ibid*, p.98.

⁶⁶¹ Horta, « What is speciesism? », *ibid*, p.249.

⁶⁶² Becker nie également que prioriser selon la distance sociale tel qu'il l'a défini ne légitime le racisme, mais sa réponse n'est pas convaincante : il soutient que nous nous accordons pour soutenir que le racisme et le sexisme ne sont pas bien et que le racisme repose sur de fausses croyances au sujet de la race contrairement au spécisme. Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.240.

⁶⁶³ Becker, « The priority of human interest », *ibid*, p.240-241. Becker navigue entre des assertions descriptives et normatives. La race est un marqueur de distance sociale entre les gens, tout comme la classe, mais Becker soutient que cela ne devrait pas être le cas, ce qu'il ne justifie pas. En revanche, lorsqu'il dit que l'espèce est un marqueur de distance sociale, il n'est pas clair de savoir s'il s'agit d'une déclaration descriptive ou normative.

La première est qu'il sous-estime la façon dont les lignes de couleurs et de genre façonnent les identités sociales, et offre ainsi une vision simpliste et appauvrie du racisme, du sexisme et plus généralement de l'analyse des dynamiques sociales. De fait, la race est indéniablement un facteur de distance sociale dans la mesure où, dans notre société, faire l'expérience du racisme et du sexisme place les individus dans un vécu commun qui échappe aux autres. Cette condition commune implique par symétrie le privilège de certains groupes d'y échapper. De là, par exemple, le besoin pour les personnes de groupes discriminés de se réunir en non-mixité, de privilégier des relations avec des personnes qui comprendront ce qu'elles vivent quotidiennement parce qu'elles le vivent aussi. Mais alors, on pourrait dire qu'idéalement, dans une société non-raciste, tout cela pourrait ne plus être alors que la distance liée à l'espèce demeurerait intacte. Toutefois, il apparaît illusoire de penser un monde dans lequel les différences sociales et culturelles n'engendreraient aucune variation de distance sociale. Une réponse possible consiste à soutenir que cette situation d'étrangeté selon notre *habitus* est le résultat d'un conditionnement social et culturel contingent, mais que la même personne aurait pu être éduquée dans un cadre similaire au nôtre et ne pas du tout nous paraître étrangère. Ainsi, selon la façon de comprendre la potentialité⁶⁶⁴, il y a cette idée que chaque humain aurait pu être une personne proche. Pour les besoins de l'argument, on peut admettre une telle idée.

Mais elle nous conduit à la seconde remarque, à savoir qu'il est difficile de voir en quoi cela justifie de privilégier les intérêts des humains par rapport à ceux des non-humains. Je ne suis pas sûr du tout que Becker ou Midgley parviennent à montrer que le favoritisme d'espèce soit différent, dans ses aspects problématiques, d'un favoritisme pour sa propre race, ni que cela justifie un favoritisme pour des raisons déjà évoquées plus haut.

5. L'argument de la solidarité spécifique

[*De la loyauté à l'idée de solidarité*] Une autre ligne de défense peut se fonder sur l'idée de solidarité plus que de loyauté. L'idée de solidarité peut sembler plus prometteuse que celle de loyauté car la solidarité n'implique pas un contrat d'engagement découlant de relations interpersonnelles et peut s'appliquer à des inconnus ; nous pouvons être solidaires de personnes que nous ne connaissons pas⁶⁶⁵. Rappelons que les défenses indexicales du spécisme doivent justifier notre priorisation des intérêts humains sans mettre en avant une différence absolue entre les humains et les autres comme la possession d'une caractéristique X, mais en mettant en avant une relation spéciale qui unirait les humains et justifierait de leur donner la priorité par rapport aux animaux.

[*L'idée de solidarité*] La solidarité désigne certains types de comportements, d'attitudes et prises de positions que les gens mettent en place afin de fournir un soutien mutuel au sein d'un groupe. En effet, la solidarité consiste en une aide ou assistance mutuelle pour faire face à une adversité, et qu'on

⁶⁶⁴ Comme nous l'avons dit, tout humain aurait pu être un ami, mais d'un autre côté, en intégrant l'analyse sociale et des contraintes du réel, tout humain n'aurait pas pu être notre ami. Tout dépend de quelle réalité nous partons.

⁶⁶⁵ C'est la thèse que défend Welchman dans Jennifer Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *Journal of social philosophy*, 34, 2, summer 2003, p.244-255. Pour une critique, voir Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, 2004, p.385.

ne trouvera pas ailleurs. On n'est pas solidaire de ceux qui n'affrontent aucune adversité et pour qui tout va bien. Si tel était le cas, au sujet de quoi serions-nous solidaires ? S'il y a aide mutuelle, liaison de destins, c'est bien parce qu'il y a un besoin de soutien au sein d'un groupe qu'on ne pourra pas trouver ailleurs ; on ne peut compter que sur les membres du groupe pour s'entre-aider face à une menace. La solidarité consiste à unir nos destins pour être plus fort, se serrer les coudes pour affronter une adversité. L'adversité en question peut être polymorphe : l'oppression d'un groupe par un autre (oppression politique, dictature, persécution d'un groupe, racisme, homophobie, sexisme), une situation économique ou politique (l'exploitation, la pauvreté, la famine), la survie biologique (*s'associer* pour affronter les contraintes naturelles et satisfaire les besoins fondamentaux), une catastrophe environnementale (sécheresse, tremblement de terre, inondations), des événements singuliers (attentats, soldats au combat, accidents). La solidarité consiste à se soutenir mutuellement face à une difficulté. Ainsi caractérisée, la solidarité décrit une relation relativement symétrique de personnes affrontant un même défi. Parce que nous sommes dans le même bateau, la situation nous lie. Ainsi, c'est ce qui peut faire que les personnes qui subissent et vivent une même oppression se montrent particulièrement attentives et prêtes à soutenir celles et ceux qui vivent la même chose (ce qu'exprime par exemple la sororité).

J'aurais donc tendance à penser que la solidarité décrit une relation de soutien mutuel de personnes affrontant une même sorte d'adversité. Cela implique que les situations de soutien asymétrique dans laquelle une personne apporte son aide et son soutien à une personne en difficulté, sans l'être soi-même, ne sont pas des cas de solidarité, mais une autre forme de soutien bienveillant sans être *destins-liés* avec les personnes aidées. Doit-on parler de solidarité lorsque des citoyens viennent en aide à des personnes sans-papiers ou lorsque des citoyens maraudent pour distribuer des repas à des personnes sans-abris ? Doit-on dire que dans les situations asymétriques, il s'agit davantage de bienfaisance, de compassion, d'assistance, de soutien, d'altruisme, et non de solidarité⁶⁶⁶ ? Cela signifie que la solidarité implique une réciprocité, une interdépendance, contrairement aux cas d'assistances asymétriques non-réciproques. C'est ce que j'aurais tendance à penser, mais je ne vois pas vraiment de moyen de prouver que tel est bien ce que caractérise l'idée de solidarité⁶⁶⁷.

[*Formulation de l'argument*] Par conséquent, l'argument de la solidarité en faveur de la priorisation des intérêts humains par rapport à ceux des animaux pourrait se formuler soit en affirmant que nous avons un *devoir de solidarité* envers les membres de notre groupe (version forte), un devoir de nous entraider et de nous unir, soit en affirmant que par solidarité, nous sommes *justifiés à prioriser* les membres de notre groupe, c'est-à-dire moralement autorisés sans qu'il en résulte un devoir (version faible). Puisque nous dépendons tous des autres humains pour survivre, une solidarité peut (ou doit) se manifester, notamment par la priorisation des intérêts humains. La solidarité peut être comprise comme une obligation morale d'assistance aux membres de notre communauté de destins ou bien comme un

⁶⁶⁶ Je ne suis pas sûr que la solidarité ne puisse pas caractériser une relation asymétrique.

⁶⁶⁷ Si tous les cas de soutien et d'assistance peuvent être considérés comme des actes de solidarité, c'est en un sens élargi. L'argument supposera donc une conception restreinte de la solidarité aux cas d'aide mutuelle face à une adversité commune. Nous pourrions très facilement convertir l'argument en un sens élargi incluant les relations d'aides asymétriques et non-réciproques. Les définitions ordinaires insistent toutes sur l'idée de réciprocité et d'aide mutuelle. « Solidarité », *Centre national des ressources textuelles et lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/solidarit%C3%A9>.

acte justifié du point de vue de prudentiel, profitant à tous et donc à soi-même ; nous sommes plus fort unis que désunis et avons donc intérêt à la coopération. Etant donné que notre enquête porte sur nos obligations morales, il n'est pas question pour nous d'examiner l'idée de solidarité du point de vue de l'intérêt personnel. Selon Welchman, l'avantage de l'argument de la solidarité est que les membres de minorités peuvent manifester de la solidarité, même sans vécu commun et sans relations interpersonnelles⁶⁶⁸. Un partisan d'une telle théorie pourra soutenir qu'il est légitime que les membres d'une autre espèce donnent la priorité aux intérêts des membres de leur espèce car c'est sur eux qu'ils peuvent compter en cas de besoin, c'est d'eux qu'ils dépendent pour survivre, bien que de très nombreuses espèces soient des espèces solitaires où les animaux ne forment pas une communauté.

Objections à l'argument de la solidarité spécifique

[*Devoir de solidarité ou devoir de bienfaisance*] Une première difficulté de cet argument concerne la version forte, à savoir la justification de ce devoir de solidarité. Une justification ne devra pas se fonder sur l'idée de loyauté envers des personnes avec lesquelles nous aurions un engagement car nous ne ferions que reproduire les arguments de la loyauté examinés auparavant et serions exposés aux mêmes objections. Il me semble qu'un devoir de solidarité compris en un sens large comme relation d'aide asymétrique n'est rien d'autre qu'une simple formulation d'un devoir de bienfaisance, un devoir d'aider un être en difficulté. On peut alors se demander en quoi il justifierait de donner la priorité aux intérêts humains.

Si nous comprenons le devoir de solidarité en un sens restreint comme aide mutuelle pour des personnes affrontant une même adversité, alors il doit s'agir d'un devoir différent d'un devoir basique de bienfaisance ou de justice, puisque ces derniers incombent à tout le monde, on ne verrait donc pas en quoi ce devoir de solidarité incomberait aux membres du groupe uniquement. Si le devoir de solidarité incombe aux membres d'un groupe (par exemple un devoir de solidarité entre femmes) dans une relation d'interdépendance et d'aide réciproque, c'est alors un devoir de réciprocité, de rendre ce qu'on nous donne : nous tirons bénéfice de l'engagement des autres, nous nous devons alors de rendre cet engagement pour ne pas simplement profiter de l'aide des autres. Le devoir de solidarité ainsi compris n'est destiné qu'aux personnes qui nous apportent leur aide et manifestent un engagement envers nous, ce qui ne saurait donc s'appliquer à l'espèce humaine.

[*Quelle adversité commune ?*] Une seconde difficulté qui me semble faire obstacle à l'idée d'une solidarité spécifique tient à la question suivante : à quelle adversité commune l'espèce humaine est-elle confrontée ? Si on comprend aisément la solidarité entre des membres de groupes discriminés et opprimés face à leur oppresseur, Bernstein fait remarquer que les humains ne se trouvent, en tant que groupe, nullement dans ce genre de situation. Welchman reconnaît que les animaux n'oppriment pas les humains. Au contraire, les humains exploitent et dominent d'autres animaux mais ne sont exploités ni dominés par aucune autre espèce⁶⁶⁹. Il n'y a donc aucun sens à parler d'une solidarité humaine. Face à

⁶⁶⁸ Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *ibid*, p.250.

⁶⁶⁹ Bernstein, « Neo-speciesism », *ibid*, p.386.

qui, à quoi, doivent-ils faire front commun ? Toutefois, Welchman considère que la solidarité ne s'exerce pas toujours contre l'opresseur⁶⁷⁰. Ainsi, les xénogreffes représentent un cas de solidarité humaine, non pas contre une oppression de la part des animaux, mais face à la mort⁶⁷¹. Pour faire face à la perspective de la mort, les humains peuvent manifester leur solidarité dans la mesure où la solidarité opère lorsque l'on peut compter réciproquement les uns sur les autres, et les humains ne peuvent compter que sur les humains. Selon Welchman, on pourrait justifier au nom de la solidarité de sacrifier une vie au profit d'une autre et donc certaines pratiques de xénogreffes⁶⁷². Qu'il y ait des besoins fondamentaux à satisfaire est une chose à laquelle tout animal est sommé de répondre pour survivre, mais il ne s'agit pas là d'une adversité qui rassemble les membres d'une même espèce. Cela pourrait en revanche être le cas d'un petit groupe d'humains livrés à eux-mêmes comme dans les séries *Lost : les disparus* ou *Les 100*. Les humains comme espèce ne font donc pas face à une adversité commune qui les constituerait comme groupe.

L'idée de solidarité spécifique laisse entendre que tous les humains sont dans un même bateau. Sauf que cette représentation néglige le fait que des humains sont exploités et dominés par d'autres humains, ce qui rend incompréhensible l'idée de solidarité spécifique puisque c'est souvent pour faire face à une adversité humaine que des humains font preuve de solidarité. L'humanité étant traversée par des rapports de pouvoir, d'oppression, parler de solidarité humaine impliquerait de pouvoir se montrer solidaire de ceux qui nous dominent. Comme l'explique Malcom Ferdinand, nous ne sommes pas tous sur le même bateau, si certains sont sur le pont, d'autres sont dans la cale⁶⁷³. Les conditions de possibilité de la solidarité n'épousent pas les frontières de l'espèce. Nous ne dépendons pas de l'ensemble des humains pour vivre, beaucoup d'humains font obstacles à la survie d'autres humains, rendant impossible la formation d'un groupe solidaire. Les conditions d'existence d'une solidarité n'existent pas pour les peuples écrasés par des colons, pour des populations autochtones en Amazonie qui luttent contre l'expropriation et la destruction de leur lieu de vie, pour des populations périssant sous les bombes d'un Etat voisin. L'argument de la solidarité spécifique vient lisser les rapports de domination, d'oppression qu'exercent des humains sur d'autres. Pour ces groupes, l'ennemi est humain et non le monde non-humain. Lorsque l'on constate comment les humains se traitent les uns les autres, on peut vraiment se demander quelle est cette supposée humanité commune qui soutiendrait la notion d'une solidarité d'espèce. Dans la mesure où l'espèce humaine ne forme pas un groupe rendant possible la solidarité, il apparaît impossible de fonder la permission de prioriser les intérêts humains sur l'idée de solidarité humaine.

Résumé et conclusions sur les défenses indexicales du spécisme

Les défenses relationnelles du prioritarisme humain soutiennent que nous sommes justifiés à privilégier les intérêts des humains car nous sommes de la même espèce et entretenons ainsi une relation

⁶⁷⁰ Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *ibid*, p.252.

⁶⁷¹ Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *ibid*, p.250; Diamond, *ibid*, p.75.

⁶⁷² Welchman, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *ibid*, p.251 et 254.

⁶⁷³ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, 2019.

spéciale avec les membres de notre espèce. La difficulté a donc été de caractériser la nature cette relation spéciale. L'argument de la loyauté envers la famille humaine (A) considère que les humains forment une famille et qu'il est légitime de privilégier les membres de sa famille, l'argument de la proximité (B) considère que nos devoirs sont plus forts en fonction de la proximité relationnelle, l'argument de l'empathie naturelle (C) soutient que nous avons naturellement tendance à nous sentir plus proches des humains, tandis que l'argument de la solidarité (D) avance pour sa part qu'une solidarité envers les membres de notre espèce justifie de les privilégier à certaines occasions. Les deux premiers arguments mobilisent le devoir de loyauté envers nos proches qui repose sur le partialisme moral selon lequel il est légitime (voire obligatoire) de privilégier les intérêts de ses proches en cas de conflits avec des intérêts semblables d'étrangers. Le troisième fait simplement état d'une tendance naturelle tandis que le quatrième mobilise un devoir de solidarité.

Or, tous ces arguments rencontrent de nombreux problèmes. Mentionnons les principaux. (1) Une objection à l'argument A est que la notion de famille n'est pas transposable au niveau de l'espèce. (2) Contre les arguments A et B, le partialisme moral qui fonde la loyauté fait sens lorsqu'il existe des relations réelles et concrètes. Or, nous n'avons aucune relation avec la plupart des humains et avons des relations avec des animaux. La partialité et la priorité donnée aux membres de notre famille n'est pas transposable au niveau de l'espèce en vertu même de l'idée de partialité. (3) Les arguments A et B ne parviennent pas à caractériser la proximité relationnelle spécifique, ou la relation spéciale que nous aurions envers l'ensemble des humains. (4) Contre l'argument C, le fait que nous aurions un sentiment *naturel* de proximité plus grande avec les humains ne justifie en rien de privilégier les intérêts humains par rapport à ceux des animaux. On peut considérer cet argument comme une illustration parfaite du spécisme. (5) L'ensemble des arguments A, B, C et D prêtent le flanc à la possibilité de justifier sur les mêmes bases argumentatives le nationalisme, le racisme ou d'autres discriminations. (6) Contre l'argument D, la notion de solidarité ne paraît pas applicable à l'espèce. (7) Enfin, quand bien même l'un de ces arguments fonctionnerait, la portée des défenses indexicales du spécisme est extrêmement limitée et permettrait uniquement de prioriser les intérêts humains en cas de conflits avec des intérêts similaires de non-humains mais ne justifierait pas d'exploiter les animaux ni de s'en servir comme de simples moyens comme c'est le cas avec l'expérimentation animale.

De nombreux animaux sont souvent considérés comme des membres à part entière de la famille et ceux qui vivent avec les animaux se sentent affectivement souvent beaucoup plus proches des animaux avec lesquels ils vivent que la plupart des autres humains. Le décès d'un animal avec lequel nous vivons affecte beaucoup de personnes de façon plus intense que la mort de la quasi-totalité des humains. Les relations entre les humains et avec les animaux sont multiples, complexes et il est bien difficile d'établir une hiérarchie. Les philosophes qui ont défendu une priorité des intérêts humains ont tenté d'anticiper ces points en montrant qu'il s'agissait de relations exceptionnelles. En réalité, ces amitiés interspécifiques sont sans aucun doute moins exceptionnelles que ce que l'on pourrait croire, et quand bien même leur fréquence statistique serait plus faible, il est difficile de voir en quoi cela justifie le préférentialisme humain et les différentes pratiques d'exploitation des animaux à travers l'élevage et l'expérimentation animale. L'idée que nous aurions une relation spéciale avec les humains est, soit

contredite par les faits, soit une relation dont le caractère *spécial* peine à être expliqué et encore plus à justifier la priorité accordée aux humains. Pour toutes ces raisons, les justifications directes indexicales du spécisme ne sont pas concluantes et doivent être écartées

Face à ce qui apparaît comme un échec des justifications de l'anthropocentrisme, que l'on peut qualifier de spéciste, on peut se demander pourquoi, malgré la faiblesse des arguments invoqués, ces thèses restent dominantes. Pourquoi tant de philosophes se sont-ils acharnés, contre vents et marées, à tenter de sauver le suprémacisme humain et l'exploitation des animaux ? C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant en clôture de cette première partie.

Section 5 – Les biais spécistes dans la réflexion morale

Pourquoi une telle volonté chez de nombreux philosophes et intellectuels de trouver *à tout prix*, c'est-à-dire au mépris de la valeur des arguments, une justification de l'exploitation des animaux ? De quoi est-ce le symptôme ? Pourquoi ce refus forcené d'accepter de reconnaître un statut moral aux animaux au point d'avoir recours à toutes sortes de contorsions intellectuelles pour tenter de légitimer l'exploitation des animaux ? La réponse est complexe et nécessite de s'intéresser à la façon dont notre fonctionnement psychologique peut biaiser notre réflexion.

Plus grand monde de nos jours soutiendra que nous n'avons aucune obligation envers les animaux sentients. Néanmoins, s'il est admis que nous ne devons pas maltraiter les animaux inutilement et devons prendre en compte leur bien-être, leur statut est si faible que presque tout intérêt humain prime sur le bien des animaux. Même un philosophe comme Joel Feinberg, l'un des tout premiers à considérer que les animaux ont des droits⁶⁷⁴, soutient dans un article postérieur que ces droits sont si faibles qu'ils ne nous empêchent pas de les manger, de les utiliser pour des expériences médicales ou d'en faire de vêtements⁶⁷⁵. Feinberg considère qu'il est immoral d'être cruel avec les animaux et de les tuer sans raison. Mais si le simple plaisir gustatif est une raison suffisante pour outrepasser leurs droits, c'est que ces droits n'imposent presque aucune contrainte aux humains⁶⁷⁶. Or, Utria nous semble avoir raison de soutenir que reconnaître un statut moral ou des droits aux animaux dont le pouvoir contraignant est si faible qu'ils peuvent être outrepassés « par à peu près n'importe quel objectif humain d'un genre raisonnablement respectable »⁶⁷⁷, selon les mots de Feinberg, revient à peu de chose près à nier tout droit et tout statut moral aux animaux⁶⁷⁸. Il ne suffit donc pas d'affirmer que nous avons des devoirs envers les animaux pour que cela signifie une prise au sérieux de leurs intérêts. Les positions *welfaristes*

⁶⁷⁴ Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », *Rights, Justice and the bounds of liberty. Essays in social philosophy*, Princeton University Press, (1974), 1980, 2014.

⁶⁷⁵ Feinberg, « Human duties and animal rights », *ibid*, p. 201. La chasse de loisir ou la vivisection sans anesthésie apparaissent comme des pratiques cruelles (p.198).

⁶⁷⁶ Utria, *Droits des animaux*, p.97.

⁶⁷⁷ Feinberg, « Human duties and animal rights », *ibid*, p. 201.

⁶⁷⁸ C'est notamment ce que reproche Francione aux théories *welfaristes* qui prônent un principe de traitement humain qui proscriit la cruauté, mais en pratique n'imposent presque aucune restriction à l'utilisation des animaux. Francione, *Introduction aux droits des animaux* (2015) ; Francione, *Animals, property and the law* (1995).

dominantes reviennent presque à nier que les animaux soient moralement considérables puisque leur exploitation et leur mise à mort n'est pas remise en cause.

1. Le dogmatisme des philosophes

Ce qui frappe dans les débats qui opposent les antispécistes aux *welfaristes* et autres défenseurs de l'exploitation des animaux est l'existence d'un dogmatisme. Evidemment, chaque camp accuse l'autre d'être dogmatique et de chercher des arguments sur-mesure pour confirmer une opinion morale préconçue. Par exemple, Wolff et Bimbenet insistent sur le fait que les animalistes s'évertuent à nier qu'il y ait un propre de l'homme et à vouloir que « l'homme soit un animal comme les autres » simplement pour servir leur idéologie et leur sensibilité aux animaux⁶⁷⁹. Inversement, les antispécistes les accusent des mêmes maux. Néanmoins, il me semble que ces accusations mutuelles ne puissent nous conduire à affirmer que tout le monde est également dogmatique et aveuglé par l'idéologie morale qu'il souhaite défendre. Il semble y avoir de très bonnes raisons de croire que les anthropocentristes sont véritablement dogmatiques et biaisés dans leurs jugements d'une façon que les antispécistes, de façon générale, ne sont pas, ou moins. C'est ce que nous allons essayer d'esquisser dans les pages qui suivent, en insistant sur trois points : l'intérêt en jeu et la partialité, le changement des antispécistes et les biais psychologiques.

Si on considère que le but de la philosophie est de décrire le réel, de rechercher la vérité pour mieux y vivre, alors certaines conditions de la réflexion sont nécessaires pour un véritable exercice critique, comme être clair d'esprit, utiliser des arguments valides, être rationnel, avoir un désir de rechercher la vérité et non de triompher d'un adversaire ou de simplement chercher à confirmer nos croyances, et avoir une connaissance des faits pertinents⁶⁸⁰. Ces points sont d'une importance capitale parce qu'ils impliquent d'être de bonne foi, ouvert d'esprit, prêt à réviser ses croyances, néanmoins, le dernier point, celui qui concerne la connaissance des faits, lie nécessairement la réflexion philosophique aux sciences et à la connaissance empirique. La philosophie qui ne se baserait pas sur des données de la science tournerait à vide et ne serait que du bavardage⁶⁸¹.

Or, l'impression que l'on peut avoir est que les argumentations servent à justifier un agenda éthique établi à l'avance une fois pour toute et que rien ne saurait ébranler. Ainsi, si nous voulons savoir comment il est juste de traiter les animaux, il faut savoir *qui* sont les animaux, quelles sont leurs capacités, leur vie, lesquels sont capables d'éprouver des choses ou non. Or, les philosophes anthropocentristes ne paraissent pas s'être véritablement intéressés aux capacités des animaux. En effet, les philosophes ont, tout au long de l'histoire, affirmé des choses de façon si catégorique au sujet des animaux (mais aussi des femmes et des peuples non-blancs), comme par exemple qu'ils étaient dépourvus de telle ou telle capacité, alors que l'état des connaissances au sujet des animaux était

⁶⁷⁹ Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, p.19

⁶⁸⁰ Telles sont les conditions que rappelle Socrate à Gorgias, voir Platon, *Gorgias*, 457c-458c, GF, 1967.

⁶⁸¹ Cela concerne tout particulièrement certaines branches de la philosophie, comme la philosophie des sciences ou la philosophie de l'esprit ou la philosophie morale, où avoir une connaissance factuelle est important pour délibérer sur la moralité d'une pratique.

extrêmement lacunaire. Ils tenaient pour assuré que la différence entre « l'homme et l'animal » est le langage, la raison ou la liberté, sans se pencher réellement sur les capacités des animaux et sans laisser de place au doute concernant ces capacités et leur fonctionnement⁶⁸². Ils ont alors basé des théories sur une illusion de connaissance des animaux, même si aux mêmes époques certains avaient déjà entrevu que les animaux n'étaient pas des machines vivantes conduites par un instinct préprogrammé. Ces idées affirmées péremptoirement ont eu une résonnance considérable et restent encore culturellement ancrées tant dans l'esprit des intellectuels contemporains que du grand public, comme le fait évident que les humains sont les plus intelligents des êtres et que les animaux sont guidés par leur instinct, même s'il faut reconnaître que la diffusion massive des connaissances tempère cette vision stéréotypée et appauvrie des animaux. La révolution éthologique au XX^{ème} siècle, malgré son incomplétude, a joué comme un révélateur de ce dogmatisme et a bouleversé notre représentation des animaux.

Une illustration de ce dogmatisme s'exprime lorsqu'il apparaît impossible de se départir d'une idée de départ, quelle que soit la façon dont elle a été mise à mal. En effet, lorsqu'un « propre de l'homme » a été mis hors-jeu, les partisans d'un exceptionnalisme humain se sont généralement empressés d'en chercher un autre, comme s'il fallait à tout prix trouver quelque chose qui nous distingue *fondamentalement* des autres animaux pour tracer une frontière morale entre eux et nous. Wolff admet explicitement que, peu importe ce que la science révèle des capacités des animaux, ces « prétendues » découvertes empiriques⁶⁸³, il demeurera toujours ce gouffre entre humains et animaux avec ses implications éthiques. Puisque la différence fondamentale est métaphysique, et qu'aucune science empirique ne saurait l'ébranler, le postulat de départ est que l'homme est supérieur, digne, sacré. On aurait beau montrer que rien ne permet de soutenir une telle idée, ce postulat resterait intact. Comment qualifie-t-on une thèse posée dès le départ que rien ne saurait remettre en cause ? Un dogme qui relève plus de la foi que du raisonnable. On peut parler de dogme car malgré le démenti des faits et d'arguments qui donnent à penser le contraire, l'idée de départ reste inébranlable.

Pour Burgat, cette construction idéologique en opposition avec les faits ne sert qu'un but, l'assujettissement et l'exploitation des animaux.

Avec un entêtement métaphysique remarquable, la différence entre l'homme et l'animal est présentée à travers une constellation de concepts qui forment un système d'oppositions : sont renvoyés dos à dos l'âme, la liberté, la raison, le sujet, d'une part ; le corps, l'immédiateté sans projet, l'instinct, l'objet, d'autre part. [...] Point n'est besoin, pour faire ce constat, d'être au fait des derniers travaux en éthologie (la connaissance de la manière d'être-au-monde de l'animal n'est pas ici engagée), il suffit de voir que cette typologie dualiste fonctionne comme une idéologie, dans la mesure où l'argument de la différence sert à légitimer d'emblée l'assujettissement de l'animal, sa mise à disposition⁶⁸⁴.

⁶⁸² Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1988. Selon Fontenay, ce qu'on a dit des animaux dans leur silence, c'est ce qu'on leur a fait dire pour se justifier.

⁶⁸³ Voir par exemple Wolff, *Notre humanité*, p.146 et 321.

⁶⁸⁴ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.30.

Nietzsche écrivait qu'il est possible de comprendre l'origine d'une position philosophique en regardant quelle conception morale un philosophe défend⁶⁸⁵. Assurément, un philosophe qui souhaite continuer à bénéficier de l'exploitation animale s'efforcera de bâtir une théorie philosophique qui renforce la distinction morale entre humain et animaux. On peut dire que cette recherche de propriétés distinctivement humaines procède de façon *ad hoc* : le résultat est déjà tenu pour vrai (il existe une spécificité humaine), il s'agit simplement de chercher des arguments pour le rendre vrai à tout prix au lieu de le remettre en cause. En témoigne l'interminable liste des critères qui ont été tenus pour être des « propres de l'homme » à mesure que les précédents tombaient. Or, deux différences importantes ne permettent pas de placer les animalistes et les anthropocentristes sous cette même accusation, le changement des uns et la partialité des autres. Voyons les éléments qui donnent à penser qu'il y a une asymétrie entre les positions anthropocentristes et antispécistes.

Ce qui vient renforcer ce verdict est que les positions de nombreux partisans du suprémacisme humain sont souvent soutenues fermement sans examen, avec une absence de connaissance de la littérature en éthique animale, expliquant pourquoi ils offrent les mêmes arguments usités qui ont été maintes fois réfutés par différents auteurs. La lecture de leurs ouvrages est éprouvante car loin d'y trouver une discussion philosophique argumentée enrichissante comme chez Frey, nous y trouvons souvent un ton railleur, méprisant et insultant⁶⁸⁶, de cris d'indignation devant la folie des animalistes, l'usage de stratagèmes rhétoriques pour décrédibiliser⁶⁸⁷ comme le recours à des hommes de paille, des déshonneurs par association (faire des liens fantasmés entre les antispécistes et des projets transhumanistes ou associer l'antispécisme et le capitalisme⁶⁸⁸, ou l'antispécisme et la zoophilie)⁶⁸⁹, en procédant à des attaques à la personne pour décrédibiliser une position philosophique solide⁶⁹⁰.

2. De l'intérêt à bénéficier d'un système d'oppression : la partialité dans la réflexion morale

Dans *Introduction à la psychanalyse*, Freud évoque trois révolutions scientifiques qui ont porté des coups à l'orgueil de l'humanité. Les humains aiment à se percevoir comme uniques, spéciaux

⁶⁸⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Des préjugés des philosophes », §6.

⁶⁸⁶ Voir entre autres, Braunstein, *La philosophie devenue folle*, dans lequel Braunstein associe Singer aux Nazis (p.154-155, 204 et 209), décrit les antispécistes comme des « universitaires anglo-saxons reportant leur misère affective sur leur chienchien » (p.163), écrit que Kymlicka et Donaldson n'ont pas le « sens du ridicule » (182), parle de la « stupidité contente de soi » de Singer (p.202), et de la « folie » des animalistes (p.211).

⁶⁸⁷ Comme qualifier les antispécistes d'*extrémistes*, de *sectaires*, de *terroristes*, de *fascistes*, d'*idéologues dangereux*, de *misanthropes*.

⁶⁸⁸ Paul Ariès, Jocelyne Porcher et Frédéric Denhez, « Pourquoi les végans ont tout faux », *Libération*, 18 mars 2018. Les antispécistes sont présentés comme « les idiots utiles du capitalisme » selon Porcher, sous prétexte que de grandes entreprises décident de profiter de l'ouverture d'un nouveau marché.

⁶⁸⁹ Ariès, « Le véganisme est le Cheval de Troie des biotechnologies alimentaires », *Le Figaro Vox*, 18 janvier 2019 ; « J'accuse les véganes de mentir sciemment », *Le monde*, 7 janvier 2019.

⁶⁹⁰ Dans chacune de ses interventions dans la presse, Wolff martèle que « les véganes » sont des jeunes urbains désorientés qui n'ont plus d'idéaux et veulent s'en créer un. Singer y est décrit comme prônant la zoophilie, l'expérimentation sur les personnes mentalement handicapées, fruit d'une mauvaise compréhension de l'argument des cas marginaux. Wolff, « La mode végane, nouvelle utopie d'une jeunesse urbaine désorientée », *Le Figaro Vox*, 14 décembre 2017. Voir Bonnardel et Lepeltier, « L'antispécisme face à ses ennemis », *L'amorce*, 2019, <https://lamorce.co/lantispecisme-face-a-ses-adversaires/>.

et supérieurs au reste de l'univers. Telle est une raison pour laquelle ces révolutions scientifiques furent si mal accueillies. La première est la révolution copernicienne qui a fait voler en éclat la croyance géocentriste selon laquelle la Terre (et les humains qui l'habitent) est au centre de l'univers. La deuxième, la révolution darwinienne, montre notre parenté avec les autres espèces, nous faisons partie du règne animal et, de ce point de vue, nous ne sommes pas plus importants que les autres espèces, théorie dure à accepter pour les partisans de l'exception humaine. Le darwinisme a porté un coup à l'anthropocentrisme métaphysique. Enfin, l'hypothèse de l'inconscient formulée par Freud⁶⁹¹, et après lui le développement de la psychologie et de la sociologie, ont montré à quel point les humains ne sont pas des sujets dotés d'un libre-arbitre absolu. Notre volonté de nous distinguer moralement des animaux peut être considérée comme une réaction du même genre. Nous ne pouvons exclure la possible détresse métaphysique qu'engendre la remise en cause de l'hégémonie et du statut métaphysique unique des humains. L'anthropocentrisme métaphysique apparaît comme ayant une dimension quasi-spirituelle face à la question du sens de la vie. Le vertige existentiel face à notre finitude peut nous conduire à un rejet de notre insignifiance à l'échelle cosmique.

Toutefois, il y a ici d'autres choses en jeu que le simple orgueil de l'humanité, à savoir l'intérêt personnel. La philosophe néo-zélandaise Annette Baier (1929-2012) insiste sur le problème de la partialité lorsque nous réfléchissons à la légitimité de pratiques dont nous sommes bénéficiaires. Il est difficile pour ceux qui bénéficient d'un système d'oppression de remettre en cause sa légitimité et d'avoir un jugement objectif à son sujet, d'une part parce que cela peut contrarier nos intérêts et d'autre part parce que nous avons d'énormes difficultés à nous remettre en cause, à changer notre vision du monde et à admettre nous être trompé⁶⁹². Une des difficultés est donc que nous tirons profit de l'exploitation animale, soit économiquement, soit esthétiquement, gustativement, scientifiquement, par le simple plaisir que nous avons à les consommer. Dans la préface de *La libération animale*, Singer avait conscience de cette partialité et soulignait que chaque personne qui mange de la viande est juge et partie quand elle réfléchit à la question animale⁶⁹³. Cette partialité est particulièrement éloquente lorsqu'il est question de discuter de la moralité de l'expérimentation animale avec des scientifiques, de la moralité de l'élevage avec des éleveurs et des consommateurs, etc. À partir du moment où nous bénéficions d'une façon ou d'une autre de l'exploitation animale, il n'est pas étonnant de voir autant de résistance à sa remise en cause. Il faut donc nous demander à qui profite la légitimation d'une pratique. Selon Annette Baier,

Une raison de considérer comme suspectes nos convictions morales en apparences sincères est leur lien avec un intérêt particulier dont bénéficient ceux qui défendent de telles convictions. Les questions *cui bono*⁶⁹⁴ et *cui malo*⁶⁹⁵ sont des questions pertinentes à

⁶⁹¹ Sans oublier tous les problèmes de scientificité qui entourent sa théorie de l'inconscient qui a néanmoins contribué à un nouveau regard sur la psyché humaine.

⁶⁹² Claude Chabrol et Miruna Radu, *Psychologie de la communication et persuasion*, « Chapitre 3 : La résistance à la persuasion », De Boeck, 2017.

⁶⁹³ Singer, *La libération animale*, p.61.

⁶⁹⁴ À qui cela profite-t-il ?

⁶⁹⁵ Qui cela lèse-t-il ? Au détriment de qui ?

soulever lorsque nous recherchons de possibles éléments polluants la réflexion. Les privilèges enracinés, et la peur de les perdre, déforment notre sens moral. Tout comme sur une question comme celle de l'avortement, nous ne devons pas accorder trop de poids aux points de vue de ceux qui tirent un profit particulier de la légalité ou de l'illégalité de l'avortement, ainsi sur la question de la façon dont les humains traitent les animaux, nous devons rechercher quels sont ces intérêts particuliers. Nous devons nous demander qui a quelque chose de particulier à perdre ou à gagner de changements dans nos pratiques. Pour ce qui est de gains d'un changement de pratiques, je ne vois aucun intérêt suspect de quelque groupe que ce soit. Les animaux eux-mêmes ne peuvent plaider leur cause, et ceux qui plaident leur cause à leur place n'ont aucun intérêt financier ou autre profit personnel en jeu, bien que nombre d'entre eux soient investis émotionnellement. Lorsque nous considérons les gains particuliers du maintien des pratiques existantes, et des pertes si elles venaient à changer, nous trouvons un grand nombre de groupes dont les positions pourraient être écartées. Les bouchers, les fourreurs, les chasseurs, les éleveurs, les fermiers, les scientifiques qui pratiquent l'expérimentation animale, auront, sauf compensation, tous à pâtir de pertes personnelles significatives si nous devons changer nos pratiques. Par conséquent, on ne peut pas s'attendre à ce qu'ils voient le problème moral sans distorsion due à leurs intérêts particuliers⁶⁹⁶.

Ce que nous dit Annette Baier, c'est que lorsque les humains défendent le spécisme dont ils bénéficient, le biais est similaire à un accusé qui serait également son propre juge⁶⁹⁷. Lorsque nos intérêts personnels et notre ego sont contrariés par la remise en cause d'une pratique, on doit suspecter une volonté de maintenir cette domination de la part de ceux qui en bénéficient.

Or, il semble y avoir une asymétrie à ce niveau avec les animalistes qui n'ont pas de tels intérêts personnels en jeu. On peut supposer que des militants des droits des animaux qui donnent de leur temps chaque semaine, chaque jour, pour les autres alors qu'ils pourraient très bien s'adonner à des activités plus agréables, moins éprouvantes physiquement⁶⁹⁸ et psychologiquement, ont un moindre intérêt personnel à cela, exactement comme les personnes au service des plus défavorisés agissent de façon altruiste⁶⁹⁹. Cela ne signifie pas que l'altruisme ne puisse pas être gratifiant, contribuer à avoir une bonne

⁶⁹⁶ Annette Baier, « Knowing our place in the animal world », in *Ethics and animals*, H. B. Miller and W. H. Williams (eds), p.63-64.

⁶⁹⁷ DeGrazia fait le même diagnostic : le refus de considérer les animaux comme moralement considérables vient de biais pro-groupe comme on le retrouve chez les suprémacistes blancs, DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.44.

⁶⁹⁸ De nombreux militants sont victimes d'agressions par des circassiens, des chasseurs, des éleveurs. Certaines actions exigent, sous la pluie, le froid, de rester debout immobile durant des heures, de se lever à l'aube pour accompagner les animaux qui patientent devant les abattoirs.

⁶⁹⁹ Mais ne pourrait-on pas considérer que les personnes engagées dans ce type d'activités au service des autres agissent par intérêt, dans la mesure où elles tirent une satisfaction d'aider les autres et se gardent ainsi d'avoir une mauvaise conscience de ne pas agir. Cette thèse qui soutient que toute action est intéressée, même celles qui paraissent altruistes est la thèse de l'égoïsme psychologique défendue entre autres par Bentham ou Mill. Le problème de l'égoïsme psychologique c'est qu'il qualifie d'égoïsme le fait de trouver une satisfaction à faire du bien aux autres, à savoir l'altruisme. L'égoïsme confond la motivation première d'une action et les bénéfices secondaires en plus du fait que certaines actions altruistes sont clairement contraires à l'intérêt de celui qui les

image de soi, ou donner un sens à sa vie⁷⁰⁰, mais nous devons juger *suspect* toute défense et toute légitimation d'un système de domination lorsque la personne qui défend ce système fait partie du groupe dominant.

Une évaluation réaliste de la difficulté, pour chacun d'entre nous, d'adopter le point de vue moral lorsqu'un profit ou une perte immédiate pour nous est en jeu se retrouve derrière des règles communément acceptées telles que celles qui exigent des juges ou des politiciens qu'ils se retirent d'eux-mêmes lorsqu'un intérêt personnel et privé peut entrer en conflit avec l'intérêt public que leur rôle est pourtant censé défendre⁷⁰¹.

Il ne faut pas sous-estimer à quel point des éléments extra-intellectuels comme le ventre, le plaisir gustatif, orientent et influencent la pensée des défenseurs du suprémacisme humain qui ont pour beaucoup, à un moment ou à un autre, confessé dans un moment de relâchement qu'ils aimait quand même beaucoup manger de la viande. En revanche, on remarquera qu'il n'y a guère d'intérêts personnels équivalents chez ceux qui reconnaissent un statut moral aux animaux. C'est ce que met en évidence David Chauvet dans *Contre la mentaphobie*, lorsqu'il explique que la mentaphobie et d'autres préjugés au sujet des animaux « permettent de tuer les animaux sans éprouver aucune culpabilité »⁷⁰². Ainsi, Chauvet nous rappelle cette célèbre expérience visant à demander à des consommateurs d'évaluer les capacités mentales et affectives de différents animaux, expérience dans laquelle il est mis en évidence que les animaux que nous avons destiné à être mangé comme les poules, les cochons, les moutons ou les vaches⁷⁰³ sont jugés bien moins intelligents que les animaux que nous aimons comme les chats ou les chiens ou plus emblématiques comme les singes ou les éléphants⁷⁰⁴. Selon les interprétations, la dévalorisation des capacités intellectuelles d'un être accompagne souvent un processus de déculpabilisation d'un traitement moralement problématique. C'est exactement ce que s'attache à faire le très médiatique Raphael Enthoven qui dispense des conférences sur le bien-être animal auprès

accomplit. Pour une critique de l'égoïsme psychologique, voir Frankena, *Ethics*, 1973, p.20-23 et Rachels, *The elements of moral philosophy*, p.63-75.

⁷⁰⁰ En effet, nous pouvons légitimement questionner le sens et les raisons profondes de l'engagement humanitaire de certaines personnes, comme le besoin de reconnaissance et de gratitude.

⁷⁰¹ Annette Baier, « Knowing our place in the animal world », *ibid*, p.65.

⁷⁰² Chauvet, *ibid*, p.11.

⁷⁰³ J'ai moi-même pu constater empiriquement ce phénomène en demandant à mes élèves d'évaluer, selon eux, le degré d'intelligence de différentes espèces. Sur l'axe des ordonnées se trouvait une ligne par espèce (poules, moutons, chats, vaches, cochons, chiens, chimpanzés, éléphants, rats, lions, poissons rouges) et sur l'axe des abscisses une échelle de 0 à 100 désignant le degré d'intelligence. Les élèves devaient inscrire un trait pour chaque espèce en fonction de la représentation qu'ils avaient de leur intelligence, 100 pour très intelligente et 0 pour pas intelligente. La réponse est éloquent. Les animaux jugés stupides sont les poissons rouges, les poules, les moutons, les vaches. Les cochons s'en sortent un peu mieux mais arrivent généralement après les chats et les chiens. Les éléphants et les chimpanzés étaient souvent positionnés au maximum de l'intelligence, les rats avaient aussi de bons résultats et les lions étaient placés un peu en retrait, au niveau des chats. Certains élèves ont mis 100 à tous ou 50 à tous afin de signifier leur impossibilité d'établir un tel classement. Le constat est sans appel, les animaux de consommation sont jugés peu intelligents. Cette expérience a été menée sur plus 1200 élèves ces 8 dernières années.

⁷⁰⁴ Laurent Bègue, *Face aux animaux*, 2022, p.102-103; Loughnan, Steve et al., « The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals », *Appetite*, 55, 2010, p.156-159.

d'Interbev⁷⁰⁵, l'un des plus puissants groupes de la filière viande, comme ce 26 avril 2017, concluant sa conférence en soutenant que « l'abattage d'un animal n'est pas un meurtre, il n'y a aucun rapport entre manger de la viande et torturer un animal » et que « si on peut consommer un animal, on ne doit pas faire souffrir l'animal pour le tuer ». En France, cette entreprise de déculpabilisation de la consommation de viande est menée par plusieurs universitaires dont Jocelyne Porcher (sociologue et éleveuse)⁷⁰⁶, Jean-Pierre Digard (anthropologue)⁷⁰⁷, Paul Ariès (politologue)⁷⁰⁸, Francis Wolff (philosophe), J-F. Braunstein (philosophe)⁷⁰⁹, Dominique Lestel (philosophe)⁷¹⁰ et bien d'autres⁷¹¹.

3. Les biais psychologiques et la dissonance cognitive

Au-delà de l'asymétrie des intérêts en jeu entre anthropocentristes et antispécistes et de l'asymétrie au niveau de la partialité, l'asymétrie se situe au niveau des biais psychologiques à l'œuvre. Les philosophes n'échappent pas aux biais moraux et cognitifs comme le *biais moral d'autocomplaisance* qui consiste à minimiser les torts dont nous sommes les auteurs et exagérer les torts dont nous pourrions être victime. Ce biais exprime le désir de nous percevoir sous un jour favorable, nous tendons ainsi à nous percevoir (ainsi que nos proches), comme plus moraux que la moyenne. Il est ainsi difficile d'accepter que certaines de nos pratiques puissent être moralement problématiques. Mentionnons également le biais du *statu-quo* qui manifeste une résistance au changement et à la remise en cause. Nous avons tous éprouvé à quel point il était difficile de se départir de nos croyances, d'autant plus lorsque nous y sommes fermement attachés, et même pour les croyances les plus extravagantes (nous pensons entre autres aux théories conspirationnistes ou mystiques). Remettre en cause nos pratiques alimentaires, c'est remettre en cause notre moralité, notre éducation, les normes et valeurs inculquées par nos parents ou grands-parents, pouvant générer un conflit de loyauté. Pour maintenir ce confort psychique, le *biais de confirmation* nous poussera à chercher à tout prix des éléments susceptibles de confirmer nos croyances.

[*Rationalisation*] Le psychologue Jonathan Haidt montre que nos croyances morales et l'argumentation que nous sommes susceptibles de fournir pour les justifier sont le plus souvent des rationalisations *a posteriori*, ce qui en soi ne signifie pas que nos positions morales soient incorrectes. L'idée est que les argumentations morales n'auraient le plus souvent pas tant pour but, d'un point de vue psychologique, de découvrir une vérité morale, que d'essayer de justifier nos croyances

⁷⁰⁵ Association Nationale Interprofessionnelle du Bétail et des Viandes, le 26 avril 2017.

⁷⁰⁶ Porcher, *Vivre avec les animaux*, 2011 ; Porcher, *Cause animale, cause du capital*, 2019. Pour une recension de l'ouvrage de Porcher, voir Jaquet, « Mickey Mauss à la ferme », *Véganes, revue contreculturelle*, 2017, 1.

⁷⁰⁷ Jean-Pierre Digard, *L'animalisme est un anti-humanisme*, 2018.

⁷⁰⁸ Paul Ariès, *Lettre ouverte aux mangeurs de viande qui souhaitent le rester sans culpabiliser* Pour une recension de l'ouvrage d'Ariès, voir Jaquet, « Lire Paul Ariès sans culpabiliser », *L'amorce*, 2019, URL : <https://lamorce.co/lire-paul-aries-sans-culpabiliser/>.

⁷⁰⁹ Braunstein, *La philosophie devenue folle*, 2018.

⁷¹⁰ Lestel, *Apologie du carnivore*, 2011.

⁷¹¹ Yves Bonnardel et Thomas Lepeltier, « L'antispécisme face à ses ennemis », *L'amorce*, 2019, URL : <https://lamorce.co/lantispecisme-face-a-ses-adversaires/>.

culturellement déterminées et intériorisées⁷¹². Nous constatons la grande uniformité de certaines croyances selon les cultures, ce qui doit nous faire dire que si les gens croient ce qu'ils croient, c'est moins pour des raisons bien pensées que par l'influence du milieu. Il ne s'agit pas ici de dire que les animalistes échappent à ces tendances psychologiques.

[L'asymétrie] Néanmoins, un avantage qu'ont les théoriciens des droits des animaux est que nous grandissons dans une société profondément spéciste où l'idéologie carniste est dominante et nous imprègne. Cette asymétrie ne permet pas de renvoyer dos-à-dos spécistes et antispécistes. Rares sont les personnes qui n'ont pas consommé d'animaux ou de produits animaux au cours de leur vie et sont nées dans une famille antispéciste. Cependant, les partisans des droits des animaux sont allés contre leurs pratiques et contre l'idéologie dominante. La plupart des philosophes ou militants expliquent comment des éléments déclencheurs ont conduit à un questionnement de leurs croyances et pratiques⁷¹³. On peut donc considérer qu'il y a eu un mouvement vers une nouvelle idée, une idée initialement étrangère. On ne saurait accuser de la même façon ces auteurs d'être victimes d'un biais du *statu-quo* ou du biais de confirmation puisque ce mouvement est notamment conduit par la force des arguments proposés⁷¹⁴. Je n'ai moi-même découvert la question animale qu'à l'âge de 23 ans lors de mes études de philosophie à l'université. On doit donc moins juger les antispécistes susceptibles de vouloir confirmer une croyance ancrée ou d'être victime d'un biais du *statu-quo* ou du biais moral d'autocomplaisance puisque l'antispécisme est le résultat d'une remise en cause d'une idéologie puissamment dominante. Par ailleurs, le coût social, émotionnel et cognitif du véganisme n'est d'ailleurs pas négligeable et porte à croire que le choix du confort de vie plaiderait au contraire pour un maintien des pratiques spécistes⁷¹⁵.

⁷¹² Jonathan Haidt, *The happiness Hypothesis*, p.11 et p.20-22. Voir aussi Jesse Prinz, *The emotional construction of morals*, Oxford University Press, 2013, et Joshua Greene, *Moral tribes*, 2015.

⁷¹³ Il est intéressant de considérer comment les philosophes animalistes ont commencé à défendre une éthique animaliste et à devenir végétarien ou végane. Prenons trois des plus connus, Singer, Regan et Francione. Singer explique qu'il est devenu végétarien suite à une discussion à l'université avec un camarade lors d'un repas à la cantine durant lequel il avait opté pour les spaghettis en sauce avec des boulettes de viande tandis que son camarade avait choisi la salade parce qu'il ne mangeait pas de viande. L'anecdote est rapportée dans l'interview « The ethics of food : the making of a vegetarian and professor of bioethics – Peter Singer », *Voices from Oxford*, 1 octobre 2013, video disponible sur Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=O3kyfLjyBzo&t=62s>. Voir aussi Peter Singer, *Writing on an ethical life*, 2000, p.258. En 1972, Tom Regan a 34 ans quand il est devenu végétarien et végan suite à un évènement marquant pour lui et sa femme Nancy, le décès de leur chienne qui leur a donné à penser au sujet de la valeur des autres animaux. Regan explique dans une interview qu'il n'avait aucune disposition particulière pour être un avocat des droits des animaux, qu'il a mangé de la viande et même travaillé comme boucher pour financer ses études. « Tom Regan, philosopher and animal rights pioneer, 1938-2017 », *The Vegan society*, blog, 20 février 2017, <https://www.vegansociety.com/news/blog/tom-regan-philosopher-and-animal-rights-pioneer-1938-2017>. Pour Gary Francione, c'est à l'âge de 24 ans qu'il cesse de manger de la viande, immédiatement après avoir visité un abattoir, alors qu'il était étudiant en droit, à la suite de quoi il est devenu végétarien. C'est ensuite en 1982, alors qu'il est stagiaire auprès d'une juge de la Cour Suprême des Etats-Unis, qu'il rencontre la fondatrice de l'association PETA qui lui indique que s'il est végétarien pour des raisons morales, il devait, pour être cohérent, devenir végane et cesser toute consommation de produits laitiers. Voir l'interview « I'm vegan : Gary Francione », *I'm Vegan*, 2011, disponible sur Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=T5pDU1yMWMw>.

⁷¹⁴ Bien que l'on puisse se mouvoir vers une nouvelle idée et ensuite être victime de biais de confirmation ou du *statu-quo*.

⁷¹⁵ Thibaut Arpinon, « The social cost of adopting a plant-based diet », *Ecological economics*, 224, 2024; Oscar Horta, « Discrimination against vegans », *Res Publica*, 24, 3, 2018, p.359-373; Cara MacInnis and Gordon Hodson, « It ain't easy eating greens: evidence of bias toward vegetarians and vegans from both source and target », *Group Processes & Intergroup Relations*, 20, 6, novembre 2017, p.721-744; Justine Boulo,

[La dissonance cognitive] Ces éléments de psychologie sont importants car ils montrent comment la réflexion morale peut être biaisée et donc en quoi la psychologie morale peut nous éclairer sur la fondation même de certaines croyances. Il est important de rappeler que ces éléments d'analyse psychologique ne signifient pas en eux-mêmes que les uns ont raison et que les autres ont tort, mais que mises en perspectives avec les différentes argumentations, on peut interpréter certaines défenses acharnées du spécisme comme un refus obstiné de réviser ses positions et de remettre en cause un système de croyances qui structure notre représentation du monde. Un des mécanismes de la résistance à cette remise en question a été popularisée ces quinze dernières années, à savoir la dissonance cognitive.

Les psychologues ont mis en évidence depuis fort longtemps l'existence du phénomène de la dissonance cognitive⁷¹⁶, cette contradiction psychique dans laquelle nous sommes plongés lorsque plusieurs de nos croyances et/ou pratiques entrent en conflit et sont incohérentes. Or, nous reconnaissons d'un côté quasi-unanimement qu'il est mal de faire souffrir et tuer les animaux sans nécessité tout en ayant des pratiques contraires, nous plaçant souvent dans une *dissonance cognitive* auquel l'appellation de « paradoxe de la viande » a été donnée⁷¹⁷. Afin de résorber l'inconfort psychologique lié à cette contradiction, plusieurs options sont disponibles. La première consiste à modifier nos pratiques de façon à être en adéquation avec nos croyances morales, c'est ce que font les personnes véganes. La deuxième consiste en différents stratagèmes psychologiques d'évitement comme la négation du tort causé, le refus d'y penser ou encore la dilution de la responsabilité, c'est-à-dire un système de déni et de mise à distance d'une réalité pénible à accepter. La troisième option, la plus fréquente, consiste à trouver une croyance conciliatrice, c'est-à-dire un argument qui permettrait de rendre compatibles nos principes moraux et nos pratiques. Il s'agit souvent de pseudo-arguments « alibis »⁷¹⁸ qui apparaissent comme de bons arguments pour la personne qui les mobilise parce que ce qui est recherché n'est pas la vérité mais l'apaisement d'un inconfort psychologique. Il s'agit d'une posture de défense psychologique par l'ajout d'arguments de façon *ad hoc* pour sauver notre croyance⁷¹⁹.

4. Pourquoi le spécisme n'est-il pas perçu comme une discrimination ?

« [Pourquoi déteste-t-on les végans?](#) », sur *Slate.fr*, 27 novembre 2017 ; Matthew Cole and Karen Morgan, « Vegaphobia: derogatory discourses of veganism and the reproduction of speciesism in UK national newspapers », *The British Journal of Sociology*, 62, 1, mars 2011, p.134-153; Frédéric Vandermoere, Robbe Geerts, Charlotte De Backer et Sara Erreygers, « Meat consumption and vegaphobia: an exploration of the characteristics of meat eaters, vegaphobes, and their social environment », *Sustainability*, 11, 14, 2019, p.3936.

⁷¹⁶ Pour une introduction à la question de la dissonance cognitive, voir Laurent Bègue & Olivier Desrichard (dir), *Traité de psychologie sociale*, 2013, p.236-244. On doit à Léon Festinger d'avoir le premier formulé la théorie de la dissonance, Leon Festinger, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, 1957.

⁷¹⁷ Martin Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*, chapitre 3, ainsi que Melanie Joy, *Why love dogs, eat pigs and wear cows. Introduction to carnism*, traitent de cette question. Voir aussi Estiva Reus, « Le paradoxe de la viande », *Cahiers antispéciste*, 35, novembre 2012 ; Laurent Bègue, *Face aux animaux*, chapitre 5, 2022.

⁷¹⁸ Jeangène-Vilmer, *Ethique animale*, 2008, chapitre 5.

⁷¹⁹ Lorsque l'on affirme qu'il est immoral de manger des animaux, très nombreux sont ceux qui justifieront la consommation de viande en soutenant qu'on a toujours mangé de la viande. Mais ces personnes pensent-elles réellement qu'il s'agit d'un bon argument ou s'en servent-elles uniquement pour dissoudre l'inconfort de la dissonance ? Dans un autre contexte, les mêmes personnes reconnaîtraient la faiblesse de cette argumentation.

Nous venons d'exposer longuement en quoi le spécisme est une discrimination arbitraire. Mais lorsque l'on présente le spécisme comme une discrimination, certains refusent de considérer le spécisme comme telle. Selon la psychologue américaine Mélanie Joy, nous ne percevons pas le spécisme comme une discrimination car le spécisme est une idéologie dominante et une idéologie dominante est rendue invisible du fait de son caractère dominant. Elle domine non seulement dans les corps, les structures sociales et les pratiques, mais dans les pensées. Cette idéologie dominante, Mélanie Joy l'a nommée *carnisme*⁷²⁰, terme désormais rentré dans le langage courant en éthique animale. Giroux souligne que le spécisme n'est pas strictement identique au carnisme, puisque si tout carniste est spéciste, tout spéciste n'est pas nécessairement carniste⁷²¹. Le fait de nommer cette idéologie permet de la penser, de la rendre visible, car ce qui ne se nomme pas se pense difficilement. L'idéologie dominante s'impose comme structure de représentation du monde évidente et naturelle de sorte que ceux qui la contestent sont clairement identifiables comme porteur d'une nouvelle idéologie déviante et menaçante. Joy caractérise le carnisme comme l'idéologie selon laquelle il est *normal*, *naturel* et *nécessaire* de consommer et utiliser des animaux⁷²². *Normal* car tout le monde le fait, c'est la norme à la fois au sens descriptif qu'au sens normatif, *naturel* car cela nous paraît être dans l'ordre des choses et *nécessaire* car nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'un simple choix parmi d'autres, nous ne pouvons pas vivre sans consommer des animaux.

Ainsi, le véganisme, à l'instar du féminisme, est identifié comme un choix idéologique, c'est pourquoi on demande aux personnes véganes « pourquoi es-tu végane ? », autrement dit on leur demande une justification pour avoir des pratiques différentes, tandis qu'on ne demande jamais à une personne qui mange des animaux de justifier (ou du moins d'expliquer) la raison pour laquelle elle mange de la viande. Le véganisme est perçu comme un *choix* déviant de la norme tandis que manger des animaux ne suscite aucun questionnement, ce n'est pas un choix qui suivrait une idéologie, mais la norme standard, par défaut. Cette idéologie, nous l'avons simplement intériorisée. C'est pour cela que nous avons du mal à considérer le fait de tuer un animal comme un meurtre, comme un crime, des mots qui nous semblent disproportionnés et devant être réservés aux humains. L'idéologie dominante est ce qui fait que nous pensons ce que nous pensons sans même savoir pourquoi.

Toute nouvelle idée qui viendrait remettre en cause l'idéologie dominante est perçue comme suspecte et menaçant l'ordre établi. Les études de psychologie sociale sur le conformisme montrent que l'une des raisons expliquant le conformisme, comme dans la célèbre expérience de Asch⁷²³, est la croyance en la fiabilité de la majorité, l'autre cause étant le désir d'être accepté socialement et d'éviter l'ostracisme. Outre la question de l'acceptation sociale, nous pensons généralement que le grand nombre fournit une source fiable de connaissance et plus la proportion d'individus adhérant à une idée est grande, plus l'idée minoritaire apparaît suspecte. Tout sera mis en œuvre pour maintenir cette idéologie que le grand nombre a intériorisée. Comment ? C'est ce qu'a mis à jour un rapport de Greenpeace paru en

⁷²⁰ Mélanie Joy, *Introduction to carnism. Why we love dogs, eat pigs and wear cows ?*, chap. 2.

⁷²¹ Giroux, *L'antispécisme*, p.69.

⁷²² Mélanie Joy, *ibid*, p.105-112.

⁷²³ Pour une présentation, voir Michael Dambrun et Michel Chambon, « Chapitre 11 – Conformité et obéissance », in *Traité de psychologie sociale*, Laurent Bègue et Olivier Desrichard (dir), 2013, p.275-290.

janvier 2022 intitulé *Comment les lobbies de la viande nous manipulent*⁷²⁴. Expression moderne des techniques de propagandes conçues par Edward Bernays⁷²⁵, la communication des lobbies de la viande se traduit par des campagnes de désinformation au niveau politique et médiatique (d'où la croyance répandue à la nécessité de boire du lait et de manger de la viande pour être en bonne santé, ou que le soja est dangereux pour la santé et cause des cancers, que le lait, la laine, les œufs ne nuisent pas aux animaux). Ce lobbying va même jusqu'à intervenir dans les écoles⁷²⁶. Tout sera fait pour cacher la vérité en isolant les abattoirs à l'écart des villes⁷²⁷ dans des lieux impénétrables, à l'abris des regards. Peu de personnes, en effet, savent où se trouvent les abattoirs. Tout sera fait pour qu'aucune image ne sorte des abattoirs, la loi interdit d'y filmer ce qui s'y déroule. Les associations de protection animale doivent alors s'y infiltrer ou trouver des lanceurs d'alerte pour voler des images. Les militants seront alors criminalisés. La publicité mensongère perpétue la représentation d'animaux bien traités, et même heureux de nous donner leur chair⁷²⁸. Tout est volontairement mis en œuvre pour défaire le lien entre l'animal et le produit dans l'assiette duquel il provient⁷²⁹.

Je me suis rendu compte avec les années qu'un des principaux problèmes pour qu'émerge une prise de conscience de l'existence du carnisme et du spécisme est l'ignorance dans laquelle le grand public est gardé : ignorance de qui sont les animaux mais surtout de comment ils sont traités. Les gens ignorent à peu près tout de l'envers du décor et les industriels en ont parfaitement conscience puisque cela est largement pris en compte dans leur campagne de promotion de la viande, du lait, qui s'apparentent à de réelles campagnes de désinformation⁷³⁰. Tout sera fait pour discréditer les porteurs

⁷²⁴ Greenpeace, *Comment les lobbies de la viande nous manipulent*, Rapport de janvier 2022, URL : <https://www.greenpeace.fr/comment-les-lobbies-de-la-viande-nous-manipulent/>.

⁷²⁵ Edward Bernays, *Propaganda, comment manipuler l'opinion en démocratie*, Zones, 2007.

⁷²⁶ Interbev (Interprofessionnel Bétail et Viande) propose des animations gratuites dans les écoles pour faire la promotion de la viande, à destination des élèves, des parents, des enseignants et des personnels de restauration. Interbev constitue une organisation rassemblant de nombreux secteurs de l'élevage, ayant pour but de faire la promotion de la filière viande. Ces interventions sont présentées comme une sensibilisation à la réalité de l'élevage, au respect de l'environnement, à l'alimentation équilibrée. URL : https://www.interbev-nouvelleaquitaine.fr/com/animations_pedagogiques_et_periscolaires.php et <https://www.interbev-pdl.fr/animations/primaire.php>. Pour une étude de la communication et des méthodes des lobbies de la viande, voir le rapport de 164 pages de Greenpeace ; Greenpeace, *Comment les lobbies de la viande nous manipulent*, Rapport de janvier 2022. Le rapport explique comment les lobbies influencent le corps médical, les instances chargées des recommandations nutritionnelles dans les plus hautes sphères du pouvoir. Par exemple, des animations visent à expliquer pourquoi le viande et le lait font partie intégrante d'une alimentation équilibrée et que l'élevage est un allié dans la lutte contre le réchauffement climatique.

⁷²⁷ Même s'il ne s'agit pas de la seule raison. En effet, il existe également des raisons organisationnelles et économiques.

⁷²⁸ Cette promotion publicitaire du spécisme a reçu le nom de « publispécisme ». Voir la conférence d'Axelle Playoust-Braure, « Publispécisme : décryptage d'un outil au service de l'exploitation animale », <https://www.youtube.com/watch?v=xxflgJuHE5U>.

⁷²⁹ Ce qu'explique Martin Gibert dans *Voir son steak comme un animal mort*, 2015.

⁷³⁰ Greenpeace, *Comment les lobbies de la viande nous manipulent*, Rapport de janvier 2022, URL : <https://www.greenpeace.fr/comment-les-lobbies-de-la-viande-nous-manipulent/>. Greenpeace présente ce que sont les lobbies de la viande, puis examine leurs techniques de communication et de rhétorique dans les médias, la publicité (donner une image trompeuse de la réalité de l'élevage en présentant des agriculteurs exemplaires), le marketing (par exemple, pour faire bannir les appellations « lait de soja »). Le rapport détaille également les techniques d'influence de la population au moyen des réseaux sociaux, le lobbying auprès des politiques, du monde médical, les propagandes dans les écoles et leur financement de la recherche et de certains professionnels médiatiques.

d'une idée remettant en cause cette idéologie dominante, en les présentant comme dangereux, fanatiques, sectaires, extrémistes, intégristes, idéologues, intolérants, terroristes. Les médias se feront le relais des idées dominantes en accolant l'étiquette « végane » aussitôt que des personnes véganes auront mal agi, comme ces parents qui donnaient du lait végétal non-maternisé à leur enfant ou ceux qui ne les nourrissaient que de pommes de terre⁷³¹. Ils auront tendance à relayer des informations fausses en défaveur des militants antispécistes en soulignant leur supposée violence alors même qu'ils furent victimes de violences physiques sans eux-mêmes exercer de violences envers d'autres personnes. Par ailleurs, tout sera fait pour décourager les personnes de critiquer l'idéologie dominante, prenant alors le risque de se voir accuser de faire de la propagande, du prosélytisme, en les sanctionnant professionnellement, juridiquement, jusqu'à les envoyer en prison⁷³², en les caricaturant dans les médias, en nourrissant des stéréotypes à leur sujet et en les sanctionnant socialement. De nombreux facteurs, qui ont peu à voir avec leur véracité ou leur moralité, concourent au maintien d'une idéologie et d'un système de domination, comme les intérêts économiques, les biais psychologiques qui empêchent la remise en cause, ou encore l'absence d'accès à une réflexion critique.

Conclusion générale du chapitre 1

Dans ce premier chapitre, nous avons constaté qu'aucun argument n'est parvenu, ces 50 dernières années, à justifier la façon dont nous traitons les animaux. Le spécisme ne semble pas moralement justifiable et tout milite pour la reconnaissance de droits fondamentaux pour les animaux sentients. Autrement dit, l'éthique animaliste apparaît comme extrêmement solide, même si de nombreuses questions demeurent, comme par exemple savoir si tous les animaux ont un statut moral égal ou s'il y a une hiérarchie, si une approche par les droits doit être préférée à une approche utilitariste. Quoi qu'il en soit, il semble que la reconnaissance de droits fondamentaux des animaux, si on considère qu'il existe des droits moraux, soit solidement fondée. Outre ces droits de base que nous venons d'examiner, nous devons reconnaître des droits différenciés selon le type de relation que nous entretenons avec les animaux, puisque des relations spécifiques engendrent des devoirs spécifiques. Pour compléter une approche morale uniquement négative des droits des animaux qui se focalise sur ce que nous ne devons pas faire aux animaux, Kymlicka et Donaldson développent dans *Zoopolis* une théorie politique de nos obligations positives et négatives envers les animaux, ouvrage qui doit sans aucun doute être considéré comme un ouvrage majeur marquant un nouveau tournant pour la question

⁷³¹ Voir par exemple « Un bébé est mort après avoir été nourri de lait végétal », Franceinfo, 17 mai 2017, URL : https://www.francetvinfo.fr/sante/alimentation/belgique-un-bebe-est-mort-apres-avoir-ete-nourri-au-lait-vegetal_2194899.html; « Drôme : mort d'un bébé nourri au lait végétal, les parents poursuivis », France-Soir, 23 juin 2018, URL : <http://www.francesoir.fr/societe-faits-divers/drome-mort-dun-bebe-nourri-au-lait-vegetal-les-parents-poursuivis>, « Les parents imposent un régime vegan au bébé, il souffre de rachitisme et de fractures », France-Soir, 24 décembre 2018, URL : <http://www.francesoir.fr/societe-faits-divers/les-parents-imposent-un-regime-vegan-au-bebe-il-souffre-de-rachitisme-et-de-fractures>.

⁷³² Une page Facebook de soutien aux activistes incarcérés expose les témoignages de ces militants emprisonnés en France et en Suisse, URL : https://www.facebook.com/CSAAntispe/?_tn=%2Cd%2CP-R&eid=ARDL3RUzJKSo6y_r1Q7Bp6i1s6d2mAVgZHZMkWbU02tD4wlNcJfknKn2P0y8kG3GHoazbDWv0HbqIfJZ (consulté dernièrement en janvier 2025).

des droits des animaux. Nous ne nous engagerons pas dans cette voie ici, mais avons simplement cherché à montrer qu'après plusieurs dizaines d'années d'intenses débats, nous pouvons considérer comme une conclusion extrêmement bien fondée la reconnaissance d'un statut moral fort et de droits pour les animaux, comme l'acte la récente *Déclaration de Montréal sur l'exploitation animale*. Quelle que soit la théorie normative dans laquelle s'exerce la question, à savoir l'utilitarisme, le déontologisme, la théorie des droits, l'éthique des vertus ou le contractualisme, nous aboutissons globalement au même point, un *consensus moral* sur l'immoralité de notre traitement des animaux comme des ressources à notre disposition⁷³³. Si tout cela est exact, nous avons la responsabilité et le devoir d'abolir individuellement et collectivement, autant que faire se peut, les pratiques qui contreviennent aux droits des animaux et lèsent leurs intérêts, de tendre vers cet idéal, comme vers l'idéal de justice parmi les humains.

Si les premiers théoriciens animalistes ont défendu que nous devons reconnaître un statut moral fort aux animaux, malgré le fait qu'ils ne soient pas des personnes, une des tendances animalistes récentes a été de considérer que les animaux étaient des personnes. Si nous devons reconnaître un statut moral aux animaux, n'est-ce pas parce qu'ils sont des personnes ? Une telle idée impliquerait une exploration du concept de personne. C'est ce que nous entreprendrons dans le chapitre suivant.

⁷³³ Martin Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*, p.222.

Chapitre 2

Les animaux sont-ils des personnes ?

[*Personne et humain*] La notion de *personne* est spontanément associée à *être humain*. Dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, nous recensons 24 occurrences de termes *personne* et *personnalité*, quand il aurait été possible d'écrire *individu* ou *humain*, comme c'est parfois le cas dans un certain nombre d'articles de cette même *Déclaration*. La *Déclaration* témoigne de l'association intime, dans les représentations communes, entre humain et personne. Parce qu'elle mentionne à plusieurs reprises que « toute personne »⁷³⁴ a droit à tel ou tel chose, est écartée la possibilité qu'y soit laissée ouverte la question d'une personnalité au-delà de l'humanité. Tout humain serait une personne et toute personne serait humaine. Mais est-ce vraiment le cas ? Si le sens commun a parfois tendance à percevoir les deux concepts comme équivalents, voire synonymes, les philosophes les ont en revanche davantage tenus pour coextensifs. Dans le premier cas, les deux termes auraient par définition la même signification. Dans le second cas, les deux termes n'ont pas le même sens mais dénotent la même classe d'êtres : une personne est une entité possédant les caractéristiques X ou Y, or il se trouve que les caractéristiques X ou Y seraient des propriétés exclusivement possédées par les humains. Mais quelles sont alors ces propriétés en vertu desquelles un être humain serait une personne ? Tous les humains sont-ils alors des personnes ? Des animaux autres qu'humains peuvent-ils être des personnes ? Telles sont les questions qui nous occuperons dans ce chapitre.

[*Justification du chapitre*] La personnalité a souvent été considérée par les philosophes et l'opinion commune comme propre aux humains et associée à un statut moral fort comme en témoignent les discours sur la « dignité de la personne humaine ». Nous retrouvons ici l'écho de la discussion du chapitre précédant concernant l'exclusion des animaux de la communauté morale au motif qu'ils seraient dépourvus⁷³⁵ des propriétés (considérées comme proprement humaines) qui seraient en même temps au fondement de la personnalité et de la considérabilité morale. Mais alors pourquoi consacrer un chapitre à la notion de personne s'il ne s'agit que d'une forme parmi d'autres du prétendu *propre de l'homme* justifiant l'exclusion des animaux de la communauté morale ? Pour au moins trois raisons. La première est que la propriété d'être une personne est différente de propriétés empiriques comme la conscience, le langage ou la capacité à raisonner puisqu'il est possible de discuter de la valeur morale d'un être sans jamais faire entrer en jeu le concept de personne, qui peut sembler être un artefact métaphysique encombrant et superflu. En effet, alors que la conscience, le langage ou l'agentivité morale sont des propriétés empiriques physiques et psychologiques observables, directement ou non, la personnalité n'est pas une propriété de ce genre que l'on pourrait identifier pour elle-même, mais une qualification de second ordre qui *survient* sur d'autres propriétés telles que la conscience, le langage ou l'agentivité.

⁷³⁴ Et non pas « toute personne humaine ».

⁷³⁵ Ou pourvus à un moindre degré.

Nous choisissons de qualifier de *personne* un type d'êtres dotés de certaines propriétés parce que nous considérons que ces propriétés font des personnes des êtres fondamentalement différents des non-personnes. Par distinction, nous ne choisissons pas qu'une entité soit dotée de conscience, nous le constatons. Le concept de personne relève d'un niveau d'analyse différent des traditionnels *propres de l'homme*, un niveau métaphysique.

Deuxièmement, le terme « personne » est si ancré dans nos usages communs qu'il vaut la peine de l'examiner dans la mesure où la philosophie morale a pour but d'être un guide pour la vie pratique, mais aussi parce que certains philosophes en font un concept central de leur réflexion sur le statut moral, justifiant des différences de statut sur la base de la personnalité⁷³⁶. Enfin, la reconnaissance d'un individu comme étant une personne a un impact profond sur la façon dont nous le considérons, permettant ainsi de lui conférer une protection forte. Ainsi, beaucoup sont prêts à reconnaître des capacités cognitives, émotionnelles, psychologiques et sociales aux animaux tout en refusant de les faire accéder au pré carré très privilégié des personnes, leur refusant du même coup un statut moral fort. La logique de ce chapitre est la suivante : *si* on tient à conserver une place au concept de personne dans la réflexion morale, *alors* examinons si les conceptions classiques identifiant personnes et humains sont défendables et quelle est l'extension du concept la plus plausible.

Section 1 - Sens et fonction du concept de personne

1. Les différents concepts de *personne*

Avant de rentrer au cœur de la question, il nous faut au préalable mettre au clair les différents usages du concept. Comme le remarquait Marcel Mauss, si l'idée de personne peut en apparence sembler claire, précise et évidente, en y portant un regard attentif, elle se révèle particulièrement floue et difficile à cerner⁷³⁷. Lorsqu'il est question de déterminer si un individu est une personne, il est important de préciser en quel sens nous entendons l'idée de personne car le concept est utilisé dans des contextes très différents, avec un sens, des fonctions mais aussi des propriétés différentes selon ces contextes d'usage. En effet, il est fondamental de distinguer la question de la personnalité *morale*, de la personnalité *juridique* et de la personnalité *ontologique* (ou *métaphysique*).

La personnalité morale

[*Personne morale comme agent moral*] La notion de *personne morale* est généralement utilisée pour désigner la catégorie des êtres que l'on peut tenir pour moralement responsables de leurs actes. Ces « sujets de devoirs », comme les nomme Leonard Nelson⁷³⁸, sont les individus capables de discerner ce

⁷³⁶ Shelly Kagan considère que nous sommes davantage personnistes que spécistes. Il confère une signification morale importante au fait d'être une personne.

⁷³⁷ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950, Puf, 2013, p.333. Le chapitre consacré à l'analyse de l'histoire du mot « personne » correspond à un article déjà paru en 1938.

⁷³⁸ Leonard Nelson, *System of ethics*, p.99.

qui et bien ou mal, disposant d'une conscience morale, pouvant être blâmés ou loués pour leurs actes, doués d'un certain contrôle sur leurs actes⁷³⁹. Selon cette conception, les personnes morales désignent les agents moraux⁷⁴⁰. Selon Tom Beauchamp, nous qualifions une entité de *personne morale* si elle est capable de faire des jugements moraux et si ses motivations peuvent faire l'objet d'une évaluation morale⁷⁴¹. Une des conséquences de cette conception est que, puisque tous les humains n'ont pas ces capacités, alors tous les humains ne sont pas des personnes morales. Il serait ainsi possible d'être une personne au sens ontologique sans être une personne morale. L'idée de personnalité morale possède une dimension fondamentalement normative.

[*Agentivité morale et animaux*] Dans la littérature en éthique animale, les animaux ne sont généralement pas considérés comme des agents moraux. En effet, les débats ont surtout consisté à apporter des arguments pour leur reconnaître le statut de patients moraux dignes de considération morale, la classe des patients moraux étant considérée comme plus large et englobant la classe des agents moraux. Toutefois, Christiane Bailey⁷⁴² et Mark Rowlands⁷⁴³ soulignent que l'on peut définir l'agentivité morale de façons plus ou moins exigeantes et reconnaître *une forme* d'agentivité morale assouplie à certains animaux. Ils insistent sur le fait que les humains n'agissent pas, la plupart du temps, comme on aime à la penser, en se référant à des principes moraux abstraits. La plupart de nos réactions et de nos croyances morales sont plus spontanées et émotionnelles qu'on aime à le penser⁷⁴⁴. La détermination même de ce qu'est un agent moral n'est pas aisée. Faut-il être capable d'altruisme ? Ou bien d'empathie ? Mais envers qui ? Nos proches ? Les membres de notre groupe ? L'ensemble des humains ? Faut-il agir d'après des principes moraux pensés rationnellement ? Faut-il simplement être capable de *contrôle de soi* et de respecter une règle apprise ? Il n'existe pas de critère de démarcation clair entre les agents moraux (comme des humains adultes capables de réfléchir sur leurs motivations

⁷³⁹ Il n'est pas simple du tout de tracer une limite claire entre agents moraux responsables et simples patients moraux irresponsables. Cette bipartition simplifie une réalité bien plus complexe qui ressemble bien davantage à un continuum. Par ailleurs, la conscience morale ou le discernement sont des capacités très vagues et variables qui peuvent recouvrir des réalités très différentes. En effet, on ne passe pas de nouveau-né irresponsable à adulte pleinement responsable sans transition, il y a une évolution continue. De même, les humains adultes ne sont pas du tout égaux en termes de conscience morale dans la mesure où certains ont une réflexion approfondie sur la question tandis que d'autre ne l'ont pas du tout. Par ailleurs, il semblerait que notre vie et réflexion morales soient davantage guidées par des réactions émotionnelles que par une approche strictement rationnelle. Enfin, nous blâmons ou félicitons nos animaux de compagnie en fonction de leurs comportements, plus ou moins comme nous le faisons avec les humains, dans le but de renforcer ou faire disparaître un comportement. Nous tenons les animaux responsables de leurs actes dans une certaine mesure car autrement, il n'y aurait aucun intérêt à les blâmer, féliciter, ou à les éduquer.

⁷⁴⁰ Une personne morale ne désigne pas nécessairement une personne qui agit de façon moralement bonne. Une personne morale peut agir immoralement. Pour le comprendre, il faut distinguer plusieurs sens du mot « moral » : dans un premier sens, « moral » signifie « bien » et s'oppose à « immoral », dans un second sens, « moral » désigne un individu concerné par la vie morale, soit en tant que porteur de devoirs (un agent moral), soit en tant que sujet de droits (patient moral), dans un troisième sens, « moral » s'oppose à « non-moral », c'est-à-dire à ce qui ne relève pas de la morale mais d'autres points de vues comme la prudence ou l'esthétique. C'est au sens 2 que nous faisons référence lorsque nous parlons de personnalité morale.

⁷⁴¹ Tom Beauchamp, « The failure of theories of personhood », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9, 4, 1999, p.309-324

⁷⁴² Christiane Bailey, « Le double sens de la communauté morale : la considérabilité morale et l'agentivité morale des autres animaux », *Les ateliers de l'éthique*, 9, 3, 2014, p.31-67.

⁷⁴³ Mark Rowlands, *Can animals be moral?*, 2012.

⁷⁴⁴ Joshua Green, *Moral Tribes, Emotion, reason, and the gap between us and them*, 2013.

morales et les principes moraux abstraits) et ceux qui ne le seraient manifestement pas (comme un nouveau-né de deux jours). À quel moment un humain devient-il un agent moral ? L'exclusion de nombreux animaux de la catégorie des agents moraux, comme c'est souvent le cas en éthique animale, ne va pas de soi dans la mesure où ce que l'on entend par *agent moral* est susceptible de recevoir diverses interprétations plus ou moins fortes. Toutefois, une implication du fait de considérer les animaux comme des agents moraux en un sens fort serait de permettre de louer ou condamner moralement leurs actions, de les tenir pour responsables et donc les exposer à un tribunal où ils seraient jugés pour leurs fautes⁷⁴⁵.

Les partisans d'une forme assouplie d'agentivité morale chez les animaux soulignent généralement de façon bien plus modeste l'existence de dispositions altruistes, de comportements d'entraide, d'empathie, de liens d'attachement, mais non de capacités de délibérations suffisantes pour être un agent moral au sens fort. Pour Rowlands, si par agent moral nous entendons un agent responsable de ses actes et capable de réflexions sur ses motivations et les motifs d'action, alors les animaux ne sont pas des agents moraux. En revanche, il soutient que certains ont des comportements moraux dans la mesure où ils agissent à partir de certaines motivations considérées comme morales, notamment par souci des autres⁷⁴⁶. Selon Jaquet, les animaux, du moins certains d'entre eux, manifestent une capacité des respecter des normes apprises en faisant preuve d'un contrôle de soi et possèdent un sens normatif, mais non un sens moral⁷⁴⁷. Toutefois, ce n'est pas mon but de déterminer s'il faut considérer les animaux, ou certains d'entre eux, uniquement comme des patients moraux ou également comme des *sujets*⁷⁴⁸ capables d'agir moralement.

[*Personne morale comme patient moral*] L'idée de personne morale est parfois utilisée pour désigner les êtres moralement considérables dotés d'intérêts, c'est-à-dire les patients moraux, auquel cas nous devrions sans doute inclure dans cette catégorie *a minima* les animaux sentients et les humains marginalisés⁷⁴⁹. Chez certains auteurs comme Kant, il est difficile de savoir en quel sens ils utilisent le concept de personnalité car la classe des agents moraux est coextensive à la classe des patients moraux⁷⁵⁰. En effet, dans de telles conceptions, les patients moraux sont les agents moraux puisque le critère de la considérabilité morale est l'agentivité morale. Néanmoins, cela n'efface pas la différence de caractérisation de la personnalité morale dans la mesure où la restriction de la classe des patients moraux à la classe des agents moraux est minoritaire et n'est pas logiquement nécessaire.

[*Qui a raison ?*] Peut-on soutenir qu'une conception de la personnalité morale est plus correcte que l'autre ? Peut-on discuter du *vrai sens* de l'idée de *personnalité morale* et en donner une définition

⁷⁴⁵ David Chauvet, *La personnalité juridique des animaux jugés au Moyen-Age (XIII-XVIème siècles)*, L'Harmattan, 2012.

⁷⁴⁶ Mark Rowlands, *Can animals be moral?*, Oxford University Press, 2012.

⁷⁴⁷ François Jaquet, « Non, les animaux n'ont pas de devoirs moraux », *The Conversation*, 24 mai, 2022, URL : <https://theconversation.com/non-les-animaux-nont-pas-de-devoirs-moraux-177782>.

⁷⁴⁸ Mark Rowlands considère que les animaux ne sont pas des agents moraux si on réserve le concept aux êtres responsables de leurs actes et capables de délibération morale, mais qu'ils sont des sujets moraux susceptibles d'agir sur la base de motivations morales (de façon altruiste et désintéressée).

⁷⁴⁹ Voir par exemple, Steve Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.50, 52 et 70 ; Gary Francione, *Animals as persons*, 2008, p.61 ; ou plus récemment Nicolas Delon, « Relational nonhuman personhood », *The southern journal of philosophy*, 61, 2023, 569-587.

⁷⁵⁰ Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, Le Livre de Poche, 1993, p.104.

réelle, ou doit-on se contenter de définitions nominales ? Pour ma part, il ne me semble pas possible de trancher entre ces conceptions car il s'agit d'un *choix* purement terminologique. Quelle procédure pourrions-nous mettre en place pour trancher le désaccord ? Je n'en vois aucune. En effet, « personne morale » n'est qu'une étiquette utilisée dans un sens ou dans l'autre, sans que nous ne puissions rien y ajouter. Aucun fait nous permettrait de dire, si nous le découvriions, que nous avons découvert ce qu'est véritablement une personne morale. La seule manière de considérer qu'une conception est plus correcte qu'une autre est d'en référer à l'usage dominant, mais nous n'aurons au mieux qu'une définition nominale.

[*Inutilité du concept*] Dans la mesure où l'idée de personne morale ne semble pas apporter quelque chose de plus que les concepts déjà existant d'agents moraux ou de patients moraux, Oscar Horta propose d'abandonner le concept de personne morale⁷⁵¹. Alors que les concepts d'agent moral et de patient moral sont des concepts différents désignant des catégories d'être, ajouter un concept pour désigner l'un ou l'autre apparaît redondant et superflu. Notre réflexion ne concerne donc pas l'idée de personne au sens de *personne morale* qui n'est qu'une étiquette que nous avons décidé d'apposer sur une catégorie d'êtres (les agents moraux ou les patients moraux). Notons, afin d'éviter tout malentendu, que la notion philosophique de personne morale est distincte de la notion juridique de personne morale. Même si d'évidentes proximités existent entre les deux, les contextes diffèrent. Dans le *cadre juridique* français, on distingue parmi les personnes, les personnes physiques (les individus humains concrets) et les personnes morales, qui sont des entités abstraites (société, association, syndicat, Etat, collectivités territoriales, établissements publics). Une personne morale, juridiquement, est un « groupement doté d'une personnalité juridique, donc titulaire lui-même de droits et d'obligations abstraction faite de la personne des membres qui le composent »⁷⁵².

La personnalité juridique

[*Définition*] La *personnalité juridique*, comme les autres outils du droit, est une construction intellectuelle, une création du droit. Par conséquent, en déterminant lui-même ce qu'est une personne juridique, le droit décide de qui ou quoi sera une personne juridique⁷⁵³. Dans le droit, la personne ne désigne pas un fait empirique, une réalité qui se constate, mais est un instrument technique qui se décrète⁷⁵⁴. Il n'existe donc pas de définition en soi de la personnalité juridique. Dans le droit français, la

⁷⁵¹ Oscar Horta, « The idea of moral personhood under fire », in *From Minds to Persons*, Miguens, Morando and Vieira da Cunha (eds), FLUP, Porto, 2014, p.223-238.

⁷⁵² *Lexique des termes juridiques 2019-2020*, Serge Guinchard et Thierry Debarb (dir), Dalloz, Paris, 2019, p.796. Voir également *Vocabulaire juridique*, Gérard Cornu (dir), 10^{ème} ed, Puf, 2014, p.758-759.

⁷⁵³ Aude Bertrand-Mirkovic, *La notion de personne. Etude visant à clarifier le statut juridique de l'enfant à naître*, Presses Universitaire d'Aix-Marseille, 2003, Section 1, chapitre 2, §509-510.

⁷⁵⁴ Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, La dispute, Paris, 2006, p.37 ; Aude Bertrand-Mirkovic, *ibid*, p.237 et §514 et §516.

personnalité juridique⁷⁵⁵ désigne les entités titulaires de droits et d'obligations⁷⁵⁶. Une personne ne se limite donc pas aux humains⁷⁵⁷. Les personnes sont donc des sujets de droit, c'est-à-dire ceux, *a priori*, capables de jouir et d'exercer leurs droits⁷⁵⁸. Jean Carbonnier tient pour équivalent *personne* et *sujet de droits*⁷⁵⁹. La définition de la personnalité juridique, et par conséquent les entités auxquelles on reconnaît une personnalité juridique, est donc susceptible de varier en fonction du contexte juridique, du lieu et de l'époque. Il semble toutefois que la définition de la personne juridique soit en réalité assez stable. Ainsi, la Cour de Justice Internationale considère une personne comme une entité avec la capacité d'être titulaires de droits et de devoirs⁷⁶⁰.

[*Catégories du droit français*] Dans le droit français, la personnalité juridique se divise en deux catégories : d'un côté les personnes physiques et d'un autre les personnes morales. Nul besoin pour être une personne juridique d'être une personne au sens ontologique du terme. Une entité abstraite comme une entreprise peut avoir une personnalité juridique, tandis qu'une personne réelle comme un humain peut se voir refuser la personnalité juridique, comme pour les esclaves⁷⁶¹. La personnalité juridique est donc pleinement normative. Elle acte la reconnaissance des intérêts propres d'une entité devant être protégés mais aussi dans un grand nombre de cas des obligations qui pèsent sur ces entités. Ainsi l'État ou une entreprise peuvent être poursuivis en justice pour manquement à leurs devoirs. Dans le droit français, si « tous les êtres humains sont des personnes juridiques », les animaux ne le sont pas⁷⁶².

Le statut juridique des animaux

[*Animaux dans le droit français avant 2015*] Le droit français est structuré par la division entre les personnes et les choses. Jusqu'en 2015, les animaux appartenaient traditionnellement à la catégorie des choses⁷⁶³. Les choses se divisent entre les biens et les choses qui ne sont pas des biens. Parmi les biens, les uns sont dits *meubles* et les autres *immeubles*. Une partie des animaux domestiques appartenaient à la catégorie des biens meubles, c'est-à-dire susceptibles de se mouvoir par eux-mêmes ou d'être déplacés, par opposition aux biens immeubles, que l'on ne peut pas déplacer. Toutefois, certains animaux domestiques comme les animaux de rente rattachés aux fonds agricoles (qui est un

⁷⁵⁵ *Lexique des termes juridiques 2019-2020*, Serge Guinchard et Thierry Debarb (dir), Dalloz, Paris, 2019, p.796.

⁷⁵⁶ *Lexique des termes juridiques 2019-2020*, *ibid*, p.795. La personnalité juridique y est définie comme « aptitude à être sujet de droits qui est reconnue de plein droit et sans distinction à tous les êtres humains (personnes physiques) et sous certaines conditions, variables selon leur nature, aux personnes morales. »

⁷⁵⁷ Si un sujet d'obligations morales est nécessairement un agent moral responsable, un sujet d'obligations de droit n'est pas nécessairement un agent responsable, puisque l'obligation peut être exercée par d'autres qui s'acquitteront de leur obligation.

⁷⁵⁸ Jean Carbonnier, *Droits civil, 1/Les personnes*, Puf, 21^{ème} ed., Paris, 2000, p.11 ; Bertrand-Mirkovic, *ibid*, §518-519.

⁷⁵⁹ Jean Carbonnier, *ibid*, p.94. Même si certaines conceptions marginales font la distinction.

⁷⁶⁰ Bertrand-Mirkovic, *ibid*, §520.

⁷⁶¹ Florence Burgat, *Être le bien d'un autre*, Payot-rivages, 2018.

⁷⁶² *Lexique des termes juridiques 2019-2020*, Serge Guinchard et Thierry Debarb (dir), Dalloz, Paris, 2019, p.796.

⁷⁶³ Pour un aperçu de la situation juridique des animaux dans le droit français, voir Marguénaud, « La personnalité juridique des animaux en France, une lumière calédonienne », *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, 2, 2017, p.15. Voir également Lucie Dupin, « Petite introduction de droit animalier à l'usage des philosophes et d'éthique animale à l'usage des juristes », *Revue semestrielle de droit animalier*, 2019/1, p. 463 s.

bien immeuble) étaient *par extension* également considérés comme des biens immeubles indissociables des fonds agricoles⁷⁶⁴. Les animaux peuvent ainsi tomber sous différents régimes juridiques selon qu'ils appartiennent à la catégorie des animaux domestiques ou sauvages. Ces catégories de *domestiques* et de *sauvages* ne correspondent pas à ce que les biologistes entendent par domestiques ou sauvages⁷⁶⁵. Les animaux sauvages, avant 2015, tombaient sous la catégorie des *choses qui ne sont pas des biens*, c'est-à-dire des choses qui n'appartiennent à personne (*res nullius*) ou des choses communes (*res communis*). En cela, le droit n'est pas un reflet de la nature, mais un domaine créé par les humains qui déterminent comment nous allons institutionnellement considérer les différents êtres. Les animaux sauvages et domestiques sont donc soumis au régime des choses bien qu'ils appartiennent à des sous-catégories différentes régies par des normes différentes.

[Depuis 2015] En 2015⁷⁶⁶, une partie des animaux furent reconnus comme « des êtres vivants doués de sensibilité ». Une nouvelle catégorie fut créée en plus des *personnes* et des *choses*, celle des *animaux*. Cette nouvelle catégorie juridique extrait les animaux domestiques de la catégorie des biens, néanmoins, les *animaux* sont toujours soumis au régime des biens, ce qui illustre la difficulté à envisager d'autres catégories fondamentales au-delà des choses et des personnes. Les animaux de production destinés à produire de la viande ou d'autres produits dépendent des réglementations européennes. Les animaux sauvages n'existent pas en tant qu'individus dans le droit mais uniquement comme espèces⁷⁶⁷. Ils figurent dans le *Code de l'environnement* qui distingue les espèces protégées, les espèces chassables et les espèces anciennement dites « nuisibles ». Pour faire très bref, les espèces protégées ne peuvent être chassées, il s'agit d'espèces dont le législateur considère qu'elles ont un intérêt scientifique ou relèvent d'un patrimoine naturel à préserver. Les espèces chassables figurent sur des listes fixées et modifiées au cours du temps déterminant des quotas fixant le nombre d'animaux pouvant être tués, tandis que d'autres espèces sont considérées, selon une perspective anthropocentriste, comme des *espèces susceptibles d'occasionner des dégâts* (anciennement nommées *nuisibles*)⁷⁶⁸. Nous le constatons à travers cet aperçu sommaire, les animaux appartiennent à des régimes juridiques très différents selon leur utilisation par les humains, s'ils sont sauvages ou domestiques, s'ils sont des

⁷⁶⁴ On dit alors que les animaux de rente sont des biens immeubles *par destination*.

⁷⁶⁵ Pour les biologistes, un animal est domestique si son génome a été transformé du fait d'une pression évolutive humaine. Pour les juristes, un animal domestique est un animal sur lequel les humains exercent un pouvoir, une action. Le droit établit ainsi une liste des animaux domestiques susceptibles d'évoluer et d'être révisée, fixée par décision, voir Arrêté du 11 août 2006 fixant la liste des espèces, races ou variétés domestiques, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000789087&categorieLien=id>. Les animaux sauvages sont ceux qui ne sont pas concernés

⁷⁶⁶ Article 515-14 du *Code Civil*.

⁷⁶⁷ Article L110-1 du *Code de l'environnement*.

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?idArticle=LEGIARTI000038845984&cidTexte=LEGITEXT000006074220&dateTexte=20200101>.

⁷⁶⁸ Une évolution récente (2023) du statut juridique des animaux dans la Province des Iles Loyauté en Nouvelle-Calédonie concerne les tortues et les requins qui ont désormais le statut « d'entités naturelles sujets de droits ». Voir Caroline Regad, « Les avancées de la personnalité juridique de l'animal dans les Iles Loyauté (Nouvelle-Calédonie, France) », *PEERS Press*, 2023, Droit & Animal, Veille normative, ([hal-04194679](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-04194679)). Cette évolution semble faire écho au fait que dans la culture Kanak, les représentations des animaux, et particulièrement des requins et des tortues ne correspond pas à la représentation dualiste que l'on retrouve en métropole. L'évolution du droit reflète ainsi les représentations culturelles locales. Néanmoins, dans les faits, cela n'a pas empêché que soit ordonné l'abattage de requins après des attaques contre les humains.

animaux de compagnie ou d'élevage, de sorte qu'un animal d'une même espèce peut tomber dans toutes ces différentes catégories⁷⁶⁹. Cela démontre que le droit ne repose pas sur l'éthologie ou la biologie puisque le traitement des animaux ne dépend pas de leurs propriétés intrinsèques mais de leur relation avec les humains⁷⁷⁰.

[*Extension de la PJ aux entités naturelles*] Alors que la personnalité juridique, ou la possession de droits légaux, était presque universellement refusée aux animaux, Christopher Stone a ouvert la voie en 1972 à la possibilité de reconnaître des entités naturelles comme titulaires de droits légaux⁷⁷¹. Même si le sens des concepts juridiques et leurs implications précise peut varier selon les contextes juridiques, ces dernières années, des entités naturelles se sont vues reconnaître une personnalité juridique, comme le fleuve Whanganui et le Mont Tarnaki en Nouvelle-Zélande, le Gange en Inde⁷⁷², sans oublier des animaux comme Cécilia la femelle Chimpanzé en Argentine⁷⁷³. Ce mouvement témoigne du fait que malgré le fait que ces entités ne soient pas des agents moraux, elles sont néanmoins considérées comme des entités respectables pour elles-mêmes. Reconnaître une entité comme une personne juridique, ou titulaire de droits légaux, c'est reconnaître une valeur à protéger pour elle-même au-delà de son utilité.

La question de la personnalité juridique des animaux

[*Remède à l'incohérence du droit*] Il existe indéniablement une importante résistance du monde du droit à l'idée d'une évolution du droit vers la reconnaissance d'une personnalité animale⁷⁷⁴, au motif de supposées difficultés techniques, ce qui fait dire à Marie-Christine Piatti que « les juristes ont ainsi des faiblesses qui veulent que nier la réalité soit en définitive moins grave que de reconsidérer la façon

⁷⁶⁹ Ainsi, un lapin peut à la fois être considéré comme un animal de rente, un animal de compagnie, un animal de laboratoire soumis à une législation relative aux animaux de laboratoire ou même un animal sauvage. De même pour les rats.

⁷⁷⁰ Je remercie Lucie Dupin pour ses éclairages concernant la question du statut juridique des animaux dans le droit français. Toute erreur n'est bien évidemment que de ma seule responsabilité.

⁷⁷¹ Stone, *Should trees have standing? Towards legal rights for natural objects*, 1974. Une grande variabilité est possible dans la façon de comprendre exactement ce qu'implique un droit légal, comme en témoigne la situation polymorphe des animaux dans le droit français.

⁷⁷² David Victor, « La nouvelle vague des droits de la nature. La personnalité juridique reconnue aux fleuves Whanganui, Gange et Yamuna », *Revue juridique de l'environnement*, 2017, 42, 3, 409-424, URL : <https://www.cairn.info/revue-revue-juridique-de-l-environnement-2017-3-page-409.htm>.

⁷⁷³ Marguénaud, « La personnalité juridique des animaux en France, une lumière calédonienne », *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, 2, 2017, p.15 ; Marguénaud, « La femelle chimpanzé Cécilia, premier animal reconnu comme une personne juridique non-humaine », *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, 2, 2016, 15-26.

⁷⁷⁴ Grégoire Loiseau, « Des droits humains pour personnes non-humaines », *Recueil Dalloz* 2011, p.2558 ; Grégoire Loiseau, « Pour un droit des choses », *Recueil Dalloz* 2006, p.3015. Voir également la position de Maris Potus dans sa thèse de doctorat, *L'institution de l'humain. Réflexion critique sur la Summa divisio personne/chose au XXIème siècle*, Thèse de doctorat de l'Université Jean Moulin Lyon III, sous la direction de Mallet-Bricoud, soutenue le 11 décembre 2023, p.216. L'un des arguments de Potus contre la personnification juridique des choses, et donc des animaux, est qu'étendre les droits fondamentaux aux animaux en leur ouvrant la personnalité juridique revient à brader ces droits et prend le risque d'abaisser le statut des humains. Selon Potus, abattre la frontière entre les humains et le reste de la nature peut se retourner contre la personne humaine (p.238). Le transhumanisme charrie avec lui le risque d'eugénisme, de négation de l'égale dignité des humains, ce qui, selon Potus, rappelle les heures les plus sombres de l'histoire en référence au nazisme (p.220). La reconnaissance d'une personnalité animale constituerait un changement « civilisationnel » (p.219).

dont ils construisent le droit »⁷⁷⁵. Selon les partisans de la reconnaissance d'une personnalité animale, une telle évolution permettrait de sortir de l'incohérence du droit français – mais en réalité, également des droits étrangers – concernant le statut des animaux⁷⁷⁶. En effet, les animaux sont des biens appropriables mais des restrictions pèsent sur les propriétaires du fait que les animaux domestiques sont reconnus comme des êtres sensibles depuis 1976 dans le droit français⁷⁷⁷. Autrement dit, la loi reconnaît une valeur intrinsèque et des intérêts aux animaux (domestiques) puisque les mauvais traitements et la cruauté y sont prohibés en raison de la sensibilité et de l'intérêt des animaux à ne pas subir ce type de traitements, mais les animaux demeurent paradoxalement, malgré la création d'une nouvelle catégorie dans le droit français, soumis au régime des biens appropriables. Or, le droit de propriété repose sur la possibilité d'utiliser *en principe* notre propriété à notre guise. Cette contradiction⁷⁷⁸ conduit à un droit flottant tenté de reconnaître la sensibilité aux animaux, mais autorisant et garantissant leur exploitation⁷⁷⁹. Si certains soutiennent que la reconnaissance de la personnalité juridique aux animaux n'est pas possible techniquement, qu'une protection est possible dans l'état actuel du droit, d'autres ont proposé la création de nouvelles catégories entre les choses et les personnes⁷⁸⁰. Or, Francione rappelle que l'univers moral, mais finalement l'univers juridique également, se limite à deux catégories fondamentales⁷⁸¹, les choses (simples moyens dépourvus de valeur intrinsèque) et les personnes (êtres possédant une valeur intrinsèque) et qu'aucune catégorie intermédiaire n'est possible car soit un être possède une valeur intrinsèque, c'est-à-dire des intérêts (qu'il s'agisse d'un contexte juridique ou moral), soit il n'en possède pas⁷⁸². La création d'une troisième catégorie – « animaux » ou « êtres sentients » –

⁷⁷⁵ Marie-Christine Piatti, « Droit, éthique et condition animale. Réflexions sur la nature des choses », *LPA*, 1995, n°60, p. 5.

⁷⁷⁶ Jean-Pierre. Marguénaud et Florence Burgat, « La personnalité animale », *Recueil Dalloz* 2020, p.28. Pour une idée similaire, voir Boisseau-Sowinski, *La désappropriation de l'animal*, Partie 1, Titre 2 ; Marie-Christine Piatti, « Droit, éthique et condition animale. Réflexions sur la nature des choses », *LPA*, 1995, n°60, p. 4.

⁷⁷⁷ Notamment dans l'article L.214 du *Code rural* qui stipulait que « Tout animal étant un être sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs biologiques de son espèce ».

⁷⁷⁸ Kristin Andrews and al., *Chimpanzee Rights, the philosopher's brief*, 2018, p.3. Les auteurs montrent que le droit américain est incohérent en refusant la personnalité juridique aux animaux. Les tribunaux mobilisent plusieurs concepts distincts de personnes, qu'ils intervertissent au fil du raisonnement. Ils démontrent que selon les propres conceptions du droit américain, les chimpanzés sont des personnes.

⁷⁷⁹ Le droit se retrouve ainsi dans la même dissonance que celle qui saisit en morale les personnes défendant à la fois le devoir de ne pas faire souffrir et tuer des animaux sans nécessité, et à la fois la possibilité de leur exploitation.

⁷⁸⁰ Sur la capacité à protéger les animaux en droit sans leur attribuer la personnalité juridique, voir J-P. Marguénaud, F. Burgat, et J. Leroy, *Le droit animalier*, PUF, 2016, p. 13. Pour la thèse de la création d'une catégorie intermédiaire entre les choses et les personnes, voir Gérard Farjat, « Entre les personnes et les choses, les centres d'intérêts », *Revue Trimestrielle de Droit Civil*, 2002, p.221. Pour une réflexion sur le statut juridique des animaux, voir, en plus des références déjà citées : Grégoire Loiseau, « La sensibilité de l'animal en droit civil : l'animal entre chose et être », in R. Bismuth et F. Marchadier, *Sensibilité animale – perspectives juridiques*, CNRS Editions, 2015.

⁷⁸¹ Francione, *Animals as persons*, p.61. Voir aussi Kristin Andrews and al., *Chimpanzee Rights, the philosopher's brief*, 2018, p.2. Selon les auteurs, le droit états-uniens est également structuré par cette dichotomie.

⁷⁸² Tout comme la relation entre droits et devoirs est analogue dans le droit et en morale, la relation entre personnes et choses, entre valeur intrinsèque et intérêt est analogue même si le droit et la morale ne reconnaissent pas exactement une valeur intrinsèque chez les mêmes entités. Par exemple, une entreprise a une valeur intrinsèque dans le droit, c'est-à-dire des intérêts, sans pour autant qu'un tel équivalent existe en morale.

entre les choses et les personnes semble vaine car la nouvelle catégorie est souvent absorbée par l'un des deux régimes juridiques⁷⁸³.

[*PJ comme condition d'une protection*] Se pose alors la question de savoir si l'on devrait reconnaître une personnalité juridique aux animaux pour leur assurer une véritable protection. Si certains juristes ont soutenu qu'il était possible d'assurer une protection aux animaux sans changer leur statut juridique⁷⁸⁴, d'autres juristes et philosophes ont soutenu que la seule façon d'assurer une véritable protection des animaux est de leur reconnaître une personnalité juridique. C'est notamment la position du philosophe du droit et juriste américain Gary Francione selon lequel les animaux seront exploités tant qu'ils seront considérés comme des ressources appropriables⁷⁸⁵. Les faits semblent démontrer qu'un régime juridique dans lequel l'appropriation des animaux est possible ne peut empêcher leur exploitation. Francione critique sévèrement la position selon laquelle une protection des animaux est possible sans remettre en cause leur statut de bien appropriable. Les biens sont des choses appropriées ou appropriables par des personnes. Or, l'exercice du droit de propriété implique d'avoir un pouvoir absolu sur le bien dont nous sommes le ou la propriétaire : nous pouvons en faire ce que nous voulons et avons la liberté de détruire ce qui nous appartient. En appartenant au régime des biens, les animaux ne peuvent avoir une protection significative de leurs intérêts, même si certains dispositifs peuvent interdire certains mauvais traitements et imposer certaines obligations à leur égard. Le « principe de traitement humain »⁷⁸⁶ au cœur des lois sur le bien-être animal n'a produit aucun réel progrès : les animaux souffrent toujours de leur exploitation dans les laboratoires, l'élevage, les zoos, l'industrie vestimentaire et du divertissement, etc.

Francione explique que les lois pour un « traitement humain » des animaux exploités – les lois anti-cruauté – prohibent le fait de faire souffrir les animaux *sans nécessité*⁷⁸⁷. Or, presque tous nos usages des animaux ne sont pas nécessaires si on entend par là que l'on pourrait survivre et vivre sans, pourtant l'utilisation des animaux est institutionnalisée par le droit⁷⁸⁸. En effet, il n'est pas nécessaire de manger de la viande et boire du lait, ni de porter du cuir ou de la fourrure, ni de chasser les animaux ni se divertir en organisant des corridas ou des rodéos.

Bien que soi-disant nous prohibions le fait d'infliger aux animaux des souffrances « sans nécessité », nous ne nous demandons pas si les utilisations particulières des animaux sont nécessaires bien que la plupart de la souffrance que nous imposons aux animaux ne

⁷⁸³ Andrews and al., *Chimpanzee rights*, p. 104.

⁷⁸⁴ Grégoire Loiseau, « Pour un droit des choses », *Recueil Dalloz* 2006, p.3015 ; Maris Potus, *L'institution de l'humain. Réflexion critique sur la Summa divisio personne/chose au XXIème siècle*, Thèse de doctorat de l'Université Jean Moulin Lyon III, sous la direction de Mallet-Bricoud, soutenue le 11 décembre 2023, p.235. Selon Potus, des normes d'interdiction de certains traitements, sans passer par la personnification des animaux, aboutiraient au même résultat sans heurter les consciences humanistes et en évitant la question de l'arbitrage des conflits entre les animaux (p.219).

⁷⁸⁵ Gary Francione, *Animals as persons*, 2008; Francione, *Animals, property and the law*, 1995; Francione, *Rain without thunder*, 1996. Francione plaide pour une évolution du droit.

⁷⁸⁶ Le principe *welfariste* selon lequel nous ne devons pas être cruel et causer de souffrances inutiles, que l'on retrouve par exemple dans la règle des 3R dans l'expérimentation animale (Réduire, Remplacer, Raffiner).

⁷⁸⁷ Francione, *Animals as persons*, p.35-39.

⁷⁸⁸ Francione, *ibid*, p.36.

peut être caractérisée comme nécessaire dans aucun sens pertinent. A la place, nous nous demandons seulement si un traitement particulier est nécessaire dans le cadre d'utilisations qui ne sont en soi pas nécessaires⁷⁸⁹.

Pour Francione, le statut de propriété des animaux fait qu'il est dénué de sens de soutenir que lorsque les intérêts des animaux s'opposent à ceux des propriétaires, ces intérêts peuvent contrebalancer certains intérêts du propriétaire. Les intérêts des animaux n'ont aucune chance de l'emporter car, par essence, le propriétaire a un droit absolu sur son bien⁷⁹⁰ qui n'a alors de valeur que comme moyen en vue des fins visées par le propriétaire⁷⁹¹.

L'intérêt du propriétaire humain l'emportera presque toujours. L'animal en question est toujours un animal de compagnie, ou un animal de laboratoire, ou un animal de divertissement, ou un animal d'élevage, ou un animal de rodéo, ou une autre forme de propriété animale qui n'existe que pour notre usage et n'a aucune valeur exceptée celle que nous lui donnons. Il n'y a véritablement aucun choix à faire entre l'intérêt de l'humain ou de l'animal car le choix a déjà été prédéterminé par le statut de propriété de l'animal⁷⁹².

Les lois sur le bien-être animal, nous dit Francione, interviennent dans un cadre où les animaux existent en tant qu'animaux destinés à être utilisés à des fins qui violent leurs intérêts. Il n'est donc pas étonnant que ces lois anti-cruauté n'aient aucun pouvoir car c'est l'utilisation même des animaux telle qu'elle est autorisée par le droit qui est à la source de leur souffrance. En tant que biens appropriables, les animaux ont des prix, sont des marchandises que l'on vend, comment alors protéger leurs intérêts sachant que leur statut de propriété a précisément pour but d'autoriser ces usages ? À partir du moment où la loi institutionnalise le fait que des animaux existent pour être sujet d'expérimentation dans des laboratoires ou élevés pour la viande, ils ne peuvent être protégés par cette même loi⁷⁹³. L'analogie que fait Francione avec l'esclavage rend manifeste le fait que le statut de propriété ne permet pas une protection des animaux⁷⁹⁴.

C'est également ce que soutient Alasdair Cochrane pour qui les animaux (ou certains d'entre eux) devraient être reconnus comme membres de nos communautés politiques dotés d'une personnalité

⁷⁸⁹ Francione, *ibid*, p.68.

⁷⁹⁰ Toutefois, cela ne signifie pas que le droit de propriété ne connaisse pas de limites comme l'ordre public, l'empiètement sur les droits d'autrui, mais il s'agit là de raisons externes.

⁷⁹¹ Francione, *ibid*, p.37-38.

⁷⁹² Francione, *ibid*, p.38.

⁷⁹³ Francione, *ibid*, p.39. Regan critique également l'approche de la condition animale par la condamnation de la cruauté. Elle est de faible portée car la cruauté désigne le plaisir pris à faire souffrir, ou du moins la propension à faire souffrir et à mépriser cette souffrance. Or, l'immense majorité des souffrances des animaux ne provient pas d'un plaisir cruel des individus, mais d'un système d'exploitation objectivant les animaux. Pour une critique de l'argument anti-cruauté, voir Regan, *All that dwell therein*, 1982, p.82-85.

⁷⁹⁴ Francione, *ibid*, p.72-106. Il explique pourquoi les lois sur le traitement « humain » des animaux ne produisent aucun progrès et constate que l'exploitation des animaux demeure et peut même être renforcée par la logique *welfariste* en donnant bonne conscience à « l'omnivore consciencieux ». Voir également Florence Burgat, *Être le bien d'un autre*, Payot-rivages, 2018.

légale et dont les intérêts devraient être pris en compte dans le bien commun au moyen d'une représentation politique⁷⁹⁵. En 2019, un groupe de juristes français a rédigé la *Déclaration de Toulon* demandant la reconnaissance d'une personnalité juridique pour les animaux au travers de la création d'un statut de personnes physiques non-humaines⁷⁹⁶. En France, le spécialiste du droit animalier Jean-Pierre Marguénaud incarne cette position⁷⁹⁷. Avec la philosophe Florence Burgat, ils soutiennent que si la « scène du droit » diffère de la « scène de la nature », le droit a néanmoins des implications très concrètes : « être soumis au régime des choses, c'est, dans le monde réel, devenir une chose »⁷⁹⁸. Marguénaud et Burgat rappellent que dans le droit, le concept de personne est prescriptif, ce qui signifie que déclarer que X est une personne, c'est décider de lui reconnaître une valeur morale qui impose de la traiter comme une fin. « Accorder le statut de personne est le fruit d'une pure décision à visée morale, protectrice, dispensatrice de droits »⁷⁹⁹.

Nous n'avons pas vocation à entrer dans le débat sur la personnalité juridique des animaux même si la question juridique semble fondamentale pour comprendre le cadre juridique qui façonne notre représentation et notre rapport aux animaux, pour instaurer des changements dans nos pratiques et assurer une protection véritable aux animaux⁸⁰⁰. Selon Francione, un changement de statut dans le droit serait une étape décisive à une véritable protection des intérêts des animaux et à l'abolition de leur exploitation mais un tel changement n'apparaît possible et efficient qu'à condition de changements préalables au niveau social, dans les pratiques et les mentalités⁸⁰¹. Après cette brève introduction à la notion de personnalité juridique et au statut juridique des animaux, il nous faut donc conclure que ce n'est pas non plus en ce sens que nous nous demandons si les animaux sont des personnes. Pour savoir si les animaux sont des personnes juridiques, il faut consulter les textes de lois régissant chaque juridiction. Quant à savoir s'ils devraient être des personnes juridiques, c'est encore une autre question : si les animaux sont des personnes ontologiques, un droit juste, devrait alors les reconnaître comme sujet de droits légaux.

La personnalité ontologique (métaphysique)

⁷⁹⁵ Alasdair Cochrane, *Should animals have political rights ?*, 2019.

⁷⁹⁶ « Déclaration de Toulon » du 29 mars 2019, URL : <http://www.univ-tln.fr/IMG/pdf/declaration-de-toulon-29032019.pdf>.

⁷⁹⁷ Marguénaud, « La personnalité juridique des animaux », *Recueil Dalloz 1998*, p.205 ; Jean-Pierre Marguénaud et Florence Burgat, « La personnalité animale », *Recueil Dalloz 2020*, p.28. Selon Marguénaud, parler de personnalité non-humaine est trop vague et n'inclut pas nécessairement les animaux puisque « non-humain » peut référer aux robots, à l'environnement, à des sociétés ou des institutions.

⁷⁹⁸ Jean-Pierre. Marguénaud et Florence Burgat, « La personnalité animale », *Recueil Dalloz 2020*, p.28.

⁷⁹⁹ Marguénaud et Burgat, *ibid.* Pour une thèse similaire selon laquelle les animaux ne doivent plus être des biens appropriables pour bénéficier d'une véritable protection, voir Lucille Boisseau-Sowinski, *La désappropriation de l'animal*, PULIM, 2013, Partie 1, Titre 2.

⁸⁰⁰ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.187-190.

⁸⁰¹ Gary Francione, *Animals as persons*, p.112. Il écrit : « C'est pourquoi l'éducation et le changement social sont si importants et doivent précéder le changement légal. Il n'y a actuellement aucune base politique pour soutenir tout changement légal radical. Bien que de nombreuses personnes aient une vague sensibilité envers les animaux, la plupart mange des animaux et il n'existe aucun mouvement abolitionniste pour soutenir des mesures qui remettraient sérieusement en cause le statut de propriété des animaux. »

La question qui nous occupe est celle de savoir ce qu'est ontologiquement une personne. L'ontologie est la branche de la philosophie qui se demande quelle est la nature de la réalité, quel est le mode d'existence des différentes entités, qu'est-ce qui existe fondamentalement et structure la réalité⁸⁰². La question de la personnalité ontologique s'intéresse au fait de savoir ce qu'est, fondamentalement, une entité que l'on peut qualifier de personne, et donc quels sont les êtres dont on peut dire qu'ils *sont*, réellement, des personnes et non des choses.

[*Personne ontologique ou métaphysique*] Le plus souvent, il est question de personnalité *métaphysique* parce que l'ontologie, depuis Aristote, est classée dans la branche de la philosophie que l'on nomme métaphysique. Mais comme le terme « métaphysique » a parfois pris une connotation mystique ou a subi de sérieuses attaques (entre autres par les positivistes logiques du Cercle de Vienne), dans le sens où la métaphysique désignerait des champs de réflexion empiriquement inaccessibles qu'on ne pourrait pas faire avancer au moyen des sciences. Il me semble que le terme « ontologique » est plus précis. Toutefois, nous comprenons pourquoi il est souvent question de la personnalité métaphysique dans la mesure où la personnalité n'est pas une propriété naturelle objet de sciences mais une question strictement philosophique. Je n'utilise pas non plus le terme « personne physique » car la personnalité concerne généralement des entités dotées de certaines caractéristiques psychologiques⁸⁰³.

[*La question*] Il existe des entités qui sont des choses inertes, tel que ce livre de Francis Wolff posé sur mon étagère et des entités que l'on considère comme des personnes, comme vous et moi, c'est-à-dire des *sois* à propos desquels nous pouvons dire qu'il s'agit de *quelqu'un* et non de *quelque chose*. Il ne s'agit pas que d'une simple différence dans la façon dont nous considérons ces entités, mais d'une différence ontologique réelle ; une personne n'est pas le même type d'entité qu'une chose. Ce qui nous intéresse est de savoir en vertu de quoi une personne est une personne, c'est-à-dire sur quoi repose et où se situe cette division des choses et des personnes. Ainsi, nous pourrions déterminer si les animaux, ou du moins une partie d'entre eux, sont des personnes. Avant de rentrer dans le cœur de la question, nous nous demanderons si le concept de personne peut être considéré comme superflu et encombrant, tout en exposant ensuite des raisons de conserver ce concept et de l'examiner.

[*Remarque*] Une dernière remarque est nécessaire. Il ne faudrait pas confondre les réflexions sur la personnalité avec d'autres problèmes liés à l'identité personnelle. La question de l'identité personnelle recouvre en effet un champ de problèmes très divers comme celui de savoir qui je suis (qu'est-ce qui fait que je suis moi ?), ou encore la question de la personnalité (qu'est-ce qu'une personne ?), la question de la persistance de l'identité personnelle à travers le temps (suis-je la même personne à travers le temps ?), la question de savoir comment dénombrer une population de personnes (combien de personnes existe-t-il si certains comptent pour 0, 1 ou 2 personnes ?) ou encore la question « que suis-je ? » qui s'interroge sur le genre d'être que je suis fondamentalement (suis-je un corps ? Un cerveau ? Une âme ou une substance immatérielle possédant un corps ? Une collection d'états mentaux ?

⁸⁰² Sébastien Richard, « Ontologie (A) », dans *l'Encyclopédie philosophique*, Maxime Kristanek (ed), 2021, consulté dernièrement le 10.06.2024, URL : <https://encyclo-phil.fr/>.

⁸⁰³ On pourrait me reprocher de présupposer que la personnalité implique la possession d'états mentaux par un sujet, excluant d'emblée les arbres et les végétaux. Ce point est assumé dans la mesure où il fait pleinement consensus, quelle que soit la conception de la personnalité défendue.

Un animal ? Ou rien ?). Parmi toutes ces questions, seule celle concernant la personnalité nous préoccupe ; nul besoin de traiter les autres pour traiter celles-ci. Comme l'explique Eric Olson dans l'article consacré à l'identité personnelle dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : « même si certaines de ces questions peuvent avoir un rapport avec d'autres, elles sont pour une grande part indépendantes »⁸⁰⁴.

Le concept de personne ontologique est-il descriptif ou normatif ?

[*Dimension normative du concept*] Nous avons dit que les concepts de *personnalité morale* et de *personnalité juridique* sont des concepts normatifs, contrairement à la *personnalité métaphysique* qui est *a priori* descriptive. Cette dernière serait une question de faits. De même, nous avons dit qu'alors que la personnalité juridique se *déclare*, la personnalité ontologique se *constate*. Lucien Sève semble également faire une telle partition des concepts de *personne* : pour savoir qui est une personne digne de considération morale, il faut d'abord savoir ce qu'est une personne réelle, « point de *personne de droit* sans *personne de fait* »⁸⁰⁵. Steve Sapontzis semble nettement distinguer le concept métaphysique de personne qui est descriptif, les personnes de fait étant des humains, du concept moral selon lequel une personne est un patient moral, les animaux sentients étant des personnes morales⁸⁰⁶.

Or, nous avons de nombreuses raisons de penser que le concept ontologique de personne n'est pas normativement neutre, ni une simple question de fait qui dépendrait d'une enquête empirique. Les débats moraux tendent à mettre en avant l'idée qu'une personne est un être moralement considérable et qu'un être moralement considérable est une personne. Michael Goodman, l'éditeur de l'anthologie *What is a person ?*, affirme que le problème de la personnalité est une question centrale en éthique⁸⁰⁷. Goodman considère qu'avant toute réflexion sur la moralité de l'IVG ou d'autres questions bioéthiques, il faut au préalable se demander : quelles propriétés un être doit-il avoir pour être considéré comme une personne ? Mais cette question appelle-elle une réponse purement descriptive ou possède-elle une dimension fondamentalement normative ? Autrement dit, cette question demande-t-elle, *in fine*, de déterminer les critères de la considérabilité morale qui seront en même temps les critères de la personnalité, ou bien de déterminer des critères de la personnalité sans lien *a priori* avec la détermination des critères de considérabilité morale ?

Selon DeGrazia, on ne peut séparer un usage normatif et un usage descriptif du concept qui contient double dimension⁸⁰⁸. Pour James Rachels, le concept de personne est profondément normatif et n'est pas un bon moyen de résoudre la question du statut moral, il n'apporte rien au raisonnement

⁸⁰⁴ Olson Eric, « Personal Identity », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>.

⁸⁰⁵ Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, p.41. Je ne voudrais pas attribuer à Sève un mouvement qui n'est peut-être pas le sien, à savoir celui de dissocier nettement une question descriptive qui serait celle de la personnalité ontologique et une question normative qui serait celle de la personnalité juridique ou morale.

⁸⁰⁶ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.186-199.

⁸⁰⁷ Michael Goodman (ed), *What is a person?*, Clifton, Humana Press, 1988, p.vii.

⁸⁰⁸ DeGrazia, « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood », *Southern Journal of Philosophy*, 3, 1997, 301-320.

sauf de la confusion. De même, Andrews and al. soutiennent que le concept de personne est d'abord un concept moral désignant le statut moral d'un individu⁸⁰⁹. Rachels a une réticence à utiliser le concept de personne pour des raisons qui tiennent à son individualisme moral et préfère voir quelle caractéristique justifie tel ou tel traitement particulier dans tel ou tel contexte particulier⁸¹⁰. Selon lui, le terme « personne » est surtout une notion normative possédant une force rhétorique servant à dire qu'on doit considérer des individus comme des patients moraux.

En effet, l'intérêt rhétorique et moral à revendiquer la personnalité est de surpasser ces différences frappantes [*entre les gens*] et questionner le traitement inéquitable auxquelles elles donnent naissances. (D'où l'exclamation, « Ce sont aussi des personnes ! », de la part des défenseurs des femmes, des noirs, des fœtus ou des handicapés). Par conséquent, la personnalité est une notion prescriptive, normative avec très peu de contenu descriptif⁸¹¹.

Ainsi, le questionnement prétendument descriptif sur la personnalité s'accompagne subrepticement d'une charge normative puisque le concept de personne a des incidences morales.

La relation entre les différents concepts

[*Filiation historique*] Il arrive que les discussions sur la personnalité ne précisent pas en quelle sens elles entendent l'idée de personne, ces différents concepts étant parfois confondus⁸¹². Il est indispensable de distinguer les différents sens du concept de personne car ils correspondent à des contextes de réflexion très différents. Néanmoins, les différents concepts de personne (moral, juridique et ontologique) ne sont pas sans liens. Un premier lien réside dans la filiation historique entre ces concepts. Le mot *personne* dérive du latin *personare* désignant le masque à travers lequel la voix de l'acteur résonne (*per-* à travers, *sonare-* résonner). Même si les latins ne sont peut-être pas à l'origine du mot, son sens primitif semble se trouver chez les Romains⁸¹³. Selon Mauss, c'est chez les Romains que se forme progressivement la notion de *personae*, d'abord d'un point de vue juridique, par distinction des *res* et des *actiones*⁸¹⁴. Dans le droit romain, la personne réfère à l'individu, bien que tous les humains ne soient pas des personnes. Ainsi, l'esclave est exclu du droit à la personne car il est dépourvu d'un

⁸⁰⁹ Andrews and al., *Chimpanzee rights, the philosopher's brief*, p.3.

⁸¹⁰ C'est là une expression claire de son individualisme moral dont nous avons déjà parlé au Chapitre 1, Section 2. Voir Rachels, « Drawing lines », *The legacy of Socrates*, p.37. Il considère que des critères comme l'autonomie, l'agentivité morale ou la conscience de soi ne peuvent servir de critères généraux pour déterminer le statut moral d'un être, mais que la façon dont un être doit être traité dépend de ses intérêts en jeu dans telle situation particulière.

⁸¹¹ Rachels, « Lives and liberty », *The legacy of Socrates*, p.88.

⁸¹² Par exemple, Andrews and al., *Chimpanzee Rights, the philosopher's brief*. Les auteurs passent d'un sens du concept à l'autre. Néanmoins, il me semble que selon eux, montrer que les animaux sont ontologiquement des personnes montre en même temps en qu'ils devraient être reconnus comme telles dans le droit.

⁸¹³ Le mot aurait des origines étrusques. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p.350-351. Mauss explore dans les pages précédentes la façon dont les noms, les personnages comme représentations sociales ont débouché sur la formation du concept juridique.

⁸¹⁴ Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 21^{ème} édition, p.350.

bien propre et d'un nom qui retrace une lignée⁸¹⁵. S'en suit une extension du mot à l'individu dans sa « nature nue », « tout masque arraché ». La personne prend une coloration morale, indépendamment du droit, pour devenir l'être conscient de soi, autonome, indépendant et responsable⁸¹⁶. Selon Mauss, « ce sont les chrétiens qui ont fait de la personne morale une personne métaphysique », la personne devenant le moi, l'être psychologique doté d'une pensée, la « substance rationnelle indivisible, individuelle »⁸¹⁷. Le mot a donc voyagé dans les différentes sphères, du droit à la morale puis à l'individu réel.

[*La personne comme être doté d'une valeur*] Une seconde filiation concerne la dimension axiologique. Même si la personne juridique et la personne morale n'ont pas la même extension puisque le droit admet comme personnes des abstractions dépourvues d'agentivité morale ou de considérabilité morale (les entreprises, associations, institutions, etc.), les deux concepts ont en commun leur rapport aux valeurs en considérant la personne comme une fin en soi dotée d'une valeur intrinsèque et ayant des intérêts à défendre. C'est la raison même de l'existence du concept ; distinguer les personnes des choses a une fonction, à savoir distinguer des entités sans valeur intrinsèque d'entités moralement significatives, soit en tant qu'agents ou patients. Dans les deux cas, le concept de personne est fondamentalement normatif. Or, si on peut de prime abord penser que la personnalité ontologique est une pure question de fait, il me semble qu'il s'agisse d'une erreur, qu'elle n'est pas normativement neutre. Au contraire, la personnalité ontologique semble intimement liée à la personnalité morale. Ainsi, lorsque Kant distingue les personnes des choses, il n'est pas aisé de savoir si Kant parle de la personnalité morale ou ontologique. Mais tel que je le comprends, il me semble que si Kant ne distingue pas les deux, c'est parce que ce qui définit une personne réelle est le fait d'être une personne morale et réciproquement⁸¹⁸. Autrement dit, il n'y a aucune raison de distinguer un concept moral et ontologique de personne. En bref, les personnes sont les sujets de considération morale de référence.

Les éthiques environnementalistes plaident indéniablement contre la limitation du statut moral aux personnes en considérant des non-personnes comme ayant une valeur morale. Si les écosystèmes et les arbres ont une valeur morale, ils ne sont manifestement pas des personnes. De même chez Peter Singer qui distingue les personnes – les êtres conscients d'eux-mêmes – des êtres simplement sensibles. Nombreux sont également celles et ceux qui considèrent que nous avons des devoirs envers les animaux mais que le statut de personne des humains les élève à une dignité supérieure à celle des animaux. Si tout objet de considération morale n'est pas une personne dans ces philosophies, toute personne est le lieu d'une valeur suprêmement importante imposant des obligations morales. Ainsi, les personnes ont chez Singer et dans de nombreuses philosophies environnementalistes, un statut moral supérieur aux non-personnes. Je n'ai aucune référence considérant que des personnes peuvent n'avoir aucun statut moral ou un statut moral moindre que des non-personnes.

⁸¹⁵ Mauss, *ibid*, p.353-353.

⁸¹⁶ Mauss, *ibid*, p.355-356.

⁸¹⁷ Mauss, *ibid*, p.358-359.

⁸¹⁸ Dans la *Métaphysique des mœurs, doctrine du droit*, Kant distingue la personnalité psychologique, qu'il définit comme « la faculté d'être conscient de son existence comme identique à travers différents états », de la personnalité morale définie par l'agentivité morale.

2. De la nécessité du concept de personne

A-t-on besoin du concept de personne pour argumenter en morale ?

[*Inutilité du concept*] Si beaucoup de philosophes attachent une importance au concept de *personne* qui désignerait les êtres qui ont une valeur morale supérieure, il semble possible de se passer de ce concept au niveau de l'argumentation morale. On peut considérer que le concept de *personne* est encombrant, redondant et inutile dans la réflexion morale. C'est ce que soutient David DeGrazia lorsqu'il affirme que, « en éthique animale, et peut-être même en général, il n'y a rien que l'on puisse faire avec le concept de personne, que l'on ne puisse faire en mieux avec des concepts plus clairs »⁸¹⁹. En effet, lorsqu'il est question de savoir envers qui nous avons des obligations, et quelles obligations, lorsqu'il est question de savoir qui on doit compter comme patient moral, il ne semble pas nécessaire de chercher à déterminer si X ou Y sont des personnes. On peut simplement se demander si X ou Y possèdent les propriétés moralement pertinentes pour être moralement considérables. Quelles propriétés sont moralement importantes et quels individus les possèdent sont les questions qu'il n'est pas possible de contourner en éthique. Mais nulle nécessité de faire mention de l'idée de personne pour reconnaître un statut moral ou non à un individu. Il est donc possible d'envisager une forme d'éliminativisme visant à débarrasser la réflexion morale de concepts comme celui de *personne*. C'est également ce que soutient Tom Beauchamp :

Il existe une solution évidente au problème du caractère vague du concept de personne : le supprimer de l'analyse normative et le remplacer par des concepts plus spécifiques et des propriétés pertinentes. Je préfère cette option tant pour la personnalité métaphysique que morale car cela nous permettrait d'aller directement au cœur de problèmes moraux concrets au lieu d'utiliser un détour via les théories de la personnalité. Autrement dit, nous pourrions nous questionner directement au sujet des implications morales de la possession de propriétés morales ou non-morales spécifiques, telles que la raison ou la motivation morale, ou bien nous pourrions discuter des bases substantielles de l'attribution de droits. Des questions concernant la légitimité d'avorter, les xénotransplantations, ou l'utilisation de bébés anencéphales dans des expérimentations humaines seraient alors abordées en d'autres termes, à savoir sur quels fondamentaux moraux de telles actions pourraient légitimement être accomplies⁸²⁰.

Faut-il éliminer le concept de personne ?

Le concept de personne occupe une place importante en bioéthique et notamment dans les débats sur la moralité de l'avortement qui sont ponctués d'interminables questionnements pour savoir à quel

⁸¹⁹ De Grazia, *Taking animals seriously*, 1990, p.210.

⁸²⁰ Beauchamp, « The failure of theories of personhood », *ibid*, p.309-324.

moment le fœtus devient une personne, et si un être est plus ou moins une personne selon qu'il possède plus ou moins les propriétés qui font de lui une personne. Malgré tout, l'idée de personne, en plus d'être superflue, apporterait davantage de confusion qu'autre chose. Le concept est vague dans la mesure où si on peut manifestement dire que certains êtres sont des personnes (les humains adultes) et que d'autres ne le sont pas (les pierres), il existe un certain nombre de cas intermédiaires ne permettant pas de tracer une limite claire et lisible entre les personnes et les non-personnes⁸²¹. Faut-il considérer tous les humains comme des personnes ? Qu'en est-il des chimpanzés ? Et les chiens ? Les souris ? Les abeilles ? Les vers de terre ? Les arbres ? Par ailleurs, est-on plus ou moins une personne ? Si la personnalité est affaire de degré, ou placer la limite de façon non-arbitraire entre les personnes et les non-personnes. C'est notamment l'une des difficultés majeures dans la question de l'IVG, de savoir à partir de quand un fœtus devient-il une personne moralement considérable. Pour ces raisons, DeGrazia plaide pour l'élimination du concept lorsque nous discutons des cas limites dont nous ne sommes pas sûr qu'ils soient des personnes ou non⁸²².

[Redondance du concept] Le concept de personne semble redondant. La personnalité n'existe pas en soi, dans la mesure où il n'existe pas une propriété empirique telle que la « personnalité » que l'on pourrait observer chez une entité, comme il existe une propriété *conscience*, *sensibilité* ou *vie* que l'on peut constater. Le concept de personne survient sur et dépend d'autres propriétés, il n'apporte aucun élément descriptif⁸²³. Comme le relève Lucien Sève, le scientifique n'a jamais affaire à la personne, « pour ce qui le concerne [*le biologiste*], dans son travail de scientifique, sous l'oculaire de son microscope, il n'a jamais affaire à la *personne* »⁸²⁴. Le scientifique parlera d'organismes, d'individus, il peut donner des propriétés physiques, biologiques ou psychologiques de différentes catégories d'entités, mais si on lui demande si les embryons sont des personnes, il ne pourra répondre. Il devra demander « qu'entendez-vous par personne ? ». Lui seront alors fournis des critères empiriques mais on se demandera toujours pourquoi ces critères définissent la personnalité. Alors que des propriétés comme la conscience, la sensibilité, etc., sont l'objet de recherches scientifiques, les scientifiques ne disent pas (ni ne cherchent) avoir découvert que les chiens sont des personnes. Cela montre que l'idée *personne* est une idée métaphysique, une catégorisation de l'esprit qui classe des types d'entités dans différents tiroirs. La catégorisation de tous les êtres sensibles, ou bien conscients, ou bien dotés d'une conscience réflexive, comme étant des personnes, doit être envisagée comme une façon pour l'esprit de classer les êtres, autrement dit une construction mentale et sociale. En cas de désaccords, si l'un soutient que tout être sensible est une personne tandis que l'autre affirme que seuls les agents moraux sont des personnes, il ne semble pas possible de déterminer qui a raison.

⁸²¹ C'est notamment la position de DeGrazia, même si pour lui les cas limites sont les grands singes, les cétacés et certains humains. DeGrazia, « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood », *Southern Journal of Philosophy*, 35, 1997, p.301-320

⁸²² DeGrazia, *ibid*, p.311 et 315.

⁸²³ DeGrazia, *ibid*, p.310. Pour DeGrazia, le concept est descriptivement redondant mais non pas normativement (p.311). Pour ma part, puisqu'il n'y a rien que l'on puisse faire avec le concept de personne que l'on ne puisse pas faire sans, pour reprendre la formule de DeGrazia, le concept est normativement redondant.

⁸²⁴ Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, p.37.

[*Flou mais pas inutile*] Accordons pour le moment que le concept de *personne* soit flou, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille l'éliminer ou qu'il soit inutile. Il fonctionne comme la plupart des autres concepts qui sont des mots généraux visant à catégoriser les éléments du réel tel que les espèces ou toute autre catégorie (*homo sapiens*, homme, femme, noir, blanc, français, italien, chauve, sport, meubles etc.) ; nous simplifions le réel en classant des individus similaires *par certains aspects* dans des catégories afin de penser et agir plus efficacement⁸²⁵. Ce gain cognitif et pratique de la division du monde en groupes et des généralisations à leur propos a pour pendant une perte de précision et d'exactitude⁸²⁶. La division du règne animal en espèces clairement délimitées n'est pas possible comme nous l'avons expliqué au premier chapitre, néanmoins nous distinguons différentes espèces parce que cela est pratique pour agir, interagir, communiquer et travailler scientifiquement à la connaissance du monde. Il en va de même de l'idée de désordre chez Bergson qui n'est « ni possible, ni imaginable, ni concevable » dans l'absolu mais qui est une idée « toute pratique » permettant d'agir plus efficacement dans le monde, est en désordre ce qui ne correspond pas à nos attentes.⁸²⁷ Parce que la réalité est fluide, de nombreux concepts sont des concepts flous, mais n'en ont pas moins un intérêt heuristique, pratique, moral ou politique.

Ce caractère flou du concept n'est pas dramatique si on rejoint la critique opérée par Wittgenstein d'une conception trop rigide des concepts, en prenant l'exemple du concept de jeu, pour lequel on ne peut identifier une propriété commune qui constituerait l'essence du jeu et que posséderaient en propre tous les jeux par différence avec les non-jeux.⁸²⁸ Il existe des activités variées et nous avons choisi de regrouper ces activités sous le terme « jeu » même s'il n'y a pas d'essence du jeu qui permettrait une bipartition claire. De nombreux concepts nous sont socialement utiles même si, examiné dans le détail, ils sont imprécis. C'est exactement ce que met en lumière le paradoxe sorite, le paradoxe du tas de riz dont nous avons déjà parlé. Ce que montre ce paradoxe est que le concept de tas est flou, comme beaucoup d'autres concepts que nous utilisons spontanément⁸²⁹. Il a été répété que le concept de personne était flou, mais ce n'est peut-être pas une fatalité. Il se pourrait que le concept de personne soit flou du fait des critères que nous retenons comme marqueurs de la personnalité qui sont eux-mêmes flous (comme l'autonomie, la conscience de soi) mais aussi de notre capacité à identifier ces critères chez les individus en question⁸³⁰.

⁸²⁵ Cette idée trouve un écho chez Bergson, pour qui les mots figent et simplifient le réel dans un but pratique et sont nécessaire à la vie sociale, à la perception, à la communication et à l'action. Voir *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.97-98. On retrouve également chez Nietzsche cette idée que les concepts falsifient un réel mouvant, que les philosophes ont une obsession de l'unité, d'une pensée atomiste où les objets seraient clairement identifiables. Pour Nietzsche, « la vraie genèse des concepts [...] provient de la sphère pratique, de la sphère de l'utilité », *Fragments posthumes*, XII, 8, 2. Patrick Wolting, *La philosophie de l'esprit libre*, chap. 2.

⁸²⁶ Bernard Whitley and Mary Kite, *Psychologie des préjugés et des discriminations*, p.112.

⁸²⁷ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, pp 221-225 et p. 274.

⁸²⁸ Wittgenstein, *Le Cahier Bleu*, p.48-49 et 53, et *Recherches Philosophiques*, §66 à 70.

⁸²⁹ Jonathan Racine, « Le problème de la délimitation des concepts psychologiques chez Wittgenstein », *Sciences humaines combinées*, 5, 2010, URL : <http://preo.u-bourgogne.fr/shc/index.php?id=173>.

⁸³⁰ Nous n'avons pas pour objectif, ni la prétention de discuter de la nature et la variété des définitions, ni du statut ontologique des concepts. Notre but est ici simplement de pointer le caractère instable du concept de personne pour des raisons diverses.

[*Raisons de garder le concept*] Même si l'élimination du concept est une option, il existe de bonnes raisons de continuer à l'utiliser dans certains contextes. Premièrement, ce n'est pas parce que les concepts n'ont pas de définitions strictes qu'ils n'ont pas de sens ou qu'ils ne désignent rien de réel. À titre d'exemple, ce n'est pas parce que la catégorie d'humain de sexe mâle est floue que les humains de sexe mâle n'existent pas⁸³¹. Mark Rowlands, prenant en compte ces critiques, indique que *ce que nous appelons* une personne est un être possédant certaines caractéristiques x, y, z⁸³². Autrement dit, la personnalité repose sur la possession d'autres caractéristiques de premier ordre. On peut donc utiliser le concept de personne sans en faire une caractéristique primitive mais bien dérivée d'autres qualités. Rien n'empêche alors que le concept soit un particularisme culturel. S'il fallait se débarrasser de tous les concepts flous, nous n'en aurions plus beaucoup.

[*Utilité pratique*] Même s'il est possible de se passer de ce concept au niveau de la pure argumentation morale, il possède une force morale dans la vie ordinaire. Une philosophie morale qui n'aurait pas vocation à fournir un guide pratique serait vaine et inutile. Une telle approche peut faire écho à celle de Joshua Greene qui, défendant une approche utilitariste de la morale et qualifiant le langage des droits de rationalisation de réactions émotionnelles, reconnaît néanmoins une utilité à cette dimension émotionnelle de la vie morale⁸³³. En effet, il soutient que ce langage des droits moraux permet des avancées morales importantes parce qu'il est intuitif, efficace et a une résonance sociale. Il n'est pas donc pas à bannir mais est au contraire une arme de persuasion massive qui peut être un outil pragmatique efficace⁸³⁴. On pourrait appliquer un raisonnement similaire au concept de personne. Du fait que nous distinguons intuitivement les personnes des autres entités (même si nous pouvons nous « tromper » ou être en désaccord sur quelles entités nous identifions comme des personnes), reconnaître le statut de personne d'une entité permet de prendre ses intérêts au sérieux. Il s'agit d'un concept que nous utilisons beaucoup, qui fait sens et qui peut donc avoir une efficacité lorsqu'il s'agit de faire reconnaître le statut de patient moral de certains êtres. Selon Harris et Chan « l'utilisation de « personne » comme catégorie morale heuristique, c'est-à-dire un raccourci philosophique pour les êtres

⁸³¹ Pour le coup, la catégorie est floue du fait d'une réalité fluide et des multiples critères de détermination du sexe biologique.

⁸³² Rowlands, *Can animals be persons ?*, p.22.

⁸³³ Joshua Greene, *Moral Tribes*, p.134-135.

⁸³⁴ Joshua Greene, *Moral Tribes*, p.301-305, où le langage des droits est présenté, de façon convaincante, comme une rationalisation d'émotions morales. « Les droits et leur pendant, les devoirs, sont l'arme rhétorique parfaite pour le débat moral moderne. [...] Les droits et les devoirs suivent les émotions.

[...] Maintenant, à ce stade vous êtes peut-être, en tant que croyant de longue date aux droits, déchirés. Vous accordez que beaucoup de nos discours sur les droits sont des rationalisations vides. Néanmoins, il semble que l'idée de droits capte quelque chose de profondément important, quelque chose qui ne peut être saisi par la balance utilitariste. Qu'en est-il de la prostitution de petites filles ? Qu'en est-il de torturer des gens pour avoir exprimés leurs croyances ? Ces choses-là ne violent-elles pas les droits de ces personnes ? N'avez-vous pas de boussole morale ?

Pour vous, j'ai de bonnes nouvelles. En tant que pragmatistes profonds, nous pouvons reconnaître le rôle vital que la réflexion autour des droits a joué, et continue à jouer, dans nos vies morales. Argumenter au sujet des droits est peut-être inutile, mais parfois argumenter est inutile. Parfois, ce n'est pas d'arguments dont nous avons besoin mais d'armes. Et cela arrive lorsqu'est venu le moment de se lever pour ses droits. »

Autrement dit, le langage des droits est utile pragmatiquement, c'est une arme redoutable pour permettre des progrès moraux (p.308). Green prend dans les pages suivantes l'exemple du débat sur l'IVG (p.309-327).

qui comptent moralement d'une certaine façon, influence nos attitudes à l'égard du genre de créatures pouvant être des personnes »⁸³⁵.

[*Élimination ou extension du concept ?*] Une alternative s'offre à nous et chacune des deux options est envisageable sans que cela ne perturbe notre raisonnement global. Soit, nous décidons de nous passer du concept de personne en le considérant comme une entité métaphysique superflue, redondante et encombrante, et alors nous réfléchissons au statut moral des êtres en nous focalisant sur les propriétés moralement pertinentes qu'ils possèdent ou non⁸³⁶. Soit, nous décidons de le conserver et dans ce cas, il faut examiner – et éventuellement réviser – son application actuelle en déterminant quelles sont les caractéristiques pertinentes pour être une personne. Puisque le concept joue un rôle important dans la pensée morale, il vaut la peine de l'investiguer pour parler le même langage que celles et ceux qui mobilisent le concept. Nous disons donc : *si* certains tiennent absolument au concept de personne, *alors* il vaut la peine d'essayer d'examiner quel sens du concept est le plus cohérent avec nos intuitions, le moins flou et le moins arbitraire. Il faut donc être prêt à étendre la classe des personnes au-delà de la simple humanité ou à la restreindre à certains humains uniquement.

Quels sont les enjeux moraux du fait d'être une personne ?

[*Dimension normative*] Être reconnu⁸³⁷ comme une personne a des conséquences directes sur la façon dont il est moralement acceptable de nous traiter⁸³⁸. On refuse de reconnaître des droits à des êtres parce qu'ils ne sont pas considérés, à tort ou à raison, comme des personnes et non l'inverse, à savoir que l'on ne refuse pas le statut de personne à des êtres parce qu'ils n'ont pas de droit. C'est parce que l'on considère que les animaux ne sont pas des personnes qu'on a tendance à ne pas leur reconnaître des droits. Si les animaux sont des personnes, alors nos obligations à leur égard devront nécessairement changer, d'où la normativité du concept. Le concept de personne charrie une dimension morale et, comme le soulignent Chan et Harris, le fait de tenir pour équivalent *humain* et *personne* laisse entendre que

les humains sont les plus importants, et même le seul genre de créatures à qui on devrait reconnaître un statut moral, et que tous les humains peuvent revendiquer ce statut de par leur appartenance – si non exclusive, au moins excluante – à ce club. Réciproquement, cette construction exclut automatiquement les êtres non-humains de toute considération en tant que personne⁸³⁹.

⁸³⁵ Chan et Harris, « Human animals and nonhuman persons », *The Oxford handbook to animal ethics*, p.309.

⁸³⁶ Ce que nous avons fait au chapitre 1 et continuerons à faire dans le reste de notre enquête.

⁸³⁷ On peut être une personne sans pour autant être *reconnu* comme telle.

⁸³⁸ Elisa Aaltola, « Personhood and animals, three approaches », *Environmental ethics*, 30, 2007, p.177.

⁸³⁹ Chan et Harris, « Human animals and nonhuman persons », *The Oxford handbook to animal ethics*, p.304.

Ce n'est pas un hasard si les revendications de prise en compte des droits des animaux sont souvent, du moins de plus en plus, accompagnées d'une exigence de reconnaissance des animaux comme personnes non-humaines (ou autres qu'humaines, ou animales)⁸⁴⁰.

[*Choses et personnes*] En effet, on ne peut traiter une personne comme une simple chose, comme un objet, comme un simple moyen, dirait Kant, car une personne possède certaines propriétés qui font que nous avons des devoirs à son égard. Les personnes sont un type d'êtres capables de subir un préjudice – par-là, nous n'entendons pas uniquement le fait de souffrir – de par la façon dont nous les traitons ; les personnes ont un bien qui leur est propre⁸⁴¹. Quand il est question de savoir quels êtres ont des droits, la réponse classique est que ce sont les personnes qui sont titulaires de droits. Il me semble que, tout comme Sapontzis⁸⁴² et Giroux⁸⁴³ le soutiennent, droits et personnes soient liés, bien que contrairement à Kant, Giroux étende les droits et la personnalité aux animaux.

[*La valeur des choses*] Selon Kant, la distinction entre les choses et les personnes⁸⁴⁴ est une distinction fondamentale de l'univers moral. Les choses ont un prix. Elles peuvent être échangées, appropriées, remplacées par un équivalent⁸⁴⁵ et n'ont qu'une *valeur instrumentale ou utilitaire*, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas de valeur indépendamment d'une fin visée par un agent intentionnel. Elles ont ce que Kant appelle une fin subjective, c'est-à-dire qu'elles n'ont de valeur que parce qu'elles comptent pour une personne. Mais les choses n'ont pas qu'un *prix marchand*, elles peuvent avoir un *prix de sentiment*⁸⁴⁶. Si certaines choses ont une *valeur sentimentale* non-instrumentale, il n'en demeure pas moins que leur valeur dépend de la valorisation par un sujet. Leur valeur est extrinsèque.

[*Les personnes*] Les personnes, en revanche, n'ont pas un prix mais une valeur dite *intrinsèque*⁸⁴⁷, c'est-à-dire qu'elles ont une valeur en elles-mêmes, indépendamment de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour quelqu'un d'autre. Une personne est irremplaçable car elle n'a pas d'équivalent, elle est au-delà de tout prix, ce en quoi elle possède une *dignité*. Nul besoin qu'autrui leur accorde une valeur pour qu'elles en aient une. De quoi dépend la valeur intrinsèque d'une personne ? Tout dépend de la conception que nous nous faisons de ce qu'est une personne. Pour Kant qui considère qu'une personne se caractérise par le fait d'être raisonnable et autonome, la valeur intrinsèque des personnes repose dans le fait qu'une personne sera le genre d'être capable de se représenter soi-même comme une fin en soi et d'agir librement d'après la représentation d'une loi morale. Pour qui considère qu'une personne est plus modestement un être conscient capable d'expériences, la valeur intrinsèque des personnes reposera par exemple sur le fait les personnes accordent une importance à leur vie, à leurs expériences, à leurs désirs ou à leur bien-être. Ainsi, attribuer un prix de vente à une personne, comme ce fût le cas (et comme c'est toujours le cas) avec les esclaves, c'est la réduire à un objet. À la différence des personnes, nous pouvons

⁸⁴⁰ Voir par exemple, Rowlands, Giroux, Aaltola, Francione, Kymlicka and Donaldson.

⁸⁴¹ Toutefois nous verrons au chapitre 1 de la partie 2 que les partisans d'un biocentrisme soutiennent que les plantes ont des intérêts à défendre bien qu'elles ne soient pas conscientes.

⁸⁴² Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.67.

⁸⁴³ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.451.

⁸⁴⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.105-105 et 114-115.

⁸⁴⁵ Kant, *ibid*, p.113.

⁸⁴⁶ Kant, *ibid*, p.113.

⁸⁴⁷ Kant parle de *fins objectives* ; les personnes sont des fins objectives, elles ont une valeur inconditionnelle.

disposer des choses à notre guise, lorsqu'elles nous appartiennent. Ainsi, une personne ne peut être (légitimement) la propriété d'une autre tandis qu'une chose peut être appropriée. Bref, nous n'avons de devoirs directs qu'envers les personnes.

[*Questionner le modèle kantien*] Si le modèle kantien de la division des choses et des personnes fait sens, il a été critiqué par différents front. Certains animalistes, mais également des anthropocentristes, remettent en cause, non pas le modèle bipartite mais la conception restrictive de la personne selon laquelle seuls les agents moraux sont des personnes. D'autres, notamment des environnementalistes, ont remis en cause le modèle lui-même qui ne permet pas de reconnaître une valeur intrinsèque et des devoirs envers des non-personnes. La question est donc de savoir quels sont les êtres qui doivent être considérés comme des personnes et quelles caractéristiques sont les plus pertinentes pour être une personne ? De la reconnaissance du statut de personne d'un individu dépend un certain nombre de devoirs à son égard. En disant cela, nous ne disons rien d'autre que reconnaître un individu comme une personne, c'est le reconnaître comme un patient moral. Or, nous avons vu au premier chapitre que rien ne justifiait de ne pas reconnaître les animaux comme des patients moraux titulaires de droits ; comment pourraient-ils alors avoir des droits sans être des personnes ?

Section 2 – Le personnalisme humaniste

1. Deux intuitions contradictoires

En vertu de quoi est-on une personne ? Quels êtres sont des personnes ? Telles sont les deux questions qui nous occuperons. Si nous parvenons à répondre à la première, nous serons en mesure de répondre à la suivante.

Il est de coutume en philosophie, lorsque l'on pose une question, de considérer l'intuition commune comme point de départ de l'enquête. La réflexion menée à partir de cette intuition commune permettra de montrer si cette intuition est justifiée (pleinement ou partiellement) ou non. Si elle ne l'est pas, on pourra se demander pourquoi est-ce que l'on a cette intuition injustifiée en pointant des ressorts psychologiques, sociologiques, historiques ou biologiques. Concernant notre sujet, l'intuition commune clairement identifiée par les philosophes⁸⁴⁸ est que la notion de *personne* est généralement comprise comme synonyme d'être humain. Un tel diagnostic me semble exact, mais seulement en partie. Il est clair que lors d'un incendie, d'un accident, d'un bombardement, ou de tout événement de ce genre, nous disons que X personnes sont mortes, blessées ou portées disparues. En disant cela, nous ne pensons pas aux animaux mais au nombre d'humains tués, blessés ou portés disparus. De même, nous ne disons pas que nous sommes partis en randonnée avec un groupe de quatre personnes si nous étions trois humains et un chien, et si on nous le disait, nous penserions spontanément à quatre humains. Néanmoins, il

⁸⁴⁸ Mary Midgley, « Is a dolphin a person », in *The animal ethics reader*, Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler (eds), p.167 ; Chan and Harris, « Human animals and nonhuman persons », in *The Oxford Handbook of animal ethics*, Beauchamp and Frey (eds), p.304. Presque tous les articles sur l'idée de personne commencent par évoquer cette intuition commune pour ensuite la discuter.

semblerait qu'une seconde intuition, contraire à la première, selon laquelle les animaux – ou certains d'entre eux – sont des personnes autres qu'humaines soit tout de même assez répandue⁸⁴⁹.

Pour y voir plus clair, il me fallait mener une enquête de terrain afin de vérifier empiriquement l'existence de ces deux intuitions, pour ne pas postuler l'existence d'une intuition en se basant sur notre expérience personnelle, avec tous les biais qu'elle comporte (biais de représentativité, biais de disponibilité, perception sélective, biais de confirmation, etc.). L'enquête révèle qu'il n'existe pas une seule, mais deux intuitions communes contradictoires, (1) qu'une personne est un être humain et (2) que des animaux non-humains sont des personnes. Ces mêmes intuitions coexistaient souvent chez une même personne. Il est apparu que la façon de poser les questions, c'est-à-dire le prisme par lequel nous invitons à la réflexion, favorise l'une ou l'autre intuition. Lorsque l'on pose la question de façon générale et abstraite, les personnes interrogées tendaient davantage (58%) à utiliser et comprendre *personne* comme synonyme d'*être humain*⁸⁵⁰. Parler de personnes non-humaines générant souvent de l'incompréhension et semblait faire « violence à notre langage », pour reprendre la formule de Harry Frankfurt⁸⁵¹. Mais si on posait une question plus concrète en faisant référence à un animal particulier que les personnes interrogées connaissent, la seconde intuition prenait le dessus, et conduisait à davantage considérer les animaux comme des personnes, comme un *quelqu'un* possédant une personnalité et un caractère propre⁸⁵². Cette seconde intuition émerge lorsque nous parlons d'une relation concrète avec un animal tandis que la première semble davantage être un héritage idéologique socialement dominant selon lequel les humains ont un statut supérieur aux autres espèces, eux seuls étant des personnes. Cet héritage entre en conflit avec notre expérience concrète des animaux avec lesquels nous vivons et que nous considérons souvent comme des sois. Les éleveurs, malgré qu'ils utilisent et exploitent des animaux, reconnaissent souvent la personnalité de leurs animaux et leur caractère singulier en tant que personnes autres qu'humaines. La seconde intuition existe malgré le contexte intellectuel et culturel anthropocentriste. En cela, elle s'avère robuste. Cette seconde intuition ne provient de ce que nous expérimentons à la rencontre des animaux.

2. La conception classique

Qu'est-ce qu'une personne ? Le sens commun et la tradition philosophique ont souvent identifié le fait d'être une personne avec le fait d'être un humain, thèse que nous nommerons *personnalisme*

⁸⁴⁹ Rowlands, *Can animals be persons ?*, p.3. Pluhar, *Beyond prejudice*, p.2.

⁸⁵⁰ 31% reconnaissent les animaux comme des personnes, ce qui est un taux important qui n'en fait pas une intuition marginale. Plus intéressant sont les 19 % d'indécis déchirés entre les deux intuitions, répondants à la fois oui et non à la question de la personnalité animale. Au total, 50% sont prêts à envisager les animaux comme des personnes non-humaines. La plupart des réponses étaient incohérentes dans la mesure où 58% affirmaient que *personne* signifiait *humain*, ne laissant logiquement que 42% de réponses possibles à l'idée que Yoda et E.T. soient des personnes. Or, 69% affirmèrent qu'il faudrait les reconnaître comme des personnes.

⁸⁵¹ Harry Frankfurt, « Free will and the concept of a person », *The Journal of Philosophy*, 68, No.1, 1971, p.5

⁸⁵² Pour les deux questionnaires, 77% donnèrent des réponses incohérentes. Voici un exemple caractéristique de ce que l'on désigne par réponse incohérente. Lorsqu'il s'agissait de définir ce qu'est une personne, beaucoup donnèrent des critères possédés également par les animaux comme la conscience, mais refusèrent de considérer les animaux comme des personnes non-humaines.

humaniste. Ce personnalisme humaniste peut prendre une forme directe ou indirecte. Selon un personnalisme humaniste direct, *personne* et *humain* sont considérés comme *synonymes*, tandis que selon un personnalisme humaniste indirect, *personne* et *humain* sont *coextensifs* sans pour autant être synonymes. Il suffit, pour s'en rendre compte, de poser la question aux gens ou bien d'ouvrir des dictionnaires⁸⁵³.

(1) Prenons le célèbre *Dictionnaire historique et critique* d'André Lalande⁸⁵⁴, qui décrit une personne physique comme étant « le corps d'un homme, en tant que ce corps est considéré comme manifestation, comme « phénomène » de sa personne morale, en tant qu'il en exprime le caractère et qu'il doit être traité en conséquence (Le mot de personne, même au sens physique, ne pourrait pas s'appliquer au corps d'un animal.) ». L'article poursuit : « d'où, individu humain, quelqu'un au sens large ».

(2) Dans un dictionnaire philosophique pour lycéens et étudiants⁸⁵⁵, le concept de personne est défini de la manière suivante : « elle désigne l'homme en tant que sujet conscient et raisonnable, capable de distinguer le bien du mal, le vrai du faux, et pouvant répondre de ses actes et de ses choix ». Personne morale et ontologique semblent ici se confondre.

(3) Dans le dictionnaire *Hachette*, une *personne* est un « être humain considéré en tant qu'individu conscient (du bien et du mal), doué de raison, libre et responsable », définition qui ressemble aux définitions précédentes.

(4) Dans le dictionnaire *Larousse*, *personne* signifie *être humain*, définition qui ne justifie pas cette identification au moyen d'une propriété qui serait propre aux humains, comme le font les définitions précédentes. De même pour la définition du site internet *L'internaute* selon laquelle *personne* signifie « individu en général, être humain », ou encore celle de *Google*, qui définit une personne comme un « individu de l'espèce humaine ».

(5) *Wiktionary*, le dictionnaire affilié à *Wikipédia*, définit en premier lieu « personne » par « être humain considéré en tant qu'individu ». Toutefois, une seconde définition incompatible avec la première est proposée, à savoir « individu ou entité consciente d'elle-même et à laquelle on reconnaît des droits ».

(6) Le *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* définit une personne par « individu de l'espèce humaine sans distinction de sexe »⁸⁵⁶. L'article poursuit : « cet individu est défini par la conscience qu'il a d'exister comme être biologique, moral et social ». L'expression *personne humaine* est caractérisée comme « tautologique ». La personne est un individu qui a « droit à la considération parce que doué d'une conscience du bien et du mal ». Le principal synonyme de *personne* est *homme*.

Ces définitions, par des procédures différentes, parviennent donc à la même conclusion, à savoir que toute personne est humaine et que tout humain est une personne. Ces définitions mélangent un *personnalisme humaniste direct* selon lequel *personne* et *humain* sont synonymes (ils signifient la même

⁸⁵³ Dans tous ces articles, il est bien sûr rappelé l'étymologie de la notion de personne.

⁸⁵⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, « Personnalité » et « Personne », Puf, 2010, p.757-760.

⁸⁵⁵ « Personne », in *La philosophie de A à Z*, Laurence Hansen-Love (dir), Hatier, 2020, p.381-382.

⁸⁵⁶ « Personne », *Centre national des ressources textuelles et lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/personne> (consulté dernièrement le 09 septembre 2024).

chose) et un *personnalisme humaniste indirect* selon lequel *personne* et *humain* ne sont pas synonymes (ils ne signifient pas la même chose) mais sont coextensifs (les deux concepts recouvrent la même classe d'entités). Mais que vaut cette identification, sous ces formes différentes, entre *personne* et *être humain* ? Pour le savoir, nous examinerons dans un premier temps le personnalisme humaniste direct, puis dans un second temps, le personnalisme indirect. Un problème majeur de la plupart de ces définitions est qu'elles sont incohérentes, non pas seulement les unes par rapport aux autres, mais par rapport à elles-mêmes. Non seulement les critères invoqués ne s'appliquent pas à tous les humains ou bien s'appliquent à des non-humains, mais en plus, les définitions courantes ont tendance à combiner les deux approches, que ne sont pas compatibles entre elles⁸⁵⁷.

3. Le personnalisme humaniste direct : *personne* et *humain* sont-ils synonymes ?

Selon certaines des définitions ci-dessus (4, 5 et 6), *par définition, personne* signifie *humain*⁸⁵⁸ ; ils sont synonymes⁸⁵⁹. Si les deux termes sont synonymes alors la classe des humains et la classe des personnes ont la même extension. L'inverse n'est pas vrai, dans la mesure où deux classes peuvent avoir la même extension sans être synonymes : il peut y avoir identité extensionnelle sans avoir identité de sens⁸⁶⁰. Les deux concepts sont-ils synonymes ?

[Problème 1] Un premier problème avec cette conception est qu'elle ne fournit qu'une *définition nominale* ou *descriptive* qui nous enseignerait uniquement ce que nous signifions quand nous employons ce mot sans pour autant nous fournir une *définition réelle* de la chose désignée par le mot. En effet, une telle définition nominale nous indique simplement l'usage qui est fait du terme *personne* dans une communauté donnée mais elle ne nous indique pas ce qu'est fondamentalement une personne. Il se pourrait que nous employions le mot *personne* pour qualifier les humains alors que le terme pourrait également s'appliquer à d'autres entités que nous n'identifions pas comme des personnes, par ignorance, préjugé ou conditionnement. Selon Mary Anne Warren, puisque l'existence de personnes non-humaines

⁸⁵⁷ C'est le cas des définitions (2), (3) et (5) qui combinent des énoncés incompatibles.

⁸⁵⁸ R. Weiss fait le même constat dans l'usage ordinaire du mot dans « The perils of personhood », *Ethics*, 89, 1, 1978, p.67 ; Michael Goodman (ed), *What is a Person? Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics and Society*, 1988, p. 6-8.

⁸⁵⁹ Des synonymes sont des termes qui ont la même signification. Mais les synonymes absolus, parfaitement interchangeables, sont rares car même si des termes dénotent, c'est-à-dire font référence à la même chose, ils peuvent avoir des connotations différentes, appartenir à des registres différents ou même être porteur d'un sens légèrement différent. En effet, des termes qui dénotent la même chose peuvent avoir des connotations différentes (péjoratives, neutres ou mélioratives comme par exemple « un keuf » / « un policier » / « un gardien de la paix »), un registre différent (familier, standard ou soutenu comme « pognon » et « argent »), ou même un sens différent (en insistant sur une propriété de l'objet comme par exemple « voiture » et « tacot »). Par conséquent, des synonymes sont des termes dénotant les mêmes entités et ayant des significations semblables. Il existe peu de synonymes parfaits où les termes sont interchangeables sans que cela n'altère le sens de la phrase. Dire que *personne* signifie *humain*, c'est dire qu'ils dénotent *nécessairement* la même chose.

⁸⁶⁰ Pierre Wagner, « Définition (A) », 2017, in *L'Encyclopédie philosophique*, Maxime Kristanek (dir), consulté dernièrement le 10 juin 2024, URL : <https://encyclo-phil.fr/definition-a>. Admettons (pour les besoins de l'explication) que tous les humains et seuls les humains soient des bipèdes permanents, il ne s'en suivrait pas pour autant que « bipède permanent » signifie la même chose que « être humain » mais seulement que les faits font qu'accidentellement les deux classes ont la même extension. Un autre exemple pourrait être de considérer que la classe des « 30 humains présent dans la salle de classe 152 » est coextensive à la classe des « 30 mammifères présent dans la salle de classe 152 ». Pourtant « humain » n'est pas synonyme de « mammifère ».

n'est pas inconcevable alors *personne* n'est pas synonyme d'*humain*⁸⁶¹. Philippe Descola rapporte que l'identification d'*humain* et de *personne* n'est pas universelle ; dans de nombreuses sociétés, les animaux, et parfois les arbres sont considérés comme des personnes⁸⁶². En effet,

Une cosmologie où la plupart des plantes et des animaux sont inclus dans une communauté de personnes partageant tout ou partie des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux hommes ne répond en aucune manière aux critères d'une telle opposition⁸⁶³.

Descola rapporte qu'en Amazonie, la plupart des groupes pensent les animaux comme des personnes dotées d'une âme et d'une conscience⁸⁶⁴ qui ne diffèrent des humains que par l'apparence, comme chez les Obijwas du Canada⁸⁶⁵. Ainsi, se nourrir de personnes dotées d'une âme est une forme de cannibalisme, qui a conduit à instaurer des rituels pour rendre ce que l'on prend⁸⁶⁶. Cette non-universalité témoigne empiriquement que les deux concepts ne sont pas identiques. La plupart des philosophes qui ont écrit sur la personnalité sont d'accord avec cette idée qu'il n'est pas logiquement inconcevable qu'il y ait des personnes autres qu'humaines⁸⁶⁷. L'idée que les animaux sont des personnes n'est pas nouvelles. On la retrouve par exemple chez Léon Brothier (1863)⁸⁶⁸, Paul Claudel⁸⁶⁹ ou encore Marc-Jean Garnot⁸⁷⁰.

[*Distinction humain et personne chez Locke*] Locke fait la distinction entre *humain* et *personne*⁸⁷¹. Selon Locke, il est *conceptuellement* possible qu'un même humain accueille plusieurs personnes et que plusieurs humains accueillent une même personne. En effet, alors que l'identité d'une personne se caractérise par la conscience de soi unissant des actions séparées à travers le temps⁸⁷², nous avons un même homme si le même corps humain perdure⁸⁷³. Autrement dit, être humain est une propriété biologique, tandis qu'être une personne est une propriété psychologique. Une même substance corporelle, un même humain, peut donc être le support de plusieurs personnes. Par exemple, dans la série *Les 100*, les chefs de Sanctum, une communauté isolée sur la planète Alpha, utilisent les corps de leurs habitants comme support pour vivre éternellement en effaçant l'esprit des habitants sacrifiés puis en téléchargeant l'esprit des élus au moyen d'une puce. La même personne habite successivement des

⁸⁶¹ Warren, *Moral status*, p.93-94.

⁸⁶² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p.25 et 29.

⁸⁶³ Descola, *ibid*, p.31.

⁸⁶⁴ Descola, *ibid*, p.42.

⁸⁶⁵ Descola, *ibid*, p.233.

⁸⁶⁶ Descola, *ibid*, p.45-46, p.60-61 et p.64.

⁸⁶⁷ Voir par exemple DeGrazia, « Great apes, dolphins, and the concept of personhood », *The southern journal of philosophy*, 35, 1997, p.307-308; Kagan, *How to count animals, more or less*, p.6-7.

⁸⁶⁸ Jeangène-Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, p.168-169.

⁸⁶⁹ Jeangène-Vilmer, *ibid*, p.274-276.

⁸⁷⁰ Jeangène-Vilmer, *ibid*, p.263-264. Les êtres capables d'expérience subjectives devraient être reconnus comme des personnes juridiques. Voir Garnot, *Les animaux bénéficiaires de libéralités* (Thèse pour le doctorat), 1934, p.173-187.

⁸⁷¹ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Vrin, 2001, Livre II, chapitre 27, §7, p.517-518

⁸⁷² Locke, *ibid*, II, chapitre 27, §10, p.524.

⁸⁷³ Locke, *ibid*, II, chapitre 27, §8, p.518.

corps différents et un même corps accueille plusieurs personnes. Dans ce dernier cas, si à la suite d'un accident, un humain perd la mémoire de toute vie passée ou si une double conscience habite ce même corps, nous aurions un même humain mais deux personnes⁸⁷⁴. Si un Socrate éveillé était totalement déconnecté d'un Socrate endormi, ne partageant aucune continuité de la conscience d'un même soi, alors il faudrait reconnaître qu'il y a là deux personnes dans un même corps. En conséquence, on ne pourrait reprocher au Socrate diurne les actes du Socrate nocturne.

[Réponse] Il semble toutefois que le partisan d'une synonymie puisse répondre que cette objection ne l'atteint pas dans la mesure où le mot *personne* serait juste un autre mot inventé pour dire *humain*, comme si nous décidions que le mot *moulaga* était juste un autre terme inventé pour désigner l'argent. Il s'agit là d'une définition dite *stipulative*, c'est-à-dire qui est l'effet d'une décision de donner tel sens à un mot. Il n'y aurait alors aucune justification supplémentaire à fournir ni aucune analyse conceptuelle nécessaire. Si on met de côté la question de l'utilité ou l'inutilité d'avoir plusieurs termes pour décrire exactement la même chose⁸⁷⁵, il serait alors étrange de demander ce que signifie *moulaga* une fois qu'on nous a dit qu'il s'agissait juste d'un autre mot pour désigner l'argent. De la même façon, il serait absurde de demander ce que signifie réellement le mot *personne* une fois que l'on a dit qu'il s'agissait d'un autre mot pour désigner un humain.

[Problème 2] Cette ligne argumentative part de l'usage ordinaire du mot selon lequel personne signifierait humain. Selon cette thèse, nous aurions décidé que le terme *personne* signifierait *humain*. Plusieurs arguments rendent cette thèse intenable. Premièrement, ce n'est pas parce que le sens commun identifie les deux termes qu'ils ont le même sens⁸⁷⁶. Il est logiquement possible, comme le soulignait Warren mais aussi DeGrazia, qu'un humain ne soit pas une personne et que des personnes ne soient pas humaines. DeGrazia soutient qu'une telle synonymie résulte d'un usage ordinaire « irréflecti » du concept, car si on stimule la réflexion de la personne ordinaire, elle pourra s'extraire de cette association et admettre que E.T. est une personne⁸⁷⁷. Il conteste par ailleurs que l'usage ordinaire témoigne d'une synonymie puisque nous reconnaissons aisément qu'*homo erectus*, *homo neanderthalensis* ou d'autres espèces au-delà d'*homo sapiens* sont des personnes⁸⁷⁸. Deuxièmement, rien n'indique l'existence d'une telle décision, aucune enquête historique ne permet d'affirmer l'existence d'un tel acte conventionnel, ni même d'une telle identification dans les usages. Une telle approche impliquerait une perception faussée de l'origine des mots, qui naissent le plus souvent dans un contexte social et historique particulier pour ensuite subir des transformations à travers les usages. Nous n'inventons pas, ou alors très rarement, des mots au hasard en disant « à partir d'aujourd'hui, le mot *moulaga* signifiera *argent* ». Rien donc ne permet d'affirmer l'existence d'un tel acte conventionnel que serait la décision de créer le mot *personne* comme synonyme d'*humain*.

⁸⁷⁴ Locke, *ibid*, II, chapitre 27, §23, p.536.

⁸⁷⁵ French, « Kind and persons », *Philosophy and phenomenological researches*, 44, 2, 1983, p.248.

⁸⁷⁶ DeGrazia, « Great apes, dolphin and the concept of personhood », *The southern journal of philosophy*, 35, 1997, p.307-308.

⁸⁷⁷ DeGrazia, *ibid*, p.307. DeGrazia ne soutient pas que tout usage ordinaire d'un mot est irréflecti.

⁸⁷⁸ DeGrazia, *ibid*, p.308.

Au contraire, une brève enquête philologique montre que le mot *personne* a une histoire autonome et sémantiquement indépendante du terme *humain*. Il est difficile de retracer l'origine d'un mot et d'identifier les mots à partir desquels il dérive. Mais comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, l'histoire du mot *personne* montre que le mot est historiquement indépendant du concept d'être humain et à une origine qui lui est propre. Il est par ailleurs important de souligner que l'origine étymologique des mots ne nous renseigne pas nécessairement sur ce qu'est la chose désignée par ce mot. De même, pour avoir le sens d'un mot, il ne suffit donc pas d'en observer l'étymologie, qui n'indique qu'un contexte d'émergence particulier du mot. Ainsi, si nous souhaitons savoir ce qu'est l'art, l'étymologie nous renverra vers le latin *ars* désignant le savoir-faire technique, ce qui ne saurait nous fournir une définition ni de ce que nous entendons par « art » aujourd'hui, ni de ce qu'est l'art en soi. Les données historiques montrent que nous n'avons pas toujours identifié *personne* et *humain* car certains humains pouvaient ne considérer comme des personnes uniquement les membres de leur groupe ethnique ou social. Nous vivons aujourd'hui dans une culture humaniste qui pourrait nous donner l'illusion qu'il en a toujours été ainsi.

[Problème 3] Troisièmement, se pose la question du caractère arbitraire⁸⁷⁹ de cette synonymie. Si *personne* est simplement un autre mot pour désigner un humain sans aucune justification, en suivant cette logique, rien ne nous interdit de créer d'autres définitions et d'identifier, par exemple, *personne* et *être vivant*, en soutenant dans chaque cas que, *par définition*, les deux termes sont synonymes. Dès lors, comment trancher entre le fait que *personne* désigne *être humain* ou *être vivant* si on soutient que les définitions des mots ne sont que le fruit de décisions arbitraires qui n'appellent aucune justification ? Un partisan d'une telle synonymie pourrait répondre que pour telle population, le mot *personne* signifie *être vivant* mais que pour nous, *personne* signifie *être humain*. Mais en répondant cela, on ne ferait que pointer une définition nominale ou descriptive de nos usages du mot, à savoir comment untel utilise le mot *personne*, sans jamais nous renseigner sur ce qu'est réellement cette entité auquel le mot *personne* réfère. Nous voulons savoir pourquoi certains prétendent que les êtres vivants sont des personnes et pourquoi d'autres soutiennent que seuls les humains sont des personnes. Car dans ce cas-là, les deux emploient sans doute le même mot, mais ne parlent pas de la même chose, exactement comme si le premier employait le mot *canard* pour désigner l'animal et le second pour désigner un morceau de sucre imbibé de café. Ils se contenteraient alors de dire qu'ils utilisent le mot *canard* de telle façon mais ne seraient pas véritablement en désaccord concernant ce qu'est un canard en tant qu'animal.

Or, nous ne voulons pas savoir comment les uns et les autres utilisent le mot *personne*, même si cela peut nous fournir certaines informations sur ce que nous identifions comme une personne, mais nous voulons savoir ce que sont fondamentalement ces entités qu'on appelle « personnes », par opposition aux choses. Ainsi, même si nous avons tendance à utiliser *personne* pour désigner uniquement des humains, cela ne signifie pas qu'ils ont la même signification car deux descriptions peuvent manifestement avoir une même référence mais des sens différents⁸⁸⁰. Le fait que nous ayons tendance à identifier *humain* et *personne* peut trouver une explication contextuelle psychologique,

⁸⁷⁹ Andrews and al., *Chimpanzee Rights, the philosopher's brief*, p.13.

⁸⁸⁰ Distinction que l'on fait remonter à Frege.

culturelle, comme pour le terme *individu* ; en effet, on pense ordinairement qu'un individu désigne un humain mais lorsque l'on analyse le concept d'individu, rien de tel ne ressort et l'individualité dépasse l'individu humain.

[Analytique et synthétique] Les termes *humain* et *personne* sont conceptuellement différents. Pour le comprendre, il nous faut faire un bref détour par l'argument de la question ouverte et la distinction entre vérités analytiques et synthétiques. Pour le formuler de façon simplifiée, on considère généralement que certaines vérités sont analytiques et d'autres synthétiques. Un jugement analytique vrai est vrai conceptuellement, par définition. Les vérités analytiques dépendent uniquement du sens d'un concept et sont, *en un sens*, indépendantes des données empiriques. Ainsi, un pentagone est une figure géométrique à cinq côtés de sorte qu'il est absurde de demander « cette figure a cinq côtés, certes, mais est-ce un pentagone ? », puisque c'est précisément la définition même d'un pentagone que d'être une figure à cinq côtés. Nul besoin d'enquêter et de mener des investigations pour savoir si un pentagone est véritablement une figure à cinq côtés car, par définition, *pentagone* signifie « figure à cinq côtés ». De la même façon, la proposition « aucun célibataire n'est en couple » est vraie par définition, une simple analyse du concept suffit. C'est le sens même de *célibataire* que de ne pas être en couple et c'est le sens même de l'expression *en couple* que de ne pas être célibataire. Bien sûr, une personne ignorant le sens du mot « pentagone » peut poser la question « cette figure à cinq côtés est-elle un pentagone ? », mais une personne connaissant le sens du mot *pentagone* ne peut pas, sans incohérence, poser cette question. Poser une telle question est une preuve que le concept n'est pas compris et témoigne d'un certain état épistémique de la personne. En revanche, une vérité synthétique dépend de l'expérience et non d'une simple analyse conceptuelle. C'est par l'expérience que l'on peut découvrir que l'eau boue à 100°C dans les conditions x, y et z et non par analyse du concept d'eau.

Qu'en est-il des propositions « toute personne est humaine » et « tout humain est une personne » ? Sont-elles vraies analytiquement en vertu d'un rapport de synonymie ? *Humain* et *personne* entretiennent-ils le même rapport que *pentagone* et *figure à 5 côtés* ? Visiblement, non. La proposition « cet animal, qui n'est pas humain, est-il une personne ? » n'est pas conceptuellement absurde ou contradictoire, ni équivalente à « cet animal, qui n'est pas une personne, est-il une personne ? ». En effet, il n'est pas dans la définition de l'être humain que d'être une personne. Les seules choses que nous pouvons dire au sujet de ce qu'est un humain sont des propriétés biologiques, à savoir qu'un humain est un membre de l'espèce *homo sapiens*. Les connaissances analytiques impliquent une interdépendance des concepts définis et leur propriétés essentielles ou contradictoires (célibataire/en couple, pentagone/figure à cinq côtés, corps/étendu). Or, *humain* et *personne* ne sont pas dans ce genre de relation car on définit, en extension, *humain* par la filiation biologique et non plus, en intension, en exhibant une essence ou une propriété commune. S'il s'avérait vrai que seuls les humains et tous les humains sont des personnes, il ne s'agirait pas d'une vérité analytique, d'une part parce que l'on peut caractériser les humains sans faire mention de l'idée de personne mais aussi parce qu'il n'est pas absurde de se demander si certains humains ne seraient pas des personnes ou si des non-humains sont des personnes. Peu douterait que E.T. ou Yoda sont des personnes et qu'il n'y a nul besoin d'être un *homo sapiens* pour être une personne. Mais peut-être que « tout humain est une personne » et que « seuls les

humains sont des personnes » sont des vérités synthétiques, c'est ce que nous examinerons dans la section suivante consacrée au personnalisme humaniste indirect.

Un dernier point mérite d'être mentionné en relation avec les points précédents. Dire que *personne* signifie *humain*, sans justification, se heurte à l'objection faite auparavant selon laquelle nous n'aurions aucun moyen de trancher entre ces significations rivales selon lesquelles *personne* signifie *être conscient* ou bien *être vivant*. Le partisan de la synonymie entre *humain* et *personne* pourrait répondre que se poser la question montre que l'on ne sait pas vraiment ce que signifie le concept de personne, comme si je demandais « cet homme est célibataire, mais est-il en couple ? », question qui témoigne du fait que les concepts de *célibataire* et *couple* ne sont pas compris. Autrement dit, si nous avons analysé et compris la signification des concepts de *célibataire* et de *couple*, nous ne poserions pas la question. De la même façon, si nous avons analysé et compris les concepts de *personne* et *humain*, alors nous ne demanderions pas si *humain* signifie *personne* ou non, puisque c'est la définition même du concept. Mais cette réponse semble autoréfutante car elle implique la possibilité d'une analyse du concept qui pourrait mener à une compréhension du concept. Or, le partisan de la synonymie soutient justement que *personne* signifie *humain*, par définition, et qu'il n'y a rien à ajouter afin de le justifier. Par conséquent, aucune analyse supplémentaire du concept n'est possible. Selon sa thèse, on ne peut en effet pas manquer d'analyse sur ce concept puisqu'il n'y a rien à analyser.

Le fait que nous nous puissions nous demander quels sont les êtres qui sont des personnes montre qu'il ne s'agit pas de synonymes ; la question « tous les humains sont-ils des personnes ? » reviendrait à se demander « toutes les personnes sont-elles des personnes ? »⁸⁸¹. De la même façon que « humain » ne signifie pas « animal rationnel », car il est possible que des non-humains soient rationnels⁸⁸², « personne » ne signifie pas « humain » car il est possible que des non-humains soient des personnes. Chan et Harris observent que si nous nous demandons si d'autres planètes dans l'univers abritent d'autres personnes, nous ne nous demandons pas seulement s'il existe d'autres humains sur ces planètes, chose peu probable, mais s'il existe d'autres entités, telles que Yoda ou E.T., qui possèderaient certaines caractéristiques permettant de les considérer comme des personnes, quand bien même il s'agirait d'autres espèces⁸⁸³. La notion de personne est donc neutre quant à l'espèce. Les deux termes ne sont pas synonymes quand bien même les deux concepts auraient la même extension puisque l'identité extensionnelle n'implique pas une identité de sens⁸⁸⁴. Les deux concepts sont-ils coextensifs ? Dénotent-ils la même classe d'être ? Un humain est un membre de l'espèce *homo sapiens* tandis qu'une personne, suivant les définitions évoquées, désignerait une entité possédant certaines caractéristiques physiques et psychologiques. Pour certains philosophes, tous les humains, et uniquement les humains, possèdent ces caractéristiques, ce qui fait que la classe des humains est coextensive à la classe des personnes.

⁸⁸¹ Wagner, « Définition (A) », *ibid.*

⁸⁸² Wagner, « Définition (A) », *ibid.*

⁸⁸³ Chan and Harris, « Human animals and nonhuman persons », *ibid.*, p.306.

⁸⁸⁴ Il y a identité extensionnelle entre « 1 » et « le nombre de satellite de la Terre ». Pourtant, les deux n'ont pas le même sens. Voir Wagner, « Définition (A) », *ibid.*

4. Le personnalisme humaniste indirect : les concepts de *personne* et d'*humains* sont-ils coextensifs ?

Les définitions (1), (2) et (3) soutiennent que les deux concepts sont coextensifs parce que *le* ou *les critères* requis pour être une personne sont partagés par tous les êtres humains et seulement par les êtres humains. En vertu de leur nature, les humains possèdent certaines caractéristiques qui sont des propriétés essentielles de la personnalité. Ce n'est donc pas par définition que « *personne* = *humain* », mais empiriquement, par dérivation du fait que les humains seraient les seuls à remplir les conditions de la personnalité. Autrement dit, c'est le retour du « propre de l'homme ».

La personnalité semble nécessairement devoir reposer sur des propriétés intrinsèques d'un être et non sur des propriétés relationnelles⁸⁸⁵ car autrement on aurait du mal à comprendre en vertu de quoi un être peut être considéré comme une personne. Les humains sont considérés comme des personnes, mais en vertu de quels critères ? Les critères le plus souvent proposés sont la rationalité, la conscience de soi, l'unité de la conscience à travers le temps, l'usage du langage, l'agentivité morale, la capacité d'initier des actions, la réciprocité. Or, le problème pour le personnalisme humaniste indirect est similaire au problème des justifications indirectes du spécisme selon lequel, comme nous l'avons vu au chapitre 1, aucune propriété ne semble épouser la frontière de l'espèce humaine. Non seulement, il aurait fallu qu'une telle propriété existe, mais, si tel était le cas, qu'elle soit pertinente et non-triviale. Par conséquent, nous devons conclure que les deux concepts ne sont pas coextensifs⁸⁸⁶ et que l'identification de *personne* et d'*être humain* est intenable. Comme l'a démontré Evelyn Pluhar, le personnalisme⁸⁸⁷ et l'anthropocentrisme⁸⁸⁸ sont incompatibles⁸⁸⁹.

Les philosophes ont proposé des critères de la personnalité très variés. Andrews et al. montrent qu'il n'y a pas de propriété nécessaire ni suffisante pour être membre d'une espèce, c'est-à-dire pas de propriétés stables du fait de l'évolution⁸⁹⁰. Or, le concept de personne requiert une telle propriété pour être intelligible. Comme dans le cas de la considérabilité morale, les partisans d'un personnalisme humaniste s'exposent à l'argument des cas marginaux (ACM)⁸⁹¹. Un critère trop exigeant et restrictif exclurait de nombreux humains de la catégorie des personnes. Un critère moins exigeant inclurait de nombreux animaux dans la catégorie des personnes. Nous nous retrouvons avec trois possibilités, l'une inclusive, l'autre restrictive et une troisième transversale : (1) soit une extension de la personnalité aux

⁸⁸⁵ Nicolas Delon tente de défendre une théorie relationnelle de la personnalité. Selon nous, une telle théorie réintroduit subrepticement et nécessairement une référence aux propriétés intrinsèques d'un être afin de pouvoir le caractériser comme une personne.

⁸⁸⁶ Horta, « The idea of moral personhood under fire », *ibid.*

⁸⁸⁷ L'idée qu'il faut être une personne pour être un patient moral.

⁸⁸⁸ L'idée qu'il faut être un humain pour être un patient moral. Certains parlent d'humanisme, ou d'homocentrisme, ou encore d'humanocentrisme.

⁸⁸⁹ Pluhar, *Beyond Prejudice*, p.61-62 et chapitre 1 et 3.

⁸⁹⁰ Andrews and al., *Chimpanzee rights, the philosopher's brief*, p.13-28. Ils exposent dans ce passage une synthèse du problème de l'espèce ainsi que l'idée que le critère de l'espèce lui-même n'est pas un critère pertinent pour déterminer qui est une personne. L'espèce est une propriété biologique tandis que la personnalité ne l'est pas (p.13).

⁸⁹¹ Richard et Val Routley avaient souligné que l'argument des cas marginaux formulé à l'encontre du chauvinisme humain se posait de la même façon pour la restriction du concept de personne aux seuls humains, dans « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid.*, p.100-101.

animaux ou certains d'entre eux, (2) soit l'exclusion des animaux et de certains humains de la catégorie des personnes, (3) soit l'exclusion de certains humains et l'inclusion de certains animaux dans cette même catégorie. La question centrale est donc de savoir quelles sont les caractéristiques nécessaires et suffisantes pour être une personne et quelle option parmi les trois citées ci-dessus est la plus plausible. Nous présenterons tout d'abord les différents critères de la personnalité qui ont été avancés. Puis, nous examinerons les conceptions restrictives correspondant à l'option (2) avant d'examiner dans une prochaine section les options (3) puis (1), conceptions qui plaident pour un élargissement de la catégorie de *personne* aux animaux.

[Remarque] Certains philosophes plaident pour un abandon d'une approche dite critérialiste⁸⁹² au profit d'une approche relationnelle de la personnalité selon laquelle la personnalité ne dépend pas de propriétés intrinsèques mais de propriétés relationnelles, comme l'appartenance à une communauté, la reconnaissance de la personnalité par autrui ou le fait d'appartenir à un groupe pour qui la notion de personne importe⁸⁹³. Toutes ces approches me semblent intenables pour des raisons très clairement exposées par Andrews et al⁸⁹⁴. Comme le statut moral, la personnalité semble devoir reposer sur les propriétés intrinsèques d'un être puisque ce sont elles qui déterminent son type d'être. La référence à des propriétés intrinsèques semble si indispensable qu'en fin de compte, même les critiques de

⁸⁹² Approche qui consiste à rechercher des critères de la personnalité Chappell, « On the very idea of criteria for personhood », *Southern Journal of philosophy*, 49, 1, 2011, p.3. Les arguments de Chappell ne remettent pas en cause l'approche critérialiste. Par exemple, l'un de ces arguments consiste à soutenir que les critères sont choisis pour confirmer nos intuitions. Or, ces critères conduisent à des conclusions contre-intuitives Il remarque que les critérialistes retiennent souvent des critères qui intuitivement seraient beaucoup trop exigeants et conduiraient à exclure des humains (p.4). Nous ne nous arrêtons pas plus sur les autres arguments car aucun ne nous apparaît satisfaisant, comme l'argument basé sur nos interactions ordinaires (p.10). Par ailleurs, son argument principal donne un critère, l'espèce, comme signifiant relationnellement et indirectement. Il défend un personnalisme humanisme indirect relationnel, qui rencontre les mêmes difficultés qu'un spécisme indexical (p.12).

⁸⁹³ Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, p.44-48. Lucien Sève, fidèle à une tradition marxiste anthropocentriste, tente de sauver un personnalisme humaniste. Son principal objectif est qu'aucun humain ne soit exclu, tout en supposant que l'humanité représente la limite de la personnalité. Il rejette l'approche par les critères parce que lier la personnalité à la possession d'une propriété intrinsèque exigeante conduira à exclure des humains de la catégorie des personnes, ce qu'il estime être une implication inacceptable. Par ailleurs, si le critère retenu est susceptible de variation de degrés, cela conduit à un gradualisme selon lequel certains humains sont plus des personnes que d'autres, ce qu'il estime être également une conséquence inacceptable

⁸⁹⁴ Andrews and al., *Chimpanzee rights*, p.42. Les auteurs distinguent deux sortes d'approches relationnelles, l'une basée sur l'idée de contrat social et l'autre sur l'idée d'appartenance à une communauté. L'approche par le contrat social soutient que c'est par l'existence d'une relation matérialisée par un contrat social qu'un individu est reconnu comme une personne. Le problème de cette approche est que dans les théories du contrat social, les personnes préexistent au contrat dans la mesure où la personnalité est une condition préalable au contrat et n'est pas ce que le contrat social produit. Le contrat social produit certains droits, il produit des citoyens et non des personnes (p.43). L'approche communautaire selon laquelle c'est l'appartenance à une communauté qui fait la personne semble être une réponse à l'ACM (p.61-62). Selon cette conception, ce qui fait des humains des personnes est que les humains sont membres de la « communauté humaine ». Mais l'idée de communauté humaine pose problème. Si dans « communauté humaine », c'est le fait qu'elle soit « humaine » qui compte, alors nous retrouvons le problème de l'arbitraire déjà évoqué dans l'équivalence entre *humain* et *personne*. Si c'est surtout le fait d'appartenir à une « communauté » qui compte, alors cela ne saurait exclure les animaux et être propre aux humains car de nombreux animaux vivent en communauté et font aussi partie des communautés humaines (p.67-70). Si être une personne dépend de la façon dont on nous considère, alors de nombreux groupes humains n'ont pas été considérés comme des personnes (p.63). Par ailleurs, il n'est pas facile de comprendre pourquoi c'est l'appartenance à une communauté qui fait la personne. Andrews et al. écrivent que si c'est l'idée que nous n'existons pas seuls mais interconnectés avec les autres qui fonde l'approche communautaire, il ne semble y avoir ici aucun rapport avec la personnalité (p.64).

l'approche critérialiste comme Timothy Chappell la reconduisent subrepticement⁸⁹⁵. Aucun argument satisfaisant ne justifie d'écarter l'approche critérialiste au profit d'une approche alternative. Nous n'avons rien de mieux que cela. L'insatisfaction à l'égard du critérialisme pourrait provenir de l'insatisfaction des conséquences des critères habituellement avancés. Aucun critère clair ne semble s'imposer parce que Chappell, DeGrazia ou encore Sève, écartent tout critère susceptible d'inclure les animaux dans la catégorie des personnes.

[*Méthodes critérialistes*] Si *humain* et *personne* ne sont pas synonymes, comment déterminer le concept de personne ? L'approche critérialiste consiste à identifier des critères nécessaires et suffisants pour être une personne. Cette approche est de loin l'approche dominante. Elle peut prendre différentes formes. (1) Une première forme soutient qu'un seul critère est nécessaire et suffisant pour être une personne (par exemple, l'autonomie). Pour DeGrazia⁸⁹⁶, cette stratégie n'est pas plausible car de nombreux critères paraissent suffisants pour être une personne, comme la rationalité, la conscience de soi, l'agentivité morale ou encore l'autonomie. Il serait arbitraire d'en sélectionner un dans la liste comme condition nécessaire et suffisante. Au mieux, cette liste offre des critères suffisants mais non des critères nécessaires. Par exemple, l'autonomie semble être une condition suffisante mais non nécessaire, des êtres autonomes peuvent n'avoir aucun sens moral. Nous rejoignons en partie la critique de DeGrazia mais considérons qu'il peut y avoir un seul critère nécessaire et plusieurs critères suffisants. Généralement, ce qui nous intéresse est d'identifier le ou les critères nécessaires.

(2) Une deuxième forme considère que la conjonction d'un ensemble de critères est nécessaire et suffisante (par exemple : rationalité, conscience de soi, autonomie). Ici, tous les critères retenus sont nécessaires mais cela conduit à l'objection selon laquelle cette approche est trop exigeante, excluant de nombreux humains qui ne possèdent pas l'un de ces critères⁸⁹⁷. (3) Une troisième forme du critériisme soutient qu'il existe parmi la liste un ensemble limité de critères nécessaires et d'autres simplement suffisants (par exemple, nécessaires : rationalité et conscience de soi, suffisant : autonomie). Pour DeGrazia, la liste et l'agencement des critères semble arbitraire et certains des critères peuvent à la fois être binaires et non-binaires. (4) Une quatrième approche disjonctive soutient qu'aucun critère n'est nécessaire mais qu'ils sont seulement suffisants. DeGrazia objecte que cette approche est trop inclusive car elle conduirait à inclure les chats, les chiens et de nombreux animaux, ce qui pour lui est le signe que l'approche est fautive. Il écrit que « parler d'eux [*des animaux*] comme des personnes est très certainement mésuser le mot ». Pour ces raisons, il rejette l'approche critérialiste classique. (5) Enfin, une dernière forme du critériisme soutient qu'il existe un critère nécessaire et suffisant et d'autres critères seulement suffisants.

⁸⁹⁵ Chappell, « On the very idea of criteria for personhood », *ibid*, p.3. Il soutient que la sentience n'est pas le critère de la personnalité, et sous-entend que d'autres critères sont nécessaires. Rappelons qu'il entendait critiquer le critériisme dans son article. Il écrit : « la sentience n'est pas un des critères constitutifs de la personnalité. Une créature qui aurait les (autres) propriétés constitutives de la personnalité, mais qui ne posséderait pas la capacité de ressentir la douleur et le plaisir, serait indéniablement une personne. Une créature qui a la capacité de ressentir la douleur et le plaisir, mais qui ne posséderait pas les (autres) propriétés constitutives de la personnalité, ne le serait assurément pas » (p.13).

⁸⁹⁶ DeGrazia, « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood », *ibid*, p.303.

⁸⁹⁷ DeGrazia, « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood », *ibid*, p.304.

DeGrazia en tire la conclusion que le concept est inanalysable, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible de déterminer des conditions nécessaires et suffisantes d'application du concept⁸⁹⁸. La réflexion de DeGrazia sur la méthode et la possibilité d'analyser le concept est conditionnée par les éléments figurant sur la liste. Rien n'empêche de concevoir une liste très différente, par exemple en considérant la sentience comme condition nécessaire et tous les autres critères mentionnés comme conditions suffisantes. Il semble commettre une pétition de principe en supposant déjà savoir qui est une personne ou non. Je ne vois rien qui justifie d'exclure *a priori* la personnalité animale sous prétexte que ce serait trop étrange.

Les critères de la personnalités couramment avancés

Parmi les multiples critères de la personnalité avancés, le fait d'être vivant⁸⁹⁹ est considéré comme une condition nécessaire mais non suffisante, si bien qu'elle n'est presque jamais mentionnée. Concernant les critères considérés comme nécessaires et suffisants, ce sont les suivants que l'on retrouve le plus fréquemment (nous ordonnons des moins exigeants aux plus exigeants) : être un sujet d'états psychologiques, c'est-à-dire avoir une subjectivité, être conscient ou sentient (Strawson⁹⁰⁰, Francione⁹⁰¹, Giroux⁹⁰², Kymlicka⁹⁰³, Sztybel⁹⁰⁴, Rowlands⁹⁰⁵), pouvoir accorder une valeur à sa vie (Harris⁹⁰⁶), être capable d'interagir avec les autres (Aaltola⁹⁰⁷, Gomez⁹⁰⁸), être conscient de soi (Rowlands, Locke⁹⁰⁹, Kant⁹¹⁰, Dennett⁹¹¹, Beauchamp⁹¹², Frankfurt⁹¹³, Singer⁹¹⁴, Tooley⁹¹⁵, Baker⁹¹⁶, Chauvier⁹¹⁷, Kagan), être capable de communiquer au moyen d'un langage (Beauchamp, Tooley) verbal (Dennett), être rationnel (Rowlands, Kant⁹¹⁸, Rawls⁹¹⁹, Kagan), posséder certaines capacités cognitives comme raisonner et

⁸⁹⁸ DeGrazia, « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood », *ibid*, p.305.

⁸⁹⁹ Bien que l'on puisse se demander s'il est possible pour une entité d'être consciente sans être vivante.

⁹⁰⁰ Strawson, *Les individus*, 1959.

⁹⁰¹ Francione, *Animals as persons*, p.61.

⁹⁰² Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.459.

⁹⁰³ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis, une théorie politique des droits des animaux*, p.42-51.

⁹⁰⁴ David Sztybel, *The rights of animal persons*, 2006; David Sztybel, « Animals as persons », in *Animal subjects: an ethics reader in a posthuman world*, Carla Jodey Castricano (ed), Wilfrid Laurier University Press, 2008.

⁹⁰⁵ Rowlands, *Can animals be persons?*, 2019.

⁹⁰⁶ Harris, *The value of life*, p.16-17 ; Chan & Harris, « Human animals and nonhuman persons », *ibid*, p.306.

⁹⁰⁷ Aaltola, « Personhood and animals, three approaches », *Environmental ethics*, 30, 2, 2008, 175-193, p.187.

⁹⁰⁸ Juan Carlos Gomez, « Are apes persons ? The case for primate intersubjectivity », in *The animal ethics reader*, Susan Armstrong and Richard Botzler (eds), 1st ed., Routledge, 2003, p.134-138.

⁹⁰⁹ Locke, *Essais sur l'entendement humain*, II, 27.

⁹¹⁰ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I.

⁹¹¹ Dennett, « Condition of personhood », *Brainstorms*, 1976, p.175-96

⁹¹² Beauchamp, « The failure of theories of personhood », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9, 4, p.309-324.

⁹¹³ Frankfurt, « Freedom of the will and the concept of a person », *Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971, p.5-20,

⁹¹⁴ Singer, *Practical ethics*, 2nd edition, chap. 4 et 5.

⁹¹⁵ Tooley, « Abortion and infanticide », *Philosophy and public affairs*, 2, 1, 1972, p.37-65 et Tooley, « Are nonhuman animals persons ? », in *The Oxford handbook of animal ethics*, Beauchamp et Frey (eds), p.367-368.

⁹¹⁶ Lynn R. Baker, *Persons and bodies*, 2008, chap.3 ; Lynn R. Baker, « When does a person begins ? », *Social philosophy and policy foundation*, 2005.

⁹¹⁷ Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Vrin.

⁹¹⁸ Kant, *Fondement de la métaphysique de Mœurs*, p.104

⁹¹⁹ John Rawls, *Théorie de la Justice*, 1971.

résoudre des problèmes complexes (Beauchamp, White⁹²⁰, Tooley), être libre positivement (Beauchamp, Tooley), être autonome (Kant, Frankfurt), être capable d'agentivité morale (Kant, Cohen⁹²¹, Scruton⁹²²), être capable de réciprocité en reconnaissant les autres comme des sois (Dennett, White, Rowlands). Certains de ces critères sont très vagues tels que « être libre » ou « être rationnel ». Ces critères ont trouvé des formulations différentes selon les auteurs et leur arrière-plan métaphysique.

[*Diversité des interprétations*] La plupart de ces auteurs ont fourni une liste de critères de la personnalité, en spécifiant généralement s'il s'agissait de critères nécessaires ou seulement suffisants. De nombreux auteurs proposent un même critère mais en ont une interprétation et une application différente : une interprétation différente dans la mesure où on peut concevoir, par exemple, la conscience de soi comme conscience réflexive (Chauvier) ou bien aussi comme conscience préreflexive que possède tout être conscient (Rowlands⁹²³) ; une application différente dans la mesure où le critère de la conscience de soi est tantôt utilisé pour exclure les animaux de la classe des personnes sur la base de la croyance que seuls les humains sont conscients d'eux-mêmes, tantôt utilisé pour inclure de nombreux animaux qui sont manifestement conscients d'eux-mêmes. L'enjeu d'une connaissance éthologique apparaît donc comme évident puisque c'est ce qui permettra de savoir si les animaux possèdent les caractéristiques pour pouvoir être reconnus ou non comme des personnes. Enfin, ces auteurs ne sont pas d'accords entre eux quant au fait de savoir quels êtres possèdent ces capacités. Cela peut parfois être dû au fait qu'ils n'entendent pas exactement la même chose par « subjectivité », « rationalité », ou « langage ». C'est pourquoi il est important de bien préciser ce que l'on entend par ces termes susceptibles de recevoir des interprétations fortes ou faibles.

Est-on plus ou moins une personne ? La question du gradualisme

[*Variation de degré de la personnalité*] Si le critère de la personnalité dépend d'un critère susceptible de variations de degrés, alors nous serions plus ou moins une personne selon que nous sommes plus ou moins des agents moraux, plus ou moins rationnels et autonomes, etc. Cela semble être une conséquence logique du fait que la rationalité, l'autonomie mais également l'agentivité morale et d'autres propriétés comme la conscience de soi, semblent être des propriétés non-binaires susceptibles de variations de degrés⁹²⁴. Cela soulève deux questions. (1) Le gradualisme est-il une conséquence nécessaire du fait qu'une propriété varie en degrés ? (2) Le personnalisme gradualisme est-il problématique ? Une conception binaire de la personnalité évite de nombreux problèmes argumentatifs qui semblent devenir très couteux⁹²⁵.

⁹²⁰ Thomas White, *In defense of dolphin : the new moral frontier*, 2007, p.156.

⁹²¹ Carl Cohen and Tom Regan, *The Animal rights debate*, p.35.

⁹²² Roger Scruton, *Animal rights and wrongs*, 1996, p. 32.

⁹²³ Voir par la suite, section 3.

⁹²⁴ Singer semble considérer que la conscience de soi est une propriété binaire (*Practical ethics*, 3rd ed, p.119) tandis que DeGrazia considère que c'est une propriété graduelle. DeGrazia distingue la conscience corporelle de soi que tout animal possède d'une conscience de soi réflexive qui elle-même est susceptible de degrés.

⁹²⁵ Simon Cushing, « Against humanism : speciecism, personhood and preferences », *Journal of social philosophy*, 34, 4, 2003, p.556.

[*Problème du gradualisme*] Commençons par la seconde. DeGrazia considère que le gradualisme n'est pas un problème mais qu'au contraire, les approches dichotomiques sont intenables⁹²⁶. Sa raison pour soutenir cette idée porte sur les conséquences morales. Si la bicationnalisation de l'ordre moral entre personne et non-personne est fautive pour lui ; c'est que cela conduit à une division binaire du statut moral, sans êtres intermédiaires entre *personnes* et *non-personnes*. Une autre raison est que la plupart des critères pertinents sont non-binaires. Concernant le premier point, je crois que les présupposés de DeGrazia le conduisent à cette conclusion. Il considère que les animaux ne sont pas des personnes mais défend l'idée qu'ils ont un statut moral fort même si inférieur aux personnes. Ainsi la division binaire semble dénier un statut moral aux animaux, à moins de considérer tous les êtres sentients comme des personnes et de se focaliser sur la prise en compte des intérêts existants. C'est une solution qu'il n'envisage pas parce que pour lui les animaux ne sont à l'évidence pas des personnes (sauf peut-être pour une minorité). Concernant le second point, il présuppose que la liste des critères pertinents est approximativement correcte et n'envisage pas d'autres possibilité. Par exemple, si on considère que la sentience est une propriété binaire et que la sentience est une condition nécessaire et suffisante de la personnalité, alors le gradualisme des autres critères importe peu. Il ne questionne pas le bien-fondé des critères tenus pour pertinents.

Je crois, contrairement à DeGrazia, que l'idée selon laquelle nous sommes plus ou moins des personnes ne constitue pas une implication avantageuse pour une thèse⁹²⁷. Une telle implication selon laquelle certains sont plus des personnes que d'autres est profondément contre-intuitive. Je ne vois pas sur quelle base nous pourrions affirmer que Fred est plus une personne que Jamy sous prétexte que Fred est davantage rationnel, autonome ou doté d'une conscience morale bien plus aiguisée. Si la personnalité est indexée sur le degré d'intelligence ou d'autonomie, un test d'intelligence ou d'autonomie devrait permettre de déterminer qui est plus ou moins une personne. Par ailleurs, il deviendrait difficile de tracer une limite entre les êtres qui sont des personnes et les autres. Une telle implication est si étrange qu'elle semble disqualifier l'idée qu'il y ait des degrés de personnalité. C'est pourquoi le critère de la personnalité apparaîtra plus plausible s'il est dichotomique et n'implique pas une variation de degré⁹²⁸. Bien que des êtres puissent avoir des capacités différentes, cela ne signifie pas qu'ils ne sont pas également des personnes. La personnalité semble être une affaire de tout ou rien, soit une entité est une personne, soit elle n'est pas une personne, conformément à ce que pensait Kant dans sa division des choses en personnes. Qu'est-ce qu'une entité qui est un peu mais pas trop une personne ? Le gradualisme aura donc des implications sur le statut moral, conduisant à une vision hiérarchique

⁹²⁶ DeGrazia, *ibid*, p.312 et 316.

⁹²⁷ Midgley souligne ce point dans « Persons and non-persons », in *In defense of animals*, Peter Singer (ed), Blackwell Publishing, New York, 1985, p.52-62, p.56-57.

⁹²⁸ Kagan souligne ce point en notant que l'autonomie n'est pas une propriété dichotomique car elle varie en degré. Il ne la tient donc pas pour un critère de la personnalité. Kagan, *How to count animals, more or less*, p.207-208. C'est également la position d'Andrews and al. dans *Chimpanzee rights*, p.77.

concernant la valeur des vies, idée que nous sommes enclins à rejeter⁹²⁹. Pour ces raisons, une conception binaire de la personnalité (qui repose sur un critère binaire) semble préférable⁹³⁰.

[*Le gradualisme est-il inévitable ?*] Concernant la première question, un critère de la personnalité susceptible de variation de degré conduit-il nécessairement à la conclusion selon laquelle la personnalité varie en degré ? Je ne suis pas totalement sûr d'une telle implication. Pour nier une telle implication selon laquelle puisque les humains sont plus ou moins autonomes, alors ils sont plus ou moins des personnes, il serait possible de soutenir qu'il suffit d'être autonome pour entrer dans le club des personnes, peu importe notre degré d'autonomie. On pourrait également souligner que si le critère de la personnalité retenu est la conscience, le problème du gradualisme peut également se poser si on estime qu'il y a des êtres plus conscients que d'autres. Dans ces deux cas, une façon d'éviter le gradualisme consiste à soutenir que une fois qu'un être possède la propriété en question, peu importe dans quelle proportion, cela est suffisant pour intégrer le club des personnes. Pour rendre la chose claire, cela fonctionnerait comme le droit égal d'athlètes d'un certain niveau de participer aux Jeux Olympiques, même si certains athlètes ont un niveau supérieur à d'autres. En somme, posséder une propriété (être conscient, rationnel, autonome) permet d'accéder au cercle des personnes, même si à l'intérieur de ce cercle, certains sont plus rationnels, plus autonomes, plus conscients que les autres). De la même façon, pour être admis dans un club de lecture, il faut savoir lire, bien que certains lisent mieux que d'autres (plus vite, plus distinctement, plus précisément).

Je crois que cette réponse est plutôt correcte, mais je doute qu'elle s'applique également à tous les critères, elle paraît plus adéquate pour les critères à *bascule*, c'est-à-dire les critères binaires (ou dichotomiques) qui n'admettent pas d'intermédiaire entre leur possession ou non ; soit nous sommes dans le cercle, soit nous n'y sommes pas. Des critères qui ne sont pas dichotomiques mais progressifs n'ont pas de moment de bascule de l'extérieur vers l'intérieur du cercle. La rationalité semble être un critère progressif, tout comme l'autonomie et l'agentivité morale et peut-être même la sensibilité. Mais je ne crois pas que la sentience le soit. Si la conscience est susceptible de variation de degrés, d'être plus ou moins aiguë, elle semble aussi être une propriété dichotomique. Le cas de la sentience me semble plus clair. Il y a une rupture nette, soit un être est sentient, soit il ne l'est pas, il n'y a pas d'entre deux possible. Une fois admis dans le cercle de la sentience, je laisse de côté la question de savoir si des êtres peuvent être plus ou moins sentients. Le critère de la sentience fonctionne comme la respiration, soit un être respire, soit il ne respire pas. Il n'empêche que parmi les êtres qui respirent, certains respirent mieux que d'autres. Pour résumer, si des propriétés comme la rationalité et l'autonomie peuvent varier en degré, elles ne semblent pas avoir de seuil minimal qui permette de dire qu'il y a un basculement net dans la rationalité ou l'autonomie, elles viennent graduellement, selon une progression continue. À

⁹²⁹ Lucien Sève n'accepte pas les conséquences morales d'une telle implication. Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, p.44-48. Il déplore l'exclusion de certains humains de la catégorie des personnes si nous indexons la personnalité sur les capacités cognitives.

⁹³⁰ Une conception binaire de la personnalité est défendue par John Harris, Simon Cushing, Thomas White ou encore Elisa Aaltola. Voir plus loin pour les références. Inversement, Evelyn Pluhar semble admettre différents degrés de personnalité en soutenant qu'il y a des « personnes à part entière », bien qu'elle critique les catégorisations plutôt arbitraires comme *proto-personnes*, *quasi-personnes*, *pré-personnes* et *personnes à part entière*, voir Pluhar, *Beyond Prejudice*, p.3-4.

l'inverse, la sentience paraît être un critère dichotomique présentant une frontière nette entre les êtres sentients et non-sentients, même si empiriquement il est difficile de déterminer quels êtres sont sentients, mais c'est là une autre question.

Ces difficultés ont conduit Andrews et al. à préférer un concept amas⁹³¹ [*cluster concept*] de personne au lieu d'un concept essentialiste car le concept essentialiste, trop restrictif, exclut des humains. Selon nous, un concept essentialiste de personne n'a pas nécessairement cette implication si le critère retenu est suffisamment large. La liste qu'il fournissent contient les critères suivants : sentience, émotion, autonomie, langage, conscience de soi, sociabilité, rationalité, agentivité morale, capacité à donner un sens, ou encore représentation narrative de soi à travers le temps⁹³². À mon sens, le problème avec cette liste (si cela en est un) est qu'elle peut s'étendre indéfiniment mais surtout que toutes ces capacités semblent avoir un lien, la sentience, ce qui ne signifie pas que la sentience s'exprime en chaque individu avec les mêmes capacités. La sentience serait la condition des autres capacités. Ils rejettent la conception essentialiste au motif que selon cette conception, un être doit posséder tous les critères sur la liste pour être une personne, alors que le concept amas de personne n'exige que d'en posséder certains, ce qui permet une prise en compte de formes très différentes de la personnalité. Encore une fois, avec la sentience comme seul critère nécessaire et suffisant, le concept de personne reste tout aussi inclusif et susceptible d'accueillir des individus aux caractéristiques très différentes.

5. Le personnalisme rationaliste et les conceptions restrictives

La conception kantienne

Kant représente indéniablement une figure marquante des discussions sur la notion de personne. Les critères de la personnalité ne m'apparaissent pas toujours très clairs chez Kant, mais elles me semblent résider dans la faculté d'être raisonnable, libre et autonome, d'être capable d'agentivité morale, c'est-à-dire d'agir d'après la représentation d'une loi⁹³³. Les spécialistes de Kant me pardonneront mes approximations. Kant affirmait que les animaux, à la différence des humains, ne sont pas des personnes car ils sont dépourvus de ces capacités. Je n'en suis pas sûr, mais Kant ne semble pas affirmer que seuls les humains sont des personnes puisqu'il se pourrait qu'il existe des êtres rationnels non-humains comme Dieu, des anges, ou d'autres êtres rationnels non-humains de ce genre. Si tout être raisonnable est une personne, la catégorie de *personne* n'est pas par définition restreinte à tout humain et seulement aux humains⁹³⁴. On pourrait appeler cette variante du personnalisme qui ne ferme pas la porte à ce genre d'entités (si elles existaient) du fait qu'elles sont des entités rationnelles, un *personnalisme rationaliste*.

⁹³¹ Les concepts amas proposent une liste de conditions suffisantes, c'est-à-dire une pluralité de critères suffisants, tandis que les concepts essentialistes exigent une ou des propriétés nécessaires. Andrews and al., *Chimpanzee rights, the philosophers brief*, p.77.

⁹³² Andrews and al., *ibid*, p.78-79.

⁹³³ Le médecin et philosophe Tristram Engelhardt défend une thèse similaire et soutient que les *humains marginaux* doivent être traités comme s'ils étaient des personnes, voir Engelhardt, *Les fondements de la bioéthique*, 1986, trad. Goffi, 2005, p.192 et 208.

⁹³⁴ Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, p.38.

Mais à défaut de pouvoir établir l'existence de ces entités, un personnalisme rationaliste est souvent pensé comme équivalent à un personnalisme humaniste indirect, dans la mesure où les humains seraient des êtres rationnels à la différence des autres animaux. Selon Kant ainsi qu'une large partie de la tradition classique⁹³⁵, il est non seulement acquis que les animaux n'ont pas ces capacités (raison, conscience de soi, autonomie, liberté, etc.), mais que les humains les ont. Je ne sais dans quelle mesure Kant avait conscience qu'une partie des humains était dépourvue de ces capacités.

Kant pensait que seuls les êtres rationnels, autonomes et capables d'agentivité morale étaient des personnes (ces trois caractéristiques étant liées chez Kant), car seuls les êtres rationnels sont capables de s'arracher à leurs penchants naturels et d'être libres, d'agir d'après des motifs rationnels contre nos penchants et nos préférences, de se déterminer soi-même d'après la représentation d'un impératif moral de façon purement désintéressée. Un être raisonnable peut, selon Kant, s'imposer à soi-même sa propre législation morale, c'est-à-dire être autonome. Tel que je le comprends, les êtres raisonnables et autonomes sont des fins en soi qui agissent librement d'après une volonté libre. Kant écrit que « l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité »⁹³⁶. Autrement dit, la capacité à participer à l'établissement de lois universelles est ce « qui le rend capable par là même d'être membre d'un possible règne des fins »⁹³⁷. Kant comprend l'autonomie et la rationalité selon une interprétation forte de ces notions. Les humains participeraient à la fois du règne de la nature régi par la causalité et le déterminisme mais aussi au règne de la liberté, royaume des fins. C'est donc de l'autonomie, comprise comme capacité à se donner ses propres lois, que provient le fait d'être une fin en soi, car un être raisonnable se conçoit lui-même comme une fin⁹³⁸. Cette liberté humaine est un postulat de la raison pratique chez Kant, une condition de possibilité de toute morale.

Mais pourquoi l'autonomie ainsi conçue serait-elle nécessaire à la personnalité ? Non seulement la conception kantienne s'expose à l'ACM mais rend mal compte de l'autonomie humaine en général. Andrews and al. soutiennent que l'autonomie est une condition suffisante mais non nécessaire pour être une personne. Mais leur conception de l'autonomie est plus souple que celle de Kant qui échoue à considérer que des humains qui initient des actions sont autonomes⁹³⁹.

Cette conception de l'autonomie échoue à identifier les actions autonomes de la plupart des adultes humains typiques, contrairement à la façon plus générale de comprendre l'autonomie comme la capacité d'agir en son nom propre.

Selon eux, c'est comme si nous exigeons que, pour être doué de langage, il fallait être capable de produire de la poésie ou d'avoir une extrême maîtrise du langage⁹⁴⁰. Selon une conception plus souple de l'autonomie, est autonome tout agent qui agit volontairement, avec des préférences, et non d'après

⁹³⁵ De Platon à Aristote, des Stoïciens à Saint Thomas d'Aquin, de Descartes à Kant, de Hegel à Levinas.

⁹³⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.113.

⁹³⁷ Kant, *ibid*, p.114.

⁹³⁸ Kant, *ibid*, p.115-116.

⁹³⁹ Andrews and al., *ibid*, p.80-81. Les auteurs citent les recherches sur le raisonnement moral qui est moins rationaliste que ce que nous pourrions penser *a priori*.

⁹⁴⁰ Andrews and al., *ibid*, p.82.

une force extérieure ou par impulsion. Cette conception de l'autonomie, qui est aussi celle de Côté-Boudreau, semble mieux rendre compte de la plupart des comportements humains⁹⁴¹.

Les conceptions restrictives

Dans le sillage de Kant, de nombreux auteurs ont défendu une conception de la personnalité particulièrement sélective en avançant des critères de la personnalité exigeants. Nous passerons successivement en revue quelques positions de ce type comme celle de Daniel Dennett, Harry Frankfurt, Michael Tooley ou encore Stéphane Chauvier.

Commençons par le théologien Joseph Fletcher, qui en 1972, a proposé une liste de 15 propriétés caractérisant les personnes. Il me semble qu'il considère que ces propriétés permettent d'identifier les humains et les personnes, comme en témoigne le titre de son article « Indicators of humankind : a tentative profile of man ». Ce faisant, il semble défendre une personnalisme humaniste indirect. Toutefois, nous le mentionnons ici car ces critères n'épousent pas les frontières de l'humanité, elles excluent de nombreux humains. Fletcher ne précise pas si un être doit posséder tous ces critères pour être une personne ou seulement certains. Nous nous retrouvons donc avec une longue liste : intelligence minimale⁹⁴², conscience de soi⁹⁴³, contrôle de soi, conscience du temps qui passe, sens du futur, sens du passé, capacité d'entrer en relation avec les autres⁹⁴⁴, souci pour les autres, communication, contrôle de son existence⁹⁴⁵, curiosité⁹⁴⁶, capacité à changer⁹⁴⁷, équilibre entre rationalité et sentiments⁹⁴⁸, idiosyncrasie⁹⁴⁹ et avoir un néocortex⁹⁵⁰. Certaines de ces propriétés sont clairement présentes chez les animaux (contrôle de soi, capacité d'entrer en relation avec les autres, idiosyncrasie), tandis que d'autres sont absentes chez de nombreux humains (capacité à changer, contrôle de son existence, souci pour les autres). Certains critères sont confus (équilibre entre rationalité et sentiment, intelligence minimale, souci pour les autres), la plupart semble arbitraire (intelligence minimale, équilibre entre rationalité et

⁹⁴¹ Andrews and al., *ibid*, p.83. Voir Côté-Boudreau, *Inclusive autonomy : a theory of freedom for everyone*, Phd Thesis, Queen's University, 2019.

⁹⁴² Fletcher considère qu'un score de moins de 40 à un test de QI fait difficilement d'un être une personne et qu'à moins de 20, il ne s'agit sûrement pas d'une personne. Non seulement, on peut se demander sur quoi repose ces critères, pourquoi 40 et non 80 ? Par ailleurs, cela laisse entendre qu'il sait déjà ce qu'est une personne. En effet, comment peut-il savoir qu'avec moins de 40 ou de 20, un être n'est pas une personne ?

⁹⁴³ Il parle d'une conscience de soi qui se développe chez l'enfant mais qu'il juge douteux au-delà des singes et absente chez les invertébrés. On se demande ce qu'en penseront les poulpes.

⁹⁴⁴ Il entend par là le fait d'avoir des relations affectives, d'amour, mais aussi d'autres interactions comme un échange marchand.

⁹⁴⁵ Avoir un minimum de liberté.

⁹⁴⁶ Avoir une volonté d'apprendre.

⁹⁴⁷ Non simplement à évoluer biologiquement, mais à entreprendre des changements dans sa vie.

⁹⁴⁸ Ni être froidement rationnel, ni purement émotionnel. Cette idée témoigne d'une autre époque où on opposait raison et émotions.

⁹⁴⁹ Un caractère individuel, singulier, un tempérament propre à l'individu.

⁹⁵⁰ Joseph Fletcher, « Indicators of humankind: a tentative profile of man », *The Hastings Center Report*, 1972, 2, 5, 1-4.

sentiments, etc.), d'autres excluent les animaux sur la base de préjugés⁹⁵¹ (conscience de soi, sens du futur, contrôle de soi, etc.). Une liste de critères trop large élargie du même coup les difficultés.

[Dennett] Pour Dennett, une personne possède les six propriétés suivantes : (1) être rationnel⁹⁵², (2) être sujet d'états psychologiques, (3) être l'objet d'une certaine attitude⁹⁵³, (4) être capable de réciprocité⁹⁵⁴, c'est-à-dire avoir des croyances de second ordre de la forme S croit que P désire T (en quelque sorte avoir une théorie de l'esprit), (5) être capable de communication verbale et (6) être conscient de soi. Les trois premières clauses sont interdépendantes, elles sont nécessaires mais non-suffisantes : elles forment ce que Dennett appelle des systèmes intentionnels qui auraient des croyances et des désirs, mais sans pour autant être des personnes. Un ordinateur peut être considéré comme un système intentionnel car il peut être l'objet d'une certaine attitude, à savoir de le considérer comme une entité qui agirait comme si elle avait des désirs et des croyances, attitude visible lorsque nous jouons contre un ordinateur. Pour Dennett, les animaux sont également des systèmes intentionnels mais non des personnes. Pour être une personne, un individu doit être conscient mais d'une façon qui, selon Dennett, est propre aux humains, à savoir être conscient de soi. Or, la réciprocité et la communication verbale sont des conditions nécessaires de la conscience de soi intentionnelle⁹⁵⁵. Cette dernière idée semble fausse car il apparaît tout à fait possible d'avoir conscience de soi de façon réflexive sans communication verbalisée. C'est d'ailleurs l'un des arguments de Rowlands⁹⁵⁶.

Tel que je le comprends, l'article de Dennett m'apparaît, dans certains passages, particulièrement obscur et discutable. Je ne sais pas si cela provient d'un défaut de compréhension de ma part, mais je vais tenter de restituer ce qui me semble obscur. Après avoir donné ses trois premiers critères, il classe les animaux, les ordinateurs mais aussi les plantes dans la catégorie des systèmes intentionnels. Mais ni les plantes, ni les ordinateurs ne sont sujets d'états psychologiques (clause 2). Pourtant, il affirme que les trois premiers critères (rationalité, être sujet d'états psychologiques, être l'objet d'une certaine attitude) sont interdépendants, ce qui est contradictoire puisque pour les plantes et les ordinateurs, seule la clause 3 s'applique⁹⁵⁷. Il appuie ce point en soulignant que certaines personnes disent « il » au sujet d'un arbre en affirmant qu'« il veut de la lumière » ou qu'« il a besoin d'eau » et que cette façon de s'exprimer est bien pratique pour anticiper son comportement, même si la plante n'a pas réellement de désirs ni de croyances. De la même façon, attribuer une théorie de l'esprit aux animaux serait utile pour nous permettre de prédire leurs comportements, sans qu'ils ne possèdent réellement des croyances.

Dans cet article, Dennett semble chercher à tout prix à faire en sorte que les humains soient des personnes mais non les animaux, ce qui le conduit à devoir se débattre avec ses critères de la personnalité qui ne permettent pas d'épouser les frontières de l'espèce en recourant à toutes sortes de contorsions

⁹⁵¹ Par exemple, les animaux sont considérés comme dépourvus de sens du passé et du futur, vivant dans un présent, agissant par un pur instinct, sans contrôle de soi ni capacité de raisonnement.

⁹⁵² Dennett, « Conditions of personhood », *Brainstorms*, p.177.

⁹⁵³ Dennett, « Conditions of personhood », *ibid*, p. 179-180.

⁹⁵⁴ Dennett, « Conditions of personhood », *ibid*, p.185-186.

⁹⁵⁵ Dennett, « Conditions of personhood », *ibid*, p.179.

⁹⁵⁶ Rowlands, *Can animals be persons ?*, 2019.

⁹⁵⁷ Et au mieux la clause 1, si on considère qu'une calculatrice est rationnelle.

intellectuelles. Il essaye de trouver, suivant une démarche *ad hoc*, une définition taillée sur mesure pour les humains, excluant dès le départ les animaux. Je ne sais pas si telle est son intention réelle mais l'impression que donne son article est la suivante : si nous voulons que seuls les humains soient des personnes, tâchons alors de trouver une définition qui exhibe des critères qui excluront les animaux. Autrement dit, Dennett part d'une conclusion préétablie et établit des critères sur-mesure pour celle-ci. On pourrait dire qu'il s'agit là d'un procès d'intention, mais la note 5 de son article laisse clairement entrevoir cette démarche. En effet, Dennett y souligne qu'« il a souvent été souligné que la définition de Strawson⁹⁵⁸ est manifestement bien trop large, englobant toutes les créatures sentientes et actives ». Pourquoi la définition serait-elle trop large du fait qu'elle inclut les êtres sentients ? Peut-être que la définition de Strawson est correcte et qu'il faut admettre que les êtres sentients sont des personnes. « Ainsi définis, les systèmes intentionnels ne sont à l'évidence⁹⁵⁹ pas tous des personnes. Nous attribuons des désirs et des croyances aux chiens et aux poissons et ainsi, nous prédisons leur comportement, et nous pouvons même utiliser cette procédure pour prédire le comportement de certaines machines »⁹⁶⁰. Pourquoi, « à l'évidence », les individus capables d'agentivité, d'intentionnalité, c'est-à-dire agissant consciemment en vue de fins, ne seraient-ils pas tous des personnes ? Dennett met dans le même panier des systèmes intentionnels conscients et des systèmes non-conscients⁹⁶¹. Ce n'est pas la même chose d'être un être doté d'une subjectivité qui initie des actions en vue d'une fin et un ordinateur qui a l'air de faire cela mais répond à un programme ou une plante qui se développe et réagit à son environnement suivant des mécanismes biochimiques.

[Frankfurt] Harry Frankfurt défend une position proche de celle de Dennett⁹⁶². Pour lui, une personne est un être qui a des *volitions de second ordre*, c'est-à-dire des désirs réflexifs de second ordre. Par exemple, mon désir de fumer une cigarette est un désir de premier ordre. Un désir de second ordre serait que je désire ne pas désirer fumer. Une personne est donc un être capable d'avoir une réflexion sur ses désirs, d'avoir des désirs de second ordre contraires à ses désirs de premiers ordres, et donc capable de libre-arbitre. Mais pourquoi faudrait-il cela pour être considéré comme une personne ? Il ne le justifie pas. Les conceptions de Dennett et Frankfurt sont particulièrement exigeantes et auront pour conséquence l'exclusion de certains humains de la catégorie des personnes puisque ces critères ne sont pas coextensifs de l'humanité.

[Baker] Selon Lynne R. Baker, la différence entre les personnes et les non-personnes est que les personnes ont un point de vue en première personne sur le monde, compris comme la possession d'une *conscience de soi réflexive* qui nécessite le *langage* pour avoir le concept de soi⁹⁶³. Pourtant, avoir un point de vue ne semble pas impliquer une conscience réflexive passant par le langage. Par ailleurs, les animaux semblent bien voir le monde d'un certain point de vue, le leur, ils vivent le monde en première personne. Baker distingue alors deux versions de ce point de vue à la première personne, la version

⁹⁵⁸ La définition de Strawson est que tout sujet d'états psychologique capable de réciprocité est une personne.

⁹⁵⁹ C'est moi qui souligne.

⁹⁶⁰ Dennett, « Conditions of personhood », *ibid*, p.179.

⁹⁶¹ L'idée même de caractériser les plantes et les ordinateurs comme des systèmes intentionnels pose la question de ce que signifie « intentionnel » ici.

⁹⁶² Frankfurt, « Freedom of the will and the concept of a person », *The Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971, p.5-20.

⁹⁶³ Baker, « When does a person begins », *Social philosophy and policy foundation*, 22, 2, 2005, 25-48, p.28-30.

rudimentaire et la version robuste. Ce n'est pas la même chose d'avoir faim que de se penser comme ayant faim. Autrement dit, elle distingue les êtres simplement conscients doués d'états psychologiques et conatifs, des êtres qui ont une conscience réflexive. Comme Dennett, Baker s'efforce de justifier sa conclusion préétablie, en confessant que « puisque notre stéréotype de la personne est la personne humaine, ma notion de point de vue à la première personne est taillée sur mesure pour s'ajuster spécifiquement humaine ». Cet aveu dénote un biais anthropocentrique.

[Tooley] L'approche de Tooley se situe dans le cadre de discussions autour de la moralité de l'IVG : en effet, le débat sur l'IVG a parfois consisté à se demander si le fœtus est une personne ou non. Discutant cette question dans son article « Abortion and infanticide »⁹⁶⁴, Michael Tooley soutient qu'une entité est une personne si elle « possède un concept de soi comme sujet d'expériences continues et d'autres états mentaux, et croit qu'elle est elle-même une telle entité ». Autrement dit, le critère est celui de la conscience de soi d'un certain type, à savoir une conscience de soi réflexive.

Gary Varner, défenseur d'une éthique biocentriste, distingue les êtres simplement sentients, les *quasi-personne* [*near-person*] et les personnes. Ces trois catégories se distinguent des choses. Les personnes se définissent comme « des individus qui méritent des droits légaux et moraux, et devant être traités comme « non-remplaçables » parce qu'ils ont un sens de soi biographique »⁹⁶⁵. Cela implique de se représenter sa vie à travers le temps de manière réflexive, de pouvoir appréhender sa vie comme un tout, ce dont sont dépourvus les animaux⁹⁶⁶. Une personne est un être doté d'autonomie, de désirs de second ordre et du désir d'être un certain type de personne. Les quasi-personnes ne sont pas des personnes mais s'en rapprochent ; il leur manque un sens biographique de soi mais sont néanmoins conscient de leur passé, de leur futur, ont une mémoire, des souvenirs épisodiques, une conscience de soi, une théorie de l'esprit. Varner place les grands singes, les cétacés et les éléphants dans cette catégorie⁹⁶⁷. Enfin, les êtres simplement sentients possèdent états hédoniques qu'ils valorisent. Cette tripartition correspond à une hiérarchie morale : un utilitarisme pour les êtres sentients avec des individus remplaçables, un mélange d'utilitarisme et de déontologisme pour les quasi-personnes (également remplaçables), et un déontologisme prenant la forme d'une théorie des droits pour les personnes (non-remplaçables). Les problèmes sont ici les mêmes que pour les autres, la justification des critères de la personnalité, la justification d'une tripartition (pourquoi pas 5 ou 6 catégories intermédiaires) et la justification de la délimitation de ces catégories.

[Chauvier] Dans son petit ouvrage *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Stéphane Chauvier défend une position semblable à celles que nous venons d'exposer. Selon Chauvier, une personne est un individu conscient de lui-même. Une personne est un individu capable de « pensée de soi », c'est-à-dire de faire une référence consciente à elle-même, dont le fait de dire « je » est la manifestation paradigmatique⁹⁶⁸. Comme l'idée de conscience de soi est équivoque, Chauvier préfère l'idée de « pensée égologique »,

⁹⁶⁴ Tooley, « Abortion and infanticide », *Philosophy and public affairs*, 2, 1, 1972, p.37-65.

⁹⁶⁵ Gary Varner, *Personhood, ethics and animal cognition : situating animals in Hare's two-level utilitarianism*, Oxford, 2012, p.7.

⁹⁶⁶ Varner, *ibid*, p.149.

⁹⁶⁷ Varner, *ibid*, p.219.

⁹⁶⁸ Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne?*, p.23.

qui n'est en réalité qu'une autre expression pour « conscience de soi réflexive »⁹⁶⁹. Selon Chauvier, « ce qui compte pour dire que cette créature est une personne, ce n'est pas qu'elle ait des informations sur soi (il y a un mal de ventre), mais c'est qu'elle traite ces informations *comme* des informations sur soi⁹⁷⁰ ». Chauvier soutient donc que cela constitue une différence cruciale qui exclut les animaux. Mais la subjectivité des animaux ressemble pourtant à cela ; ils vivent sans aucun doute les douleurs, les joies, les frustrations comme étant les leurs, et le simple fait d'en avoir conscience est justement le fait de faire siennes ces informations car elles sont éprouvées en première personne. C'est même précisément cela que de vivre ces expériences ; ressentir une douleur, c'est la faire sienne. Il semble d'ailleurs accorder ce point lorsqu'il écrit que « si on accorde qu'une personne est une créature consciente de soi, alors de nombreux animaux ont une conscience de soi, en ce sens qu'ils sont en mesure de remarquer leur douleur, leur plaisir ». Toutefois, pour Chauvier, une personne n'est pas une entité ayant « simplement » conscience d'elle-même, mais une entité capable de penser à soi en première personne. De plus, les animaux auraient conscience de ce qui les entourent, mais n'auraient pas de préférences et seraient incapables d'initier des actions intentionnellement.

[*Problèmes*] Les positions exposées ici, dont celle de Chauvier, posent problèmes pour au moins trois raisons. (1) La première, sans doute la plus importante, concerne la justification : pourquoi faudrait-il ce type particulier de caractéristiques pour être une personne ? Aucune réponse satisfaisante n'est donnée à cette question. (2) La deuxième raison est que les données éthologiques et ordinaires semblent clairement indiquer que les animaux initient des actions, manifestent une certaine autonomie et d'autres capacités qu'ont leur dénié jusque-là⁹⁷¹. Que font-ils sinon lorsqu'ils « agissent » ? Que fait un chien lorsqu'il va chercher la laisse dans le placard pour rappeler à son compagnon humain qu'il veut aller se promener ? Que fait un corbeau lorsqu'il utilise une tige en bois pour atteindre une noix hors de portée ou lorsqu'il doit déverrouiller plusieurs mécanismes pour atteindre une récompense ? Les animaux ont des préférences qu'ils sont capables de communiquer et initient des actions. (3) La troisième, que nous avons déjà mentionnées est le problème des cas marginaux : plus les critères de la personnalité sont exigeants, plus ils sont excluants pour certains humains⁹⁷². En conséquence, les humains qui n'ont pas le statut moral correspondant au statut de la personne se retrouvent relégués aux marges de la communauté morale. Une réponse pourrait recourir à l'argument de la personnalité potentielle ou modale, ou à l'argument de la norme spécifique, mais nous avons vu que ces réponses échouent. Une réponse à l'ACM, qui conduit à une autre difficulté, consiste à lier la personnalité aux capacités cognitives : nous serions alors plus ou moins une personne en fonction de nos capacités cognitives. Mais, au-delà du problème (1) qui se pose toujours, cette option a comme étrange conséquence que certains humains sont plus des personnes que d'autres humains selon le degré de capacités cognitives.

La solution de Chauvier pour réhabiliter moralement les humains marginaux repose sur l'argument de la valorisation extrinsèque : toute personne a une existence du point de vue des autres⁹⁷³,

⁹⁶⁹ Chauvier, *ibid*, p.24.

⁹⁷⁰ Chauvier, *ibid*, p.33.

⁹⁷¹ Voir chapitre 1, section 3.

⁹⁷² Bien que nous ayons spontanément tendance à parler de *personnes* âgées séniles, ou lourdement handicapées.

⁹⁷³ Chauvier, *ibid*, p.73.

et l'argument de la future personne : nous traitons les bébés *comme si* il s'agissait de personnes car nous anticipons ce qu'ils vont devenir⁹⁷⁴. Premièrement, qu'en est-il d'un nouveau-né dont nul ne se préoccupe ni ne considère comme une future personne ? Deuxièmement, la valeur morale d'un être ne semble pas dépendre d'une valorisation extrinsèque par d'autres individus, mais de ce qu'il est en lui-même. Troisièmement, cet argument présuppose la vérité de la thèse de la personnalité de Chauvier, à savoir que les enfants ne sont pas des personnes, mais que les adultes le sont car ils possèdent la pensée de soi. Enfin, l'argument de Chauvier rend mal compte de notre rapport aux enfants. Contrairement à ce qu'il soutient, nous accordons une importance aux enfants non pas parce que nous anticipons les personnes qu'ils deviendront à l'avenir, mais parce qu'ils sont, dès à présent, des personnes à part entière.

Conclusions sur le personnalisme humaniste

Toutes les conceptions restrictives de la personnalité doivent assumer la conséquence que de nombreux humains ne sont alors pas des personnes. Elles posent un problème en ce qui concerne la justification des critères avancés par les uns et les autres. Pourquoi ces critères et non d'autres. D'ailleurs, ces philosophes ont des critères différents. Qui a raison ? Comment le déterminer ? Ce qui est frappant dans les conceptions restreintes de la personnalité, ce sont les contorsions intellectuelles pour faire coller le concept de personne à celui d'humain, ou pour restreindre le concept à une partie des humains tout en essayant de sauver sur le plan moral le statut des humains exclus de la catégorie des personnes. C'est le constat que fait Florence Burgat, relayant les propos de Sylviane Castignone, selon lequel le concept de personne est « un concept bâti à la mesure de l'homme »⁹⁷⁵. Aucune des théories mentionnées n'apporte une justification aux critères retenus, rendant ces conceptions arbitraires. Au vu des difficultés, la nécessité d'élargir le concept de personne paraît incontournable. Mais est-il possible de proposer une conception de la personnalité qui ne soit pas arbitraire ? Je pense que certains critères sont moins arbitraires que d'autres et c'est ce que nous allons explorer dans la section suivante.

Section 3 – La personnalité animale

1. La conception lockéenne de la personnalité

[Locke] Si la conception kantienne de la personnalité est restrictive, la conception lockéenne semble plus large, même si Rowlands considère que Locke défend une conception particulièrement exigeante de la personnalité. Nous avons déjà expliqué que Locke n'identifiait pas *humain* et *personne*. Pour autant, il ne s'est pas prononcé sur l'extension de la personnalité aux non-humains. Sa conception est susceptible de recevoir des interprétations différentes, plus ou moins restrictives, mais il se pourrait

⁹⁷⁴ Bien qu'il semble similaire à l'argument de la potentialité, cet argument réfère davantage à nos dispositions psychologiques.

⁹⁷⁵ Burgat, *Animal, mon prochain*, p.61-62.

bien qu'elle puisse s'appliquer aux animaux selon la façon de comprendre ses critères. Lorsque l'on présente la définition de la personnalité de Locke, est souvent cité le passage selon lequel une personne se caractérise comme « un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion, et qui peut se regarder soi-même comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux, ce qu'il fait uniquement par la conscience qui est inséparable de la pensée »⁹⁷⁶. La personnalité est donc liée à la continuité de la conscience, et plus particulièrement à la conscience de soi comme le même à travers le temps. Cela implique une mémoire qui unit des actions distinctes en une même conscience et les reconnaît comme siennes⁹⁷⁷.

[*Interprétation forte*] Interprétée en un sens fort, comme *conscience de soi réflexive*, la conception Lockéenne devra être située parmi les conceptions étroites, tout particulièrement si on considère que le concept de personne a un ancrage juridique dans le sens où l'exigence de continuité de la conscience est nécessaire pour imputer des actions à quelqu'un et le tenir pour responsable de ses actes. Locke affirme que c'est sur cette continuité que repose le mérite et les sanctions⁹⁷⁸. Lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de personne sans conscience⁹⁷⁹, on peut comprendre la conscience comme condition nécessaire de la personne mais pas comme une condition suffisante, rien n'empêche qu'il existe des êtres conscients qui ne soient pas des personnes. Tout dépend donc de la façon de concevoir la conscience de soi. Interprétée en un sens fort, elle sera excluante pour de nombreux humains.

[*Interprétation faible*] Néanmoins, Locke écrit également que toute perception, toute sensation, toute conscience, implique en même temps qu'on sache qu'on sente et qu'on perçoive⁹⁸⁰, autrement dit que toute conscience est en même temps conscience de soi. Si la conscience implique d'avoir un soi qui dure à travers le temps et que toute pensée est accompagnée de conscience, alors les animaux conscients sont des personnes. Si toute pensée implique une conscience, si toute conscience implique une conscience de soi, alors cette conception peut sans aucun doute s'appliquer à de nombreux animaux.

[*Problème du temps*] Mais s'agit-il d'une définition de ce qu'est une personne ou bien de l'identité d'une personne, c'est-à-dire de ce qui fait *la même* personne à travers le temps ? Pour Locke, la conscience de soi constitue l'identité de la personne⁹⁸¹, mais l'idée de « durer dans le temps », « en différents temps » ou « à travers le temps » est vague. De combien de temps parlons-nous ? Si chaque année, ou chaque mois, ou même chaque jour, un humain devient une personne différente, un même être aura été une multiplicité de personnes, et à aucun moment cet être n'aura pas été une personne. Il fut simplement une succession de personnes différentes. Si maintenant, quelqu'un souhaite soutenir que les

⁹⁷⁶ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, chapitre 27, §9, p.521. Locke propose une analyse conceptuelle et se garde de se prononcer sur la possibilité concrète de l'existence d'un même humain ayant accueilli plusieurs personnes ou si une personne peut habiter différents corps. Locke précise à la fin du chapitre qu'il ignore si cela est possible empiriquement ou si la même conscience reste empiriquement liée à un corps, se montrant précautionneux en reconnaissant un manque de connaissance, voir §27, p.541.

⁹⁷⁷ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, chapitre 27, §10, p.524. La défaillance de la mémoire comme dans le cas d'une personne alcoolisée, ne remet pas en cause cette continuité de la conscience dans la mesure où autrui peut témoigner de la continuité psychique.

⁹⁷⁸ Locke, *ibid*, II, 27, §26, p.539.

⁹⁷⁹ Locke, *ibid*, II, 27, §23, p.536.

⁹⁸⁰ Locke, *ibid*, II, 27, §9, p.522.

⁹⁸¹ Locke, *ibid*, II, 27, §10, p.523.

animaux vivent dans un éternel présent et sont des successions de moments présents, comment quantifier ce *présent* ? Une journée est-elle un temps suffisant pour avoir conscience de soi à travers le temps ? Si une conscience de soi doit durer dans le temps pour constituer une même personne, nous n'avons aucune précision sur la durée minimale de ce temps. Un être constitué d'une succession d'états brefs serait alors une multiplicité de personnes. Si on admet, conceptuellement, qu'un humain puisse être deux personnes durant sa vie, qu'est-ce qui l'empêche d'être 4, 20, 200 ou 10000 personnes au cours d'une vie ?

Locke semble davantage se demander ce qui constitue l'identité d'une même personne à différents moments, et non pas ce qui fait qu'il existe une personne. Pour qu'il s'agisse d'une même personne, il faut cette continuité de la conscience. Si les animaux ont une succession d'états de conscience distincts, comme certains tendent à le penser, alors ils sont des successions de personnes. Néanmoins, je crois que l'idée que les animaux sont des successions d'états présents vivant éternellement dans le présent avec une conscience discontinue est simplement fausse. Les animaux ne sont pas des successions d'états mentaux discrets, mais possèdent une conscience avec une histoire. Il n'y aurait aucun sens à mener des expériences psychologiques pour étudier les effets de traumatismes sur le psychisme de l'animal, comme les expériences de privation maternelle menées sur des singes par Harry Harlow visant à produire une théorie de l'attachement. Les animaux ne pourraient souffrir de stress post-traumatique sans cette continuité de la conscience à travers le temps. À la différence de la plupart des humains, on suppose, peut-être à tort, qu'elle ne prend pas une forme réflexive, quoi qu'il s'agisse peut-être ici d'un préjugé. Le chien qui redoute un mauvais traitement sait que la douleur de la semaine passée était la sienne. Tout plaide donc pour que la conception de Locke permette la reconnaissance de certains animaux comme des personnes.

2. Les conceptions inclusives

De nombreux philosophes ont proposé des conceptions de la personnalité moins exigeantes, liées à la possession d'une subjectivité, d'une conscience, ce qui non seulement conduit à inclure l'ensemble des humains, mais également de nombreux animaux. Dans les pages suivantes, nous commencerons par examiner des approches transversales qui permettent d'étendre la personnalité à certains animaux de façon limitée, mais aussi susceptible de la dénier à certains humains. Nous examinerons ensuite des théories plus inclusives.

Premiers pas vers un élargissement de la catégorie de personne

Pour commencer, nous allons considérer des conceptions qui élargissent la notion de *personne* et sont susceptibles de s'appliquer à de nombreux non-humains, bien que leurs auteurs ne semblent pas toujours reconnaître ce point, ou tiennent des positions ambiguës.

[Warren] Selon Mary Anne Warren, la personnalité dépend de capacités psychologiques et non seulement biologiques : c'est le fait d'avoir certaines capacités mentales qui fait d'un être une

personne⁹⁸². Sa définition se veut neutre quant à l'espèce⁹⁸³. Selon elle, la position de Kant est trop exigeante car elle exclut des humains tandis que celle de Regan est trop peu exigeante car elle inclut des animaux. Il faudrait trouver un intermédiaire mais il est hélas difficile de trouver un tel critère⁹⁸⁴. On ne peut manquer de souligner qu'il s'agit là d'un raisonnement *ad hoc*, contenant un biais humaniste. En effet, pourquoi faudrait-il absolument une position intermédiaire entre celle de Kant et celle de Regan ? Pourquoi une position ne serait-elle pas correcte sous prétexte qu'elle exclut des humains ? Pourquoi une position ne serait-elle pas correcte sous prétexte qu'elle inclut des animaux ? Il y a donc une pétition de principe puisque sa critique des positions de Kant et de Regan présuppose déjà une réponse correcte. Sa définition de la personnalité n'a donc rien de neutre quant à l'espèce, mais part d'une conclusion humaniste préétablie.

Toutefois, les critères qu'elle propose paraissent aisément pouvoir s'appliquer à certains animaux. Dans un article sur la question de l'IVG⁹⁸⁵, Warren définit une personne par les critères suivants : (1) avoir une conscience et une capacité à ressentir la douleur, (2) raisonner, c'est-à-dire avoir la capacité à résoudre des problèmes complexes⁹⁸⁶, (3) être un agent intentionnel initiateur d'action, (4) avoir la capacité de communiquer sur une infinité de sujets possibles et (5) avoir conscience de soi et le concept de soi. Nul besoin de posséder tous ces critères ; (1) et (2) ou (1) et (3) sont suffisants. Si on tient compte du fait que Warren propose une conception qu'elle désire applicable à l'ensemble des humains, alors de tels critères doivent être compris d'une façon pouvant s'appliquer aux animaux.

[DeGrazia] On retrouve un cadrage similaire de la personnalité chez DeGrazia qui exclut d'emblée les conceptions jugées trop larges de la personnalité qui pourraient s'élargir aux animaux sentients, jugeant « excessivement bizarre »⁹⁸⁷ d'appeler un poisson « une personne ». Selon moi, c'est précisément ce mouvement qui conduit aux difficultés pour définir ce qu'est une personne dont DeGrazia fait état dans son article. Il se ferme peut-être la porte la plus prometteuse. À l'objection selon laquelle il ne peut exclure *simpliciter* que les poissons puissent être des personnes, il répond que le caractère vague du concept n'empêche pas qu'il y a des cas clairs⁹⁸⁸. Mais cela ne répond pas à l'objection. Pour ma part, je ne considère pas que les poissons soient un cas clair de non-personnes si les mammifères peuvent être considérés comme des personnes. Au nom de quoi les considérer comme un cas clair de non-personnes ? Je tiens un arbre pour un cas clair de non-personnes. Sa réponse rejette dogmatiquement la possibilité que les animaux au-delà des grands singes et cétacés soient des personnes.

[Harris] Une autre conception susceptible de s'appliquer aux animaux est celle de John Harris. Selon Harris, les personnes sont les êtres qui peuvent accorder une valeur à leur existence⁹⁸⁹ et, par conséquent, avoir une vie plus ou moins bonne. En effet, il se demande quelle vie caractérise la vie d'une personne ? Sa réponse est « la vie de toute créature, biologique ou non, capable d'accorder une

⁹⁸² Warren, *Moral status*, p.93-94.

⁹⁸³ Voir une critique dans la section sur les biais anthropocentriques.

⁹⁸⁴ Warren, *ibid*, p.120.

⁹⁸⁵ Warren, « On the moral and legal status of abortion », *The Monist*, 57, 4, 1973.

⁹⁸⁶ Ce critère est pour le moins très vague.

⁹⁸⁷ DeGrazia, « Great apes, dolphins, and the concept of personhood », *ibid*, p.309.

⁹⁸⁸ DeGrazia, « Great apes, dolphins, and the concept of personhood », *ibid*, p.309-310.

⁹⁸⁹ Ce critère est également vague, susceptible d'interprétations plus ou moins fortes.

valeur à sa propre existence »⁹⁹⁰. La façon dont cette vie est évaluée compte peu, ce qui importe est le fait qu'elle soit évaluée, positivement ou négativement. Il s'agit là d'un critère binaire, soit on peut accorder une valeur à sa vie, soit on ne le peut pas. En tant que tel, il est tout à fait plausible de soutenir que ce critère s'aligne sur celui de la subjectivité et en est une expression. Harris ajoute que cela implique de pouvoir vouloir continuer de vivre sa vie si celle-ci est positive ou de ne plus vouloir vivre si cette vie est vécue négativement. Cette idée implique une conscience de soi à travers le temps, quelque chose qui ressemble à la position de Locke. Mais il n'est pas facile de comprendre comment Harris comprend l'idée « d'accorder une valeur à sa vie », ni quels êtres il compte parmi les personnes, car pour accorder une valeur à sa vie, il faut être capable de conscience de soi et il semble l'accepter pour certains animaux mais pas forcément pour les vaches, les poules et les poissons. Comme les enjeux sont grands, il préfère laisser le bénéfice du doute : « pour cette raison, dans le cas des êtres dont nous savons qu'ils sont capables d'être des personnes, comme les humains et peut-être les chimpanzés, nous devrions peut-être considérer la capacité dont nous avons parlé de manifester une forme de conscience de soi primitive comme étant le premier signe de la personnalité »⁹⁹¹. Si le critère proposé par Harris semble pertinent, à savoir « valoriser sa vie », son interprétation et son application me semblent en revanche floue et opaque pour constituer en soi le critère de la personnalité.

[Singer] Pour sa part, Peter Singer défend très nettement une extension, quoi que mesurée, de la personnalité au-delà de l'humanité. Dans la seconde édition de *Practical ethics*⁹⁹², parue en 1993, il définit une personne comme un être conscient de soi et rationnel. Selon cette conception, certains humains ne sont pas des personnes tandis que certains animaux le sont⁹⁹³. Les animaux qui ne sont pas des personnes sont dits « simplement sentients »⁹⁹⁴. Pour le Singer de 1993, si les grands singes et les cétacés sont des personnes, les mammifères comme les chats, les chiens et les animaux d'élevage doivent très probablement l'être. En effet, les primates sont par exemple capables de tromper et induire autrui en erreur, ce qui suppose une conscience de soi et une conscience des autres. Toutefois, les poissons lui apparaissent comme un cas clair d'êtres conscients qui ne sont pas des personnes⁹⁹⁵. Dans la 3^{ème} édition de *Practical ethics* datant de 2011, il conservera la même conception de la personnalité mais inclura davantage d'animaux dans cette catégorie et ouvre la porte à la possibilité que certaines espèces de poissons soient des personnes⁹⁹⁶. Ce qui caractérise les personnes, pour Singer, est la capacité de se projeter dans l'avenir et d'avoir des désirs à long terme. La personnalité serait alors une affaire de degrés, certains étant des personnes, d'autres des quasi-personnes. Singer demeure très vague sur les animaux que l'on devrait admettre comme des personnes du fait de notre ignorance des capacités des animaux. Il laisse ainsi la porte ouverte à ce que des poissons le soient, mais aussi qu'ils ne le soient

⁹⁹⁰ Chan et Harris, « Human animals and nonhuman persons », *ibid*, p.306.

⁹⁹¹ Harris, *The value of life*, p.21. Toutefois, dans la conclusion de son chapitre, Harris soutient que le concept de *personne* nous « permet de distinguer moralement les personnes et les animaux, les poissons, les plantes et ainsi de suite » (p.27). On peut se demander pourquoi il cite les poissons à côté de la catégorie des animaux.

⁹⁹² Singer, *Practical ethics*, 2nd, p.87.

⁹⁹³ Singer, *Practical ethics*, 2nd, p.117.

⁹⁹⁴ Singer, *Practical ethics*, 3rd, p.76.

⁹⁹⁵ Singer, *Practical ethics*, 2nd, p.119.

⁹⁹⁶ Singer, *Practical ethics*, 3rd, p.102-103.

pas. La difficulté avec la thèse de Singer est sa bicatégorisation entre les êtres simplement sentients et les personnes qui conduit à tracer une limite arbitraire, le critère non-binaire de la conscience de soi menant à un gradualisme, et la dissociation de la conscience de la conscience de soi. Néanmoins, Singer opère un élargissement significatif de la catégorie.

[*Patterson et la personnalité des gorilles*] S'il doit y avoir un élargissement de la catégorie des personnes, ce sont indéniablement les grands singes qui seront les premiers concernés par cette extension. Francine Patterson et Wendy Gordon défendent la personnalité des gorilles à partir de leur expérience de vie avec Koko. Koko est indéniablement une personne qui a sa vie biographique, qui a ses désirs, ses émotions, qu'elle peut communiquer, en particulier en apprenant le langage des signes américain⁹⁹⁷. Elle est capable de combiner les signes pour former de nouvelles phrases et s'en assez bien à des tests de QI⁹⁹⁸. Koko invente des mots⁹⁹⁹, est capable d'humour et de blagues verbales¹⁰⁰⁰ et parle de la mort¹⁰⁰¹. Ils peuvent éprouver de la peine à la mort d'autrui¹⁰⁰².

[*Kagan*] Shelly Kagan défend une position proche de celle de Singer, bien qu'il semble interpréter les mêmes critères de façon plus stricte. Il caractérise une personne comme un être rationnel et conscient de soi¹⁰⁰³. Comme Singer, il tire la conclusion que tous les humains ne sont pas des personnes et que quelques animaux sont des personnes¹⁰⁰⁴. C'est pourquoi il considère que les humains marginaux sont des personnes potentielles ou bien des personnes modales, c'est-à-dire des êtres qui ont été des personnes ou qui auraient pu être des personnes¹⁰⁰⁵. Selon lui, être une personne confère un statut moral supérieur.

[*White et les cétacés*] Pour Thomas White, spécialiste des dauphins, être un « qui » et non un « quoi » paraît être un bon indicateur d'avoir affaire à une personne. Il existe, nous dit-il, de nombreux critères pour être une personne, il s'agit alors de savoir si les dauphins remplissent ces critères. Selon White, il semble y avoir globalement un consensus sur les qualités nécessaires pour être une personne, ce qui est plus que discutable tant au niveau de ce prétendu consensus qu'au niveau de la pertinence de ces critères. Voici donc les critères pour être une personne recensés par White : 1) être vivant¹⁰⁰⁶, 2) être conscient, 3) ressentir des sensations positives ou négatives, 4) ressentir des émotions, 5) avoir un sens de soi, 6) être capable de self-control, 7) pouvoir reconnaître les personnes à la différence des non-personnes, 8) disposer de capacités cognitives comme la possession de concepts, de pensée abstraite, être capable d'apprendre, de se souvenir, de se remémorer des informations, de résoudre des problèmes

⁹⁹⁷ Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », in *The Great Ape Project*, Cavalieri and Singer (eds), 1993, p.59.

⁹⁹⁸ Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », *ibid*, p.61.

⁹⁹⁹ Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », *ibid*, p.65.

¹⁰⁰⁰ Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », *ibid*, p.66.

¹⁰⁰¹ Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », *ibid*, p.67.

¹⁰⁰² Francine Patterson and Wendy Gordon, « The case for personhood of gorillas », *ibid*, p.67-68.

¹⁰⁰³ Kagan, *How to count animals, more or less*, p.6-7.

¹⁰⁰⁴ Kagan, *ibid*, p.6-7.

¹⁰⁰⁵ Kagan, *ibid*, p.156-158.

¹⁰⁰⁶ Qu'en est-il des morts ? Une personne doit être vivante parce que cela est la condition de la subjectivité. Une personne morte demeure une personne mais elle est morte, elle n'a plus les critères nécessaires car elle n'est plus. Elle n'est que matière, néanmoins, elle continue d'exister comme ayant été quelqu'un.

complexes et de communiquer¹⁰⁰⁷. Même si elle est inclusive, ce faisceau de critère est un peu plus restrictif que la simple sentence.

Les dauphins ont une personnalité qui leur est propre, c'est-à-dire qu'ils ont des différences de caractère, de curiosité, de timidité, d'agressivité, de patience, de vitesse d'apprentissage, certains sont plus joueurs¹⁰⁰⁸. Cela s'applique très bien aux autres animaux. La capacité de contrôler ses actions est bien visible chez les chats ou les chiens qui nous préviennent parfois, en nous mordillant doucement, quand ils sont dérangés par la façon dont nous les touchons. Le contrôle de soi permet, selon White, la responsabilité¹⁰⁰⁹. Or, il est clair que nous tenons les animaux pour responsables de leurs actes même s'ils ne comprennent pas les règles morales abstraites, ils savent qu'ils peuvent faire certaines choses et non d'autres lorsqu'ils ont été éduqués pour intégrer ces règles, comme les humains. Pour reprendre les termes des Jaquet, s'ils n'ont pas un sens moral, ils ont un sens normatif. Entre eux, les animaux répondent à certaines normes d'interaction. Selon White, le meilleur signe qu'un individu en reconnaît un autre comme une personne est qu'il le traite comme quelqu'un et non comme quelque chose¹⁰¹⁰, même si parfois l'erreur est possible à la marge, comme le chat qui joue avec une souris comme si c'était une balle. Mais nous, humains, faisons sans aucun doute la même chose avec les animaux (mais parfois aussi avec les humains), dans la mesure où nous manquons à les voir comme des personnes. Il souligne que les dauphins traitent généralement très bien les humains, mais il en va de même avec les autres animaux. Concernant le fait de traiter les autres de façon appropriée, comme on devrait traiter des personnes, cela ne peut signifier les traiter moralement puisque, si un extraterrestre arrivait sur Terre et observait le comportement des humains les uns envers les autres, il verrait sans doute de l'entraide, de la solidarité, mais également un océan de misère, de violence, d'exploitation, de guerre, de meurtres et autres actes immoraux. Les humains immoraux n'en demeurent pas moins des personnes. Acceptant ces critères, il démontre que les dauphins sont des personnes. Mais on pourrait sans doute utiliser son plaidoyer pour de nombreux autres animaux.

[*Le contrôle de soi*] Toutefois, les critères du contrôle de soi et de la reconnaissance d'autrui comme des personnes ne me semblent ni précis ni nécessaires. Être capable de contrôle de soi signifie avoir un certain pouvoir d'inhibition, de ne pas faire quelque chose que nous serions tentés de faire, autrement dit d'avoir une certaine liberté. Par exemple, les souris sont capables d'inhiber certaines actions comme explorer ou aller vers une source de nourriture si un danger potentiel comme un prédateur est perçu. Néanmoins, lorsqu'elles sont infectées par un parasite *Toxoplasma Gondii*, bactérie à l'origine de la toxoplasmose, elles sont désinhibées et n'ont plus aucun sens du danger, elles ne fuient plus devant

¹⁰⁰⁷ Thomas White, *In defence of dolphins, the new moral frontier*, p.156-157.

¹⁰⁰⁸ White, *ibid*, p.159.

¹⁰⁰⁹ White, *ibid*, p.160.

¹⁰¹⁰ White, *ibid*, p.162. Ce critère est particulièrement obscur. On peut le comprendre comme le fait de reconnaître l'existence d'autrui, d'autres sois, soit de manière infaillible ou de manière faillible, mais cela présuppose de déjà savoir qui est une personne. Ce critère ne peut pas être compris comme le fait de reconnaître infailliblement autrui comme une personne car il se peut que tout humain soit susceptible de faillir sur ce point. Or, l'échec à reconnaître autrui comme une personne, par exemple, échouer à reconnaître les animaux ou une partie des humains comme des personnes ne fait pas d'un humain une non-personne. Ce critère ne peut pas non plus signifier traiter les autres comme des personnes au sens de les traiter moralement puisque les humains agissent souvent immoralement. Ce critère paraît être une pétition de principe : est une personne l'être capable de reconnaître les autres personnes.

un prédateur, lequel mangera la souris et sera infecté par la bactérie. Autrement dit, la capacité d'inhibition d'une souris dépend du fonctionnement neurochimique de son cerveau et non d'un mystérieux pouvoir de contrôle de soi. Il en va de même chez les humains. Certaines configurations neurochimiques du cerveau causent une désinhibition et une absence de contrôle de soi, provoqué par l'absorption d'alcool ou d'autres substances chimiques, un traumatisme crânien, une maladie ou encore un choc émotionnel. Jonathan Haidt, rapporte l'histoire d'un enseignant qui s'était soudainement mis à aller voir des prostituées, à consulter des sites pédopornographiques, à avoir des comportements inappropriés à l'égard des femmes jusqu'à être poursuivi en justice pour des agressions sexuelles¹⁰¹¹. Un scanner révéla qu'une tumeur au cerveau comprimait une zone frontale du cerveau importante dans le contrôle de soi, l'inhibition et le respect des normes morales et sociales. Son comportement changea lorsqu'il se fit retirer la tumeur. La capacité de faire preuve de contrôle de soi dépend fondamentalement de configurations neurochimiques que nous ne maîtrisons pas. Non seulement, ce critère est vague mais je ne comprends pas en quoi il est déterminant dans la reconnaissance d'une personnalité.

[*Conclusion*] Parmi les conceptions semi-élargies que nous venons de présenter, certains critères avancés sont susceptibles d'interprétations très différentes (par exemple, la conscience de soi). Mais comment trancher parmi les différentes interprétations du critère ? Qu'est-ce qui justifie tel ou tel critère ? Certains critères non-binaires conduisent à des conceptions gradualistes dont nous estimons qu'elles posent problème. Il nous faut donc préférer des critères qui ne sont pas susceptibles de multiples interprétations entre lesquels le choix paraît arbitraire, ce qui semble disqualifier comme *critère nécessaire* la rationalité, l'autonomie, l'agentivité morale, la conscience de soi, l'interaction avec les autres, la réciprocité ou encore le contrôle de soi. Enfin, ces conceptions tracent des lignes de partage transversales incluant certains animaux et pouvant exclure certains humains. On peut l'accepter, mais à un prix que je ne suis pas prêt à accepter.

La sentience comme critère de la personnalité

[*Le critère de la subjectivité*] D'autres philosophes n'hésitent pas à franchir le pas en défendant des conceptions plus inclusives. Pour Kymlicka et Donaldson, les animaux sont des personnes car ils sont des *sois* possédant une subjectivité, ils sont *quelqu'un* et non *quelque chose*¹⁰¹². La sentience est une autre façon de nommer la subjectivité, il y a quelque chose que cela fait d'être une personne. Comme le dit Barbara Smuts, citée par Kymlicka et Donaldson, les personnes témoignent d'une présence ; nous faisons l'expérience de la réciprocité qu'on ne trouve pas avec un arbre. Lorsque nous croisons un animal, une biche, un renard, un pigeon, un rat, il y a un autre à qui nous avons affaire, une altérité, un autre être-au-monde qui possède un point de vue à partir duquel il expérimente le monde. Lors de notre première rencontre avec un chat ou un chien, pour prendre des animaux qui nous sont familiers, nous sommes des étrangers. Peu à peu, l'inconnu cède la place à un être familier, nous commençons à nous connaître. C'est le signe d'une relation entre deux *soi*. Les critiques soutiennent que la sentience n'est

¹⁰¹¹ Jonathan Haidt, *L'hypothèse du bonheur*, 2010, p.25

¹⁰¹² Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, I, 1, p.45

pas un critère suffisant et qu'il faut des capacités plus complexes. Mais je n'ai connaissance d'aucune bonne raison pour exiger de tels critères. Pourquoi la sentience et la subjectivité ne suffisent-elles pas à définir une personne¹⁰¹³ ? Pourquoi faudrait-il une conscience de soi d'un certain niveau de complexité ? L'avantage d'une telle conception est qu'elle n'exclut pas les humains qui ne possèdent pas des capacités cognitives exigeantes¹⁰¹⁴. Ce qui compte à travers la subjectivité est le fait de faire l'expérience du monde, d'être quelqu'un qui éprouve ce qui lui arrive. Pour savoir si X est une personne, demandons-nous si X est un soi vulnérable dont la vie est vécue à la première personne¹⁰¹⁵. Cette approche a l'avantage d'avoir un critère binaire et de rendre compte de l'intuition selon laquelle les êtres conscients non-humains ne sont pas des choses.

[Subjectivité 2] De nombreux auteurs partagent, à peu de choses près, cette conception, comme Gary Francione¹⁰¹⁶ ou Valéry Giroux¹⁰¹⁷. Chaque être sentient est, comme nous, façonné par ses expériences, son parcours de vie, avec ses craintes, ses espoirs, ses préférences et un caractère unique. Dans le même esprit, le philosophe et mathématicien Leonard Nelson¹⁰¹⁸, qui semble identifier personne morale et ontologique, affirmait que « pour subsumer un être sous le concept de personne, il est suffisant que cet être soit capable de faire l'expérience du plaisir et de la douleur »¹⁰¹⁹. Pour le philosophe américain Simon Cushing¹⁰²⁰, le meilleur critère est la sentience car les autres critères (comme l'agentivité morale) posent problèmes. En effet, ceux qui pensent que pour être une personne, il faut être un agent moral ne peuvent surmonter le problème des humains non-agents. Cushing montre pourquoi l'argument de la personnalité modale¹⁰²¹ et l'argument de l'empathie¹⁰²² ne sont pas satisfaisants. L'agentivité est une condition suffisante mais non nécessaire : « peut-être que la nécessité d'être un agent pour être une personne est le problème, et au lieu de soutenir que les humains non-agents ne peuvent être des personnes, nous devrions plutôt élargir le champ de la personnalité de façon à ce qu'il inclut les non-agents »¹⁰²³.

Le philosophe canadien David Sztybel considère également que tout être doté d'une vie psychologique est une personne¹⁰²⁴. Nous avons déjà évoqué que l'on trouve chez les animaux des séquelles et des traumatismes persistants tout au long d'une vie suite à des événements traumatiques. La psychologie des animaux ressemble, par de nombreux aspects, à celle des humains. Il est indéniable que les animaux ont des expériences personnelles, c'est-à-dire des expériences qu'ils vivent à la première

¹⁰¹³ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.47.

¹⁰¹⁴ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.45.

¹⁰¹⁵ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, pp.50-51

¹⁰¹⁶ Francione, *Animals as persons*, p.61.

¹⁰¹⁷ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.459.

¹⁰¹⁸ Nelson, *System of ethics*, p.99. Ce texte fut publié de façon posthume en 1932, cinq ans après son décès en 1927 à l'âge de 45 ans. Il fut traduit en anglais en 1956.

¹⁰¹⁹ Nelson, *ibid*, p.100.

¹⁰²⁰ Cushing, « Against "humanism" : speciesism, personhood and preference », *Journal of Social Philosophy*, 34, 4, 2003, p.556-571.

¹⁰²¹ Cushing, « Against "humanism" : speciesism, personhood and preference », *ibid.*, p.562.

¹⁰²² Argument selon lequel il faut traiter les humains qui ne sont pas des personnes comme des personnes et les considérer comme telles parce que sinon, cela entraînerait une perte d'empathie envers les humains qui sont des personnes. Cushing, « Against "humanism" : speciesism, personhood and preference », *ibid*, p.562.

¹⁰²³ Cushing, « Against "humanism" : speciesism, personhood and preference », *ibid*, p.563.

¹⁰²⁴ David Sztybel, *The rights of animal persons*, p.20

personne parce qu'ils sont eux et non pas un autre être. Les animaux ont une personnalité propre, c'est-à-dire des traits de caractère, des préférences, contrairement aux plantes. Quiconque vit avec des animaux sait cela. Les plantes, en revanche, ont manifestement des réactions stéréotypées, identiques du fait d'une absence de vie biographique et singularisée.

Peter Strawson, dans *Les individus*, définit une personne comme étant une entité unique à laquelle on peut à la fois attribuer des états de conscience et des caractéristiques corporelles¹⁰²⁵. Strawson ajoute un critère de réciprocité, à savoir être capable de distinguer les autres de soi-même comme étant d'autres sois¹⁰²⁶. Toutefois, il ne semble avoir à l'esprit que les humains lorsqu'il parle des personnes, alors que les critères qu'il donne semblent convenir aux animaux. Selon Peter French, une personne est un agent intentionnel qui agit en vue d'une fin et qui se caractérise par une certaine opacité dans le sens où on ne peut pas prédire avec exactitude ce qu'il va faire. Que se passe-t-il dans son monde intérieur ? On ne se pose pas cette question avec un brin d'herbe. Une personne est donc une entité dont le comportement peut être expliqué (et souvent prédit) en invoquant une activité intentionnelle. Ce critère me semble intimement imbriqué avec le fait d'être conscient¹⁰²⁷. Elisa Aaltola défend une position similaire. Réfutant l'approche humaniste, elle endosse une position interactionniste ; une personne est un être qui a la capacité d'interagir avec les autres. Par « interaction », elle entend le fait de pouvoir initier des actions de façon intentionnelle et non par des réactions purement mécaniques. Les animaux conscients en sont assurément capables. Cette intentionnalité, en revanche, exclut les plantes et les bactéries qui, certes, interagissent avec leur environnement mais non de façon intentionnelle et consciente. Barbara Smuts et Paola Cavalieri invoquent cette dimension interactionnelle en rappelant que l'on peut avoir une relation personnelle avec un animal mais pas avec une plante¹⁰²⁸. On retrouve cette idée chez Juan Carlos Gomez pour lequel c'est la reconnaissance d'autrui comme sujet qui définit la personne. Cependant, pour Gomez la reconnaissance d'autrui comme sujet ne passe pas, à la différence de Dennett, par une conceptualisation mais par l'expérience : j'agis intentionnellement envers autrui, témoignant d'une reconnaissance de soi (pensée à la première personne) et d'autrui (pensée à la troisième personne). Selon Gomez, « être conscient d'être une personne est un phénomène différent d'être une personne »¹⁰²⁹, nul besoin pour être une personne, d'avoir conscience de l'être.

Andrews et al. considèrent que le concept de personne ne doit exclure aucun humain. Cette implication constitue pour eux une ligne rouge, le signe d'une mauvaise conception. Ainsi, l'exclusion des humains fonctionne comme un test pour la plausibilité d'une théorie de la personnalité¹⁰³⁰. Ce faisant, le concept doit être élargi. L'idée que nous soyons tous également des personnes n'implique pas que nous soyons identiques. Au contraire, les humains ont des capacités très différentes, mais ces variations n'entraînent pas des variations en termes de degrés de personnalité. Le fait qu'une souris soit différente ne fait pas d'elle une non-personne, mais simplement une personne très différente de nous.

¹⁰²⁵ Peter Strawson, *Les individus*, p.114, Le Seuil, Paris, 1959, 1973.

¹⁰²⁶ Strawson, *ibid*, p.116.

¹⁰²⁷ French, « Kinds and persons », *Philosophy and phenomenological research*, 44, 2, 1983, p.251.

¹⁰²⁸ Cavalieri, *The animal question*, p.120.

¹⁰²⁹ Gomez, « Are apes persons ? », in *The animal ethics reader*, Armstrong and Boltzer (eds), p.138-143.

¹⁰³⁰ Andrews and al., *ibid*, p.8.

Le critère de la sentience présente de nombreux avantages et peu d'inconvénients : il n'exclut pas les humains marginaux, il rend compte du *quelqu'un* des animaux, de leur caractère et leur personnalité singulière, de leur présence, qu'il y a quelque chose que cela fait d'être sentient, qu'ils ont un point de vue sur le monde, autrement dit une phénoménologie. Ce critère offre une solution simple au dilemme de la catégorisation des animaux comme des personnes ou des choses : si les animaux ne sont pas des personnes (du fait d'un critère restrictif de la personnalité), alors les animaux sont des choses, ce qui paraît inacceptable. Or, le critère de la sentience permet d'éviter cette implication selon laquelle les animaux sont des choses qui n'auraient donc aucune valeur morale. Les animaux importent moralement car ils sont aussi des personnes. Pour ces raisons, le critère de la sentience semble être le moins arbitraire de tous. Par ailleurs, il est binaire et permet de tracer *conceptuellement* une limite claire.

3. Les biais anthropocentriques dans les réflexions sur la personnalité

Nous avons évoqué dans le premier chapitre que l'accusation d'anthropomorphisme a souvent été utilisée pour attaquer les partisans des droits des animaux qui, avec l'appui des découvertes éthologiques, « humanisaient » les animaux. On sait désormais que nous avons plutôt largement sous-estimé les capacités des animaux et que l'anthropocentrisme a été un frein à notre compréhension des animaux¹⁰³¹. Cette accusation d'anthropomorphisme a surtout été une expression de l'anthropocentrisme. Ce biais anthropocentriste dont nous avons parlé se retrouve inmanquablement lorsqu'il s'agit de penser l'idée de personne. Comme la notion de personne charrie un certain statut moral, les représentations de ce qu'est une personne sont calquées sur nos représentations morales du monde. Notre cadre de pensée est spéciste. Dans les discussions sur la notion de personne, le biais anthropocentriste qui nous empêche d'envisager une personnalité animale s'exprime de différentes façons.

[#1 *Désintérêt pour les faits*] Une première expression de ce biais s'incarne dans le fait d'affirmer que les animaux sont dépourvus de rationalité, d'autonomie, de conscience de soi, etc., sans vraiment prêter une attention fine aux faits et à la progression des recherches. Nous découvrons sans cesse de nouvelles choses sur les animaux, ce qui devrait conduire à une plus grande prudence avant de postuler que les animaux ne sont pas capables de x, y, ou z. Cette attitude ne concerne pas tous les philosophes défendant une conception restrictive de la personnalité, mais je crois qu'elle demeure assez fréquente.

[#2 *Raisonnement ad hoc*] Une deuxième expression de ce biais a déjà été mentionnée lorsque nous la rencontrions (Dennett, Chauvier, Warren, Baker). Ces auteurs raisonnent de façon *ad hoc*, en cherchant un critère de la personnalité taillé sur mesure pour les humains, point qui est parfois explicitement admis, dans le but de confirmer leur conception préétablie. C'est pourquoi je pense qu'aucune argumentation sur la question ne sera en mesure de conduire à une révision des positions tenues par les uns et les autres. Loin d'être une pure enquête descriptive, la réflexion sur la personnalité

¹⁰³¹ Donald Griffin, *Animal minds. Beyond cognition to consciousness*, chapitre 2, p.27-36; Rollin, *Animal rights and human morality*, p.56-66; Chauvet, *Contre la mentaphobie*, p.42.

accompagne toujours des prises de positions morales. Chauvier admet explicitement ce lien entre sa conception de la personnalité et ses implications éthiques. Selon lui, nous avons des devoirs forts envers les personnes, par conséquent, reconnaître les animaux comme des personnes impliquerait une profonde remise en cause de nos pratiques. Or, il semble vouloir échapper à cette conclusion au moyen de la création de concepts comme ceux de *proto-personnes* ou d'*exo-personnes*. Des *proto-personnes* désignent des commencements de personnes tandis que des *exo-personnes* désignent des personnes mais d'une autre espèce. Mais que peut signifier être un « commencement de personne » ? Par contraste, qu'est-ce qu'une personne à part entière¹⁰³² ? La notion de *proto-personne* apparaît arbitraire et implique qu'il existerait des degrés de personnalité. Le lien avec les devoirs est clairement formulé : « or, il n'est pas du tout évident que nous ayons les mêmes devoirs à l'égard des personnes qu'à l'égard d'éventuelles *proto-personnes* ». Pourquoi introduire ici directement la question de nos devoirs moraux alors que la réflexion sur la personnalité n'avait jusque-là qu'une dimension descriptive ? Ce sont les conséquences morales qui guident la recherche. Pour comprendre cette volonté de rejeter les animaux de la catégorie des personnes, il considère ce que cela impliquerait de les reconnaître comme telles. Si les animaux sont des personnes, pourra-t-on encore les manger et mener des expériences sur eux ? « Il y aura donc toujours une différence entre le traitement moral des personnes humaines et le traitement moral des animaux »¹⁰³³. Mais pourquoi y aurait-il donc *toujours* cette *différence* de statut moral ?

[#3 *L'usage anthropocentrique du concept*] Une troisième voie d'expression du biais anthropocentriste est soulevée par Oscar Horta pour qui le concept de personne a été utilisé par anthropocentrisme, précisément pour exclure les animaux :

Nous avons vu que l'anthropocentrisme a été défendu au moyen de nombreux critères différents. Il est intéressant de remarquer que, aussi divers soient-ils, ils finissent tous par dessiner exactement le même domaine. Cela indique fortement que ceux qui font appel à ces différentes raisons n'évaluent pas impartialement quels critères peuvent être moralement pertinents pour en tirer ensuite les conclusions en regardant qui il faudrait prendre en considération. Au lieu de cela, nous avons de solides raisons de croire qu'ils font les choses exactement de façon contraire : ils commencent avec l'idée que l'anthropocentrisme moral est juste, puis essaient ensuite de chercher des raisons convaincantes pour soutenir leur position. Cela n'est pas une façon impartiale de faire de l'éthique, au contraire, c'est une façon biaisée d'en faire.

Il est intéressant de remarquer qu'il se produit quelque chose de très similaire dans le cas de la personnalité métaphysique¹⁰³⁴.

Cette volonté de justifier à tout prix une croyance préétablie est résumée par Harris et Chan de la façon suivante :

¹⁰³² Pluhar, *Beyond Prejudice*, p.3-4.

¹⁰³³ Chauvier, *ibid*, p.65.

¹⁰³⁴ Horta, « The idea of moral personhood under fire », *ibid*, p.235-236.

Beauchamp soutient que le problème avec la plupart des théories spécifiquement neutres de la personnalité¹⁰³⁵ est que, soit les critères sont suffisamment larges qu'on ne peut pas ne pas reconnaître que des animaux sont des personnes, soit suffisamment restreints qu'ils excluent de nombreux humains. Le fait que cela soit perçu comme problématique indique à la fois une intention sous-jacente persistante qui cherche à trouver des raisons pour lesquelles les humains devraient avoir un statut moral unique, et une réticence à admettre que certains humains n'ont peut-être pas le genre de vies qui confère ce statut unique. Cela augmente simplement l'impératif d'investiguer la question de la personnalité animale indépendamment de biais en faveur des êtres qui bénéficient manifestement de ce biais et ont un puissant intérêt à ce qu'il continue.

[...] L'introduction du concept de personnalité dans les échanges en éthique animale nous encourage à reformuler ces questions d'une façon moins « spéciste », à demander pourquoi certains actes seraient acceptables au lieu de se demander s'il y a une raison pour qu'ils ne le soient pas¹⁰³⁶.

Chan et Harris exprime ici l'idée d'un renversement de la charge de la preuve et un changement de présupposé de départ. Alors qu'on tient actuellement pour légitime d'exploiter les animaux, on demande de raisons de penser que cela n'est pas le cas, entraînant d'immenses résistances quand bien même il existe de nombreux arguments très puissants en faveur de cette idée. A l'inverse, si on tenait les animaux pour des personnes et que l'on demandait une bonne raison de pouvoir leur faire subir ce que nous leur faisons subir, le poids de la preuve reviendrait au partisan du spécisme qui devrait alors donner des arguments extrêmement solides pour inverser le cours du jeu. Le paradigme de départ a donc une incidence sur l'orientation des débats puisque la charge de l'argumentation est renversée. L'existence du monde extérieur ou des autres esprits illustrent parfaitement ce point.

[#4 *Biais méthodologique*] Thomas White insiste également sur une autre expression d'un biais anthropocentrique qui entoure la réflexion sur la personnalité. L'un des intérêts de la notion de personne est qu'elle semble neutre relativement à l'espèce et de nombreux philosophes ont vanté ce caractère spécifiquement neutre de leur définition de la personnalité (Warren). Sauf que les critères retenus comme conditions de la personnalité témoignent d'un biais anthropocentrique plus subtil¹⁰³⁷. Ce biais provient du fait que nous prenons les humains comme personnes paradigmatiques et menons toute notre réflexion à partir de cette référence. Nous prenons comme personne de référence les êtres humains dits normaux, tout être ne possédant pas exactement les mêmes propriétés sera vu comme manquant de quelque chose pour être une personne. Ainsi, nous retenons des caractéristiques que possèdent les humains et ces caractéristiques sont considérées comme celles qui font d'un être une personne. Mais il se pourrait très bien que seule l'une de ces caractéristiques, par exemple, la conscience, soit nécessaire

¹⁰³⁵ Qui sont neutres quant à l'espèce.

¹⁰³⁶ Chan and Harris, « Human animals and nonhuman persons », *ibid*, p.309.

¹⁰³⁷ White, *ibid*, p.165.

pour être une personne et que les autres propriétés ne soient que des conditions suffisantes ne changeant rien au statut de personne. Ainsi, résoudre des problèmes complexes ou disposer d'un langage ne sont peut-être pas des conditions nécessaires pour être une personne mais le fait de prendre des humains adultes comme personne de référence peut nous inciter à croire que ce sont là des critères nécessaires qui caractérisent les personnes. Elisa Aaltola fait la même observation lorsqu'elle indique que la personnalité est souvent inférée de signes d'individus que l'on considère comme des personnes tels que les humains adultes. Nous renversons alors le processus réflexif dans la mesure où l'on a alors déjà déterminé qui sont les personnes et on expose simplement ce que nous pensons être un trait commun entre ces personnes¹⁰³⁸. « De nombreuses philosophies occidentales présument que les animaux ne peuvent pas être des personnes, et par conséquent, un endroit évident pour chercher le critère de la personnalité est de chercher des facteurs de distinction entre les humains et les animaux »¹⁰³⁹. Ce biais méthodologique est une sorte de biais de cadrage selon lequel la façon de présenter un problème influe sur la réponse¹⁰⁴⁰.

Pour illustrer ce point, White cite le biologiste américain Louis Herman et résume son propos de la façon suivante¹⁰⁴¹ :

La façon la plus simple de comprendre que la définition standard de « personne » n'est peut-être pas « neutre quant à l'espèce » est d'examiner un commentaire qu'a fait Lou Herman défendant son utilisation de certains termes pour décrire les capacités linguistiques de Phoenix et Akeakamai. Il expliqua :

« Certains pensent que vous ne devez utiliser un terme [décrivant des capacités linguistiques] que si vous pouvez démontrer que l'animal l'utilise de toutes les façons dont les humains l'utilisent. Cela est évidemment excessivement restrictif. Un dauphin pensera peut-être que les humains ne démontrent aucune capacité jusqu'à ce que nous démontrions toutes les choses qu'un dauphin peut faire, comme faire un saut de quatre mètres hors de l'eau, rester sous l'eau 15 minutes, nager à 37 km/h et ainsi de suite. »¹⁰⁴²

L'observation d'Herman devrait nous faire réfléchir. Si nous prenons la façon qu'ont les dauphins de se déplacer dans l'eau comme critère de référence pour « nager », alors même la performance du meilleur nageur humain ne s'en approche pas. Assurément, nous ne dirons pas que cela signifie que les humains sont incapables de nager.

¹⁰³⁸ Aaltola, « Personhood and animals, three approaches », *ibid*, p.178.

¹⁰³⁹ Aaltola, « Personhood and animals, three approaches », *ibid*, p.179-180.

¹⁰⁴⁰ Pour illustrer ce biais, nous pouvons prendre un autre cas analogue concernant le domaine de la nutrition, celui de la protéine de référence. De façon arbitraire, la protéine qui a été prise comme protéine de référence est une protéine animale. En fonction de la référence que l'on prend, les autres protéines végétales seront qualifiées de protéines de moindre qualité. En changeant la référence, on change le résultat et la valeur protéinique de chaque aliment. Ainsi s'est construit le mythe des protéines végétales de moins bonne qualité et incomplètes. De la même façon, en prenant les humains pour les personnes de références, les non-humains qui n'ont pas exactement les mêmes capacités sont vus comme des proto-personnes ou des non-personnes. Pour une explication claire de cette question, voir Massimo Nespolo, « Protéines, table rase sur les mythes », *Alternatives végétariennes*, 119, p-19-27.

¹⁰⁴¹ White, *ibid*, p.165.

¹⁰⁴² « Interview with Lou Herman », *Omni*, June 1989, p.86.

Les définitions de la personnalité ne sont donc pas aussi neutre qu'on pourrait le croire, et notamment celles qui mettent l'accent sur des caractéristiques comme le langage ou certaines capacités intellectuelles susceptible de varier en degrés¹⁰⁴³. White explique que si les dauphins définissaient la personnalité en faisant référence aux dauphins comme paradigme des personnes, ils placeraient sans doute l'écholocalisation dans leurs critères, capacité qui fait défaut aux humains ; serait-ce pour autant que les humains ne seraient pas des personnes ? Assurément non. Je ne vois ainsi aucune raison de penser que l'usage d'un langage structuré comme celui des humains est une condition nécessaire pour être une personne, non pas que les animaux n'aient pas de langage mais que c'est une qualité perçue comme proprement humaine à laquelle a été accordée une importance si disproportionnée que White parle de « tyrannie du langage »¹⁰⁴⁴. White explique comment le langage et la forme qu'il a pris chez les humains n'est pas un don magique de Dieu, mais une adaptation présentant un avantage évolutif¹⁰⁴⁵. Rappeler que le langage existe car il est utile à la vie sociale permet de démystifier une propriété parfois brandie comme propriété élevant les humains au rang d'espèce supérieure tutoyant les dieux.

4. La conception élargie de Rowlands

Dans son ouvrage *Can animals be persons ?*, Rowlands est le ou l'un des premiers à fournir une analyse approfondie de la question de la personnalité animale. En considérant les divers critères de la personnalité avancés, Rowlands remarque que l'on peut les regrouper en quatre grandes catégories, chaque critère étant souvent une instanciation particulière d'une de ces catégories. Les critères généralement proposés peuvent être réduits aux catégories suivantes : la conscience, la rationalité ou la possession de capacités cognitives, la conscience de soi, et la conscience d'autrui¹⁰⁴⁶. Les animaux possèdent-ils ces propriétés ? Telle est la question à laquelle Mark Rowlands s'attaque de façon analytique, rigoureuse, technique, mais claire.

Ces quatre critères sont susceptibles d'être interprétés en des sens différents, plus ou moins intellectualisés, plus ou moins exigeants. Selon Rowlands, les animaux (du moins beaucoup d'entre eux) possèdent ces capacités au sens le plus large de ces termes. Mais pour les besoins de l'argumentation, il s'intéresse à la possibilité d'une personnalité animale en envisageant « le scénario du pire », c'est-à-dire en interprétant ces critères en un sens exigeant.

Il doit également être noté que sur l'autel du scénario du pire, j'ai adopté une conception très défavorable de la personnalité. Si quelqu'un a pour but de soutenir que les animaux sont des personnes, ou du moins certains d'entre eux, la conception de la

¹⁰⁴³ Ce biais anthropocentrique ne semble pas épargner les animalistes comme Peter Singer ou Steven Wise qui militèrent pour la reconnaissance des grands singes comme des personnes en vertu du fait qu'ils possédaient des capacités proches des propriétés possédées par les personnes perçues comme paradigmatiques.

¹⁰⁴⁴ White, *ibid*, p.166.

¹⁰⁴⁵ White, *ibid*, p.167-170.

¹⁰⁴⁶ Rowlands, *Can animals be persons ?*, 2019.

personnalité de Locke est l'une des plus hostiles que l'on puisse avoir. D'autres conceptions sont bien plus favorables à l'idée que les animaux sont, ou peuvent être, des personnes. Mais encore une fois, cela importe peu : même d'après la conception la moins hospitalière que l'on puisse imaginer – même selon la plus individualiste, rationaliste, eurocentrique, logocentrique, et sans aucun doute phallocentrique, conception de la personnalité conçue par des hommes cisgenres, morts, blancs et privilégiés – de nombreux animaux remplissent les conditions requises pour être une personne¹⁰⁴⁷.

Bien que Rowlands adhère à une position bien plus large et moins restrictive de la personnalité, expliquant pourquoi il n'est pas légitime de prendre l'idée de conscience de soi uniquement sous une forme intellectualisée, réflexive, il examine dans son ouvrage si les animaux sont des personnes en se plaçant sur le terrain de ceux qui ont des conceptions très restrictives et sélectives de la personnalité. Dans les pages suivantes, nous donnerons un aperçu rapide de son analyse qui mérite d'être lue entièrement.

*La conscience*¹⁰⁴⁸

Par *conscience*, on entend un sujet d'états mentaux, états mentaux en vertu desquels « il y a quelque chose que cela fait d'être untel ». Autrement dit, un sujet conscient est un soi qui fait l'expérience du monde, qui éprouve le monde et possède une subjectivité. Être conscient, c'est avoir une représentation du monde, c'est ressentir et éprouver quelque chose à la première personne¹⁰⁴⁹. C'est, comme le dit la très célèbre formule de Thomas Nagel, que *cela fait quelque chose* d'être tel individu. Cette conscience que certains nomment conscience empirique ou conscience phénoménale¹⁰⁵⁰ correspond au fait d'être sujet d'une vie, au fait d'être vivant biographiquement¹⁰⁵¹.

Les éléments de preuve de l'existence d'une telle conscience chez d'autres animaux sont nombreux et font consensus, qu'il s'agisse de preuves d'ordre évolutionnistes, anatomiques, comportementales ou neurobiologiques. Selon la thèse de l'inaccessibilité des états mentaux des autres, il n'y a pas de preuves absolues qu'autrui soit conscient. Néanmoins, il y a une présomption forte au vu des éléments disponibles, si forte même que nous ne doutons pas un seul instant que nos proches ou notre chien soient conscients. Nous avons toutes les raisons de le penser. Chose intéressante, Rowlands rejette la thèse selon laquelle les états mentaux des autres sont privés, à jamais inaccessibles, et seulement inférés d'indices externes. Il soutient au contraire la thèse selon laquelle « nous voyons » les états mentaux à travers le comportement sans pour autant réduire les états mentaux au comportement comme les behavioristes qui vont jusqu'à nier les états mentaux¹⁰⁵². Il n'endosse donc pas la thèse

¹⁰⁴⁷ Rowlands, *Can animals be persons ?*, p.195.

¹⁰⁴⁸ Rowlands, *Can animals be persons ?*, chapitre 2 à 4.

¹⁰⁴⁹ Guillot, « Conscience », version Grand Public, in *L'Encyclopédie philosophique*, Kristanek (dir), 2016, URL: <http://encyclo-philo.fr/conscience-gp/>.

¹⁰⁵⁰ Thomas Nagel, « What is it like to be a bat? », *Philosophical Review*, 83, 1974, p.435-456.

¹⁰⁵¹ Rachels, *The legacy of Socrates*, « The value of human life », p.49-50.

¹⁰⁵² Rowlands, *ibid*, p.35-44.

inférentialiste la plus courante (que l'on retrouve par exemple chez Singer) selon laquelle nous inférons d'un certains nombres de signes l'existence d'un esprit chez autrui sans jamais pouvoir avoir un accès direct à cet esprit¹⁰⁵³.

La rationalité

Une seconde famille de critères regroupe tous les critères liés à la rationalité et à certaines capacités cognitives. Longtemps, la raison a été perçue comme une spécificité humaine. Par raison, il est souvent entendu une faculté de penser, de connaître et de juger du vrai et du faux (raison théorique) et une faculté de se déterminer à agir d'une certaine façon, de mettre en œuvre des moyens en vue d'une fin visée (raison pratique). Que signifie donc « être rationnel » ou « être doué de raison » ? Les animaux possèdent-ils ces capacités ?

Être « rationnel » ou « raisonnable » se dit d'individus capables de raisonner¹⁰⁵⁴ et « raisonner est la capacité de faire des inférences »¹⁰⁵⁵. La rationalité concerne donc deux domaines différents bien qu'imbriqués, celui des croyances et celui des actions. Rowlands reprend cette distinction classique en soulignant que la raison réfère d'un côté au raisonnement logique et d'un autre côté au raisonnement causal¹⁰⁵⁶, correspondant respectivement à ce que l'on appelle traditionnellement « raisonnement théorique » et « raisonnement pratique ».

Le raisonnement théorique désigne un raisonnement qui suit certaines règles logiques plus que physiques ou mécaniques, comme faire des inférences, qu'il s'agisse d'inférences déductives, inductives, abductives ou transitives, il repose sur la capacité de mémoriser, de conceptualiser au sens de catégoriser¹⁰⁵⁷. Le raisonnement logique consiste sommairement à passer de certaines propositions à d'autres propositions, c'est-à-dire de tirer une conclusion à partir de prémisses. En cela, raisonner est une *activité* mentale et non un simple état mental comme le serait une croyance¹⁰⁵⁸. Le raisonnement

¹⁰⁵³ Rowlands propose une critique des théories selon lesquelles pour avoir conscience, il faut avoir des pensées de second ordre. Selon les *high-order thought theories* (défendues par Dennett, Frankfurt et Carruthers), pour être conscient, il faut posséder une pensée de second ordre qui prend la première pensée pour objet. Je suis conscient si, et seulement si, j'ai conscience d'avoir conscience. L'un des problèmes de cette conception de la conscience est que cela mène à une régression à l'infini : si pour qu'une pensée soit consciente, il en faut une autre d'ordre supérieur qui la prenne pour objet de pensée, alors pour que cette seconde pensée soit consciente, il en faut une troisième qui la prenne pour objet de pensée, et ainsi de suite (Rowlands, *ibid*, p.55-63). Par ailleurs, il est faux que toute conscience implique une métacognition ou une conscience réflexive. Autrement, on devrait nier que de nombreux humains et animaux soient conscients, ce qui conduirait à devoir trouver des explications alternatives à tout un ensemble de comportements.

¹⁰⁵⁴ Nous ne distinguons pas ici le rationnel du raisonnable car la distinction ne nous apparaît pas pertinente dans ce contexte. En revanche, elle apparaît pertinente lorsque l'on discute de l'agir humain. Voir Ruwen Ogien, « Le rationnel et le raisonnable », *Le rasoir de Kant et autres essais*, chapitre 1.

¹⁰⁵⁵ Frederic Portoraro, « Automated Reasoning », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/reasoning-automated/>. C'est par cette définition de « raisonner » que Portoraro commence son article.

¹⁰⁵⁶ Rowlands, *ibid*, p.86.

¹⁰⁵⁷ Chevalier, « Raisonnement », version Grand Public, in *L'Encyclopédie philosophique*, M. Kristanek (dir), 2016, URL: <http://encyclo-philo.fr/raisonnement-gp/>.

¹⁰⁵⁸ Chevalier, « Raisonnement », *ibid*.

causal ou pratique, lui, est davantage tourné vers l'agir et implique d'avoir un sens de la causalité, une certaine compréhension de rapports moyens/fins, d'avoir des buts et de mettre en place des stratégies pour les atteindre (parfois appelée *rationalité instrumentale*), de comprendre les propriétés des objets, d'apprendre par observation et expérience, comme en témoigne par exemple l'usage d'outils. Nous avons déjà évoqué au premier chapitre que les animaux étaient clairement capables de raisonner à divers degrés que ce soit logiquement ou causalement. Hume le remarquait déjà lorsqu'il écrivait :

Il semble évident que les animaux, aussi bien que les hommes, apprennent beaucoup de l'expérience et infèrent que les mêmes événements suivront toujours les mêmes causes. C'est par ce principe qu'ils se familiarisent avec les propriétés les plus évidentes des objets extérieurs et que, peu à peu, à partir de leur naissance, ils amassent leur connaissance de la nature du feu, de l'eau, de la terre, des pierres, des hauteurs, des profondeurs, etc., et des effets qui résultent de leur action. On peut manifestement distinguer ici l'ignorance et l'inexpérience des jeunes de l'habileté et de la sagacité des vieux qui ont appris, par une longue observation, à éviter ce qui les blesse et à poursuivre ce qui leur a donné aise et plaisir¹⁰⁵⁹.

Autrement dit, lorsqu'ils poursuivent un objectif, les animaux, comme nous, mettent en œuvre des moyens pour l'atteindre, avec succès ou non, sur la base de leurs croyances et connaissances au sujet du monde. Le fait que l'on puisse les tromper montre qu'ils ont des attentes et des anticipations basées sur un ensemble de croyances. La différence entre les animaux réside dans la complexité de ces raisonnements qu'ils peuvent mener. Les humains ont, en général, des capacités de raisonnement assez exceptionnelles par rapport aux autres animaux, cela semble indéniable, mais n'enlève en rien l'existence d'une certaine capacité de raisonner chez les animaux conscients.

[*Un être rationnel n'est pas toujours rationnel*] Dire qu'un être est capable d'être rationnel d'une façon ou d'une autre, à un degré ou à un autre, ne signifie pas qu'il pensera et agira toujours rationnellement, c'est-à-dire de la manière la plus logique, efficiente. Considérés comme des êtres doués de raison, les humains échouent souvent à être rationnels ; nous avons des croyances incohérentes, nous n'agissons pas toujours de la façon la plus efficiente, nous agissons et croyons, la plupart du temps, sous l'influence de facteurs qui n'ont rien à voir avec une délibération purement rationnelle. Les sciences humaines, sociales et cognitives montrent que nous ne sommes pas des *homo economicus* froidement rationnels mais sommes fortement influencés par les autres¹⁰⁶⁰, par des biais psychologiques, par nos émotions, nos humeurs, nos hormones, par notre constitution neurochimique, autrement dit par un complexe de facteurs sur lesquels nous avons bien peu de maîtrise¹⁰⁶¹. Dire que les animaux sont donc

¹⁰⁵⁹ Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, p.176.

¹⁰⁶⁰ Comme en témoignent par exemple le conformisme, la manipulation, l'effet de groupe. Voir Laurent Bègue et Olivier Desrichard (dir), *Traité de psychologie sociale*, chapitre 9 et 11.

¹⁰⁶¹ Sur l'abandon du paradigme de l'*homo economicus*, voir Daniel Kahneman, *Système 1, Système 2, les deux vitesses de la pensée*. Voir aussi Gregory Wheeler, « Bounded Rationality », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bounded-rationality/>.

capables, dans des proportions très variables, de manifester des capacités de raisonnements ne signifie donc pas qu'ils soient toujours rationnels ou qu'ils performant à tous les tests, mais qu'ils en sont parfois capables dans un contexte signifiant pour eux. Ainsi, un échec à des tests logiques dans lesquels les humains performant *en général* ne signifie aucunement que les autres animaux ne sont pas capables de raisonnements logiques ou causaux. Il n'y a aucune raison de confiner la rationalité aux performances réflexives les plus élaborées dont nous sommes (inégalement) capables.

[*Les êtres conscients sont des êtres rationnels*] Le fait d'être conscient semble aller de pair avec le fait d'être rationnel à un certain degré, comprenant la capacité à mémoriser, à apprendre par l'observation, à faire des inférences, à établir des liens causaux entre les phénomènes, à mettre en place des moyens en vue d'une fin, à avoir des croyances. On imagine mal un animal conscient incapable d'apprendre par l'expérience, n'ayant aucun sens de la causalité, incapable de mettre en place des stratégies pour anticiper un résultat futur, incapable de s'adapter aux contraintes de l'environnement. Nous avons vu que la rationalité désigne certaines attitudes d'un agent concernant des actes et des croyances. Elle doit donc s'appliquer aux êtres ayant des croyances aux sujets du monde et agissant dans le monde. De ce fait, il semble que la conscience implique nécessairement un certain degré, même minimal, de rationalité. Je me rappelle d'une souris et d'une ratte que j'ai recueillies après que des personnes malveillantes les aient achetées dans une animalerie et relâchées dans un restaurant. Je me souviens que je déposais des disques démaquillant en coton dans la cage de la souris et il était fascinant de voir comment elle utilisait ces disques pour se construire un vaste abri qui ressemblait à un nuage. Elle s'y prenait méthodiquement en séparant les deux faces de chaque disque, défaisant les fibres pour pouvoir rendre le coton plus malléable. Puis elle agitait ses bras pour tapisser les murs. En un peu plus d'une journée de travail, elle s'était construite un vaste abri avec plusieurs entrées. Il était bien difficile de croire qu'elle ne savait pas ce qu'elle était en train de faire et n'ait fait preuve d'aucune forme de raisonnement.

Un autre argument en faveur d'une rationalité animale provient de considérations évolutionnistes : comment un individu conscient pourrait-il survivre s'il n'était pas capable de raisonner logiquement et causalement, s'il n'avait pas de croyances vraies et justifiées conditionnant le succès de ses actions ? Si un animal se méfie après avoir été agressé par un individu, c'est qu'il établit un lien entre cet individu particulier et la menace qu'il représente. Les animaux apprennent de leurs expériences singulières, et chaque animal a un caractère propre en fonction de son histoire personnelle ; ceci est particulièrement visible chez les chiens et les chats que nous fréquentons et dont les comportements très différents dépendent en grande partie de la façon dont ils ont été éduqués, bien que de nombreux comportements demeurent instinctifs. Sans nier la part innée de certains comportements, on ne saurait réduire la vie des animaux à l'accomplissement d'actes instinctifs, dans la mesure où cela ne permet pas de rendre compte de la plus ou moins grande flexibilité du comportement des animaux, que tous ne sont pas capables des mêmes choses, qu'il y a une certaine plasticité et une capacité d'adaptation à de nouvelles situations¹⁰⁶². Comment alors expliquer la méfiance d'un animal une fois piégé, lorsque se représente l'occasion d'être piégé une seconde fois (qui aura tenté de mettre un chat de force dans une

¹⁰⁶² Yves Christen, *L'animal est-il une personne ?*, p.39-41 et p.512.

cage sait la difficulté qui l'attend pour la fois suivante).

De la rationalité à l'autonomie

Avant de nous intéresser à la conscience de soi, nous ferons un bref détour par l'autonomie, souvent associée et fondée sur la rationalité. Nous agissons suivant des raisons d'agir, en visant intentionnellement une fin, mais il se peut que notre raison d'agir ne soit pas la meilleure objectivement (raisons externes) ou subjectivement (raisons internes)¹⁰⁶³. Nous pensons qu'une personne irrationnelle doit être mise sous tutelle car elle peut se nuire à elle-même en faisant des choix irrationnels et n'est pas en mesure de prendre de bonnes décisions pour elle-même. De là le lien légitime souvent établi entre rationalité et autonomie. La définition classique de l'autonomie est de se donner à soi-même sa propre loi, de se gouverner soi-même¹⁰⁶⁴, autrement dit être un agent capable de décider. Mais dans la philosophie occidentale, cette gouvernance de soi est comprise de façon restrictive comme étant liée à la rationalité d'un haut niveau. C'est par la rationalité, la capacité de réflexion que l'on se gouverne soi-même et manifestons notre liberté intérieure¹⁰⁶⁵. Harry Frankfurt fait résider cette autonomie dans les désirs de second ordre, c'est-à-dire les désirs à propos de désirs, qui témoignent d'une capacité de réfléchir sur ses désirs et de s'en distancier. Cette idée que l'autonomie nous permet de nous autodéterminer en dominant nos désirs est une illusion que la psychologie, la sociologie et les sciences cognitives n'ont cessé de mettre en évidence¹⁰⁶⁶.

Mais il est tout à fait possible de caractériser l'autonomie de façon moins rationaliste et intellectualisée que ce qui a été fait¹⁰⁶⁷. En effet, l'autonomie ne saurait se réduire au fait de faire des choix réfléchis, pleinement libres, mais peut se comprendre plus modestement comme le fait de pouvoir faire des choix personnels selon sa volonté, d'être un agent initiant des actions pour conduire sa propre vie¹⁰⁶⁸. Frédéric Côté-Boudreau propose une approche intégrative pour les animaux et les personnes en situation de handicap cognitif. L'autonomie n'implique donc pas de disposer d'une métacognition, d'une rationalité aiguisée, mais dépend plus modestement de la capacité de faire ses propres choix. Ainsi, Frédéric Côté-Boudreau écrit :

¹⁰⁶³ Il existe deux façons d'évaluer la justification d'une croyance ou d'une action, externes ou internes. Selon l'approche internaliste, une croyance est rationnelle si l'agent croit ce qui est le plus justifié, non absolument, mais en fonction des informations dont il dispose. On comprend très bien dès lors que cet agent peut croire quelque chose de faux ou d'irrationnel du point de point externe du fait qu'il ne possède pas les informations lui permettant d'envisager une autre position. À l'inverse, une approche externaliste de la justification soutient qu'une croyance est rationnelle si l'agent croit ou fait ce qui est le plus justifié objectivement, indépendamment des informations qu'il possède. Pascal Engel et Julien Dutant, *Philosophie de la connaissance*, « Introduction générale », p.14-15.

¹⁰⁶⁴ Sarah Buss and Andrea Westlund, « Personal Autonomy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/personal-autonomy/>.

¹⁰⁶⁵ Côté-Boudreau, *Inclusive autonomy. A theory of freedom for everyone*, p.26

¹⁰⁶⁶ Côté-Boudreau, *ibid*, p.32.

¹⁰⁶⁷ Pour une critique de l'approche rationaliste et intellectualiste de l'autonomie, voir la thèse de Frédéric Côté-Boudreau, *Inclusive autonomy. A theory of freedom for everyone*.

¹⁰⁶⁸ Côté-Boudreau, *ibid*, p.25.

Cela ne signifie pas que les agents rationnels¹⁰⁶⁹ agissent toujours rationnellement ou sont toujours rationnels – en fait, je suggère [...] que même les agents rationnels utilisent leurs capacités pour un examen rationnel bien moins souvent qu'on le présume en général, même en ce qui concerne des questions fondamentales de leur vie¹⁰⁷⁰.

Selon Côté-Boudreau, l'autonomie se manifeste par le fait d'être un agent, de pouvoir initier des actions et exprimer des préférences.

Toute personne ayant vécu avec des animaux domestiques sait qu'ils ont des préférences, des intérêts, des désirs, qu'ils sont capables de les transmettre de façon intentionnelle, par une grande diversité de procédés. Ils se dirigent vers la porte pour montrer qu'ils veulent sortir, ils miaulent face au frigidaire pour demander de la nourriture. Ils frottent leur museau contre votre bras pour obtenir de l'affection. Ils vous chargent en battant des ailes et en criant pour que vous reculiez. Ils tirent une laisse hors du placard pour vous faire comprendre que l'heure de la promenade est arrivée. Ils se courbent pour vous inviter à jouer avec eux. Ils regardent avec insistance le canapé ou le lit pour demander s'ils peuvent y sauter. Ils s'arrêtent si, par inadvertance, vous vous êtes trompé de virage au cours d'une promenade dans le parc [...] À travers un vaste répertoire de vocalisations, de gestes, de mouvements et de signes, les animaux domestiques nous disent ce qu'ils veulent et ce dont ils ont besoin¹⁰⁷¹.

[*Dépendance et autonomie*] Le fait que certains animaux soient dépendants de nous ne remet pas en cause leur autonomie. Kymlicka et Donaldson insistent sur l'importance de ne pas confondre l'autonomie et l'indépendance. Ainsi, les humains sont dépendants des autres humains, ils ne vivent pas isolés et auraient du mal à survivre seuls. Nous dépendons des autres matériellement tout au long de notre vie. Pourtant, nous sommes autonomes en ce que nous sommes capables de décider pour nous-mêmes ce que nous voulons. « Nous sommes tous interdépendants, et nous avons besoin des autres pour nous aider à exprimer nos capacités agentives »¹⁰⁷². De même, les animaux liminaires comme les corbeaux, les pigeons, les rats, dépendent beaucoup des activités humaines pour s'abriter et se nourrir. Il en va de même pour les animaux domestiques qui dépendent grandement de nous pour se nourrir et se soigner. Néanmoins, ils sont autonomes dans les choix qu'ils initient et peuvent exprimer leurs préférences. Ils sont agents de leur vie malgré une certaine dépendance aux humains.

La conscience de soi

¹⁰⁶⁹ Ce qu'il appelle *ici* agents rationnels, ce sont les agents capables de métacognition. Les animaux et les personnes en situation de handicap sont des agents non-rationnels.

¹⁰⁷⁰ Côté-Boudreau, *ibid*, p.14.

¹⁰⁷¹ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.155.

¹⁰⁷² Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.153.

Par *conscience de soi*, il est possible d'entendre deux choses, soit (1) une conscience de soi réflexive (ou intentionnelle), c'est-à-dire une métacognition ou pensée de second ordre se prenant soi-même pour objet, soit (2) une conscience de soi préreflexive impliquée dans le simple fait d'avoir conscience. (1) Dans le premier sens, je suis conscient de moi si je sais que j'existe, que je pense, que j'agis, au sens où je peux me penser comme tel. Les humains sont généralement conscients d'eux-mêmes réflexivement à des degrés très divers. Certains mènent une réflexion introspective, s'analysent, pensent leur façon d'être et leur fonctionnement, tandis que d'autres ne le font pas et vivent sans trop se questionner. Selon Rowlands, de nombreux animaux sont capables de ce genre de conscience, comme les rats qui semblent être capables de métacognition. Toutefois cette forme réflexive de conscience de soi semble minoritaire. Les états mentaux sont intentionnels, c'est-à-dire qu'ils ont un objet, ils visent quelque chose. Je suis intentionnellement conscient de moi quand je prends pour objet de pensée une partie de moi, mon corps (par exemple à travers un miroir) ou mon esprit. Une métacognition¹⁰⁷³ à la 1^{ère} personne donne la conscience de soi, une métacognition à la 3^{ème} personne donne une théorie de l'esprit.

Mais il y a une autre conscience de soi (2), préreflexive (ou non-intentionnelle), que les animaux et tous les êtres conscients semblent posséder¹⁰⁷⁴. Pour en rendre compte, Rowlands mobilise l'analyse de Wittgenstein selon lequel l'énoncé « Je sais qu'il y a un livre sur la table » est différent de l'énoncé « Je sais que j'ai mal »¹⁰⁷⁵. Dans le premier cas, il fait sens de demander « comment le sais-tu ? » tandis que ce n'est pas le cas dans le second. La connaissance de nos états mentaux n'est pas différente de ces états mentaux dans la mesure où savoir qu'on a mal fait partie du fait d'avoir mal, c'est d'ailleurs ce en quoi consiste avoir mal¹⁰⁷⁶. Le premier énoncé implique la possibilité de l'erreur tandis que le second est immunisé contre l'erreur. Il y a indépendance entre l'acte de savoir (que le livre est sur la table) et l'objet (le livre) dans les actes réflexifs, mais pas dans notre rapport à nos états mentaux (l'existence de la douleur implique de savoir que cette douleur existe et que c'est la nôtre, ce qui n'est pas le cas pour l'existence du livre). L'immunité contre l'erreur dans le cas des états mentaux montre qu'il n'y a pas une telle indépendance entre l'acte et l'objet au sujet des états mentaux. En conséquence, tout être conscient a nécessairement conscience, au moins de façon préreflexive, de ses états mentaux. Korsgaard exprime la même idée selon laquelle plaisir et douleur sont des formes de conscience de soi : « Tous les animaux sont conscients d'eux-mêmes car ils peuvent ressentir leur existence »¹⁰⁷⁷.

L'analyse de Rowlands reprend une distinction classique entre conscience réflexive et empirique. Nous disons donc que la conscience de soi peut prendre des formes réflexives (celle que les philosophes ont à l'esprit et ont érigé comme paradigme de la conscience de soi) mais ce n'est pas la seule forme possible. D'ailleurs, cette forme de conscience de soi est en réalité peu commune¹⁰⁷⁸. La conscience de soi préreflexive est présente avec la simple conscience empirique et toute perception des

¹⁰⁷³ Une cognition qui a pour objet une autre cognition.

¹⁰⁷⁴ On trouve cette idée chez Gary Francione, *Animals as persons*, p.55, ainsi que chez Christine Korsgaard, *Fellow creatures*, p.31.

¹⁰⁷⁵ Rowlands, *ibid*, p.117.

¹⁰⁷⁶ Rowlands, *ibid*, p.119.

¹⁰⁷⁷ Korsgaard, *ibid*, p.31.

¹⁰⁷⁸ Rowlands, *ibid*, p.124.

choses. Dès que l'on pense, expérimente, agit, cette conscience préreflexive est présente. Dans le chapitre 7, Rowlands rapproche la conscience de soi préreflexive de la conscience transcendantale de Kant. Un célèbre passage du début de *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* explicite ce point de la façon suivante :

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, des choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée¹⁰⁷⁹.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas de savoir à quelles entités Kant applique l'unité originellement synthétique de l'aperception, autrement dit le *Je transcendantal* condition de toute expérience possible, mais la conception qu'il en a. Selon Kant, les animaux ne pensent pas et n'ont pas conscience d'eux-mêmes car ils ne possèderaient pas ce *Je* unificateur de toutes nos expériences sensibles différentes. Ce point repose sur la métaphysique particulière de Kant, distinguant un *Je empirique* et un *Je transcendantal* qui unifie la diversité de mes expériences conscientes, de sorte que je peux les identifier comme étant toutes *mes* expériences, autrement dit un *moi profond* et inconnaissable unifiant différents états discrets du moi. Pour être une personne, il faut donc pouvoir se percevoir dans la durée comme un seul et même être, ce qui signifie que j'ai conscience que c'est moi qui écris ces lignes ce soir, que c'est moi qui suis, le lendemain matin, fatigué lorsque le réveil sonne à 6h37 et qui décide alors de le prolonger jusqu'à 6h44, et c'est toujours moi qui éprouve du plaisir à manger un sandwich au soleil avec mon ami pour le repas de midi. Selon Jean-Yves Goffi, commentant ce passage, « on peut s'étonner de voir les animaux ravalés au rang de choses »¹⁰⁸⁰. En effet, les animaux manifestent une continuité psychologique du fait qu'ils sont en mesure de se souvenir des différents rapports qu'ils ont eus avec différents individus. C'est pour cela que Rowlands soutient que ce *Je transcendantal* doit être compris comme une conscience de soi préreflexive. En effet, selon Rowlands, en se levant matin, avant même d'ouvrir les yeux et de dire « je suis Bernard-Henri Lévy », Bernard-Henri Lévy a déjà conscience de qui il est. Posséder le *Je* n'est pas réductible au fait de « dire Je ».

Cette thèse lie la conscience à la conscience de soi préreflexive¹⁰⁸¹. En ayant conscience des choses, on a aussi conscience de soi. Rowlands convoque Sartre pour reprendre à son compte son analyse¹⁰⁸² selon laquelle la conscience de soi est inscrite dans n'importe quel acte conscient, ce qu'il appelle la conscience non-thétique, ou non-positionnelle, ou préreflexive. Dans la perception, il y a des attentes, des prédictions, des anticipations. Or, nous sommes impliqués dans toute prédiction. Rowlands prend l'exemple d'une anticipation comme se déplacer pour attraper une balle, la balle n'étant pas

¹⁰⁷⁹ Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, §1.

¹⁰⁸⁰ Jean-Yves Goffi, *Penser l'euthanasie*, p.89.

¹⁰⁸¹ Voir Donald Griffin, *Animal mind: beyond cognition to consciousness*, p.274-280.

¹⁰⁸² Rowlands, *ibid*, p.133.

attrapable si je ne cours pas. Faire cela implique de *se situer* par rapport à la balle¹⁰⁸³. C'est ce que fait un chien lorsqu'il court pour attraper un frisbee. Ainsi, Rowlands opère une désintellectualisation de la conscience de soi : pour savoir où va tomber la balle, je ne fais pas de calculs mathématiques mais je me situe de façon perceptuelle et intuitive par rapport à la balle. Nous sommes conscients de *notre* corps directement. En effet, être conscient des objets qui m'entourent, c'est en même temps être conscient de mon corps, de sa forme, de ses limites, je suis conscient de mon corps directement, contrairement à quand je me reconnais dans le miroir, situation dans laquelle j'ai conscience indirectement de mon corps. Cette conscience indirecte de mon corps peut être sujette à l'erreur ; en effet, on peut avoir du mal à se reconnaître dans le miroir et se demander « mais, est-ce bien moi ? ». Il faut donc distinguer le corps comme objet d'un état mental de second ordre (conscience de soi réflexive) et le corps vécu (conscience de soi préréflexive) où je fais l'expérience de mon corps, je vis à travers mon corps¹⁰⁸⁴.

Le corps comme objet n'est pas immunisé contre l'erreur à travers une mauvaise identification. Mais le *corps vécu* l'est pleinement¹⁰⁸⁵.

[...] Faire l'expérience de mon corps comme un objet est quelque chose qui n'arrive que dans des circonstances de comparaisons assez rares. La plupart du temps, je vis à travers mon corps plutôt que d'en faire l'expérience comme un objet¹⁰⁸⁶.

Cette unité à travers le temps ne semble pouvoir être nié dans la mesure où les animaux anticipent des événements sur la base d'événements passés. Rowlands prend l'exemple de son chien Hugo qui anticipe la douche future en se souvenant des douches passées¹⁰⁸⁷. Aimant prendre des douches, il devient très excité lorsqu'on lui demande s'il veut prendre une douche et se dirige vers le lieu de la douche dans le jardin. À l'inverse, mon chien Philippe n'aime pas du tout être lavé et douché et, lorsqu'on l'appelle pour venir dans la salle de bain, il refusera de venir, même en l'appâtant avec ses friandises préférées dont il raffole. Ce comportement ne peut s'expliquer que parce que le souvenir des douches le dissuade de s'aventurer dans la salle de bain. Korsgaard explique que dans la mesure où les animaux peuvent apprendre, nouer des liens, et ainsi de suite, ils ont une conscience temporellement unifiée. Sans cela, ils n'auraient pas de meilleurs amis et de liens privilégiés avec certains êtres.

Dans les trois chapitres précédents, j'ai argumenté pour l'existence d'une forme de conscience de soi qui ne sera pas familière pour certains, bien qu'il s'agisse d'une base de la tradition post-kantienne en philosophie. Cette forme de conscience de soi a été négligée dans les discussions contemporaines autour de la conscience de soi chez les animaux. Dans ces discussions, le présumé directeur – souvent implicite, mais généralement présent –

¹⁰⁸³ Voir pour la même idée Gary Francione, *Animals as persons*, p.55-56.

¹⁰⁸⁴ Rowlands, *ibid*, p.148. Il me semble que c'est ce que DeGrazia désigne par conscience de soi corporelle.

¹⁰⁸⁵ Rowlands, *ibid*, p.148.

¹⁰⁸⁶ Rowlands, *ibid*, p.149.

¹⁰⁸⁷ Rowlands, *ibid*, p.157.

a été que la conscience de soi devait prendre ce que j'ai appelé une forme *intentionnelle*¹⁰⁸⁸. Selon cette conception, je suis conscient de moi dans la mesure où je – ou un aspect corporel ou psychologique de moi – est l'objet d'un acte mental de ma part. Dans les versions les plus courantes de cette idée, je suis conscient de moi quand j'ai des pensées à propos de moi, ou à propos de mes caractéristiques corporelles ou psychologiques. Les débats autour de la reconnaissance de soi dans le miroir et de la métacognition chez les animaux sont des débats inscrits dans le cadre de (et guidés par) la supposition que la conscience de soi doit prendre ce genre de forme intentionnelle.

J'ai défendu l'idée qu'il y a une autre forme de conscience de soi : une conscience de soi pré-intentionnelle. Lorsque je suis conscient de moi pré-intentionnellement, je suis conscient de moi mais sans faire de moi l'objet d'un quelconque acte intentionnel de ma part. La conscience de soi intentionnelle est très commune, mais n'est nulle part aussi répandue et omniprésente que son équivalent pré-intentionnelle. La conscience pré-intentionnelle de soi est impliquée dans la possession de n'importe quelle expérience consciente. [...]

Si nous acceptons qu'il y ait ces deux formes différentes de conscience de soi, alors, étant donné le but global de ce livre, une question évidente surgit : laquelle de ces formes de conscience de soi est pertinente, ou plus pertinente, pour la question de la personnalité ? Suivant Locke, j'ai identifié la conscience de soi comme une condition de la personnalité : un individu ne peut être une personne que s'il est conscient de lui-même. Mais quelle forme de conscience de soi nous occupe ici ? Quelle forme de conscience de soi est plus plausiblement pensée comme une condition de la personnalité ?¹⁰⁸⁹.

Une personne est, à l'instar des conceptions de Locke ou de Kant, un être qui dure à travers le temps avec une conscience unifiée. Mais pour Rowlands, la conscience de soi réflexive n'est pas le genre de chose à fournir une base pour l'unité de la vie mentale car le modèle réflexif de la conscience de soi implique (1) une vie mentale et (2) la conscience de cette vie mentale¹⁰⁹⁰. Peut-on alors expliquer l'unité de notre vie mentale (1) grâce à (2) ? La réponse est non car puisque (2) est différent du (1) qu'elle devrait unifier, cela conduirait à une régression à l'infini, nécessitant une conscience d'ordre supérieur (3) pour unifier (2) à (1). Expliquer l'unité de la série d'états mentaux E_1, E_2, E_3, E_n par CE_1 , extérieur à cette série, ne permet pas d'unifier CE_1 à la série E car faire appel à CE_1 (2) *présuppose* que CE_1 et E_n sont unifiés mais ne l'explique pas. Il faudrait alors un autre acte mental de conscience de soi d'un ordre supérieur CCE_1 pour unifier CE_1 à E_n , et ainsi de suite à l'infini. Pour Rowlands, la conscience de soi réflexive n'est nullement ce qui permet d'expliquer l'unité de la conscience. En conclusion, non seulement exiger que la conscience de soi prenne des formes réflexives exclurait de nombreux humains, mais est arbitraire et ne permet pas d'expliquer ce qui fait l'unité de la conscience à travers le temps.

¹⁰⁸⁸ NDT : c'est-à-dire réflexive.

¹⁰⁸⁹ Rowlands, *ibid*, p.165-166.

¹⁰⁹⁰ Rowlands, *ibid*, p.168.

Cela n'empêche en rien le fait que la conscience de soi puisse varier en degrés et qu'une conscience de soi réflexive est une manifestation d'une forme de conscience de soi plus importante¹⁰⁹¹.

La conscience des autres

La conscience d'autrui comme un autre soi implique de distinguer les objets inertes d'autres individus conscients qui portent un regard sur moi. J'ai conscience que j'apparais aux autres et donc conscience d'autrui comme un sujet et non un simple objet. Avoir conscience d'autrui, c'est avoir conscience qu'il y a un autre qui me perçoit et a conscience de moi. Il y a deux façons de manifester une conscience d'autrui : une conscience d'autrui réflexive qui implique de pouvoir penser ou comprendre ce que l'autre voit ou sait, pouvoir attribuer consciemment des états mentaux aux autres, ce que l'on nomme « théorie de l'esprit »¹⁰⁹², et une conscience d'autrui préreflexive. Comme pour la conscience de soi, je peux donc avoir conscience d'autrui de façon intentionnelle ou pré-intentionnelle. Je reconnais autrui comme une personne quand je fais l'expérience de moi comme apparaissant à autrui¹⁰⁹³.

Cette capacité à distinguer les êtres animés des êtres inanimés est basique et partagée. On attribue des buts et des intentions à l'autre. Même si on peut faire des erreurs d'attribution d'esprit ou non à autrui comme reconnaître un arbre comme une personne ou manquer de reconnaître un animal ou un humain comme une personne, ou attribuer par erreur une intention à autrui qu'il n'a pas, nous sommes en général en mesure d'identifier d'autres soi. La nature des interactions qu'ont les animaux avec d'autres êtres conscients est généralement très différentes des interactions avec des objets inertes ou des végétaux. Bien qu'un exemple ne constitue pas une donnée généralisable à tous les animaux, je sais que si je regarde mon chien, il n'ira pas tenter de manger ce qu'il y a dans mon assiette mais sitôt que je tourne le dos pour prendre quelque chose dans la cuisine, tout en restant physiquement présent, Philippe tentera de voler en douce ce qu'il y a dans mon assiette, si l'envie lui en dit. De nombreuses études montrent la capacité des animaux à reconnaître les visages humains¹⁰⁹⁴ pour les animaux visuels¹⁰⁹⁵.

L'intelligence machiavélique des animaux¹⁰⁹⁶ qui, se sachant observés, font semblant de cacher de la nourriture pour induire un potentiel voleur en erreur, implique de pouvoir prendre la perspective d'autrui. Cette intelligence machiavélique implique une théorie de l'esprit, c'est-à-dire une capacité à prendre la perspective d'autrui. Avoir une théorie de l'esprit, c'est prendre pour objet de pensée *autrui qui a conscience d'autre chose*, c'est pouvoir se représenter le monde du point de vue de l'autre par une opération de dépassement et décentrement de soi. De nombreuses expériences montrent que de nombreux animaux sont capables d'attribuer des buts aux autres animaux¹⁰⁹⁷. Mais la conscience

¹⁰⁹¹ Korsgaard, *ibid*, p.32.

¹⁰⁹² Rowlands, *ibid*, p.184. Voir Christen, *L'animal est-il une personne ?*, « Chapitre 8 - Sans théorie de l'esprit ? ».

¹⁰⁹³ Rowlands, *ibid*, p.187.

¹⁰⁹⁴ A. Belguermi, D. Bovet, A. Pascal et al., « Pigeons discriminate between human feeders », *Animal Cognition*, 14, 909, 2011, URL : <https://doi.org/10.1007/s10071-011-0420-7>; U. Aust, L. Huber, « The role of item - and category - specific information in the discrimination of people versus nonpeople images by pigeons », *Animal Learning and Behavior*, 29, 2001, p.107-119, URL : <https://doi.org/10.3758/BF03192820>.

¹⁰⁹⁵ Rowlands, *ibid*, p.181-183.

¹⁰⁹⁶ Joëlle Proust, *Les animaux pensent-ils ?*, p.222 et chapitre 3.

¹⁰⁹⁷ Christen, *L'animal est-il une personne ?*, chapitre 8 « Sans théorie de l'esprit ? ».

d'autrui comme un autre soi qui agit et pose son regard sur le monde ne passe pas nécessairement par des formes intellectualisées et réflexives de la conscience d'autrui.

La conscience d'autrui a presque toujours été comprise comme attribution d'états mentaux à autrui, c'est-à-dire comme possession d'une théorie de l'esprit. Avoir une théorie de l'esprit est *une* façon sophistiquée d'avoir conscience des autres mais non la seule. La conscience d'autrui peut simplement passer par le fait de reconnaître un autrui, sans nécessairement être capable de prendre sa perspective. Si avoir une théorie de l'esprit témoigne d'une certaine conscience réflexive d'autrui, il existe aussi une forme pré-réflexive de conscience d'autrui. Rowlands prend le cas bien connu de la honte chez Sartre. La honte traduit une conscience non-intentionnelle de soi-même comme objet pour autrui. Je ne me prends pas pour objet de pensée, mais j'ai conscience d'autrui qui me voit, qui me perçoit, qui me prend pour objet de pensée. Avec la honte, j'ai conscience d'autrui comme un sujet et non plus comme un objet. C'est un sujet qui m'objective¹⁰⁹⁸.

Je reconnais l'autre comme une personne quand je fais l'expérience de moi-même d'une certaine façon à cause d'elle – lorsque je fais l'expérience de moi-même comme lui apparaissant d'une certaine façon. [...] Je reconnais l'autre comme le genre de chose pour laquelle je peux apparaître. Je reconnais, pré-intentionnellement, l'esprit de l'autre dans la mesure où je fais l'expérience de moi-même comme d'une chose apparaissant pour lui, car je ne peux apparaître uniquement pour quelque chose qui peut faire l'expérience de moi, et qui par conséquent a un esprit¹⁰⁹⁹.

L'expérience de la honte ne fait sens que si autrui a un esprit¹¹⁰⁰. C'est par exemple ce qui se passe quand les animaux éprouvent de la peur face à un prédateur, un rival ou un inconnu et en viennent parfois à se battre. Les animaux peuvent bien sûr avoir peur de phénomènes inanimés comme un tremblement de terre, un feu, une chute d'arbre mais aussi de choses animés comme d'autres animaux ou des humains. Les réponses ne seront pas forcément les mêmes dans les deux cas. Que les chats courbent le dos et hérissent leurs poils pour paraître plus gros n'a de sens que pour un autre à impressionner et à dissuader.

Nous pouvons tous – que l'on soit humain ou non – nous tromper quant à la possession d'un esprit par autrui. Un enfant humain pensera peut-être que sa poupée a des sentiments. Un humain adulte prendra peut-être un robot génialement programmé, mais non sentient, pour un individu possédant un esprit. Qu'un animal puisse parfois se tromper quant à ce qui possède un esprit ne le disqualifie pas plus d'avoir conscience des autres qu'une erreur similaire nous disqualifierait. La question n'est pas de savoir si nous avons raison ou pas, dans des cas précis, de faire l'expérience (pré-intentionnelle) de l'esprit

¹⁰⁹⁸ Rowlands, *ibid*, p.186.

¹⁰⁹⁹ Rowlands, *ibid*, p.187.

¹¹⁰⁰ Rowlands, *ibid*, p.187.

d'autrui, mais de savoir si nous avons la capacité de faire l'expérience (pré-intentionnelle) d'autrui de cette façon¹¹⁰¹.

Les analyses de Rowlands conduisent à la conclusion selon laquelle les animaux, du moins la plupart d'entre eux, sont des personnes et remplissent quatre critères couramment avancés comme nécessaires ou suffisants à la personnalité. Certains de ces critères peuvent recevoir une interprétation forte ou faible, comme la conscience de soi ou la conscience des autres, mais Rowlands montre que rien ne justifie de lier la personnalité à ces interprétations fortes et restrictives de ces critères. Pris en un sens moins restrictif, ces critères s'appliquent pleinement aux autres animaux. Ainsi, alors que la tradition philosophique sur la question de la personnalité n'a envisagé qu'une forme réflexive de conscience de soi et d'autrui, elle a négligé une autre forme préréflexive, moins intellectualisée, et qui accompagne toute conscience. La version plus restrictive de ces critères n'exclut pas pour autant tous les animaux, mais concerne une proportion plus réduite d'animaux. Par conséquent, toutes les raisons plaident pour la reconnaissance d'une personnalité animale.

Conclusion du chapitre 2 : y a-t-il une raison de rejeter l'extension de la personnalité aux animaux ?

Tout être sentient est une personne

Quels sont donc les critères de la personnalité ? Il n'y a sans doute pas de réponse « vraie » que des faits pourraient prouver, notamment parce que la personnalité est une façon dont nous catégorisons les êtres. Néanmoins, si on souhaite utiliser le concept, il me semble qu'une conception l'emporte nettement sur les autres. Je suggère de considérer comme une personne tout individu sentient, ayant par conséquent sa personnalité propre, son caractère propre, une subjectivité qui fait que ce qui lui arrive lui importe. Une personne est un être ayant une phénoménologie, un rapport au monde vécu en première personne, qui fait qu'il y a *quelqu'un* et non *quelque chose*. Je ne vois aucun argument permettant d'ébranler cette position sérieusement, bien qu'elle puisse susciter des résistances. Le regard qu'un animal pose sur vous dit quelque chose, il témoigne d'une *présence*, la *présence* de *quelqu'un*.

Le visage de l'altérité et sa négation

[*Visage et altérité*] On reconnaît l'autre parce qu'il possède un visage, au sens propre du terme¹¹⁰². C'est par lui que transparaît la vulnérabilité, le vécu émotionnel, la présence, le point de vue sur le monde. Le visage est, phénoménologiquement, le lieu de l'identification de l'autre. Ce visage par lequel transparaissent les émotions, par lequel l'autre nous voit, nous entend, nous sent, nous appréhende

¹¹⁰¹ Rowlands, *ibid*, p.191.

¹¹⁰² À l'inverse de Levinas qui semblerait utiliser la notion de visage surtout en un sens métaphorique quelque peu obscur. La description du visage au sens propre paraît tout à fait pertinente pour reconnaître autrui.

et par lequel nous voyons l'autre, est la fenêtre de l'altérité sur le monde. Retirer le visage d'un être, c'est lui retirer toute possibilité d'être identifié comme un autrui. Lorsque notre chien ou notre chat s'adresse à nous pour réclamer quelque chose, ils ne regardent pas nos coudes ou nos pieds, mais notre visage, il s'adresse à nous et nous le regardons en retour. C'est à mon sens le cas paradigmatique de deux personnes qui interagissent.

Plusieurs phénomènes illustrent ce point de notre psychologie. Le premier, bien connu, concerne les processus de négation de l'autre lors des massacres et des génocides. Cette négation de l'autre opère à de multiples niveaux. Le psychologue Steven Pinker identifie plusieurs mécanismes de désengagement moral, c'est-à-dire des mécanismes qui font tomber des inhibitions morales, comme le gradualisme¹¹⁰³, la dilution de la responsabilité¹¹⁰⁴, ou encore la distanciation¹¹⁰⁵, c'est-à-dire la mise à distance de l'autre comme autre. Pinker écrit que « à moins que les humains soient en proie à une folie meurtrière ou sombrent dans le sadisme, ils n'aiment pas directement et à faible distance, faire du mal à des personnes innocentes »¹¹⁰⁶. La mise à distance lève les barrières morales et annihile notre empathie puisque le vécu émotionnel de l'autre ne nous est plus donné. Cette distanciation peut opérer de nombreuses manières mais nous n'en mentionnerons que quelques-unes. Penser par masse et ne plus percevoir les individus comme unique, notamment par la perception de leur visage. Cette distanciation qui facilite la violence et la violation des droits peut passer par une mise à distance visuelle comme voir un océan de poissons pris dans de grands filets de pêche, des milliers de poules entassées les unes sur les autres, larguer une bombe d'un avion sur une population ou faire la guerre au moyen de drones qui ne nous confrontent plus à l'autre directement. La propagande sert à moduler l'empathie¹¹⁰⁷ pour emporter l'adhésion de la population. Ainsi, rien d'étonnant à ce que dans les relais médiatiques de la propagande pro-israélienne, les journaux télévisés prennent le temps d'afficher les portraits, les noms, les biographies et les témoignages de proches d'otages ou de soldats israéliens durant de longues minutes, alors que les morts palestiniens, s'ils sont mentionnés, n'apparaissent en passant, l'espace de quelques secondes, que comme un nombre abstrait en fin de journal. Pinker prend comme exemple le pilote d'*Enola Gay* qui largua la bombe atomique sur Hiroshima, et qui n'aurait sans doute jamais brûlé dix personnes au lance-flamme une par une, alors que des dizaines de milliers furent tuées et brûlées avec cette bombe.

Paul Slovic a confirmé la justesse de la remarque, attribuée à Staline, selon laquelle la mort d'un homme est une tragédie, mais que la mort d'un million d'hommes est une statistique.

Les êtres humains ne parviennent pas à appréhender mentalement un grand (voire un petit)

¹¹⁰³ Le fait que l'on glisse petit à petit vers la barbarie par un jeu d'escalade.

¹¹⁰⁴ Le fait que la responsabilité d'un acte peut être imputée à de nombreux maillons de la chaîne et que, par conséquent, chacun tend à se déresponsabiliser et à rejeter la responsabilité sur les autres. Ce phénomène de la dilution de la responsabilité et du désengagement moral fut mis en évidence par Albert Bandura dans, A. Bandura, B. Underwood et M. E. Fromson, « Disinhibition of aggression through diffusion of responsibility and dehumanization of victims », *Journal of research in personality*, 9, 1975, p.253-269 ; A. Bandura, « Moral disengagement in the perpetration of inhumanities », *Personality and social psychology review*, 3, 1999, p.193-209.

¹¹⁰⁵ Steven Pinker, *La part d'ange en nous. Histoire e la violence et de son déclin*, p.733.

¹¹⁰⁶ Pinker, *ibid*, p.733.

¹¹⁰⁷ Voir Paul Bloom, *Against empathy*, 2018.

nombre de victimes, mais sont prêts se mobiliser pour sauver la vie d'une seule personne, dès lors qu'elle a un nom et un visage¹¹⁰⁸.

Un visage, un regard et un nom nous permettent de reconnaître autrui pour ce qu'il est, quelqu'un. Le visage individué active les signaux empathiques. Ce serait un préjugé arbitraire de considérer que seuls les humains ont un visage. Ce présupposé spéciste nous empêche de reconnaître les visages oubliés, les visages autres qu'humains. On retrouve ces mécanismes de négation de l'altérité d'autres humains dans la négation de l'altérité des animaux que nous exploitons¹¹⁰⁹. Il n'y a rien d'étonnant à ce que des campagnes militantes pour les droits des animaux utilisent parfois des montages avec des yeux de différentes espèces côte à côte dans le but de montrer qu'il n'y a guère de différences entre les regards, ou que le visage d'animaux soient mis en avant, avec une pensée, parfois un nom, pour réindividualiser ces êtres. Le regard dont on dit qu'il est le miroir de l'âme est une fenêtre sur l'autre. Ce qui frappe avec le regard, c'est sa profondeur, il nous questionne, il nous saisit, il nous observe.

D'autres moyens de déshumaniser les membres d'un groupe passent par l'idéologie et les stéréotypes essentialisant les membres d'un groupe, conduisant à ne plus percevoir les membres de ce groupe comme des individus singuliers et uniques. Dans ces cas, nous ne voyons aucun individu pour lequel nous pouvons avoir de l'empathie. Nous penserons à la façon dont les militaires israéliens, le gouvernement et une partie de la population qualifient et perçoivent les palestiniens, les qualifiant de cancer qu'il faut éradiquer, de terroristes, de barbares, d'animaux¹¹¹⁰. Une telle rhétorique est souvent et tristement à l'œuvre dans les processus d'extermination, comme lors de la Shoah ou le génocide des Tutsis au Rwanda. Cette déshumanisation, qui est une dépersonnalisation, la négation de l'autre comme mon semblable, se constate dans la perception xénophobe des étrangers, de l'indifférence aux vies perdues en Méditerranée, au mépris des droits des personnes incarcérées, ou encore dans les protocoles de torture dans les prisons notamment lors de guerre¹¹¹¹, dans les divers processus discriminatoires à l'œuvre. Le langage constitue à ce titre un ressort fondamental par lequel opère cette distanciation et négation de l'individualité, comme lorsque nous disons « du » poisson, « du » poulet, réduisant ces animaux à une matière première indistincte, occultant qu'il s'agit du corps d'un poulet, d'un poisson unique, qui avaient leur vie. Cette substantialisation permet ainsi de désindividualiser l'animal¹¹¹².

Dans son ouvrage consacré à la domination spéciste par le biais du langage, Marie-Claude Marsolier explique que l'infériorisation et la violence exercée par les humains sur les animaux se construit par des représentations structurées linguistiquement. « Notre langue consacre encore cette opposition de bien d'autres façons, dont le fait de réserver aux humains certains termes comme *personne*, *prochain*, *autrui*, fortement associés à des caractéristiques telles que l'individualité, les relations affectives, la raison ou la conscience de soi »¹¹¹³. Elle souligne la violence de la définition de

¹¹⁰⁸ Pinker, *ibid*, p.733.

¹¹⁰⁹ Mélanie Joy, *Introduction au carnisme. Pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*.

¹¹¹⁰ Ce qui nous rappelle le texte de Theodor Adorno, *Minima moralia*, 1951, §68.

¹¹¹¹ On pensera à Guantanamo, aux tortures dans la prison d'Abou Ghraïb en Irak, dans les prisons syriennes du régime de Bachar Al-Assad, et tant d'autres.

¹¹¹² Voir Marie-Claude Marsolier, *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, Puf, 2020.

¹¹¹³ Marsolier, *ibid*, p.31.

« personne » restreinte aux humains. « *Personne*, en fonctionnant comme substitut d'*humain*, occulte également la brutalité et l'arbitraire de la restriction de certains termes (et donc de notions) aux humains. La violence concrète, nous dit Marsolier, est que puisque les animaux ne sont pas des personnes, qu'ils sont sans dignité, alors ils ne méritent pas le respect ; une victime ne peut être qu'une personne, et donc uniquement humaine, excluant les animaux aux marges de l'univers moral¹¹¹⁴. Lors d'accidents, d'incendies, de guerres, seuls les humains figurent parmi le décompte des victimes.

Ces considérations d'ordres psychologiques suggèrent que chaque visage témoigne de la présence de quelqu'un, d'une personne singulière à qui on donne un nom. Un nom donne corps à la présence d'une personne, telle est l'une des raisons pour lesquelles on donne des numéros, et non des noms, aux animaux d'élevage, aux animaux de laboratoire, comme aux humains des camps de concentration. Une autre illustration de la place du visage dans la reconnaissance de l'autre est que nous appréhendons plus facilement les visages des mammifères et des animaux qui nous ressemblent, nous les personnifions plus facilement. Mais lorsque des photographies et des vidéos permettent de voir en gros plan les visages des insectes, des araignées, des escargots, des crabes, notre regard à leur égard change, comme si autrui se révélait à nous. Qui a donc un visage ? À qui donne-t-on un nom ? Ce sont là de bons indices de la présence d'une personne. Nous ne donnons pas de nom aux plantes, mais nous en donnons aux chats, aux vaches ou aux rats, si nous vivons non pas dans un rapport d'exploitation mais de partage et de vie commune.

La notion de *personne*, strictement réservée aux humains, est un élément cardinal de la ségrégation animale, qui intervient dans la définition de nombreux termes dans les registres des émotions, de la cognition et de la volition pour en exclure les non-humains. La négation du statut de *personne* pour les animaux non humains fait ainsi intervenir des arguments circulaires : les non-humains sont affirmés dépourvus de nombreuses caractéristiques émotionnelles et cognitives grâce à la limitation arbitraire de ces termes à des personnes (notion restreinte aux humains), et inversement les personnes sont définies par les caractéristiques dont on prive les animaux non humains¹¹¹⁵.

Essentialisation et déni de l'individualité animale

[*Percevoir l'individu*] L'éthologue Yves Christen explique dans son ouvrage *L'animal est-il une personne ?*, comment lors de son premier voyage en Afrique, il désirait voir des léopards, peu importe lesquels puisqu'il les percevait tous de façon stéréotypée comme des exemplaires interchangeables. Christen raconte qu'il ne rencontra pas seulement des léopards, mais des individus uniques. Au sujet d'une jeune panthère mâle, Prince, il écrit : « il est un individu parce qu'il diffère de tous les autres et une personne parce que, en tant que sujet, il s'insère d'une façon singulière dans un réseau de relations

¹¹¹⁴ Marsolier, *ibid*, p.37.

¹¹¹⁵ Marsolier, *ibid*, p.69-70.

inter-individuelles »¹¹¹⁶. Dans son ouvrage, Christen défend l'idée que les animaux sont des personnes en s'attaquant à la vision essentialisante et aux descriptions stéréotypées des animaux. Il critique l'idée que les individus seraient réductibles à des comportements spécifiquement déterminés. Selon Christen, « toute la littérature sur l'instinct porte la marque de ce préjugé » ; en effet, l'instinct décrit un comportement inné et commun à tous les membres d'une espèce. Expliquer et comprendre les animaux uniquement par un appel à l'instinct, c'est nier leur individualité, leur flexibilité et l'unicité de leur expérience¹¹¹⁷. Comme pour les autres groupes humains, notre vision stéréotypée provient en partie du manque d'information dont nous disposons sur les autres groupes avec lesquels nous n'avons que peu, voire pas, d'interactions. Ce manque d'interaction produit ce que les psychologues nomment l'effet d'homogénéité de l'exogroupe : les membres d'un autre groupe sont perçus de façon homogène, niant les singularités. Faute d'une connaissance suffisante, nous ne voyons pas les différences entre les groupes d'animaux car nous ne savons pas les observer ni les comprendre.

Avantages de la conception élargie

[*Evite l'ACM*] La thèse de la personnalité animale fondée sur le critère de la sentience présente de nombreux avantages et peu, voire pas d'inconvénients. Son avantage majeur est qu'elle est inclusive, elle ne conduit pas à l'exclusion d'une partie des humains. Elle permet de rendre compte de la raison pour laquelle tous les humains, mêmes séniles ou lourdement handicapés cognitivement, sont des personnes, ce qu'aucune autre conception ne semble en mesure de faire. Elle évite donc les conséquences d'une telle exclusion de ces humains, à savoir le déni du statut moral qui accompagne le statut de personne. Les définitions classiques de la personnalité sont prises dans une incohérence : vouloir que tous les humains et uniquement eux soient des personnes mais donner des critères qui ne s'appliquent pas à tous les humains (ni uniquement à eux). Rares sont les philosophes qui sont *réellement* prêt à admettre une telle idée et ses conséquences, car même si certains philosophes comme Frey ont opté pour une telle conception restrictive, ils se sont toujours efforcés de trouver une parade à ces implications qui autoriseraient à traiter certains humains comme nous traitons les animaux d'élevages ou de laboratoires¹¹¹⁸. Quant aux approches relationnelles ne peuvent exclure les animaux et apparaissent surtout non-pertinentes¹¹¹⁹.

[*Critère binaire*] Parce que le critère de la sentience est binaire, il évite ainsi de conduire à un gradualisme qui rend intraversable une limite non-arbitraire entre personnes et choses. Ce faisant, cette conception évite l'implication selon laquelle il existerait des degrés de personnalité, que certains humains seraient plus des personnes que d'autres. Le critère est simple et permet de rendre compte de la bipartition du monde entre les choses et les personnes, sans avoir à bricoler une catégorie intermédiaire difficilement caractérisable. Il y a un soi, une présence qui s'incarne de manières différentes ou non.

¹¹¹⁶ Christen, *L'animal est-il une personne ?*, p.32.

¹¹¹⁷ Christen, *ibid*, p.39.

¹¹¹⁸ R. G. Frey and W. Paton, « Vivisection, morals, medicine: an exchange », in *Animal rights and human obligation*, Singer et Regan (eds), p.229.

¹¹¹⁹ Andrews and al., *ibid*, p.9.

[*L'arbitraire des critères*] La sentience est le moins arbitraire de tous les critères. Il suffit qu'il y ait un soi, un être capable d'expérience avec un vécu phénoménologique pour avoir un quelqu'un, contrairement aux critères comme l'autonomie, la rationalité, la conscience de soi ou encore le langage qui apparaissent arbitraires. En effet, pourquoi faudrait-il être doué de langage pour être une personne ? Pourquoi faudrait-il une conscience réflexive ou des capacités de haut niveau ? De plus, comme ces critères peuvent se comprendre de différentes manières, pourquoi faudrait-il telle forme de langage ou d'autonomie plutôt que telle autre ? À l'inverse, non seulement la sentience n'est pas susceptible de multiples interprétations mais elle rend bien compte de notre intuition commune selon lesquelles les animaux ne sont pas des choses comme des pierres mais des sois avec leur caractère propre. Ainsi, considérant comme assuré que les humains adultes sont des personnes mais que les pierres, les voitures ou les plantes ne le sont pas, Nathan Nobis et Kristina Grob demandent :

Les animaux conscients et sensibles, tels que les chimpanzés, les dauphins, les chats, les chiens, les poulets, les cochons et les vaches, sont-ils comme nous des personnes ou ressemblent-ils davantage à des rochers et des choux, c'est-à-dire des non-personnes ? De toute évidence, ils s'apparentent plutôt à des personnes¹¹²⁰.

Le critère de la sentience rend compte de nos relations avec les animaux. Lorsque nous vivons avec eux, nous les considérons comme des membres de notre famille, ce qui n'arrive pas avec les tables, les plantes ou les pierres. Pourquoi les personnes isolées ont-elles souvent un compagnon de vie non-humain ? Pourquoi les personnes sans-abris vivent-elles si souvent avec des chiens ? Parce qu'il s'agit de quelqu'un avec qui partager cette condition de vie. S'il était nécessaire, écouter leur témoignage permettrait de mettre encore davantage cet aspect en évidence. De même, la mort d'un animal avec lequel nous vivons est vécu comme la mort d'un humain, entraînant souvent un authentique deuil, parfois méprisé et souvent sous-estimé. La mort d'une plante ne génère pas de deuil, elle est vécue comme la perte ou la destruction d'un objet auquel on tient. La perte d'un animal n'est pas remplaçable par un autre qui lui ressemble, les animaux ne sont pas interchangeables. Nous avons des souvenirs avec eux, pas avec nos plantes, quelle que soit la façon dont nous les chérissons et en prenons soin. Les animaux sont nos semblables.

[*Rend compte du statut moral*] L'extension de la personnalité aux êtres sentients rend également bien compte de nos devoirs envers les animaux et évite d'avoir à trouver une voie d'équilibriste entre des êtres qui ne sont pas des personnes mais envers lesquels nous avons manifestement des devoirs. Un exemple typique de cette voie sans issue se trouve chez DeGrazia qui, refusant la personnalité animale mais défendant un statut moral fort des animaux, se retrouve coincé avec son concept de personne qu'il juge vague et encombrant. Reconnaître que les animaux sont des personnes évite simplement ce problème né de l'exclusion des animaux de la catégorie. C'est bien parce que les animaux sont des personnes que nous avons des devoirs envers eux et qu'ils ont des droits.

¹¹²⁰ Nathan Nobis and Kristina Grob, *Penser l'avortement*, Eliott, 2019, 2023, p.64

Y a-t-il une raison de ne pas étendre la personnalité aux animaux ? Je n'en vois aucune, aucune raison qui justifie de prendre un critère exigeant comme condition nécessaire de la personnalité. C'est par spécisme que nous choisissons des critères qui excluront les animaux. En contraste, quel désavantage y a-t-il à endosser une conception élargie de la personnalité et reconnaître les animaux comme des personnes ? La principale objection qui pourrait considérer comme un désavantage la thèse de la personnalité animale est qu'elle contrarie une intuition commune. C'est par exemple l'objection de DeGrazia selon laquelle il est contre-intuitif de parler des animaux comme des personnes. C'est un désavantage si on considère que cette intuition doit être la norme du vrai. Or, si la seule objection est qu'une telle conception bouscule *une partie* de nos intuitions, je ne considère pas cela comme un désavantage car les intuitions sur la question sont non seulement plurielles mais aussi contradictoires. En effet, de nombreuses personnes considèrent les animaux comme des personnes.

Ce décalage pourrait témoigner du fait qu'il y a sans doute une bonne raison à ce que de nombreuses personnes reconnaissent les animaux, et non les plantes, comme des personnes, et une explication sur les causes qui font que les autres nient cette personnalité. Nous avons évolué dans un cadre spéciste qui identifie *personne* et *humain*. On ne saurait sous-estimer la force des biais anthropocentristes pour expliquer ces tendances, ni même du refus des conséquences pratiques qui découlent de la reconnaissance des animaux comme des personnes. Finalement, ce qu'il faut avoir à l'esprit quand on aborde la question de la personnalité animale est de savoir quel intérêt nous avons à refuser de considérer les animaux comme des personnes ? « Le refus du concept de personne animale apporte, de ce point de vue, toutes les justifications pour faire de la bête ce que l'on veut, mû par l'unique souci de notre intérêt personnel »¹¹²¹. Qu'il s'agisse de la vie mentale et émotionnelle des animaux ou de la question de la personnalité, nous pouvons, avec Christen, poser la question suivante :

Jaak Panksepp, un des champions des neurosciences émotionnelles, a proposé une expérience philosophique afin de s'en assurer : imaginons que le Diable mette chacun en demeure de dire si les animaux ont ou non des émotions, les perdants étant invités à le suivre. Combien répondraient par la négative ? Sans doute bien peu¹¹²².

Le principal obstacle à cette idée n'est pas d'ordre argumentatif mais intuitif ; bien que cela bouscule nos représentations ordinaires de considérer qu'une souris ou un poisson sont des personnes, il s'agit de l'option la plus simple et cohérente. Elle apparaîtra inconfortable à ceux qui souhaitent conserver un exceptionnalisme humain. Mais nous y voyons l'opportunité de réviser nos représentations. À l'heure où il est fréquent de lire qu'il faut apprendre à *habiter le monde*¹¹²³ autrement, soutenir que les animaux sont des sois permet d'avoir une idée claire de qui sont nos cohabitants.

¹¹²¹ Christen, *L'animal est-il une personne ?*, p.38.

¹¹²² Christen, *ibid*, p.112 ; Jaak Panksepp, *Affective neuroscience*, Oxford University Press, 1998.

¹¹²³ Parmi les ouvrages avec ce titre : Kirkpatrick Sale, *L'art d'habiter la Terre* ; Bruno Latour et Nicolas Truong, *Comment habiter la Terre ?*, 2022 ; Pascal David, *Habiter la Terre*, 2019 ; Yona Friedman, *Comment habiter la Terre*, 1976, 2016 ; Emmanuelle Tourme-Jouannet, *Un nouveau droit international écologique – habiter autrement la Terre*, 2024 ; David gé-Bartoli et Sophie Gosselin, *La condition terrestre : comment habiter un monde en communs*, 2022 ; Bruno David, *A l'aube de la 6^{ème} extinction, comment habiter la Terre*, 2021.

Chapitre 3

Valeur intrinsèque et considérabilité morale : prolégomènes à une typologie éthique

Les précédents chapitres nous ont conduit à devoir reconnaître que les animaux sentients sont moralement considérables, que l'anthropocentrisme est intenable et que de très bonnes raisons plaident pour la reconnaissance des animaux sentients comme des personnes. À partir de là, nous devons nous demander jusqu'où doit s'étendre la considérabilité morale. Aux seuls animaux sentients, ou bien au-delà ? Mais avant de commencer l'examen des théories de la considérabilité morale susceptibles de fonder l'écologisme, nous devons exposer les concepts métaéthiques qui structurent ce débat, et tout particulièrement le concept de valeur intrinsèque. Puis, nous nous demanderons s'il est possible, voire même souhaitable, de se passer d'un certain nombre de concepts, comme l'ont affirmé les partisans d'une approche pragmatiste en écologie.

Section 1 - Valeur intrinsèque et considérabilité morale

[*Nécessité d'une axiologie en morale*] Toute éthique doit partir d'une axiologie, c'est-à-dire d'une théorie qui nous dit ce qui a de la valeur et impose des restrictions morales. En effet, sans choses de valeur, comment pourrait-on rendre compte de l'existence d'obligations, c'est-à-dire du devoir de faire ou ne pas faire certaines choses à certains êtres ? Ce point dépasse la question de l'écologisme et concerne toute question éthique puisqu'une théorie de la considérabilité morale¹¹²⁴ est indispensable pour savoir envers quels êtres nous avons des obligations et quelles obligations nous avons envers eux. Il n'est ainsi pas étonnant de retrouver au cœur des débats en éthique animale et environnementale la question de savoir quels êtres comptent moralement, ont un bien propre, et doivent être respectés pour eux-mêmes. Les humains et les animaux seuls ont-ils une valeur intrinsèque, ou bien faut-il reconnaître une valeur intrinsèque aux plantes, aux vivants, aux écosystèmes, voire à la nature en général ?

[*Les questions qui guident ce chapitre*]. Le reste de notre enquête aura pour but de fournir une réponse à cette question. On demande parfois quels sont les êtres qui font partie de la communauté morale, ou bien qui sont les patients moraux, c'est-à-dire les êtres qui ont une valeur morale et doivent être traités avec respect pour eux-mêmes ? Telles sont les questions au cœur des théories de la considérabilité morale. Elles doivent être distinguées des questions d'éthique normative qui se demandent comment déterminer ce qui est moralement bien ou mal, à savoir les conséquences de l'action, ou bien les intentions, ou encore l'action en elle-même. Autrement dit, la question des types d'éthique ne concerne pas directement le débat entre conséquentialisme et déontologisme qui est celui du critère de l'action morale.

¹¹²⁴ Ou théorie de la valeur morale intrinsèque.

1. Valeur intrinsèque, valeur extrinsèque et valeur instrumentale

[*Axiologie et obligation morale*] Toute discussion concernant nos obligations morales impliquera une axiologie, c'est-à-dire une théorie de la valeur. Les débats sur la source et la destination de nos obligations morales portent sur l'idée de valeur puisque si nous devons préserver ou respecter une entité, c'est parce qu'elle possède *un certain type* de valeur. Il n'est pas facile de définir ce qu'est la valeur, mais je crois que la façon la plus simple de le faire est de souligner que ce qui a une valeur est ce qui a une importance, ce qui compte. Pour y voir plus clair, nous devons distinguer plusieurs sortes de valeur, notamment la valeur intrinsèque et la valeur extrinsèque et sa forme particulière qu'est la valeur instrumentale.

[*La valeur instrumentale*] On dit d'une chose X qu'elle a une valeur instrumentale si c'est un bon *moyen* pour atteindre une fin, sa valeur résidant dans son utilité. Cette chose est *bonne pour* faire Y mais non en elle-même ; X est donc valorisée par un sujet qui lui accorde de la valeur en vue d'atteindre une fin Y. Ce qui possède une valeur instrumentale reçoit sa valeur de l'extérieur mais n'a en soi aucune valeur. En effet, si on cesse de la considérer comme utile, sa valeur disparaît. Sa valeur est donc extrinsèque puisqu'elle dépend d'un processus de valorisation qui lui est extérieur. Typiquement les objets sont le genre d'entités pouvant avoir une valeur instrumentale. Par exemple, mon téléphone a une valeur pour moi car il me permet de téléphoner, d'aller sur internet, de conserver des photos et des informations, de m'aider dans la vie pratique, autrement dit, il m'est utile. Mais en lui-même, ce n'est qu'un bout de plastique et de métal qui n'a aucune valeur au-delà de celle que quelqu'un peut lui conférer. S'il n'est plus utile, nous nous en débarrasserons. Potentiellement tout ce qui existe peut avoir une valeur instrumentale pour peu qu'elle soit utile.

[*La valeur intrinsèque*] Par contraste, la valeur intrinsèque ne s'inscrit pas dans un rapport d'utilité. La valeur d'une entité qui possède une valeur intrinsèque n'est pas extrinsèque dans la mesure où elle ne dépend d'un acte de valorisation externe par un sujet. La différence entre la valeur intrinsèque et extrinsèque est la source de la valeur, interne à l'objet dans un cas, externe dans l'autre¹¹²⁵. Une entité qui possède une valeur intrinsèque a une valeur *en soi* (indépendamment du monde extérieur) et *pour soi* (de façon non-instrumentale) en vertu de ses propriétés intrinsèques, non-relationnelles, c'est-à-dire des propriétés qui existent indépendamment de l'existence d'autre chose. Par exemple, la rareté ou la beauté sont des propriétés relationnelles puisqu'elles sont relatives à des états de fait externes à la chose, l'évaluation par un sujet observant ou la quantité relative d'une chose par rapport à d'autres. Ainsi, il est très largement admis qu'une personne humaine possède une valeur intrinsèque et que sa valeur ne réside pas dans son utilité pour les autres. Un être ayant une valeur intrinsèque aura une valeur même dans un monde où il n'existe plus aucun évaluateur extérieur. Cette valeur, il l'a en vertu de ce qu'il est lui-même, intrinsèquement.

[*Double valeur d'un être*] Qu'un être possède une valeur intrinsèque n'implique pas qu'il ne puisse avoir en même temps une valeur instrumentale, comme c'est le cas lorsque l'on demande à

¹¹²⁵ Attfield, *Environmental ethics*, p.11, sur la distinction entre valeur intrinsèque et extrinsèque.

quelqu'un de nous aider à déménager. L'impératif catégorique kantien exige de ne pas considérer autrui *simplement* comme un moyen mais de toujours considérer autrui *en même temps* comme une fin¹¹²⁶. Demander un service à un ami revient à lui conférer une valeur instrumentale, sans pour autant oublier sa valeur intrinsèque. En revanche, l'exploitation et l'esclavage sont des cas de figure où une personne est considérée *uniquement* comme un moyen et non comme ayant une valeur intrinsèque. La personne réduite à l'état d'esclave est considérée comme un simple instrument, un objet sans considération pour lui-même. Tel est le crime de l'esclavage, réduire des êtres dotés d'une valeur intrinsèque à n'avoir qu'une valeur instrumentale.

[*La valeur extrinsèque finale*] Cette bipartition entre valeur instrumentale et valeur intrinsèque peut être affinée puisque la valeur instrumentale rentre dans une catégorie plus large qu'est celle des choses ayant une valeur extrinsèque, c'est-à-dire dont la valeur provient d'un acte d'évaluation par un sujet extérieur. Or, toute valeur extrinsèque ne saurait se réduire à une simple valeur instrumentale. En effet, nous valorisons des choses pour elles-mêmes comme lorsque nous disons d'une chose qu'elle a pour nous une valeur sentimentale ou esthétique. C'est de cette façon que nous valorisons le vieux collier qui appartenait à notre mère, le paysage qui nous procure une satisfaction esthétique ou un lieu qui nous rappelle notre vie passée. Nous valorisons de nombreuses choses non pas simplement parce qu'elles nous sont utiles, au sens fort, pour atteindre une fin, mais parce que ces objets ont une importance autre pour nous, comme une valeur spirituelle, esthétique (une œuvre d'art ou un paysage), sentimentale (des lieux ou des objets qui nous rappellent des personnes et des moments de notre vie). Ces choses sont valorisées par quelqu'un (extrinsèquement) mais pour elles-mêmes (de façon non-instrumentale) ; on peut donc dire qu'elles ont une *valeur extrinsèque finale* ou non-instrumentale. Certains philosophes considèrent qu'il s'agit encore là d'une forme large de l'idée d'utilité¹¹²⁷. C'est pour cela que la plupart du temps, beaucoup d'auteurs se contentent des deux grandes catégories de valeur intrinsèque et instrumentale. Selon nous, la valeur intrinsèque et extrinsèque concerne l'origine de la valorisation tandis que la valeur extrinsèque finale ou instrumentale désigne les différents modes de valorisation extrinsèque, comme une fin en soi ou un simple moyen.

[*Des sens variés des termes*] La lecture de la littérature en éthique animale et environnementale est parfois déroutante puisque chaque auteur fait un usage un peu différent des termes. Certains ajoutent d'autres types de valeurs, comme la valeur systémique (Rolston), distinguent valeur inhérente et valeur intrinsèque (Regan, Taylor), utilisent *valeur intrinsèque* pour *valeur extrinsèque finale* (Callicott¹¹²⁸, John O'Neill¹¹²⁹) ou encore utilisent *valeur inhérente* au sens de *valeur intrinsèque* décrit ci-dessus et *valeur intrinsèque* au sens d'une expérience intrinsèquement satisfaisante comme le plaisir (Regan). William Frankena utilise le concept de valeur inhérente pour désigner ce que Regan nomme valeur intrinsèque ; une chose est dite bonne de façon inhérente au sens où l'expérience que l'on peut faire de cette chose est en elle-même plaisante, comme contempler un paysage ou une œuvre d'art, la contemplation étant la finalité et l'expérience est sa propre récompense.

¹¹²⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.105.

¹¹²⁷ Simon James, *Environmental philosophy, an introduction*, p.65.

¹¹²⁸ John Baird Callicott, « La nature a-t-elle une valeur en elle-même ? », *Éthique de la Terre*, p.122-123.

¹¹²⁹ John O'Neill, *Ecology, policy and politics*, p.8-9.

[*La distinction de la valeur inhérente et intrinsèque au sens de Regan*] Tom Regan distingue la valeur inhérente et la valeur intrinsèque¹¹³⁰. Il a une bonne raison pour le faire. Pour lui, la valeur inhérente désigne la valeur des individus sujets d'une vie (ce que nous avons appelé valeur intrinsèque) tandis que la valeur intrinsèque désigne la valeur d'états mentaux ou d'états de fait comme le plaisir, le bonheur qui sont intrinsèquement bons (ce que nous appellerons valeur inhérente)¹¹³¹. X a une valeur inhérente (au sens de Regan) si (1) sa valeur est indépendante du fait qu'autrui le valorise, (2) a pour conséquence qu'il est mal de traiter X comme un simple moyen et (3) en découle une obligation de traiter X avec respect¹¹³². Regan distingue, à juste titre, valeur inhérente et intrinsèque¹¹³³ parce qu'il réserve sa théorie de la valeur intrinsèque à l'analyse des théories conséquentialistes qui impliquent une théorie de la valeur non-morale¹¹³⁴ que les règles morales doivent chercher à promouvoir. Comme dans les théories conséquentialistes, les normes morales se justifient en référence à des valeurs non-morales qu'elles cherchent à produire, promouvoir ou maximiser, il est nécessaire qu'elles comportent une théorie du bien non-moral¹¹³⁵. Pour éviter toute confusion, Regan, qui est déontologiste, réserve le terme de valeur inhérente pour désigner la valeur des individus en eux-mêmes pour ce qu'ils sont. S'il juge nécessaire de bien distinguer valeur intrinsèque et valeur inhérente, c'est notamment dans la mesure où la valeur inhérente des individus ne peut se réduire (dans une théorie des droits) à la valeur intrinsèque des expériences que vivent ces individus.

La valeur inhérente des agents moraux individuels doit être comprise comme conceptuellement distincte de la valeur intrinsèque attachée à leurs expériences (par ex., leurs plaisirs ou leurs satisfactions de préférences), comme non réductible aux valeurs de cette dernière sorte et comme incommensurable à ces valeurs. Dire que la valeur inhérente n'est pas réductible aux valeurs intrinsèques des expériences d'un individu signifie que nous ne pouvons pas déterminer la valeur inhérente des agents moraux individuels en faisant le total des valeurs intrinsèques de leurs expériences. Ceux qui mènent une vie plus plaisante ou plus heureuse n'ont donc pas une grande valeur inhérente que ceux dont la vie est moins plaisante ou moins heureuse¹¹³⁶.

Il est logique d'opérer une telle distinction dans le cadre d'une théorie des droits mais dans une théorie conséquentialiste, où ce qui compte n'est plus tant le respect des individus pour eux-mêmes que la promotion de choses bonnes intrinsèquement comme le plaisir, la satisfaction des préférences, le bonheur, cette distinction n'est plus opérée, et c'est ce que s'attache à critiquer Regan dans l'utilitarisme. Par exemple, ce n'est pas parce que la vie de Kendji contient beaucoup plus de choses bonnes

¹¹³⁰ Dans ce paragraphe, nous utilisons les concepts dans les sens utilisés par Regan.

¹¹³¹ Tom Regan, « One argument concerning animal rights », *All that dwell therein*, p.115.

¹¹³² Regan, « One argument concerning animal rights », *ibid*, p.133.

¹¹³³ Nous reprenons la distinction de Regan mais utiliserons les concepts de façon contraire (valeur intrinsèque pour valeur inhérente et inversement).

¹¹³⁴ Une théorie du bien non-moral.

¹¹³⁵ Regan, *Les droits des animaux*, p.312.

¹¹³⁶ Regan, *ibid*, p.466-467.

intrinsèquement que celle de Ludovic, la rendant plus désirable, que la vie de Kendji a une valeur inhérente (au sens de Regan) supérieure à celle de Ludovic ; en effet, la valeur de la vie de Ludovic n'est pas moins importante parce qu'il est moins heureux que Kendji.

[*Les sens utilisés par Paul Taylor*] Paul Taylor opère le même genre de distinction, la seule chose qui change étant les termes¹¹³⁷. Taylor distingue (1) la valeur inhérente [*inherent worth*] de (2) la valeur inhérente [*inherent value*] et de (3) la valeur intrinsèque [*intrinsic value*]. La valeur inhérente [*inherent worth*] (1) fait référence aux êtres ayant une valeur en eux-mêmes et pour eux-mêmes indépendamment de son utilité ou sa valorisation par un sujet (ce que Regan nomme *inherent value* et que nous appelons *valeur intrinsèque*). Un être qui a une valeur en ce sens est l'objet d'une considérabilité morale imposant à tous les agents moraux un devoir de préserver le bien de cette entité¹¹³⁸. La valeur inhérente [*inherent value*] (2) désigne la valorisation par un sujet d'une chose pour elle-même de façon non-utilitaire comme une œuvre d'art, un monument historique ou un paysage naturel (ce qui correspond à la valeur extrinsèque finale et que Callicott nomme *valeur intrinsèque*). Pour Taylor, « la valeur inhérente de quoi que ce soit est relative ou dépendante de quelqu'un qui valorise »¹¹³⁹. La valeur intrinsèque (3) désigne, comme pour Regan, ce qui constitue le bien propre d'un être, comme par exemple l'expérience du plaisir chez les humains¹¹⁴⁰, autrement dit le bien intrinsèque identifié par les théories de la valeur prudentielle.

[*Les différents sens des termes*] La multiplicité des usages selon les auteurs doit donc inciter à la vigilance. Nous nous accorderons ici sur les distinctions de Regan et de Taylor, sauf que nous utiliserons les appellations un peu différemment de ce qu'ils font, en suivant la norme dominante en éthique animale et environnementale. Nous utiliserons les termes de la façon suivante :

1. Valeur instrumentale = un sujet valorise X car X est un bon moyen pour atteindre une fin.
2. Valeur inhérente = expérience d'une chose bonne en elle-même (le plaisir, le bonheur, etc.).
3. Valeur extrinsèque finale = chose valorisée par un sujet pour elle-même de façon non-instrumentale.
4. Valeur intrinsèque = valeur qu'un être possède en lui-même indépendamment de toute valorisation par un sujet extérieur.

La distinction la plus importante dans le débat qui nous occupe est celle entre valeur intrinsèque et les autres qui sont toutes extrinsèques.

2. Valeur intrinsèque et statut moral

[*Lien entre valeur intrinsèque et statut moral*] Bien que les discussions autour de la valeur intrinsèque et la considérabilité morale aient perdu en intensité à partir de la fin des années 1990, elles ont constitué le cœur des débats en éthique animale et environnementale. Ce n'est pas un hasard. La valeur intrinsèque d'un être est ce qui fonde l'obligation morale, ce qui en est la source et la destination.

¹¹³⁷ Paul Taylor, *Respect for nature*, p.71-75.

¹¹³⁸ Taylor, *ibid*, p.75.

¹¹³⁹ Taylor, *ibid*, p.74. Qu'il s'agisse d'un paysage, d'un lieu, d'une plante, d'un animal ou d'un humain.

¹¹⁴⁰ Taylor, *ibid*, p.73.

Si nous avons des obligations morales, c'est bien parce qu'il y a quelque chose que nous devons respecter, qui nous impose un devoir et une limitation dans nos conduites. C'est donc parce qu'un être possède une valeur intrinsèque que nous avons des devoirs envers lui¹¹⁴¹. L'idée de valeur intrinsèque signifie qu'une entité possède un bien qui lui est propre et qu'elle peut être affectée¹¹⁴² en bien ou en mal. Autrement dit, elle a des intérêts, un intérêt à être affecté en bien et non en mal. Le fait qu'une entité puisse se trouver mieux ou moins bien lui confère un statut moral. Tom Regan définit le statut moral comme le fait qu'il faut prendre en compte comment un être X sera affecté en performant une action ou une politique¹¹⁴³. Un être qui a des intérêts doit être pris en compte dans les délibérations morales. Telle est la raison pour laquelle les débats concernant la localisation de la valeur intrinsèque sont des débats pour savoir quels êtres ont des intérêts. Toutefois, reconnaître qu'un être soit moralement considérable ne nous dit pas quel statut moral a cet être. En effet, il se pourrait que certains êtres aient un statut moral supérieur à d'autres.

[*La valeur intrinsèque dans les théories des droits et théories déontologistes*] DeGrazia rappelle à juste titre que la théorie de la valeur¹¹⁴⁴ est fondamentale pour l'utilitarisme, mais également pour les théories du juste d'inspiration déontologiste, car les normes morales s'orientent autour de valeurs, même si l'articulation entre normes et valeurs diffèrent selon les éthiques normatives. Du point de vue d'une théorie des droits (d'inspiration déontologiste), certains êtres possèdent des droits parce qu'ils possèdent des intérêts, or ces intérêts sont constitutifs du bien de ces êtres. Ce qui doit être protégé est ce qui possède une valeur, générant une obligation de respecter ce droit de la part d'autrui. Dans une théorie déontologiste, certaines valeurs morales comme la justice, l'honnêteté, la loyauté, sont à respecter, à honorer. Toute la question est alors de savoir quels sont les êtres qui peuvent avoir des intérêts.

[*La valeur intrinsèque dans les théories conséquentialistes*] Les théories conséquentialistes fonctionnent suivant une tout autre logique. Le conséquentialisme est une théorie qui fait résider la moralité d'une action dans les conséquences bonnes ou mauvaises que cette action ou règle d'action produit. Toute la question est alors de déterminer ce qu'est une bonne ou une mauvaise conséquence. Ce qu'il est moralement bien de faire est de maximiser le bien (non-moral) et minimiser le mal (non-moral), ou de produire du bien et limiter le mal dans une certaine mesure. Ce qu'est ce bien et ce mal variera selon les théories de la valeur. Par exemple, du point de vue d'une théorie conséquentialiste comme l'utilitarisme hédoniste, ce qui est bien est le plaisir tandis que la douleur et la souffrance sont intrinsèquement mauvaises. Par conséquent, l'action moralement bonne est celle qui maximise (ou promeut au moins dans une certaine mesure) la production de plaisir et réduit la souffrance. Or, ce sont certains êtres seulement qui font l'expérience du plaisir ou de la souffrance. Par conséquent, nos obligations morales seront dirigées vers tous les êtres capables de plaisir et de souffrance, non pas tant par respect pour ces individus que pour promouvoir ce bien et le maximiser.

[*Valeur intrinsèque sans statut moral*] Il est assez rare que des philosophes n'établissent aucun lien entre la valeur intrinsèque et la considérabilité morale. C'est pourtant ce que soutient John O'Neill

¹¹⁴¹ Paul Taylor, *Respect for nature*, p.75.

¹¹⁴² Pas nécessairement au sens d'éprouver quelque chose.

¹¹⁴³ Regan, « One argument concerning animal rights », *All that dwell therein*, p.203, note 1.

¹¹⁴⁴ Les théories de la valeur s'intéressent à ce qui, dans l'univers, est intrinsèquement un bien.

selon lequel les êtres vivants individuels ainsi que des entités collectives peuvent avoir un bien propre indépendant des intérêts humains, une valeur intrinsèque objective, sans pour autant être moralement considérables ni engendrer des devoirs à leur égard¹¹⁴⁵. Pour O'Neill, avoir un bien propre et une valeur intrinsèque n'implique pas d'être moralement considérable. Il écrit qu'« il est possible de parler dans un sens objectif de ce qui constitue le bien d'une entité, sans soutenir que ce bien doit être réalisé ». Par exemple, un jardinier peut savoir ce qui est bon pour une plante sans qu'il n'en découle une quelconque obligation morale envers la plante. Je crois que cela révèle davantage le fait que le mot *bien* ou *bon* tel qu'il est utilisé dans ce cas signifie tout autre chose que ce que nous entendons quand nous parlons du bien propre d'un être, des intérêts d'une entité imposant un devoir moral envers elle. Dans le chapitre 1 de la partie 2 consacré au biocentrisme, nous serons amenés à nous demander si les plantes ont un bien propre leur conférant un statut moral. Pour le coup, O'Neill suppose que les plantes ont un bien propre (ce qui est discutable), mais également que nous n'avons pas de devoirs envers elles (ce qui est discutable). Par conséquent, soit il entend *bien* et *bon* en un sens qui n'a aucun lien avec la valeur intrinsèque comme le fait qu'il soit bon pour un moteur de mettre de l'huile, soit son propos est dénué de sens car on ne comprend pas alors ce que signifie avoir une valeur intrinsèque et avoir un bien propre sans avoir de statut moral. Dans ce dernier cas, qu'est-ce qui fait que des êtres puissent avoir une valeur morale ?

Quelle que soit la théorie normative endossée – théorie des droits, déontologisme ou conséquentialisme – on voit donc clairement le lien entre l'existence de la valeur intrinsèque et l'obligation morale. Si rien n'avait de valeur intrinsèque, il semblerait bien difficile de comprendre d'où proviennent nos obligations morales et ce qui peut les générer. Telle est la raison pour laquelle savoir quels êtres ont une valeur intrinsèque semble déterminant pour savoir envers qui nous avons des devoirs. Rien d'étonnant alors à ce que cette question ait occupé une place cardinale en éthique animale et environnementale.

3. Devoirs directs et devoirs indirects

[*Distinction*] Notre objectif est de déterminer envers qui nous avons des obligations morales (ou des devoirs moraux) et de quelles obligations il s'agit. Mais il faut distinguer les devoirs *directs* des devoirs *indirects* envers X¹¹⁴⁶. Cette distinction bien connue permet de distinguer les devoirs *envers* X et les devoirs *concernant* X. Ainsi, j'ai un devoir *direct* envers Presnel (ou simplement un devoir *envers* Presnel) de ne pas le frapper. C'est à lui que je dois cette absence d'agression en vertu d'un droit ou d'un intérêt corrélatif qu'il a de ne pas être agressé. En revanche, mon devoir de ne pas vandaliser la voiture de Presnel n'est pas un devoir envers la voiture mais *envers* Presnel *concernant* sa voiture. On dira donc que j'ai un devoir *direct* envers Presnel de ne pas l'agresser ni de vandaliser sa voiture mais que j'ai un devoir *indirect* envers la voiture, en vertu du devoir envers Presnel de ne pas détruire ses

¹¹⁴⁵ John O'Neill, *Ecology, policy and politics*, p.22.

¹¹⁴⁶ Joel Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », in *Philosophy and environmental crisis*, William T. Blackstone (ed), Athens, University of Georgia Press, 1974, p.45.

biens. Avoir une obligation indirecte concernant X, c'est avoir des obligations relatives à X mais pas dues à X¹¹⁴⁷.

[*Importance de la distinction*] Cette distinction est importante car nous pouvons avoir un devoir indirect envers toutes sortes de choses qui ne sont pas moralement considérables – en réalité envers tout objet existant – à condition d'avoir un devoir direct envers une entité reliée d'une façon moralement signifiante à cet objet. En revanche, on ne peut avoir de devoirs directs qu'envers les êtres qui possèdent une valeur intrinsèque moralement considérable. Ainsi, Kant soutenait qu'il ne faut pas être cruel envers les animaux, non pas parce que nous aurions des devoirs envers les animaux qui ne sont que des choses, mais parce que nous avons un devoir de ne pas être cruel avec les autres humains et que la cruauté envers les animaux peut nous rendre plus cruel avec les autres humains, les animaux étant des *analogons* des humains¹¹⁴⁸. Dès lors, lorsque nous cherchons à déterminer envers qui nous avons des obligations morales, nous parlons d'obligations directes.

4. La question de la source de la valeur intrinsèque

[*Source et localisation de la valeur*] Il est courant de distinguer deux questions, celle de la source de la valeur intrinsèque et celle de sa localisation. La question centrale est celle de la localisation de la valeur intrinsèque : quels êtres sont porteurs d'une valeur intrinsèque dans le monde ? Mais tenter de déterminer la localisation de la valeur intrinsèque soulève inévitablement la question de la source de cette valeur car de la source de la valeur intrinsèque dépendra sa localisation.

[*Objectivistes et subjectivistes*] D'où provient la valeur intrinsèque ? John Baird Callicott et Holmes Rolston III, deux des figures majeures de l'éthique environnementale, illustrent l'opposition entre objectivistes et subjectivistes, *a priori* nette mais en réalité plus poreuse qu'il n'y paraît¹¹⁴⁹. Les objectivistes soutiennent que la valeur intrinsèque a une existence objective, qu'elle est *découverte* et ne dépend pas de l'existence d'un sujet qui valorise. La valeur intrinsèque dépend de propriétés existant dans le monde indépendamment de tout acte de valorisation par un sujet, c'est-à-dire du fait des propriétés non-relationnelles et intrinsèques à l'objet. Une valeur intrinsèque objective signifie qu'elle existerait même s'il n'y avait plus de sujet valorisant, sauf si on considère que la valeur intrinsèque réside dans la propriété objective d'être conscient, mais les environnementalistes ne limitent en général pas l'extension de la considérabilité morale aux seuls êtres conscients. C'est en ce sens que des environnementalistes considèrent que la nature n'a pas besoin d'être valorisée par les humains pour avoir une valeur et aurait toujours une valeur intrinsèque même s'il n'existait plus aucun humain sur Terre comme vise à le montrer l'argument du dernier humain de Routley¹¹⁵⁰. À l'inverse, les subjectivistes soutiennent qu'il n'existe de la valeur que s'il y a un sujet qui *valorise*, c'est-à-dire qui

¹¹⁴⁷ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.50-51.

¹¹⁴⁸ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.78-80. Goffi se réfère aux *Moral Mrongovius*, figurant au Tome XXVII, vol.4, 2-2, des *Kants gesammelté Schriften*, p.1397 à 1581.

¹¹⁴⁹ Callicott considère que Rolston est un crypto-subjectiviste tandis que Callicott tente d'incorporer des éléments semi-objectif dans son subjectivisme. Voir par la suite.

¹¹⁵⁰ Voir partie 2, chapitre 3.

accorde, confère ou attribue de la valeur, à lui-même ou à autre chose¹¹⁵¹. Toute valeur dépend d'une conscience qui accorde de l'importance à quelque chose. C'est ce que soutient le premier Callicott pour qui toutes les valeurs sont *anthropogéniques* (générées par la conscience humaine) mais ne sont pas pour autant *anthropocentriques* (centrées sur les humains). Par la suite, il assouplira cette vue et soutiendra que les animaux, et non seulement les humains, sont des sujets valorisants, ce qui pourrait satisfaire les animalistes, mais non un environnementaliste comme Callicott qui souhaite justifier la valeur intrinsèque des totalités écologiques. Pour les objectivistes, la tâche est de déterminer quelles propriétés objectives génèrent cette valeur intrinsèque qui confère un statut moral à une entité¹¹⁵².

[*Objectivisme et subjectivisme n'impliquent aucune thèse particulière*] Selon John O'Neill, les théories objectivistes et subjectivistes ne conduisent à aucune éthique particulière¹¹⁵³ : on peut penser que la valeur intrinsèque est objective et endosser une éthique anthropocentriste, biocentriste ou autre¹¹⁵⁴. De même, on peut endosser une position subjectiviste sans être anthropocentriste si on pense qu'il y a des sujets non-humains. Ces éléments montrent qu'il n'est donc pas possible de dresser un portrait simple des conceptions objectivistes et subjectivistes car chaque conception s'incarnera de façon spécifique selon sa manière de concevoir la localisation de la valeur. Tant la conception objectiviste que subjectiviste de la valeur intrinsèque en éthique environnementale font face à d'importantes difficultés.

Source et localisation de la valeur intrinsèque (VI)

	Objectivisme	Subjectivisme
Source de la valeur	La valeur intrinsèque existe indépendamment d'un sujet qui valorise. Elle réside dans l'objet en vertu des propriétés de l'objet.	La valeur intrinsèque est subjective, elle dépend d'un acte de valorisation par un sujet. Pas de valeur sans sujet valorisant.
Connaissance de la valeur	Elle est découverte.	Elle est conférée.
Problèmes pour une éthique environnementale	Comment expliquer son existence ? Quel type de propriété est une propriété axiologique ?	Comment reconnaître l'existence d'une valeur intrinsèque dans la nature non-sentiente ?
Animalisme	Critère de la VI = la sentience	Les animaux sentients se valorisent eux-mêmes et leurs expériences.
Biocentrisme	Critère VI = la vie	X
Ecocentrismes	Critère VI = la naturalité ou la finalité	X

¹¹⁵¹ John O'Neill, « The varieties of intrinsic value », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.133

¹¹⁵² Clare Palmer, « Environmental ethics: an overview », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.17.

¹¹⁵³ O'Neill, « The varieties of intrinsic value », *ibid*, p.133; John O'Neill, *Ecology, policy and politics*, p.11.

¹¹⁵⁴ O'Neill, « The varieties of intrinsic value », *ibid*, p.133.

Par exemple, une théorie subjectiviste aura du mal à être un support pour défendre certaines positions comme la valeur intrinsèque des êtres qui ne sont pas des sujets valorisants. Ce n'est donc pas un hasard si Callicott est l'un des rares environnementalistes à endosser une approche subjectiviste de la valeur. Il faut donc admettre que l'objectivisme et le subjectivisme orientent vers certains types de positions.

L'objectivisme et ses problèmes pour une éthique environnementaliste

[*La tendance à l'objectivisme des théories environnementalistes*] Holmes Rolston et Robin Attfield critiquent la théorie subjectiviste de la valeur puisque pour eux, la valeur intrinsèque dans la nature préexiste aux humains et se situe déjà dans les organismes vivants qui ne sont pas des sujets. Les éthiques environnementalistes endossent souvent une conception objectiviste parce qu'elles pensent que pour rompre avec l'anthropocentrisme qui fait des humains la source et la localisation de toute valeur intrinsèque, la valeur intrinsèque ne doit pas dépendre des humains ou d'un évaluateur conscient¹¹⁵⁵. Pour qu'il existe une véritable valeur intrinsèque dans la nature, elle doit résider dans les choses elles-mêmes. Ce qui a motivé les théories objectivistes est la volonté de considérer qu'il existe d'autres entités du monde naturel non-humain comme les animaux, les plantes, les forêts, la nature, qui ont une valeur qui ne dépend pas de la façon dont les humains les valorisent. Une des raisons de la variété de éthiques environnementalistes provient du fait qu'elles sont en désaccord sur les entités du monde naturel possédant une valeur intrinsèque du fait d'un désaccord au sujet des propriétés générant la valeur intrinsèque. Les objets naturels doivent alors avoir une valeur provenant de l'objet lui-même.

[*La théorie de la valeur de Rolston*] Prenons la position de Rolston à titre d'illustration. Rolston rejette la thèse de Callicott de la subjectivité de la valeur intrinsèque car, selon lui, cela ne permet pas de reconnaître une valeur *intrinsèque* aux entités naturelles dépourvues de conscience¹¹⁵⁶. Qui veut fonder des devoirs envers la nature doit soutenir l'existence de valeur intrinsèque objective dans la nature. À mon sens, Rolston pointe quelque chose d'important ici puisque le subjectivisme (d'abord *anthropogénique* puis *vertébrogénique* et même *psychogénique*) de Callicott consiste à soutenir que des entités naturelles peuvent être valorisées pour elles-mêmes, de façon non-instrumentale, par des sujets. Mais c'est là typiquement une valeur extrinsèque finale, attribuée de l'extérieur¹¹⁵⁷. Néanmoins, Rolston maintient que les humains peuvent valoriser des choses pour elles-mêmes, comme lorsqu'il valorise le paysage pour lui-même lors de sa visite du Grand Canyon¹¹⁵⁸. Plusieurs précisions sont nécessaires. Il est absurde pour Rolston de soutenir qu'aucun sujet ne valorise avant l'arrivée des humains : les animaux se valorisent eux-mêmes puisque « la valorisation est intrinsèque à la vie animale »¹¹⁵⁹. Cependant, tout organisme, même non-sentient, est un système de valorisation

¹¹⁵⁵ Attfield, *Environmental ethics*, p.14-15.

¹¹⁵⁶ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », in *Éthique de l'environnement*, Hicham-Stéphane Afeissa (ed), p.155-158.

¹¹⁵⁷ Rolston, *Environmental ethics*, p.151 ; Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.158.

¹¹⁵⁸ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.156-158.

¹¹⁵⁹ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.160.

normatif¹¹⁶⁰, autrement dit, les vivants se valorisent eux-mêmes sans qu'ils ne soient des sujets conscients. La thèse de Rolston a ceci de paradoxal qu'elle rejette la subjectivité de la valeur tout en défendant une structure axiologique ou un schéma subjectiviste concernant la vie non-sentiente, à travers un processus de valorisation de tout être vivant. Pour cette raison, Callicott soutiendra que Rolston défend un crypto-subjectivisme¹¹⁶¹. Callicott écrit que :

Malgré nos différences réelles sur la question de la nature et de la culture, Rolston et moi-même différons moins sur la question de la valeur intrinsèque dans la nature que ce qu'il suppose. Dans mon essai le plus récent sur le sujet, « The intrinsic value of nature : a metaethical analysis », je soutiens que la *valeur* est d'abord et avant tout un verbe. Valoriser¹¹⁶² [*to value*] est un acte intentionnel d'un sujet valorisant. Par conséquent, quelque chose (un objet, grammaticalement parlant) a une valeur si et seulement s'il est valorisé par un sujet valorisant. Les sujets valorisants valorisent les choses de nombreuses façons, dont certaines intrinsèquement, pour elles-mêmes. Mais sans un sujet valorisant, il n'y aurait pas d'objet de valeur. En réalité, Rolston est d'accord avec cette analyse, mais il le fait seulement de manière cachée [*cryptically*]. Nous, humains, nous valorisons consciemment [*self-consciously*] nous-mêmes, ainsi que d'autres choses, intrinsèquement. Mais les lémuriens, remarque-t-il, se valorisent aussi manifestement eux-mêmes intrinsèquement, quoique peut-être pas consciemment. Ce que Rolston fait là est de trouver dans la nature un large spectre de sujets non-humains valorisant réflexivement¹¹⁶³.

[*Problème des théories objectivistes*] Les théories objectivistes de la valeur soutiennent donc que la valeur intrinsèque existe indépendamment d'un sujet qui *accorde* ou *confère* de la valeur à une entité. Or, il est difficile de comprendre le statut ontologique de la valeur de cette façon¹¹⁶⁴. L'existence de valeur dans le monde semble dépendre d'un sujet qui valorise quelque chose ou lui-même, et sans cela, on ne voit pas d'où provient cette valeur¹¹⁶⁵. La position objectiviste a donc du mal à fournir une explication de l'origine de la valeur et de la nature des propriétés axiologiques. C'est ce qui fait dire à Gérald Hess, au moyen d'une question rhétorique, « peut-il exister des valeurs sans la présence d'une conscience (humaine ou non humaine) ? »¹¹⁶⁶. Les théories objectivistes de la valeur sont vulnérables à l'argument de l'étrangeté de Mackie¹¹⁶⁷. Cet argument selon lequel ces propriétés axiologiques

¹¹⁶⁰ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.164. Voir partie 2, chapitre 1.

¹¹⁶¹ Néanmoins, il est clair que Rolston rejette l'idée que la valorisation d'une chose par un sujet constitue une valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque provient d'entités qui se valorisent elles-mêmes.

¹¹⁶² Valoriser doit se comprendre comme « accorder de la valeur ».

¹¹⁶³ Callicott, « My reply », in *Land, value, community*, Wayne Ouderkirk and Jim Hill (eds), 2002, p.302-303.

¹¹⁶⁴ Voir par exemple, Aaron Simmons, « Two arguments against biological interests », *Environmental Ethics*, 32, 3, 2010, p.237. Simmons défend une théorie de la valeur basée sur les désirs. Ce sont les désirs qui créent la valeur, donc il devient mystérieux de parler du bien ou de la valeur d'une entité non-consciente et non-désirante. On peut également citer Gérald Hess, *Ethiques de la nature*, pour une position similaire.

¹¹⁶⁵ Callicott, *L'éthique de la Terre*, « Introduction », p.39.

¹¹⁶⁶ Gérald Hess, *Ethiques de la nature*, 2013, p.66.

¹¹⁶⁷ Keekok Lee, « The source and locus of intrinsic value », in *Environmental ethics*, in Light and Rolston, p.154.

objectives sont des propriétés étranges conduit Mackie à défendre l'idée qu'il n'existe pas de faits moraux ni de valeurs morales objectives¹¹⁶⁸. La nature est composée de propriétés physiques, biologiques, mais que pourraient bien être ces propriétés morales objectives ? L'argument de l'étrangeté soutient que l'existence de propriétés évaluatives dans le monde est quelque chose de mystérieux et de fondamentalement différent de toute propriété naturelle existante. Une image scientifique du monde fournirait une description dépourvue de propriétés axiologiques. Or, il semble ne pas exister de faits moraux objectifs (au sens d'indépendants de toute conscience) dans le monde¹¹⁶⁹. L'étrangeté de l'existence de valeurs sans sujets qui valorisent est la raison d'être des positions subjectivistes dont la thèse répond à cette critique et évite cette impasse ontologique. L'existence et la genèse de la valeur ne sont pas mystérieuse avec les positions subjectivistes qui font dépendre l'existence de la valeur d'un sujet qui valorise. Mais ces dernières, dans leurs formes les plus courantes, ne vont pas sans poser de problèmes, tout particulièrement pour les éthiques environnementalistes.

Le subjectivisme et ses problèmes pour une éthique environnementaliste

Si la valeur dépend de la valorisation par un sujet, comment les plantes, les écosystèmes, les espèces ou la nature comme totalité, peuvent-elles posséder une valeur intrinsèque ? Pour sortir de cette impasse, Callicott proposa une approche selon laquelle la valeur intrinsèque d'une entité dépend du fait que des sujets les valorisent pour elle-même, comme une fin en soi. Mais ce faisant, sa valeur est extrinsèque car dépendante d'un acte de valorisation externe ; si les sujets ne valorisent pas cette entité, alors elle n'a pas de valeur. Il apparaît donc difficile de considérer que posséder une valeur intrinsèque signifie être valorisé comme une fin en soi par un sujet¹¹⁷⁰. C'est ce que souligne Christine Korsgaard :

Si vous acceptez l'idée que tout ce qui est bien doit être bien pour quelqu'un, pour une créature, alors vous devez nier qu'il fait sens de dire que les espèces ou les écosystèmes ont une valeur intrinsèque. Selon la conception que j'ai défendue, il est clair que la santé d'un écosystème importe car elle importe pour les créatures qui en dépendent, et l'extinction d'une espèce importe lorsqu'elle menace la biodiversité, et par conséquent la santé de l'écosystème et avec le bien-être de ses membres¹¹⁷¹.

Une position subjectiviste rend intelligible l'existence d'une valeur intrinsèque dans la nature non-sentiente. C'est ce que Rolston oppose à Callicott : « une telle philosophie, bien qu'elle puisse

¹¹⁶⁸ John L. Mackie, *Ethics : inventing right and wrong*, Penguin, 1990. Il a notamment défendu la théorie de l'erreur morale selon laquelle tous nos jugements moraux sont faux car il n'existe aucun fait moral objectif. Nous revenons sur cette critique dans le chapitre 3 de la partie 2.

¹¹⁶⁹ Andrew Fisher, *Metaethics, an introduction*, p.43-44.

¹¹⁷⁰ Wendy Donner, « Callicott on intrinsic value and moral standing in environmental ethics », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, Ouderkirk and Hill (eds), p.103 ; Rolston, *Environmental ethics*, p.113-115. Callicott semble reconnaître ce point dans une certaine mesure, et parle de « valeur intrinsèque tronquée ».

¹¹⁷¹ Korsgaard, *Fellow Creatures*, p.194. Voir aussi Rolston, *Environmental ethics*, p.113-115 pour une critique de l'axiologie projectiviste de Callicott.

prétendre le contraire, est incapable de reconnaître une valeur intrinsèque à la nature en elle-même »¹¹⁷². Qu'est-ce qui fait qu'un arbre possède une valeur intrinsèque mais non un parking si toute valeur provient d'un évaluateur externe ? Callicott tente de trouver une voie moyenne projectiviste selon laquelle la valorisation pour elles-mêmes des entités du monde naturel n'est pas aléatoire et arbitraire, position envers laquelle Rolston s'est montré très critique parce qu'il ne s'agit pas de valeur intrinsèque. Certaines entités auraient ainsi une disposition à être valorisées pour elles-mêmes. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ces conceptions lorsqu'elles se présenteront au fil de l'enquête. Retenons que les êtres non-conscients ne sauraient avoir une valeur intrinsèque si toute valeur nécessite des évaluateurs externes¹¹⁷³. Selon Steve Sapontzis, Callicott¹¹⁷⁴ est incohérent en défendant la valeur intrinsèque de choses incapables de valoriser parce que leur valeur est alors extrinsèque. Selon Brennan et Lo, la valeur intrinsèque survient sur des propriétés empiriques physiques ou psychologiques, de sorte qu'il n'est pas possible de dire, de manière intelligible, que deux entités ont une valeur intrinsèque différente bien qu'elles soient identiques de par leur constitution. Si deux entités diffèrent en termes de valeur, il doit y avoir une différence de constitution entre les deux¹¹⁷⁵.

[*Un subjectivisme non-anthropocentriste est possible*] Nous le voyons, les théories subjectivistes ont un avantage, elles rendent mieux compte d'où provient la valeur. Mais elles ne semblent pas permettre qu'il y ait une valeur intrinsèque sans sujets. Sapontzis, par exemple, ne s'oppose pas à Callicott pour son subjectivisme au sujet de la source de la valeur, mais pour sa localisation de la valeur non-subjectiviste¹¹⁷⁶. Selon lui, le subjectivisme est compatible avec l'idée que les animaux sentients sont des sujets qui se valorisent eux-mêmes, c'est-à-dire accordent une importance à leurs états internes. Les théories subjectivistes ont souvent supposé que seuls les humains étaient des sujets qui accordaient une valeur à leur vie et aux entités naturelles. Mais il s'agit là d'une restriction anthropocentriste arbitraire. La position subjectiviste qui semble ontologiquement supérieure peut donc inclure les animaux sentients comme sujets valorisant et se valorisant eux-mêmes. Comme nous l'avons déjà mentionné, le second Callicott des années 1990 soutient qu'il est parfaitement envisageable que toute valeur soit *psychogénique*. Une telle position satisfera pleinement les animalistes car elle permet à la fois d'échapper au caractère mystérieux de l'existence d'une valeur objective dans la nature, et permet en même temps d'échapper à la restriction anthropocentrique intenable de la valeur intrinsèque. En revanche, cette conception ne saurait satisfaire les environnementalistes qui souhaitent reconnaître une valeur intrinsèque chez des entités qui ne sont pas des sujets psychologiques comme les plantes, les espèces, les écosystèmes, etc. Là est l'origine de l'insatisfaction des environnementalistes à l'égard des théories des droits des animaux. Reste à savoir si cette insatisfaction est fondée.

[*L'ambiguïté de l'opposition entre subjectivisme et objectivisme*] Cette opposition entre conceptions objectivistes et subjectivistes peut générer des confusions puisque l'idée d'objectivité peut

¹¹⁷² Holmes Rolston, « The wilderness idea reaffirmed », in *The great new wilderness debate*, Nelson and Callicott (eds), p.382.

¹¹⁷³ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.269.

¹¹⁷⁴ Le premier Callicott des années fin 70/80. Son éthique de la terre évoluera par la suite.

¹¹⁷⁵ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.141.

¹¹⁷⁶ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.268.

s'entendre en au moins deux sens. Dans un premier sens, dire que X est objectif par opposition à subjectif signifie que son existence dépend d'un objet par opposition à un sujet. Mais en un second sens, dire que X est objectif signifie que X n'est pas relatif à un point de vue, l'existence de X reposant sur un critère objectif, comme pourrait l'être la subjectivité. Le fait que l'existence de toute valeur dépende d'un sujet capable de valoriser (reposant en général sur le fait d'être conscient) est un critère objectif en ce second sens. La sentience, comme possession d'une subjectivité, est une propriété objective. Donc c'est à la fois objectif et subjectif car les deux termes peuvent s'utiliser sur des plans différents. Sans recouvrir totalement ce que nous venons d'écrire, Gérald Hess, reprenant une distinction opérée par Bryan Norton, soutient que la valeur intrinsèque est *ontologiquement subjective* dans la mesure où son existence dépend de l'existence d'un sujet conscient, mais qu'elle est *épistémiquement objective* dans la mesure où elle n'est pas relative à un sujet comme dans le cas des jugements esthétiques, mais qu'une connaissance objective de la localisation et de la source de la valeur intrinsèque est possible¹¹⁷⁷.

5. Quelle est la localisation de la valeur intrinsèque ?

Nous le constatons, la réflexion sur l'origine de la valeur n'est pas neutre quant à la réflexion sur la localisation de la valeur, et inversement. Certaines conceptions de la localisation de la valeur semblent de prime abord partir avec un net avantage par rapport à d'autres concernant l'explication de la source de la valeur. Quels êtres possèdent une valeur intrinsèque et, par conséquent, le statut moral qui l'accompagne ? Les êtres humains uniquement ? Tous les animaux ou les animaux sentients uniquement ? Les plantes ? Tous les êtres vivants, y compris les bactéries ? Les écosystèmes ? Les espèces ? Les communautés biotiques ou politiques ? La nature comme tout ? La Terre ? Telle est la première des questions. La seconde question demande si tous les êtres dotés de valeur intrinsèque le sont de façon égale ou s'il y a une hiérarchie morale ? La démarche commune aux environnementalistes et aux animalistes est de remettre en cause l'anthropocentrisme. Mais où aller à partir de là ? Quelle est la théorie de la considérabilité morale la plus justifiée ?

[*Le rôle central de la notion d'intérêt*] Pour soutenir leurs conceptions, les philosophes ont soit redéfini les critères pour être moralement considérables, soit cherché à démontrer que les entités jusque-là considérées comme dépourvues des propriétés conférant une valeur intrinsèque, possèdent en réalité ces propriétés. Les êtres moralement considérables ont très souvent été caractérisés comme des êtres ayant des intérêts. Ainsi, les partisans des droits des animaux ont cherché à démontrer que le critère le plus rationnel pour la possession d'un bien propre et d'intérêts est la sentience, tandis que les biocentristes soutiennent qu'il n'est pas nécessaire d'être sentients pour avoir des intérêts, qu'être vivant suffit. Un être dépourvu d'intérêts semble ne pas pouvoir être plus ou moins bien loti. Savoir quels êtres ont une valeur intrinsèque, quels êtres sont moralement considérables, quels êtres ont un bien propre ou quels êtres ont des intérêts, c'est une seule et même question.

[*Approches holistes et individualistes*] Parmi les théories de la considérabilité morale, il faut

¹¹⁷⁷ Hess, *Ethiques de la nature*, p.78.

distinguer les approches individualistes qui considèrent que seuls des individus peuvent posséder une valeur intrinsèque, des approches holistes qui considèrent que des totalités, des ensembles, des entités collectives, peuvent posséder une valeur intrinsèque qui ne soit pas réductible à la valeur de ses membres. Il existe plusieurs versions de l'individualisme moral selon (1) les individus inclus dans la communauté morale et (2) la théorie normative endossée, comme par exemple une théorie déontologiste ou conséquentialiste. Dans la mesure où la valeur d'une entité est adossée au fait d'avoir un bien propre et donc des intérêts, les théories individualistes partent avec un avantage sur les théories holistes dans la mesure où il est plus aisé de comprendre comment un individu peut posséder des intérêts qu'une totalité abstraite.

[*Présentation des différentes théories examinées*] Il existe de nombreuses théories éthiques selon (1) l'extension plus ou moins large de la communauté des êtres moralement considérables, (2) la théorie normative endossée (théorie des droits, conséquentialisme d'une forme ou d'une autre, contractualisme), (3) une approche individualiste, holiste ou une théorie mixte et (4) une approche égalitariste ou hiérarchique au sein de la communauté morale. (1) concerne la classe des êtres considérés comme dotés d'une valeur intrinsèque tandis que (4) concerne la question de savoir si les membres de la communauté morale ont un statut égal ou s'il y a une hiérarchie morale entre ses membres. Nous proposons ici d'établir les grandes catégories à l'intérieur desquelles nous pourrions examiner la façon dont se déclinent ces théories.

(1) *L'égoïsme éthique*. Naturellement, le cercle le plus proche est soi-même, qui se traduit par un égoïsme éthique où chacun est à lui-même son propre et unique patient moral. Selon cette conception, chacun doit rechercher ce qui est dans son intérêt à plus ou moins long terme. Il s'agit généralement d'une forme de conséquentialisme selon lequel une action ou une règle morale est juste si elle maximise mon propre bien-être. Cette conception n'implique nullement d'être malhonnête dans la mesure où il peut être dans mon intérêt d'être honnête. Cette théorie fut défendue, entre autres, par Epicure, Hobbes ou encore Nietzsche. Elle fut très critiquée et disqualifiée en tant que théorie « morale » dans la mesure où il s'agit d'une théorie prudentielle mais non d'une éthique à proprement parler. Comme cette théorie est très peu défendue et qu'elle n'est presque jamais défendue dans les débats en éthique environnementale et animale¹¹⁷⁸, nous ne nous y attarderons pas.

(2) *L'anthropocentrisme*. Selon l'anthropocentrisme, les êtres qui ont une valeur morale sont les êtres humains. Kant et Samuel Clarke ont par exemple défendu une telle version forte de l'anthropocentrisme. L'anthropocentrisme est un suprémacisme humain et peut prendre des formes variées. Une version modérée de l'anthropocentrisme admet que des non-humains ont une valeur morale, même si celle-ci reste inférieure à celle des humains. Nous avons déjà examiné l'anthropocentrisme et constaté son caractère injustifiable dans le chapitre 1. Toutefois, certains écologistes ont tenté de fonder la préservation de l'environnement sur une approche renouvelée de l'anthropocentrisme, notamment les approches d'inspiration pragmatistes. On rangera dans cette catégorie les écologismes anthropocentristes de John Passmore ou d'Eugène Hargrove, ainsi que les pragmatismes anthropocentristes d'Anthony Weston, Andrew Light ou encore Bryan Norton.

¹¹⁷⁸ Jan Narveson peut être considéré comme un égoïste éthique.

3) Le *sentientisme* soutient que la communauté des patients moraux doit s'étendre jusqu'à inclure tous les êtres doués de sentience. Selon cette théorie, pour pouvoir être affecté en bien ou en mal, il faut pouvoir faire l'expérience du monde et de soi-même, il faut être un soi qui éprouve ce qui lui arrive. Tous les êtres sensibles et conscients possèdent donc une valeur intrinsèque, des intérêts et des préférences. Il faut souligner que tous les membres du règne animal ne sont pas nécessairement sentients¹¹⁷⁹. Cette position n'est donc *zoocentrée* ou *animaliste* que de façon imprécise ; c'est pourquoi les appellations *sentientisme*, *psychocentrisme* ou *expérientialisme* sont plus précises et peuvent être utilisées de façon équivalente¹¹⁸⁰. Parmi les sentientistes, certains sont utilitaristes (Singer), d'autres déontologistes (Regan), d'autres contractualistes (Rowlands), d'autres partisans d'une morale ordinaire (Sapontzis). Certains défendent un égalitarisme sentientiste (Francione) tandis que d'autres endossent des approches hiérarchistes (Singer, Kagan). Nous le devinons, toutes ces catégorisations sont poreuses. Par exemple, un sentientiste hiérarchiste qui place les humains au sommet de la hiérarchie morale doit-il être considéré comme sentientiste ou bien anthropocentrisme ? Cela nous rappelle les limites des catégorisations.

4) Le *biocentrisme* soutient que ce ne sont pas seulement les animaux, parmi lesquels les humains, qui comptent mais les plantes et tous les êtres vivants. Paul Taylor, l'un des plus célèbres avocats de cette thèse défend un biocentrisme égalitariste à l'inverse d'autres grandes figures du biocentrisme comme Kenneth Goodpaster et Robin Attfield pour qui il faut distinguer des niveaux d'importance morale parmi tous les êtres dotés d'un statut moral.

5) L'*éthique végétale* considère que nous ne devrions pas exclure les plantes de la considérabilité morale car les plantes sont sensibles, intelligentes voire sentientes. Ces théories se situent à mi-chemin entre le biocentrisme et le sentientisme, prenant le critère de considérabilité morale sentientiste mais défendant une extension de la communauté morale plus proche du biocentrisme, dans la mesure où ce sont surtout les végétaux qui ont fait l'objet d'un souci éthique.

(6) L'*écocentrisme pur*. Selon cette conception, ce ne sont plus les individus qui comptent moralement, mais ce sont des ensembles, des totalités comme les écosystèmes, les espèces ou la nature. Si les éthiques précédentes sont individualistes dans le sens où la source de l'obligation morale provient de caractéristiques que possèdent des individus, les théories écocentrismes pures sont holistes et considèrent que l'équilibre des écosystèmes, la préservation d'espèces ou de la nature sauvage priment sur le bien-être des individus. Cette position se retrouve dans les propos du premier Callicott. Mais du fait des conséquences inacceptables qu'un holisme strict implique, aucun philosophe n'a persisté à défendre une telle conception, les philosophes environnementalistes défendant des théories mixtes, à la fois individualistes et holistes, dont Callicott lui-même par la suite.

(7) L'*écocentrisme mixte*. Nous entendrons par *écocentrisme mixte* une combinaison de plusieurs théories déjà citées, et notamment une combinaison de théories individualistes et holistes comme (2) et (5), (3) et (5) mais le plus souvent (4) et (5). Il s'agit d'un écocentrisme que nous pourrions dire modéré, en ce que le holisme n'a pas vocation à remplacer les éthiques individualistes existantes,

¹¹⁷⁹ Nous penserons aux éponges et placozoaires.

¹¹⁸⁰ Nous avons utilisé et continuerons à utiliser *animalisme* de manière interchangeable avec *sentientisme*.

ni primer sur elles mais à s'y ajouter. Il s'agit de l'approche la plus populaire parmi les philosophes environnementalistes. Les théories sont aussi diverses que le seront les arguments mobilisés, les totalités considérées comme moralement considérable, et la façon d'articuler devoirs envers les individus et devoirs envers les totalités.

8) L'*éthique communautaire*, ou *théorie des cercles concentriques*, propose un autre modèle de nos devoirs envers l'environnement. Elle consiste à faire reposer nos obligations sur notre appartenance à des communautés, articulant devoirs envers les membres des communautés auxquelles nous appartenons et des communautés elles-mêmes. Ces approches relationnelles se décalent donc de la recherche d'une valeur intrinsèque, sans totalement l'abandonner pour autant. L'éthique de la terre de Callicott est la principale représentante de cette catégorie mais on en retrouve une version similaire chez Peter Wenz.

(9) La *deep ecology*, ou mouvement d'écologie profonde, est un courant environnementaliste intellectuel et militant aux thèses plurielles. Elle constitue une famille de théories, nommées *écosophies*, articulées autour d'une série de principes généraux. La plus célèbre des écosophies est celle de son fondateur et représentant le plus célèbre, le philosophe norvégien Arne Naess. Son écosophie repose sur une métaphysique différente de tout ce que nous venons d'évoquer et insiste sur la nécessité d'étendre notre soi au monde qui nous entoure pour acquérir une conscience écologique de ce soi étendu et pose comme principe premier la réalisation de soi à travers une redéfinition de ce qu'est l'identité personnelle. Toutefois, la *deep ecology* ne se réduit pas à la thèse de Naess ni une thèse en particulier.

[*Difficultés d'appellation*] Donner un nom à ces théories et les classer dans chacune des catégories ci-dessus n'est pas sans difficultés dans la mesure où une même théorie peut se retrouver dans plusieurs catégories. Cela ne change rien à la nature de cette théorie mais peut induire en erreur concernant sa classification. Du fait de la conjonction de plusieurs propriétés de ces théories (la nature de l'extension de la communauté morale, le critère de considérabilité morale, la hiérarchie), une théorie appartiendra par exemple à la catégorie biocentrisme ou anthropocentrisme selon la propriété que l'on met en avant pour la classer. Cette distinction entre considérabilité morale et importance morale bien explicitée par Goodpaster rend la classification plus complexe. Par exemple, Shelly Kagan soutient que les animaux sentients sont moralement considérables, alors selon ce critère nous devrions dire qu'il défend une thèse sentientiste car les animaux sont moralement considérables. Toutefois, il défend une approche hiérarchique, les humains ayant une valeur morale supérieure aux autres animaux, ce en quoi il s'agirait d'un anthropocentrisme modéré. De même Goodpaster soutient que tous les êtres vivants ont un statut moral (biocentrisme) mais qu'il existe une hiérarchie plaçant les humains au sommet (anthropocentrisme modéré). Tantôt, c'est le *critère* de la considérabilité morale (humanité, sentience, vie) qui sert de propriété de référence pour nommer une théorie (anthropocentrisme, sentientisme, biocentrisme), tantôt c'est l'extension de la classe des êtres moralement considérables, et non plus le critère, qui est mobilisée comme appellation (par exemple, nous parlons d'*anthropocentrisme* même si le critère de considérabilité morale avancé par une théorie est le langage, et non pas *logocentrisme*, bien que cela arrive). Je crois que même si une approche comme celle de Kagan considère que les humains ont une valeur supérieure aux animaux, on peut la classer dans le sentientisme dans la mesure où il ne

défend pas un suprémacisme où il serait légitime d'exploiter et d'utiliser les animaux pour nos fins.

Section 2 – A-t-on vraiment besoin du concept de valeur intrinsèque ?

1. Les critiques pragmatistes de la valeur intrinsèque

[Idée générale] Constatant que les débats philosophiques sur la valeur intrinsèque n'ont pas eu les effets escomptés sur les politiques environnementales, un courant écologiste pragmatiste est né de la volonté de transformer le monde. Si la mission des philosophes environnementalistes était de fournir un guide d'action écologique, ils ont échoué puisque les politiques environnementales n'ont pas pris appui sur ces débats¹¹⁸¹. Les philosophes pragmatistes ont plaidé pour un abandon des débats théoriques abstraits stériles autour de la valeur intrinsèque objective qu'ils considèrent être un concept métaphysiquement obscur, au profit d'une recherche de solutions pratiques à des problèmes écologiques concrets¹¹⁸². « Ainsi, le pragmatisme environnemental vise à développer des stratégies par lesquelles les éthiques environnementales peuvent contribuer à la résolution de problèmes environnementaux concrets », explique Clare Palmer¹¹⁸³. Quelle est la meilleure méthode pour protéger l'environnement, voilà ce qui importe aux pragmatistes¹¹⁸⁴, et non pas de fournir des arguments pour justifier de se soucier de l'environnement à ceux qui s'en moquent. Le courant pragmatiste en éthique environnementale s'est développé à partir des années 1990, même si on en trouve des prémices dès les années 80. Parmi les plus célèbres d'entre eux, nous pouvons citer Bryan Norton, Andrew Light ou encore Anthony Weston.

Que reprochent-ils aux éthiques environnementalistes ? Ce qu'ils leur reprochent, c'est qu'elles se sont montrées inefficaces et incapables d'impulser un changement dans les politiques écologiques¹¹⁸⁵ et que les débats apparaissent comme des ergotages ésotériques sans fins entre philosophes, que l'idée de valeur intrinsèque est une propriété métaphysiquement obscure qui ressemble à une fiction ontologique, que les environnementalistes ont surestimé la rupture et l'opposition entre anthropocentrisme et non-anthropocentrismes, et que la démarche de fonder les politiques écologiques dans ce qu'un groupe de philosophes considère comme vrai semble peu compatible avec l'établissement d'une pratique démocratique de l'écologie¹¹⁸⁶. Au contraire, malgré des différences internes, les

¹¹⁸¹ Andrew Light, « Contemporary environmental ethics: from metaethics to public philosophy », *Metaphilosophy*, 33, 2002.

¹¹⁸² Ben Minteer and Robert E. Manning, « Pragmatism in environmental ethics: democracy, pluralism and the management of nature », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.319.

¹¹⁸³ Clare Palmer, « Environmental ethics, an overview », *ibid*, p.32.

¹¹⁸⁴ Andrew Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », in *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Afeissa (dir), 2009, p.218 et 224 ; Anthony Weston, « Beyond intrinsic value : pragmatism in environmental ethics », *Environmental ethics*, 7, 1985, p.339.

¹¹⁸⁵ Light, « Contemporary Environmental Ethics: From Metaethics to Public Philosophy », *ibid*, p.427 et 439.

¹¹⁸⁶ Il a été reproché aux théories morales monistes d'être peu compatibles avec une pratique démocratique du débat public sur les politiques à engager. Norton et Ben Minteer rejettent la posture du philosophe enfermé dans une « tour d'ivoire » qui livrerait ses théories aux activistes¹¹⁸⁶. Il me semble que deux idées distinctes doivent être distinguées dans l'accusation d'antidémocratie des éthiques environnementalistes. La première est liée à la tradition pragmatiste en philosophie et sa conception de la vérité, de la morale et de la pratique philosophique. Dans la tradition de Dewey, les pragmatistes rejettent l'idée que la vérité et le juste se découvrent par une réflexion rationnelle abstraite et reposent sur des principes assurés et fixes, mais que la vérité et les normes morales vont

pragmatistes plaident pour un pluralisme méthodologique dans une perspective pratique. Ils défendent la thèse d'une convergence pratique des différentes éthiques environnementales avec une conception faible de l'anthropocentrisme. Selon eux, un anthropocentrisme éclairé sera la meilleure option car plus en accointance avec l'opinion publique et donc davantage susceptible de faire bouger les lignes.

Bryan Norton et le pragmatisme anthropocentrisme

[*Inefficacité pratique des éthiques environnementalistes*] Le pragmatisme est né de la frustration et du constat d'échec des travaux en éthique environnementale à induire des changements pratiques permettant de relever les défis que posent les problèmes environnementaux¹¹⁸⁷. En effet, les débats axiologiques concernant la valeur intrinsèque en quête de *la* bonne théorie morale ont dominé les recherches en éthique environnementale mais ces débats sont non seulement sans fin et incapables de parvenir à un consensus, mais se sont montrés inutiles pour les politiques environnementales¹¹⁸⁸. Virginie Maris écrit que « Bryan Norton considère au contraire que les éthiques non-anthropocentrées n'ont guère été utiles, qu'elles se sont empêtrées dans des arguties théoriques sans rapport avec la façon dont les problèmes se posent dans la réalité et qu'elles n'offrent pas d'outils pertinents aux environnementalistes « de terrain » pour défendre la nature »¹¹⁸⁹. Selon Norton, l'un des problèmes des éthiques environnementales qu'il qualifie de *monistes*, c'est-à-dire les théories qui prétendent pouvoir déterminer l'ensemble de nos devoirs en toutes situations, est qu'un principe abstrait ne saurait rendre compte de nos devoirs étant donné les différences et la complexité de chaque situation¹¹⁹⁰. Les théories monistes comme celle des animalistes, des biocentristes, des écocentristes sont trop abstraites et incapables de rendre compte des situations morales concrètes.

[*Le pragmatisme anthropocentrisme de Norton*] Norton remet en cause la manière dont les

émerger de processus expérimentaux collectifs et démocratiques. Nous ne discuterons pas ces thèses car elles nous éloigneraient du cœur de notre enquête.

La seconde idée porte sur la question de l'établissement d'une politique écologique qui respecte les valeurs démocratiques, qui ne conduise pas à l'imposition par une élite d'une conception du juste à la population ni à l'adoption de normes écologiques qui ne prennent pas en compte le point de vue des gens. L'idée que les éthiques environnementalistes seraient difficilement compatibles avec un modèle social démocratique n'implique pas l'adoption d'une théorie pragmatiste de la vérité et des normes morales anti-objectivistes. Cette seconde idée concerne donc les méthodes de gouvernance et d'initiation de changements. Il semble ici à nouveau indispensable de distinguer la recherche d'une théorie morale justifiée, qui ne se fait jamais indépendamment du réel, des manières de faire advenir un monde plus juste. Par exemple, les rapports du GIEC pointent différentes mesures à prendre pour mitiger le réchauffement climatique, mais cela n'implique pas une seule manière de mettre en place des politiques, ni de mener des procédures antidémocratiques, ni d'exclure les gens des processus de décision. Je ne vois pas pourquoi les éthiques environnementales seraient incompatibles avec une organisation sociale démocratique. Voir Ben Minteer and Robert E. Manning, « Pragmatism in environmental ethics: democracy, pluralism and the management of nature », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.325; Ben Minteer, « Environmental ethics, sustainability science, and the recovery of pragmatism », in *The Oxford handbook of Environmental Ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.529; Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *Environmental ethics*, 1995, 17, p.345 et 355.

¹¹⁸⁷ Light, *ibid*, p.207.

¹¹⁸⁸ Light, *ibid*, p.211; Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.343.

¹¹⁸⁹ Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.198.

¹¹⁹⁰ Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.342.

philosophes pratiquent la philosophie. Il distingue deux méthodes philosophiques en éthique environnementale, une philosophie théorique où les philosophes pensent pouvoir trouver des principes généraux de l'action écologique de façon abstraite et une philosophie pratique qu'il revendique, qui est *problem-oriented*, c'est-à-dire qui part des problèmes concrets et particuliers pour trouver des solutions¹¹⁹¹. Norton s'intéresse à la pratique, à ce qui permet d'agir le plus efficacement pour protéger l'environnement. Ce pragmatisme cherche donc à mobiliser toute théorie qui permettra d'initier des changements. La thèse de Norton est qu'*in fine*, les différentes approches en éthiques environnementales (*deep ecology*, environnementalismes biocentristes, écocentristes, spiritualistes, économistes rationnels, scientifiques naturalistes, écoféministes, anthropocentristes éclairés) finissent par converger en pratique et conduisent plus ou moins aux mêmes politiques environnementales¹¹⁹². Les désaccords théoriques n'empêchent pas un accord pratique¹¹⁹³. Selon Norton, une éthique « faiblement anthropocentrée » basant le devoir de protection de la nature sur nos devoirs envers les générations futures conduirait aux mêmes politiques que les éthiques environnementales non-anthropocentristes, sauf que l'on s'épargne des débats métaphysiques autour de la valeur intrinsèque dans la nature¹¹⁹⁴. Puisque l'on peut faire tout aussi bien sans référence à une quelconque valeur intrinsèque de la nature, les approches non-anthropocentristes sont inutiles.

[*L'anthropocentrisme suffit à protéger la nature*] Norton cherche également à éviter un anthropocentrisme fort selon lequel la nature n'aurait qu'une simple valeur instrumentale. Selon lui, il y a une surestimation de l'opposition entre anthropocentrisme faible et non-anthropocentrisme. Un anthropocentrisme faible est un anthropocentrisme éclairé qui n'implique nullement de détruire la nature mais est au contraire capable de valoriser la nature pour elle-même¹¹⁹⁵. Il n'y a pas besoin d'une nouvelle éthique, comme le soutenait Routley, qui nécessiterait de démontrer la valeur intrinsèque des êtres non-humains¹¹⁹⁶. Une politique écologiste plus efficace peut être menée à partir d'un anthropocentrisme éclairé¹¹⁹⁷ en mobilisant un discours sur les ressources et les services écosystémiques plus que sur la valeur intrinsèque de la nature¹¹⁹⁸.

Introduire l'idée que les autres espèces ont une valeur intrinsèque, que les humains devraient être "justes" envers toutes les autres espèces, ne fournit aucune contrainte identifiable aux comportements humains, qui ne soient pas déjà implicitement présentes dans les obligations générales trans-temporelles de protéger un système complexe,

¹¹⁹¹ Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.344.

¹¹⁹² Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.204.

¹¹⁹³ Norton, *ibid*, p.220. Voir aussi Andrew Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.216 ; Ben Minteer, « Environmental ethics, sustainability science, and the recovery of pragmatism », in *The Oxford handbook of Environmental Ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.533-534.

¹¹⁹⁴ Bryan Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », in *Ethique de l'environnement*, Afeissa (ed); Allen Thompson, « Anthropocentrism, humanity as peril and promise », in *The Oxford handbook of Environmental ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.82; Katie McShane « Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value », *Environmental Ethics*, 29, 1, 2007, p.46

¹¹⁹⁵ Weston, « Beyond intrinsic value: pragmatism in environmental ethics », *Environmental ethics*, 7, 1985, p.332.

¹¹⁹⁶ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.259.

¹¹⁹⁷ Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie ?*, p.70.

¹¹⁹⁸ Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.356.

autonome et sain pour le bénéfice des générations humaines futures. Les *deep ecologists*, qui se rassemblent autour du principe selon lequel la nature a une valeur indépendante, ne devraient donc pas différer des anthropocentristes éclairés dans leurs buts pratiques de protection de la biodiversité¹¹⁹⁹.

[*L'anthropocentrisme éclairé*] L'anthropocentrisme a souvent été réduit à une forme forte et caricaturale selon laquelle il était légitime de saccager la nature puisqu'elle n'aurait qu'une valeur instrumentale pour les humains et, par conséquent, que l'anthropocentrisme serait le principal obstacle à la prise en compte de l'environnement¹²⁰⁰. Selon les pragmatistes comme Norton et Light, cette opposition entre un anthropocentrisme sans scrupule qui autorise et prône l'exploitation outrancière de la nature et un non-anthropocentrisme qui veut protéger la nature est un homme de paille et constitue ce que Varner appelle « un dogme » inquestionné de l'éthique environnementale¹²⁰¹. Selon un anthropocentrisme fort et grossier, toute valeur dépend des préférences humaines et de leur satisfaction tandis que pour un anthropocentrisme éclairé, toutes les préférences humaines ne sont pas bonnes et à satisfaire. Il faut donc se référer aux préférences mûrement réfléchies guidées par des idéaux tels que vivre en harmonie avec la nature¹²⁰². L'exploitation outrancière de la nature provient d'un anthropocentrisme aveugle, fort, incapable de valoriser la nature pour elle-même.

[*Valorisation extrinsèque finale de la nature*] Entre une vision purement instrumentale de la nature et la reconnaissance d'une valeur intrinsèque objective dans la nature, Norton prône une voie moyenne qu'il nomme *inhérentisme*, c'est-à-dire la valorisation non-instrumentale de la nature – ce qui ressemble à la conception de Callicott. En effet, les humains peuvent valoriser l'environnement pour lui-même pour de nombreuses raisons qui ne sont pas purement instrumentales, comme des raisons esthétiques, spirituelles, récréationnelles, religieuses, psychologiques, scientifiques, historiques. Par conséquent, un anthropocentrisme éclairé qui comprend ce qui fait une vie pleinement humaine, conduirait à vouloir protéger la nature. Les politiques qui vont servir les intérêts élargis et réfléchis des humains vont servir les intérêts de la nature et inversement¹²⁰³. Les intérêts humains réfléchis ne s'opposent pas à la nature, mais nécessitent au contraire de prendre soin d'elle.

Le pragmatisme méthodologique de Light

¹¹⁹⁹ Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.226-227; Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.257.

¹²⁰⁰ Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.214.

¹²⁰¹ Varner, *In nature's interest*, p.142; Norton, « Why I am not an nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.343; Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*.

¹²⁰² Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*. p.254-255; Ben Minteer, « Environmental ethics, sustainability science, and the recovery of pragmatism », *ibid*, p.533-534.

¹²⁰³ Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.216. Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.240. On retrouve cette thèse chez John O'Neill pour qui le développement des autres vivants participe de notre accomplissement personnel, voir O'Neill, *Ecology, policy and intrinsic value*, p.24.

Andrew Light défend un pragmatisme méthodologique selon lequel ce qui importe est l'efficacité pratique, quelle que soit la théorie morale que l'on mobilise. En considérant que l'anthropocentrisme parlera plus à certaines personnes tandis que le biocentrisme parlera davantage à d'autres, le pragmatisme considère qu'il faut mobiliser tout ce qui peut permettre de répondre aux défis écologiques. Il est méthodologique car son but n'est pas de savoir quelle théorie morale est vraie, mais quelle est la meilleure stratégie d'action. Se révèle ainsi la nature fondamentalement militante du pragmatisme. Peu importe la théorie, ce qui compte est d'user de tous les leviers d'action qui permettront des réponses adaptées aux problèmes écologiques concrets. Or, tant Norton que Light expliquent que s'il faut privilégier une approche anthropocentriste, c'est parce que l'opinion publique, les décideurs politiques et les acteurs économiques appréhendent la nature en des termes clairement anthropocentristes. Il faut parler aux gens dans leur langue¹²⁰⁴. Or, affirme Light, puisque l'anthropocentrisme est la pensée morale par défaut du public, parler en des termes non-anthropocentristes a peu de chance d'influencer et modifier leur façon d'agir et de penser¹²⁰⁵. L'argument qui semble le plus motiver les gens à soutenir des initiatives et des politiques visant à protéger l'environnement est celui du devoir envers les générations futures¹²⁰⁶.

[*Le pragmatisme méthodologique de Katz*] Eric Katz propose également un pragmatisme *méthodologique* qu'il distingue d'un pragmatisme *substantiel* défendu par Norton ou Weston. Alors que le pragmatisme substantiel correspond à une position en philosophie morale héritée du pragmatisme historique, endossant un pluralisme des valeurs, la centralité de l'expérience humaine, une certaine méthode expérimentale pour faire émerger des normes et des vérités¹²⁰⁷, le pragmatisme méthodologique se détache de toute réflexion sur les théories morales. Ainsi, Katz est très critique de l'anthropocentrisme et défend une théorie non-anthropocentriste. Mais lorsqu'il opère une « reconsidération pragmatique » de l'anthropocentrisme, il se situe à un autre niveau que celui de la réflexion morale. Il se moque ici de savoir quelle est la bonne théorie morale mais ne considère que les externalités concrètes de chaque théorie morale dans chaque situation afin de protéger l'environnement. Il écrit : « nous considérons seulement la valeur-comptant [*cash-value*] de l'anthropocentrisme »¹²⁰⁸, c'est-à-dire quelles conséquences pratiques y a-t-il si nous adoptons telle ou telle théorie. C'est comme si, pour convaincre les gens d'abandonner la viande, nous pesions l'approche par la santé, par l'écologie ou par les droits des animaux pour savoir laquelle conduirait aux meilleures conséquences pratiques. La conclusion de Katz est qu'une perspective anthropocentriste peut parfois contribuer positivement à la protection de l'environnement dans des zones très artificialisées, mais pas dans des lieux de nature sauvage¹²⁰⁹, tempérant ainsi à la thèse de Norton et de Light sur l'accord pratique des différentes approches.

Réponses aux critiques pragmatistes

¹²⁰⁴ Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.217.

¹²⁰⁵ Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.219.

¹²⁰⁶ Light cite à l'appui de son propos l'étude de Willett M. Kempton, James S. Boster and Jennifer A. Hartley, *Environmental values in american culture*, MIT Press, 1996.

¹²⁰⁷ Eric Katz, « A pragmatic reconsideration of anthropocentrism », *Environmental ethics*, 21, 1999, p.379 et 383.

¹²⁰⁸ Katz, « A pragmatic reconsideration of anthropocentrism », *ibid*, p.382.

¹²⁰⁹ Katz, « A pragmatic reconsideration of anthropocentrism », *ibid*, p.390.

[*Objection à la critique d'inefficacité*] Les attaques des pragmatistes contre la réflexion éthique sur la valeur intrinsèque et la considérabilité morale posent de nombreux problèmes. En premier lieu, discréditer les éthiques environnementalistes sur la base de leur prétendue inefficacité est non seulement injuste, mais n'est pas une objection. Le fait qu'il n'y ait pas eu une révolution écologique en deux décennies n'est pas une raison d'invalider ces théories, ni même de les tenir pour responsables du manque de réponse aux défis environnementaux. En effet, il ne suffit pas qu'une théorie morale soit vraie pour qu'elle s'impose, car de très nombreuses forces s'opposent à une révolution écologique, comme la force de nos habitudes de consommation, la puissance d'acteurs économiques qui peuvent faire obstacles aux mesures écologiques, la place de la poursuite de la croissance dans notre modèle économique, des idéologies politiques, et ainsi de suite. Il est donc injuste de tenir les éthiques environnementales pour responsables du manque de réponses politiques à la crise environnementale ou du fait que les décideurs politiques ne se soient pas saisis des travaux en éthique environnementale.

[*Difficulté de l'évaluation de l'efficacité*] Par ailleurs, sur quelle base juger de l'efficacité d'une démarche ? Qu'est-ce qui permet de soutenir que le programme des pragmatistes anthropocentristes aurait produit plus de changements ? À quoi se mesure l'efficacité d'un mouvement ou d'une stratégie ? Comment savoir à quoi sont dues les évolutions ou l'absence d'évolution ? Si nous considérons les mouvements de luttes d'indépendances, pour l'abolition de l'esclavage, pour les droits civiques, les droits des femmes, il faut plusieurs décennies voire centaines d'années pour abolir institutionnellement une pratique. L'accusation d'inefficacité semble infondée étant donné la complexité des forces à l'œuvre dans le monde. Certains pragmatistes soutiennent que nous ferions mieux de soutenir une approche anthropocentriste car elle est dominante. Mais le constat d'un échec à initier un changement au niveau des politiques écologiques n'est-il pas un aveu que l'anthropocentrisme, alors dominant, ne conduit guère à une prise au sérieux, ou du moins une prise en compte suffisante, de l'environnement ?

[*Comment arbitrer les conflits*] Une objection au pluralisme des approches pragmatistes comme celle de Light est le problème des conflits. Comment arbitrer entre des conclusions pratiques différentes, voire opposées ? Sans une théorie servant de guide, les conflits normatifs risquent de paralyser l'action écologique et de plonger dans l'obscurité la bonne direction à prendre. La raison pour laquelle différentes théories ont été proposées est en partie dû au fait qu'elles ont des implications pratiques parfois très différentes.

[*Réflexion sur les fins et réflexion sur les moyens*] Les pragmatistes reprochent aux éthiques environnementalistes de ne pas faire ce que pourtant, elles n'ont jamais prétendu faire. Les pragmatistes s'intéressent à la motivation des gens à agir écologiquement, mais ce n'est pas la question que se posent les éthiciens de l'environnement. Les pragmatistes recherchent les meilleures stratégies pour atteindre une fin¹²¹⁰, les autres se demandent quelle est cette fin. Soutenir qu'il faut utiliser tous les leviers disponibles, anthropocentristes et non-anthropocentristes, est une question de stratégie militante légitime. Mais ce n'est pas ce à quoi s'attèlent les philosophes environnementalistes et animalistes. Ce qui les intéresse est de savoir ce qui est bien, juste, ce qui fonde l'obligation morale pour savoir ce que

¹²¹⁰ Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », *ibid*, p.220 et 225.

nous devons faire. Mais c'est une autre question de savoir quel est le meilleur moyen de faire advenir un monde juste.

[*Les limites de l'hypothèse de la convergence*] L'hypothèse de la convergence n'est pas aussi évidente que ne l'affirment Light ou Norton. Au contraire, les différentes approches semblent parfois clairement conduire à des conflits, ce qui la rend douteuse. Cela est manifeste si on compare les implications pratiques d'un anthropocentrisme éclairé et d'un animalisme sur la consommation d'animaux et le traitement global des animaux. Dans *Towards unity among environmentalists*, Norton soutient l'idée d'une convergence *pratique* entre un anthropocentrisme éclairé et les thèses environnementalistes, en précisant que « l'hypothèse de la convergence fonctionne alors comme un acte de foi guidant les recherches en cours des environnementalistes pour trouver une solution rationnelle aux problèmes environnementaux »¹²¹¹. On ne peut manquer de se demander pourquoi, au juste, ces « problèmes environnementaux » sont un *problème* ? La réponse à cette question nous offrira une théorie morale¹²¹². Norton lui-même énonce les limites de cette hypothèse de la convergence. Vue individuellement, l'hypothèse d'une convergence est fautive, nous dit-il. Il ne pourra y avoir de respect pour chaque animal en tant qu'individu. Il faut donc l'interpréter largement au niveau des espèces¹²¹³. Autrement dit, la convergence des théories et des pratiques se fait au nom de l'abandon de certaines d'entre elles. De nombreux philosophes, comme par exemple Attfield et Callicott, considèrent que l'hypothèse de la convergence est factuellement fautive¹²¹⁴.

[*Doutes sur l'efficacité de l'anthropocentrisme*] L'idée de Norton selon laquelle l'anthropocentrisme serait suffisant et efficace pour protéger l'environnement apparaît douteuse¹²¹⁵. Maris considère que cette approche anthropocentriste risque de renforcer l'anthropocentrisme dans la pensée commune¹²¹⁶. Par ailleurs, il n'y a aucun fondement empirique pour affirmer que l'anthropocentrisme est la voie la plus efficace¹²¹⁷. On le voit, si l'anthropocentrisme est la pensée dominante, force est de constater qu'elle n'a pas permis de prendre le tournant écologiste. Selon Maris, les intuitions non-anthropocentristes sont plus répandues que ce que l'on pourrait croire. De même, selon Catherine Larrère, les thèses pragmatistes anthropocentrées ne permettent pas de protéger l'environnement car à s'en tenir à des calculs coûts/avantages, il sera toujours possible d'opposer un

¹²¹¹ Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.240.

¹²¹² Voir le chapitre 5 de la partie I sur l'idée de crise écologique.

¹²¹³ Norton, *ibid*, p.241.

¹²¹⁴ Attfield, *Environmental Ethics*, 2014, p.41; Callicott, *Beyond the land ethic*, « Environmental philosophy is environmental activism : the most radical and effective kind », p.31.

¹²¹⁵ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.204. Voir également Lars Samuelsson, « The cost of denying intrinsic value in nature », *Environmental Ethics*, 44, 3, 2022, 267-288. Selon Samuelsson, il n'y a pas de vraie protection de la nature possible sans valeur intrinsèque de et dans la nature.

¹²¹⁶ Maris, *ibid*, p.203. Pour illustrer ces doutes sur l'efficacité de l'anthropocentrisme, elle fait une analogie avec l'impôt. Pour motiver les gens à payer l'impôt, nous pouvons insister sur l'intérêt égoïste de chacun d'entre nous à bénéficier de services publics mais également sur le sens de la solidarité, de la communauté. Il est douteux que le simple appel à l'intérêt personnel soit un levier plus puissant en faveur du paiement de l'impôt. Sans la contrainte de la loi et la menace de sanctions, le devoir de payer l'impôt devient une contrainte. Par conséquent, les gens ont moins cette disposition à considérer le paiement de l'impôt comme un devoir intériorisé de contribution à la communauté et à la solidarité.

¹²¹⁷ Selon Callicott, l'anthropocentrisme pragmatiste de Norton nuira à la protection de l'environnement. Callicott, « My reply », in *Land, value, community*, in Ouderkirk and Hill (eds), p.304.

autre calcul. C'est pourquoi considérer par principe que la nature a une valeur intrinsèque, même si ce n'est pas vrai, sera une arme plus efficace pour protéger l'environnement¹²¹⁸. Pour Callicott, que la nature ait une valeur instrumentale ou bien intrinsèque fait une différence énorme car l'existence d'une valeur intrinsèque impose des restrictions importantes sur la façon dont nous pouvons le traiter¹²¹⁹. Il se réfère à Warwick Fox qui formule très clairement ce point :

Si le monde non humain n'est considéré que comme ayant une valeur instrumentale, alors les gens sont autorisés à utiliser et à interférer avec n'importe quel aspect de ce monde pour les raisons qu'ils souhaitent (c'est-à-dire qu'aucune justification de l'interférence n'est requise). Si quelqu'un s'oppose à une telle interférence, dans ce cadre de référence, il incombe clairement à la personne qui s'y oppose de justifier pourquoi il est plus utile pour les humains de laisser cet aspect du monde non-humain tranquille. Cependant, si le monde non-humain est considéré comme ayant une valeur intrinsèque, il incombe alors à la personne qui souhaite interférer avec lui de justifier pourquoi elle devrait être autorisée à le faire ; toute personne qui souhaite interférer avec une entité ayant une valeur intrinsèque est moralement tenue d'être en mesure d'offrir une justification suffisante pour ses actions. Ainsi, la reconnaissance de la valeur intrinsèque du monde non-humain fait passer la charge de la justification de la personne qui veut protéger le monde non-humain à la personne qui veut interférer avec lui - ce qui, en soi, représente un changement fondamental dans les termes du débat et de la prise de décision en matière d'environnement¹²²⁰.

Mais une autre objection de taille me semble poser une difficulté insurmontable pour les pragmatistes. Avant de l'exposer, considérons l'autre grande critique pragmatiste des éthiques animalistes et environnementalistes.

La valeur intrinsèque comme propriété suspecte

Les pragmatistes considèrent que les concepts moraux sont des concepts obscurs et les débats sur la considérabilité morale témoignent d'une réflexion naïve. La valeur intrinsèque objective leur apparaît comme une propriété ontologiquement suspecte¹²²¹. Dans le sillage de l'argument de l'étrangeté de Mackie¹²²², la valeur intrinsèque objective est une propriété obscure et inobservable¹²²³. D'où proviennent ces propriétés axiologiques ? Selon Weston, le pragmatisme rejette l'idée d'une valeur

¹²¹⁸ Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, p.23.

¹²¹⁹ Callicott, *Beyond the land ethic*, « Environmental philosophy is environmental activism: the most radical and effective kind », p.31.

¹²²⁰ Warwick Fox, « What does the recognition of intrinsic value entail ? », *The Trumpeter*, 10, 3, 1993.

¹²²¹ Norton, « Why I am not a nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *ibid*, p.355.

¹²²² Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* London, Penguin Books, 1977, p.38-42.

¹²²³ Norton, « Epistemology and environmental values », in *Land, value and community*, Ouderkirk and Hill (eds), p.126; Katie McShane, « Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value », *ibid*, p.45.

intrinsèque objective ; toute valorisation dépend d'un sujet¹²²⁴. Cela explique la tendance anthropocentriste des pragmatismes. Le pragmatisme philosophique hérité de Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey est anti-fondationaliste en épistémologie et en morale, c'est-à-dire qu'il considère qu'il n'est pas possible de trouver un fondement moral absolu, que les théories morales sont des constructions abstraites. Le pragmatisme opère un rejet de tout ce qui est vu comme de la spéculation métaphysique abstraite.

[*Eviter le problème épistémologique de la valeur intrinsèque*] L'idée générale du pragmatisme écologiste anthropocentré de Norton est d'éviter d'avoir à endosser des positions difficiles à justifier.

Par conséquent, l'anthropocentrisme faible définit une position séduisante pour les environnementalistes. Elle n'exige aucune proposition radicale, difficile à justifier, concernant la valeur intrinsèque des objets non humains et, dans le même temps, elle fournit le cadre théorique permettant d'élaborer des obligations qui portent au-delà de la satisfaction des préférences humaines. Bien plutôt, elle permet le développement d'arguments aux termes desquels il apparaît que les attitudes consuméristes actuelles, très largement partagées, sont indéfendables parce qu'elles ne s'ajustent pas à une vision du monde qui soit rationnellement justifiable, sans avoir à recourir à l'idée que les êtres non-humains possèdent une valeur intrinsèque¹²²⁵.

Son but est de présenter une éthique alternative tournée vers l'action qui ne soit pas fortement anthropocentrique, ni uniquement individualiste « en faisant l'économie du recours à l'idée d'une valeur intrinsèque des objets naturels non-humains, idée difficile à défendre s'il en est »¹²²⁶. L'idée d'une valeur objective dans la nature est obscure, la valeur est produite subjectivement par les humains qui valorisent en désirant. Le reste n'est que spéculation. Norton opte pour la reconnaissance d'une valeur extrinsèque finale de la nature, position qu'il nomme *inhérentisme*¹²²⁷. Pour Norton, la différence épistémologique entre *inhérentisme* et le *non-anthropocentrisme* est grande car la valeur intrinsèque de la nature ne peut être appuyée par la science mais doit être vraie intuitivement. L'inhérentisme n'implique pas l'existence de valeur existant indépendamment des humains, puisque celle-ci est extrinsèque et projetée sur le monde¹²²⁸. Une raison qui motive la position de Norton en faveur d'un inhérentisme (anthropocentrisme faible) est donc d'éviter les problèmes épistémologiques de la justification de la valeur intrinsèque non-humaine¹²²⁹. Comment établir l'existence de ces valeurs ? D'où proviennent-elles ? Selon nous, Norton pointe une réelle difficulté des éthiques environnementalistes qui souhaitent soutenir l'existence de la valeur intrinsèque dans la nature. Toutefois, sa solution pose un certain nombre de problèmes.

¹²²⁴ Weston, « Beyond intrinsic value: pragmatism in environmental ethics », *ibid*, p.321.

¹²²⁵ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.263.

¹²²⁶ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.269.

¹²²⁷ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.263 et 269.

¹²²⁸ Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.235.

¹²²⁹ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.264.

2. Peut-on vraiment faire l'économie du concept de valeur intrinsèque ?

[De la nécessité du concept] Le problème que posent les critiques pragmatistes de la valeur intrinsèque est le suivant : comment déterminer quelles sont nos obligations morales sans faire référence à ce qui posséderait une valeur intrinsèque ?¹²³⁰ Je ne vois pas comment nous pourrions avoir un quelconque devoir d'agir sans une réflexion axiologique, et donc, comment savoir quelles mesures écologiques nous devons prendre sans référence à un idéal, à une fin¹²³¹. Or, un idéal est un état de fait imaginé que nous jugeons désirable pour lui-même, c'est-à-dire qui possède une valeur. Telle est la raison pour laquelle le concept de valeur intrinsèque est indispensable, tant dans une perspective conséquentialiste, où les normes se justifient en référence à des valeurs à réaliser, que dans une perspective déontologiste, qui met en avant des valeurs ou des êtres dotés de valeur à respecter¹²³². Sans cela, comment faire la différence entre ce qui mérite d'être respecté, protégé ou non ?¹²³³ Déterminer quels êtres ont une valeur intrinsèque s'avère être une condition de possibilité de toute moralité¹²³⁴. Comme le souligne Robin Attfield, toute normativité implique d'une manière ou d'une autre, une référence à des valeurs¹²³⁵. Ainsi, la valeur intrinsèque n'a rien de mystérieux, c'est simplement une façon de dire qu'il y a des choses qui importent pour elles-mêmes et imposent des contraintes morales à nos actes. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la majorité des environnementalistes et des animalistes soutiennent que la question de la valeur intrinsèque est fondamentale pour savoir quels sont nos devoirs¹²³⁶.

Par conséquent, alors que les pragmatistes se disent tournés vers le terrain, vers l'agir et non vers la spéculation morale, comment savoir quelle direction faire prendre aux politiques environnementales ? Comment savoir quels changements initier ? Il faut bien avoir une idée claire de ce qui compte, de ce qui est à préserver, de ce qui est juste ou injuste. Nous partageons la position de Callicott selon lequel nous adoptons des politiques « pour de bonnes raisons », par conséquent, il faut bien les déterminer ces raisons au préalable¹²³⁷. Il semble indispensable d'avoir une directive théorique, une fin que nous visons, pour savoir quelle est la meilleure stratégie pour atteindre un état de fait bon. Si nous demandons au pragmatiste pourquoi il faut préserver la nature, en quête d'une justification, il finira à un moment donné par faire référence à quelque chose qui possède une valeur intrinsèque. Norton et les pragmatistes ne justifient pas le devoir de préserver l'environnement ; soit ils le supposent, soit ils admettent implicitement la valeur intrinsèque des humains comme fondement de ce devoir. Cette

¹²³⁰ Katie McShane, « Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value », *Environmental ethics*, 29, 1, 2007, p.56.

¹²³¹ Lars Samuelsson, « Reasons and values in environmental ethics », *Environmental Values*, 19, 4, 2010, 517-535.

¹²³² Ogien et Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*.

¹²³³ McShane, « Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value », *ibid*, p.54.

¹²³⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.104.

¹²³⁵ Robin Attfield, *Environmental ethics*, p.12.

¹²³⁶ Callicott, « Introduction », *L'éthique de la terre*, p.38; Callicott, *Beyond the land ethic*, « Introduction: compass points in environmental philosophy », p.15; Rolston, *Environmental ethics, Duties to and values in the natural world*, 1988, p.2.

¹²³⁷ Callicott, « Environmental philosophy is environmental activism : the most radical and effective kind », *Beyond the land ethic*, p.32.

absence de justification s'illustre par exemple lorsqu'il soutient qu'une attitude consumériste est indéfendable au regard de certains idéaux (comme vivre en harmonie avec la nature) et d'une vision du monde rationnelle. Norton considère que les préférences réfléchies des humains incluent certains idéaux. Mais de quelle vision du monde et des quels idéaux parle-t-il ? Pourquoi les poursuivre ? Cela, il ne le justifie pas. S'il le faisait, il serait sans doute contraint de discuter de la valeur intrinsèque, conformément à ce que pensait Aristote, selon lequel tout bien ne peut pas être en vue d'autre chose, il doit y avoir un bien final, un bien suprême en vue duquel les autres biens sont des biens.

[*Devoirs indirects envers les non-humains*] Norton donne un exemple qui nous permet d'illustrer tout ce qui ne va pas dans la critique pragmatiste, le caractère suffisant de l'anthropocentrisme pour préserver l'environnement, la convergence pratique des différentes approches, l'abandon de la question de la valeur intrinsèque. Selon Norton, nul besoin de reconnaître une valeur intrinsèque au cheval de son voisin, car reconnaître la valeur intrinsèque de son voisin suffit pour ne pas maltraiter son cheval¹²³⁸. Mais nul besoin pour quoi ? Pour s'assurer d'une réelle protection, le cheval aurait éminemment besoin d'une reconnaissance de sa valeur intrinsèque et de ses intérêts. Il propose ainsi une théorie des devoirs indirects concernant les non-humains, ce qui n'assure en réalité aucune protection au cheval, ou alors très limitée et précaire. Le cheval n'a qu'une valeur extrinsèque en tant qu'il est valorisé par un humain. Mais si aucun humain ne valorise ce cheval pour lui-même, y a-t-il un problème à le tuer et à l'utiliser comme un outil à notre disposition ? Et si tous les humains ont une aversion pour des animaux qu'ils considèrent comme des nuisibles, tout semble permis à leur encontre, comme leur extermination par tous les moyens. Protéger la nature parce que valorisée par les humains pose un problème car, ce faisant, on se base sur la structure actuelle du monde et des préférences humaines pour penser un idéal.

[*L'anthropocentrisme du pragmatisme*] Par ailleurs, Norton accepte l'existence de la valeur intrinsèque, mais la limite aux humains. On peut alors se demander sur quoi repose la valeur intrinsèque de son voisin ? Une réponse à cette question pourrait sans doute permettre de comprendre ce qui fait que l'on reconnaisse ou non la valeur intrinsèque de non-humains. En acceptant l'idée que les humains ont une valeur intrinsèque mais non les animaux, en quoi cela évite-il les questionnements sur la valeur intrinsèque ? Pourquoi serait-il plus difficile de reconnaître la valeur intrinsèque d'un chien que celle d'un humain ? De quoi dépend la valeur intrinsèque d'un humain ? L'un des problèmes de la thèse de Norton est de faire comme si les critiques de l'anthropocentrisme spéciste n'existaient pas. En endossant un anthropocentrisme, Norton se positionne dans le débat sur la considérabilité morale.

[*Le paradoxe de vouloir protéger une chose qui n'a pas de valeur intrinsèque*] Il ressort quelque chose de paradoxal dans le fait de vouloir protéger l'environnement, peu importe sur quelle base théorique. Parler *comme si* la nature avait une valeur intrinsèque peut être utile pour inciter les gens à agir pour la préserver, nous dit Norton¹²³⁹. Mais pourquoi vouloir préserver la nature si elle n'a pas de valeur en elle-même ? Norton, Light ou Weston postulent dès le départ qu'il faut protéger la nature¹²⁴⁰,

¹²³⁸ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.261.

¹²³⁹ Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid*, p.282.

¹²⁴⁰ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », in *The animal liberation/ environmental ethics debate*, Hargrove (ed), p.71.

mais sur quoi fondent-ils ce devoir ? Tout dépend de la valeur de la nature. Se basent-ils sur une simple valeur extrinsèque anthropocentrique ? Mais alors en quoi ce pragmatisme diffère-t-il des écologismes anthropocentristes classiques comme celui de John Passmore ?

Une preuve de l'existence de la valeur intrinsèque

[*Preuve téléologique de la valeur intrinsèque*] Pour qui douterait de l'existence de quelque chose comme la valeur intrinsèque du point de vue moral, il existe un argument formulé par Moore¹²⁴¹, mais que l'on peut faire remonter à Aristote, auquel il semble difficile de se soustraire. Outre l'intuition éminemment partagée que certains êtres comme les personnes humaines possèdent une valeur intrinsèque, il semble indéniable d'admettre que d'innombrables choses possèdent une valeur instrumentale. Or, d'où une chose tirerait-elle sa valeur instrumentale sans l'existence d'une valeur intrinsèque qui fait que cette chose est bonne instrumentalement ? Par conséquent, l'existence de la valeur instrumentale dans le monde est le témoin de l'existence d'une valeur intrinsèque¹²⁴². Si une chose est bonne instrumentalement, c'est pour atteindre une autre chose qui elle, sera soit bonne instrumentalement en vue d'autre chose, soit bonne en soi. À moins d'une régression à l'infini absurde, ce qui est bon instrumentalement l'est en vue d'une chose bonne en soi. Callicott voit juste lorsqu'il soutient que c'est le raisonnement d'Aristote pour lequel tout bien ne peut pas être à l'infini en vue d'autre chose¹²⁴³. Kant également souligne la nécessité d'une valeur absolue pour fonder une valeur conditionnelle¹²⁴⁴. Selon John O'Neill, lorsque l'on dit qu'un hiver doux est bon pour tel insecte, c'est instrumentalement bon pour le propre bien de cet insecte. Cet insecte a un bien propre indépendamment des intérêts humains. Et c'est ce bien propre qui fonde la valeur intrinsèque.

La critique des droits moraux de Norton

[*Les droits moraux sont obscurs*] L'idée de droits des animaux subit les mêmes sortes d'attaques que la notion de valeur intrinsèque objective. Norton doute de l'existence de droits moraux qui sont pour lui un concept mystérieux¹²⁴⁵. Il n'y a selon lui pas de critère objectif de ce qu'est un droit moral ; on peut ainsi l'appliquer comme on le veut. Pourtant, le concept de droit n'est pas mystérieux si on le considère pour ce qu'il est, non pas une réalité physique mais un concept moral avec une fonction, celle de protéger des intérêts. Il ne semble pas difficile d'imaginer des usages inintelligibles du concept de droit, ce qui témoigne que nous le comprenons plutôt bien. Par exemple, si une personne prétend qu'elle a le droit d'être championne du monde de boxe sans pratiquer de boxe ni faire de combats, on se dirait que sa revendication est confuse et illégitime. Ou si une personne prétend qu'elle a le droit à ce qu'il

¹²⁴¹ G. E. Moore, *Principia ethica*, p.24. Weston ou Morito reconnaissent ce point. Voir Bruce Morito, « Intrinsic value: a modern albatross for the ecological approach », *Environmental Values*, 12, 2003, 317-336.

¹²⁴² Callicott, « La nature a-t-elle une valeur en elle-même ? », *Ethique de la Terre*, p.111.

¹²⁴³ Callicott, « La nature a-t-elle une valeur en elle-même ? », *ibid*, p.1 ; Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.24.

¹²⁴⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.105.

¹²⁴⁵ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.76.

fasse beau samedi, on jugerait cette prétention étrange et illégitime. En revanche, lorsqu'une personne revendique le droit de ne pas être torturée, on peut considérer qu'il s'agit d'une prétention légitime. Par ailleurs, lorsque Norton affirme que l'intrinsèque¹²⁴⁶ ne se baserait que sur des intuitions tenues pour vraies dogmatiquement¹²⁴⁷, cela semble négliger le travail des animalistes qui ont écrit des ouvrages et des milliers de pages pour justifier le statut moral et les droits des animaux. Pourquoi auraient-ils écrit des milliers de pages pour le justifier si les droits des animaux ne reposaient que sur des intuitions évidentes ? Et qu'en est-il alors de l'anthropocentrisme ?

[*Droits et protection de l'environnement*] Norton doute du fait qu'une éthique basée sur des droits permette de protéger l'environnement¹²⁴⁸ car les conditions d'attribution d'un droit ne s'appliquent qu'à des individus, là où une éthique qui protège l'environnement doit, selon Norton, protéger plus que des individus¹²⁴⁹. Mais il s'agit là d'une pétition de principe : il rejette l'idée de droits car les droits ne permettent pas une protection de l'environnement ou de totalités écologiques. Ce faisant, il tient pour acquis l'idée que l'environnement en général mérite d'être protégé. Ce à quoi il ajoute un argument souvent mobilisé contre l'extension des droits aux plantes, et parfois aux animaux, à savoir que plus on élargit la classe des titulaires de droits, plus il y a des conflits de droits¹²⁵⁰. Pour Norton, étendre les droits aux animaux est non seulement controversé mais surtout inefficace. Mais n'est-ce pas infondé de soutenir qu'étendre les droits ne permettra pas de protéger l'environnement ? Les restreindre aux seuls humains permet-il une meilleure protection ?

[*Une pétition de principe commune en éthique environnementale*] Considérons le droit de ne pas se voir infliger des souffrances non-nécessaires, en quoi cela permet-il de protéger l'environnement ? Il faudrait, nous dit Norton, que toute destruction de l'environnement entraîne une souffrance pour être moralement problématique, si on fonde un écologisme sur l'idée de droits¹²⁵¹. Pourtant, c'est une possibilité très cohérente. Mais il la juge absurde car il pose le problème à l'envers en présupposant qu'il y a un problème à la destruction de l'environnement même si celle-ci ne n'engendre aucune souffrance. Si la destruction de l'environnement ne nuisait à aucun individu, en quoi cela serait-mal ? Telle est la pétition de principe la plus commune en éthique environnementale : il est présupposé dès le départ que la destruction de l'environnement est un mal (alors que c'est justement ce qu'il faut démontrer) et que toute théorie ne permettant pas d'en rendre compte est ainsi disqualifiée¹²⁵². On retrouve cette pétition de principe quelques pages plus loin dans son article lorsqu'il affirme que l'attribution de droits aux individus ne peut fournir une éthique environnementale satisfaisante car elle suppose un lien nécessaire entre le bien de l'écosystème et celui des individus. Or cette relation est contingente¹²⁵³. Mais qu'est-ce

¹²⁴⁶ Il nomme ainsi les théories non-anthropocentristes selon lesquelles il y a de la valeur intrinsèque dans la nature.

¹²⁴⁷ Norton, *Towards unity among environmentalists*, p.235-236.

¹²⁴⁸ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.77.

¹²⁴⁹ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.77-78.

¹²⁵⁰ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.81. Voir chapitre 1, partie 2, sur le biocentrisme pour un examen de cette objection au biocentrisme.

¹²⁵¹ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.83-84.

¹²⁵² Nous développons cette idée au début du chapitre 3 de la partie 2. On peut soutenir que plus la classe des titulaires de droit est large, plus on évite la conclusion selon laquelle la logique des droits ne permet pas de protéger l'environnement (si tant est qu'il faille protéger l'environnement pour lui-même).

¹²⁵³ Norton, « Environmental ethics and non-human rights », *ibid*, p.85.

qu'une « éthique environnementale satisfaisante » ?

Section 3 – Les approches anthropocentristes en éthique environnementale

En éthique environnementale, parallèlement à l'émergence des éthiques non-anthropocentristes (animalistes et environnementalistes), des philosophes préoccupés par la question écologique ont développé des éthiques écologistes anthropocentristes. L'anthropocentrisme a été accusé d'être à la racine de la crise écologique en considérant la nature simplement comme une ressource à notre disposition, sous un prisme utilitaire et instrumental. Pourtant, des philosophes se sont efforcés de montrer que l'écologisme pouvait se justifier sur des bases anthropocentristes et que l'anthropocentrisme ne conduisait pas à la légitimation d'un saccage de la nature¹²⁵⁴. Il est vrai qu'une telle caractérisation de l'écologisme anthropocentriste est caricaturale. Comme l'explique Virginie Maris, il existe de nombreuses raisons de valoriser la nature pour elle-même, de façon non-instrumentale.

L'écologisme anthropocentriste soutient que la protection de l'environnement se justifie au nom de la protection des intérêts humains (au sens large) actuels et futurs. C'est notamment la perspective de Hans Jonas¹²⁵⁵. Dans tous les écologismes anthropocentristes, il y a la même affirmation qu'il est tout à fait possible d'offrir une protection de l'environnement à partir de la seule considération des intérêts humains. Nul besoin de reconnaître de valeur intrinsèque à la nature non-humaine. Mais il y a là une logique qui m'a toujours paru étrange. Les écologismes anthropocentristes, pour se rendre plus acceptables et rassurer, avancent souvent que l'on peut tout à fait préserver l'environnement sur des bases égoïstes ou anthropocentristes, et qu'il n'y a donc pas à s'inquiéter de l'absence de protection de l'environnement. Mais c'est une réflexion étrange car il est présupposé que pour être valides, ces éthiques doivent permettre la protection de l'environnement naturel et les auteurs s'efforcent de le montrer, mais pourquoi faudrait-il protéger l'environnement si seuls les intérêts humains importent ? Si l'environnement naturel n'a pas de valeur par lui-même, sa préservation ne devrait importer que dans la mesure où elle sert les intérêts humains. Nous nous intéressons dans les pages qui suivent à deux figures de l'écologisme anthropocentriste, John Passmore et Eugène Hargrove.

Passmore et l'éthique de l'usage de la nature

Les approches anthropocentristes de la question environnementale considèrent que la nature a de la valeur dans la mesure où elle est utile, en un sens large, aux humains. Telle est la thèse que le philosophe australien John Passmore défend dans son important ouvrage *Man's responsibility for nature*, paru en 1974 et qui représente l'archétype de ce qui a été nommé une éthique de l'usage de la nature. Nous devons faire bon usage de la nature, en prendre soin, car nous dépendons d'elle pour

¹²⁵⁴ Lewis Hinchman, « Is environmentalism a humanism? », *Environmental Values*, 13, 1, 2004, 3-29.

¹²⁵⁵ Hans Jonas, *Le principe de responsabilité*, 1979 et dans le recueil d'entretiens, *Une éthique pour la nature*, Arthaud Poche, Flammarion, 2017.

vivre¹²⁵⁶. C'est la position de nombreux militants écologistes et de la plupart des prises de positions sur l'écologie dans l'opinion publique mais également dans les rapports scientifiques et programmes politiques. Elle s'incarne dans la logique du développement durable et des services écosystémiques : poursuivre le développement économique, technologique des humains dans une perspective à long terme, afin de ne pas courir à notre propre fin sur une planète aux ressources finies¹²⁵⁷. Cette approche est l'héritière du conservationnisme d'un Gifford Pinchot. L'écologisme anthropocentriste considère qu'un monde sans humain est un monde sans valeur¹²⁵⁸. Mais nulle part dans son ouvrage, Passmore ne justifie son anthropocentrisme.

Passmore ne soutient pas que nous pouvons exploiter sans aucune limite les ressources naturelles. Bien au contraire, il existe selon lui une grave crise écologique qui nécessite de repenser nos relations avec les plantes, les animaux et la nature dans son ensemble¹²⁵⁹. S'il y a *crise* ou *problème* écologique, c'est parce que la destruction de l'environnement, l'épuisement des ressources, la pollution, etc., nuisent ou nuiront aux humains. Selon Passmore, un problème écologique est un problème social dans la mesure où la société s'en porterait mieux sans¹²⁶⁰. Dans une version néo-aristotélicienne, John O'Neill soutient qu'une vie humaine enrichie est une vie soucieuse de la nature et des êtres vivants. « L'épanouissement de nombreux autres êtres vivants doit être encouragé parce qu'ils sont constitutifs de notre propre épanouissement »¹²⁶¹. Ainsi, le problème de la pollution n'est pas que cela nuise aux animaux, aux végétaux, ou à la nature en elle-même, mais que cela soit dangereux pour la santé humaine¹²⁶² et constitue une menace pour notre contemplation esthétique de la beauté de la nature et de la vie sauvage. Comme pour la destruction d'œuvres d'art, nous perdons quelque chose esthétiquement, intellectuellement et spirituellement, avec la destruction de la nature¹²⁶³. Nul besoin d'une nouvelle éthique comme le réclament les environnementalistes tels que Routley ou Rolston¹²⁶⁴.

[*Passmore et le statut moral des animaux*] L'un des problèmes de la démarche de Passmore est qu'il ne justifie jamais l'exclusion des non-humains de la communauté morale. Pour lui, l'idée de droit est inapplicable aux êtres non-humains¹²⁶⁵. Il consacre une petite note de bas de page pour commenter

¹²⁵⁶ Pour une thèse similaire, voir Daniel Coren, « Anthropocentric biocentrism in a hybrid », *Ethics and the environment*, 20, 5, 2015, p.48. Voir également, Toby Svoboda, « Why there is no evidence for the intrinsic value of non-humans », *Ethics and the environment*, 16, 2, 2011, 25-36. Selon Svoboda, il n'y a aucune justification pour reconnaître l'existence d'une valeur intrinsèque objective dans le monde non-humains car il n'y a pas de preuves de l'existence de cette valeur. Il donne un argument épistémologique. Pour Svoboda, il n'y a pas de valeur indépendante de l'esprit. Il défend une thèse subjectiviste anthropocentrée et anthropogénique. Pour une réponse à Svoboda, voir Lars Samuelsson, « On the possibility of evidence for intrinsic value in nature », *Ethics and the environment*, 18, 2, 2013.

¹²⁵⁷ C'est l'approche que l'on retrouve dans les rapports du GIEC. Voir également, Tatiana Giraud, *Dynamique et évolution de la biodiversité et des écosystèmes*, 2022, p.64-83. Selon Giraud, la biodiversité est nécessaire pour fournir des services écosystémiques, comme la pollinisation, le recyclage de la matière organique, des ressources pharmacologiques (p.64-65), permet une régulation de l'air et de l'eau, une ou encore une prévention d'épidémies que la monoculture rend davantage possible (p.68).

¹²⁵⁸ John O'Neill, *Ecology, policy and politics*, p.12.

¹²⁵⁹ Passmore, *Man's responsibility for nature*, p.4.

¹²⁶⁰ Passmore, *ibid*, p.43.

¹²⁶¹ John O'Neill, *Ecology, policy and politics*, p.12.

¹²⁶² Passmore, *ibid*, p.45.

¹²⁶³ Passmore, *ibid*, p.55.

¹²⁶⁴ Passmore, *ibid*, p.56.

¹²⁶⁵ Passmore, *ibid*, p.116.

la thèse de Leonard Nelson exposée dans *System of ethics* pour qui les animaux ont des intérêts et donc des droits. Mais pour Passmore, pour que les animaux aient des intérêts, il faut comprendre la notion d'intérêt en un sens si large qu'elle s'appliquerait aussi aux plantes, ce qui paraît absurde. Passmore ne justifie ni que la notion d'intérêt ne puisse s'appliquer aux animaux, sauf en un sens très large, ni qu'il serait absurde de reconnaître des intérêts aux plantes. Autrement dit, il affirme sans démonstration que seuls les humains ont des intérêts. Selon Passmore, « avoir des intérêts n'implique pas d'avoir des droits, sauf si « intérêt » est interprété dans un sens où les animaux n'ont pas d'intérêts »¹²⁶⁶. Il s'agit là d'une pétition de principe où est déjà présupposé que les animaux ne peuvent avoir de droits : si avoir des intérêts implique d'avoir des droits, il faut alors interpréter l'idée d'intérêt de façon à exclure la possibilité pour les animaux d'avoir des droits. Plus loin, lorsqu'il tente de répondre à la question de savoir s'il est légitime de manger des animaux, il répond que le principe jaïniste de ne jamais tuer un être vivant est trop fort¹²⁶⁷. C'est là un homme de paille et un faux-dilemme puisque le véganisme n'implique nullement de ne pas manger d'êtres vivants et que l'alternative à la consommation d'animaux n'est pas le mode de vie jaïniste. Passmore s'expose aux mêmes accusations de spécisme que toutes les autres théories anthropocentristes.

Hargrove et la protection de la nature du point de vue esthétique

[Résumé de la démarche de Hargrove] Eugène Hargrove est une figure importante de l'éthique environnementale, pas tant en vertu de ses propres positions (assez traditionnelles) que parce qu'il accompagna et encouragea activement le développement de la recherche en éthique environnementale, notamment en fondant en 1979 la plus réputée des revues philosophiques dans ce champ de recherche, *Environmental ethics*. Hargrove fonde le devoir de protection de la nature sur des bases esthétiques. Sa démarche procède en trois temps : montrer que même si toute valeur est anthropogénique, on peut *accorder* une valeur « intrinsèque » à des objets non-humains comme des œuvres d'art, que les êtres naturels sont dans une situation analogue aux œuvres d'art, que l'on peut accorder une valeur intrinsèque aux êtres naturels d'un point de vue subjectiviste anthropocentriste.

[La valeur intrinsèque des objets naturels chez Hargrove] Dans une telle perspective, la nature et les individus non-humains n'ont pas réellement de valeur intrinsèque. Sa théorie de la valeur est donc subjectiviste anthropocentriste. Pour Hargrove, le fait que toute valeur soit anthropogénique n'empêche pas que nous puissions valoriser non-instrumentalement¹²⁶⁸ la nature, pour elle-même, comme nous le faisons lorsque nous valorisons esthétiquement une œuvre d'art¹²⁶⁹. La nature a donc une valeur

¹²⁶⁶ Passmore, *ibid*, p.116.

¹²⁶⁷ Passmore, *ibid*, p.123.

¹²⁶⁸ Virginie Maris, qui adopte une conception subjectiviste de la valeur, considère moins trompeur de parler dans ce cas de valeur non-instrumentale de la nature, plus que de valeur intrinsèque. Ce que Hargrove nomme valeur intrinsèque est une valeur extrinsèque finale.

¹²⁶⁹ Hargrove, *Foundations of environmental ethics*, 1988, p.124 et p.186. On retrouve ici le sens plutôt étrange dans lequel Callicott utilisait le terme « valeur intrinsèque » et qu'il qualifiait de « valeur intrinsèque tronquée », c'est-à-dire une valeur anthropogénique mais non nécessairement anthropocentrique.

extrinsèque finale. Hargrove rejoint la thèse de Norton d'un anthropocentrisme faible et éclairé¹²⁷⁰. Pour appuyer son propos, il mobilise nos attitudes vis-à-vis des œuvres d'art qui ne s'inscrivent à première vue pas dans des rapports purement utilitaires. L'objet d'art est un objet de contemplation et non un objet utile au sens strict du terme comme le serait un ouvre-boîte. Ainsi, lorsque l'exposition d'œuvres d'art au public commence à les endommager, elles sont retirées pour être préservées¹²⁷¹.

[*Le point de vue esthétique comme source de valeur de la nature*] Pour Hargrove, reconnaître la valeur esthétique des objets naturels suffit à leur fournir une protection. Dans *Foundations of environmental ethics*, il soutient que nos attitudes envers la nature sauvage ont historiquement émergé d'un intérêt esthétique pour la nature sauvage¹²⁷². « Outre la chasse de subsistance et le piégeage commercial, l'intérêt humain pour la nature sauvage est fondamentalement esthétique »¹²⁷³. Le problème d'une telle démarche est qu'elle fait dépendre nos devoirs concernant les non-humains de nos comportements, de nos sentiments, de la façon dont nous valorisons ou avons valorisé la nature.

[*Le devoir de préserver l'environnement*] Pour Hargrove, nous avons un devoir de préserver la beauté du monde, comme nous avons un devoir de préserver la beauté des œuvres d'art¹²⁷⁴. Son raisonnement semble être le suivant : (1) les humains ont le devoir de préserver et promouvoir l'existence du bien dans le monde, (2) la beauté, artistique ou naturelle, est une partie de ce bien, (3) la beauté naturelle est, dans la plupart des cas, d'une valeur au moins égale à la beauté artistique, et est ainsi digne d'être promue et préservée, (4) parce que la création de la beauté naturelle est contingente et dépend de l'existence physique préalable des objets (l'existence de la nature précède son essence à l'inverse de l'art¹²⁷⁵), alors il y a un plus grand besoin de préserver les objets et systèmes naturels que de préserver les œuvres d'art et, en conséquence, l'obligation de préserver et promouvoir les objets naturels est plus forte que l'obligation de préserver les œuvres d'art¹²⁷⁶.

[*Contre la valeur intrinsèque des animaux*] L'idée que les animaux puissent avoir une authentique valeur intrinsèque ne tient pas pour Hargrove, car cela implique de prendre le point de vue de l'animal, de se mettre à sa place et de s'inquiéter de ses intérêts, ce qui est contraire à la façon dont nous pensons et agissons¹²⁷⁷. Hargrove déduit de la façon dont, de fait, nous valoriserions les animaux, la façon dont, de droit, ils devraient être valorisés. Une grande part de l'argumentation de Hargrove consiste à décrire ce que nous pensons, faisons et ressentons au sujet de la nature. Cela pose doublement problème. Premièrement, il semble que notre souci ordinaire des animaux repose sur la capacité à prendre leur perspective et à faire preuve d'empathie, autrement dit, que la description faite par Hargrove

¹²⁷⁰ Hargrove, *ibid*, p.125.

¹²⁷¹ Hargrove, *ibid*, p.128.

¹²⁷² Hargrove, *ibid*, p.110.

¹²⁷³ Hargrove, *ibid*, p.132.

¹²⁷⁴ Hargrove, *ibid*, p.189.

¹²⁷⁵ Nous n'entendons pas développer ce point, mais son idée est que l'existence des objets naturels précède leur essence (pour reprendre la formule sartrienne) dans la mesure où il a fallu un temps si long pour faire advenir cette nature qui existe de façon contingente, alors que les objets d'art sont le fruit d'une pensée, ils viennent d'un esprit créateur qui les fait exister. En cela, les objets naturels sont plus incertains et fragiles et nécessitent d'autant plus une protection.

¹²⁷⁶ Hargrove, *ibid*, p.198.

¹²⁷⁷ Hargrove, *ibid*, p.129.

de nos attitudes envers les non-humains soit au mieux, partielle, au pire, fausse. Deuxièmement, quand bien même nous aurions telle ou telle attitude à l'égard de la nature, cela ne permettrait pas d'en inférer une quelconque obligation morale, car nos attitudes spontanées ne sont pas des gages fiables de ce qui est moral. Or, c'est ce qu'il fait, fonder ce qui devrait-être sur nos attitudes actuelles et passées. Fonder une éthique environnementale sur l'expérience esthétique serait la meilleure approche :

Etant donné qu'aucune de ces perspectives ne permette que la valeur intrinsèque des animaux en tant qu'individus ne dépasse leur valeur instrumentale pour quelque autre chose, fermant ainsi presque entièrement la porte aux animalistes, fonder nos intuitions, nos croyances et nos pratiques concernant la vie sur une telle expérience esthétique (anthropocentriste) semble être la meilleure approche – une approche qui prend en compte non seulement ces intuitions, ces croyances et ces pratiques telles qu'elles sont maintenant comprises par la plupart des gens, mais aussi l'histoire des idées qui les ont produites¹²⁷⁸.

Dans le même temps, Hargrove affirme que la plupart des éthiques non-anthropocentristes sont en réalité anthropocentristes¹²⁷⁹. Comme nous le verrons dans la partie 2, Hargrove n'a pas tout à fait tort en soutenant que la plupart des éthiques environnementalistes conservent une structure anthropocentriste faible, néanmoins on ne peut réduire ces environnementalismes à un anthropocentrisme du fait même de la reconnaissance d'une valeur intrinsèque dans la nature.

[*Critiques*] La position d'Hargrove pose quelques difficultés supplémentaires. Premièrement, il semble difficile de fonder de véritables obligations morales sur cette base esthétique. Au mieux, nous n'avons que des devoirs *concernant* les œuvres d'art ou les êtres naturels mais non pas *envers* eux. La protection ne vaut que pour autant qu'il y a une valorisation esthétique et si cette valorisation n'est pas surpassée par d'autres considérations. Deuxièmement, sur quelles bases Hargrove nie-t-il la valeur intrinsèque des animaux ? Pourquoi les humains auraient un statut moral qui serait dénié aux non-humains ? Cela, à ma connaissance, Hargrove ne le justifie pas. Il s'expose ainsi aux critiques classiques contre l'anthropocentrisme que nous avons examinées dans le chapitre 1.

Dans notre rapport moral au monde non-humain, Hargrove semble manquer l'essentiel en réduisant le point de vue moral au point de vue esthétique. Certes, la satisfaction esthétique est une dimension importante dans la vie humaine, mais la morale vise à prendre un point de vue désintéressé, le point de vue des êtres en question, les humains, les animaux, les plantes, les montagnes. Or, Hargrove, contre une intuition très commune, pense qu'il n'y a pas de point de vue proprement moral à adopter vis-à-vis des non-humains qui ne soit autre chose qu'un point de vue esthétique. Est-ce pour des raisons esthétiques qu'il serait mal de torturer et brûler un chat, un rat ou une vache ? N'y a-t-il aucun mal fait du point de vue de ces animaux ? Hargrove manque ainsi le cœur du questionnement moral, prendre en considération le bien d'autres êtres. Que nous trouvions une chose belle ne diffère pas fondamentalement

¹²⁷⁸ Hargrove, *ibid*, p.132.

¹²⁷⁹ Allen Thompson, « Anthropocentrism, humanity as peril and promise », in *The Oxford handbook of environmental ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.82.

du fait que nous la trouvions utile ? De nombreux aficionados trouvent que les corridas sont de l'art leur procurant une satisfaction esthétique, mais cela n'a pas grand-chose à voir avec le fait que ce soit moralement acceptable ou non. Enfin, si la valeur esthétique d'une chose n'a pas de valeur objective et universelle, il apparaît difficile de comprendre comment fonder un devoir stable sur cette base esthétique.

Conclusions sur les écologismes anthropocentristes

Une des formes d'écologisme le plus populaire est un écologisme anthropocentriste. Nous avons ici considéré deux approches anthropocentristes à l'écologisme. Cela est amplement suffisant dans la mesure où elles sont représentatives des approches anthropocentristes. La planète est « notre maison », nous devons garder un habitat vivable car la destruction de la nature conduirait l'humanité à sa perte. Le monde non-humain n'a alors qu'une valeur extrinsèque : il ne vaut que parce qu'il est utile aux intérêts des humains ou répond à des préférences humaines spirituelles, esthétiques, culturelles. Si l'écologisme anthropocentriste est répandu, il est du point de vue moral, une théorie aussi injustifiée que l'est l'anthropocentrisme. Il n'est pas question de dire que les intérêts humains et le souci pour une justice environnementale ne sont pas des motifs légitimes de préoccupation de l'environnement, mais qu'il s'agit de raisons partielles et arbitrairement limitées. Dans la mesure où les théories morales anthropocentristes font face à des difficultés si grandes qu'elles doivent, selon nous, être abandonnées, la conséquence est que l'écologisme qui repose sur des fondements anthropocentristes est lui-même injustifiable.

Conclusion du chapitre 3 : de la nécessité d'une réflexion sur la valeur intrinsèque

La question de la valeur intrinsèque s'est, dès le départ, trouvée au cœur des débats en éthique animale et environnementale pour une raison assez simple, elle semble indispensable pour fonder nos devoirs, c'est-à-dire pour savoir envers quels êtres nous avons des devoirs¹²⁸⁰. Rien d'étonnant à ce que la question de la localisation de la valeur intrinsèque apparaisse fondamentale. Pourtant, un courant pragmatiste s'est montré critique envers les éthiques non-anthropocentristes parce qu'elles seraient inefficaces et se perdraient dans des débats sans fins pour défendre des thèses difficilement justifiables. On constate une tendance de l'écologisme français à faire de la question écologique une question purement politique et non pas une question perçue comme *superficiellement* morale. Or, il nous apparaît que l'accusation d'inefficacité manque sa cible et que le non-anthropocentrisme ne soit pas nécessairement obscur. L'existence de désaccords entre animalistes, biocentristes et écocentristes ne signifie pas qu'il n'existe pas une théorie correcte et justifiée. Le pragmatisme lui-même ne semble pas pouvoir se passer du concept de valeur intrinsèque et se retrouve généralement à défendre un

¹²⁸⁰ Paola Cavalieri, *The animal question*, 2001, p.27. Cavalieri explique pourquoi toute théorie morale implique une théorie du statut moral, qui est une partie essentielle de la théorie de la valeur.

anthropocentrisme, ce qui signifie un positionnement dans le débat moral. Des écologismes anthropocentristes ont été proposés, comme base suffisante pour protéger la nature. Mais la faillite de l'anthropocentrisme ne permet pas d'en faire un fondement de l'écologisme. L'importance capitale d'une réflexion autour de la localisation de la valeur intrinsèque provient du fait qu'elle apparaît indispensable pour fournir un guide et une direction aux politiques écologiques. Autrement, comment savoir ce qu'il faut faire ? La tâche qui nous incombe désormais est de savoir si la considérabilité morale se limite aux êtres sentients ou si elle a une telle limitation apparaît à son tour comme une restriction arbitraire.

Chapitre 4

Le sentientisme

[Introduction du chapitre] Dans les précédents chapitres, nous avons montré en quoi tracer la limite de la considérabilité morale entre les humains et les animaux était injustifié et arbitraire. Rien ne justifie d'exclure les animaux de la communauté morale. De même, toutes les raisons plaident pour la reconnaissance des animaux comme des personnes. Alors que la réflexion sur la source et la localisation de la valeur intrinsèque est centrale pour savoir envers qui ou quoi nous avons des obligations, l'écologisme n'est pas en mesure de s'appuyer sur une théorie morale anthropocentriste. Dans ce chapitre, nous examinerons la thèse sentientiste selon laquelle la sentience est non seulement un critère *suffisant* mais aussi un critère *nécessaire* pour avoir un statut moral. Ainsi, nous examinerons les raisons de ne pas étendre la considérabilité morale au-delà des animaux sentients. Nous terminons le chapitre par esquisser la question de savoir si tous les êtres sentients ont une égale valeur intrinsèque, si toutes les vies se valent, ou s'il faut établir une hiérarchie morale. C'est là une question difficile qui divise les animalistes. Pour des raisons d'économie de place, nous donnons un bref aperçu de la question.

Qu'est-ce que le sentientisme ?

Le sentientisme¹²⁸¹ désigne la théorie morale selon laquelle le critère *nécessaire* et *suffisant* pour être digne de considération morale est le fait d'être sentient. D'autres, comme Lori Gruen, parlent parfois d'*expérientialisme* pour désigner la même chose¹²⁸². Le terme *sentience* est un néologisme en français mais n'est pas nouveau en anglais puisqu'il était déjà utilisé par le philosophe américain John Howard Moore dès 1899¹²⁸³. Le terme dérive du latin *sentientem*, désignant la capacité à percevoir par les sens, à ressentir consciemment les choses, et de *sentire*, verbe désignant le fait de sentir¹²⁸⁴. La sentience désigne la capacité à éprouver quelque chose, d'avoir des expériences subjectives, ce qui implique le fait d'être sensible et conscient¹²⁸⁵. Un être sentient a des expériences susceptibles d'avoir une valence positive, neutre ou négative. Ainsi, la sentience implique d'avoir un vécu phénoménologique. Le terme sentience est plus précis que *sensible* qui est équivoque puisque l'on parle par exemple d'une sensibilité exacerbée pour désigner un trait de personnalité témoignant d'une forte émotivité, ou encore de la

¹²⁸¹ Le terme *sentientisme* est le nom donné par John Rodman aux théories animalistes de Singer qui prennent la sentience comme critère de considérabilité morale, John Rodman, « The liberation of nature », *Inquiry*, 20, 1, 1977, 83-145, p.91 ; Edward Johnson « Animal liberation versus the land ethic », *Environmental ethics*, Fall 1981, 3, p.266. Johnson plaide pour le sentientisme.

¹²⁸² Lori Gruen, « Conscious animals and the value of experience », in *The Oxford handbook of environmental ethics*, Thompson and Gardiner (eds), p.91.

¹²⁸³ John H. Moore, *Better-world philosophy: a sociological synthesis*, Chicago, The Ward Waugh company, 1899. Il défend une éthique sentientiste dans *The universal kinship*, Chicago, 1906.

¹²⁸⁴ « Sentient », *Etymonline*, URL : <https://www.etymonline.com/word/sentient>.

¹²⁸⁵ Gary Francione, *Introduction aux droits des animaux*, p.47.

sensibilité comme réaction à un stimulus, s'appliquant ainsi à des plantes, des bactéries ou un écran tactile. Lorsque l'on se demande ce qui constitue un bien ou un mal pour nous dans nos vies, il sera toujours fait référence à des états hédoniques (plaisirs, douleurs, souffrances, bien-être, mal-être) ou des états conatifs (satisfactions de désirs ou de préférences). Or, nous retrouvons ces biens et ces maux chez tous les êtres sentients. Il est possible de se demander si l'agentivité est conceptuellement liée à la sentience ou si une agentivité sans sentience est possible, comme le pense Kagan¹²⁸⁶, mais ce dont nous doutons. Selon lui, même si sentience et agentivité n'ont pas de lien conceptuel, il semblerait qu'empiriquement la sentience s'accompagne d'agentivité et inversement.

Sentience, désirs et expérience

[*La conscience, la sensibilité et l'expérience*] Peut-on être conscient sans être sentient, sans être capable d'avoir d'expériences ? Je ne peux imaginer ni concevoir comment il est possible d'être conscient sans en même temps faire l'expérience (positive, neutre ou négative) de ce qui nous arrive. De même, je ne peux concevoir un être sentient qui ne soit pas, d'une façon ou d'une autre, conscient. La notion de sensibilité, en revanche, est équivoque. Elle peut parfois être utilisée comme synonyme de sentience, mais parfois pour décrire des réactions physiologiques sans sentience. Cette connexion nécessaire entre conscience et expériences à valence positive ou négative semble empiriquement nécessaire, mais l'est-elle conceptuellement ? Est-il absurde d'envisager un être conscient mais qui ne vit aucune expérience positive ou négative ? Selon Kagan, la sentience et la capacité d'avoir des expériences positives et négatives semblent, *en fait*, intriquées. Mais, *en principe*, il n'est pas impossible d'être sentient sans expérience¹²⁸⁷. Il imagine une créature qui n'expérimenterait que la couleur bleue, sans rien ressentir. Un tel exemple montrerait que la sentience n'implique pas nécessairement la capacité à éprouver quelque chose. Il serait donc théoriquement possible d'être sentient, c'est-à-dire avoir des expériences conscientes, sans être capable d'éprouver de choses positives ou négatives. Outre cette situation imaginée, il semble qu'empiriquement, la sentience soit néanmoins intimement liée à la capacité d'avoir des expériences positives ou négatives.

Contrairement à Kagan, je doute que d'un point de vue conceptuel, la sentience n'implique pas nécessairement d'avoir des expériences avec une valence positive ou négative. Pour des raisons de lisibilité, j'emploierai simplement « capacité d'avoir des expériences », supposant que ces expériences peuvent être positives, neutres ou négatives. Pour cette raison, nous définissons la sentience comme la capacité d'être conscient, d'avoir des expériences susceptibles d'avoir valence positive ou négative, un vécu en première personne, qu'il y a quelque chose que cela fait d'être tel ou tel être.

[*Sentience et désirs*] Tel que nous avons caractérisé la sentience, il n'y a nulle sentience sans désirs ou préférences pour certains états. En effet, tout être qui est capable d'expériences positives ou négatives aura nécessairement le désir d'éviter les unes et de poursuivre les autres. Inversement, toute capacité de désirer implique d'être sentient puisque le désir se caractérise par l'espoir d'une satisfaction.

¹²⁸⁶ Kagan, *How to count animals, more or less*, Oxford University Press, 2019.

¹²⁸⁷ Kagan, *ibid*, p.13-14.

Tout être ayant des préférences¹²⁸⁸ éprouvera (pas toujours mais la plupart du temps) un affect positif en cas de satisfaction consciente de ses désirs et un affect négatif en cas de non-satisfaction consciente de ses désirs¹²⁸⁹. Le fait même d'avoir des préférences implique cette expérience chargée d'une valence positive ou négative. Si je désire éviter la morsure d'un serpent, c'est parce que j'évalue négativement l'expérience de la morsure. Ainsi sentience et désirs semblent intimement liés. Si la sentience implique des préférences, alors la sentience suffit pour avoir un bien-être.

[*Sentience et agentivité*] Mais Kagan doute du fait que toute agentivité implique de la sentience. L'agentivité, entendu en un sens large, désigne le fait d'avoir des désirs, d'être capable de faire des choix et d'initier des actions. Pour Kagan, l'agentivité confère un statut moral¹²⁹⁰. L'agentivité implique-t-elle la sentience ? La sentience implique-t-elle l'agentivité ? Sentience et agentivité sont peut-être deux critères suffisants pour être moralement considérable¹²⁹¹. Kagan ne se demande pas si les deux existent nécessairement conjointement dans notre monde mais si c'est le cas dans tous les mondes possibles, c'est-à-dire si *conceptuellement*, il y a une connexion nécessaire entre sentience et agentivité. Kagan tend à penser que l'agentivité ne présuppose pas logiquement la sentience. On peut imaginer (ou concevoir ?) un être (par exemple Terminator¹²⁹²) qui a des croyances et agit sans éprouver quoi que ce soit. Néanmoins, son argumentation ne repose que sur des expériences de pensée ou des fictions de la culture populaire pour dire que l'agentivité n'implique pas la sentience. On peut douter du fait que Terminator soit véritablement un agent intentionnel et que notre imagination puisse vraiment nous fournir un exemple. Terminator est un robot programmé, dépourvu de désirs, d'émotions et d'agentivité puisqu'il n'a pas la liberté d'initier des choix propres. Kagan concède que dans une acceptation plus large de l'idée de sentience, il suffit d'avoir des états mentaux pour être sentient, et dans ce cas, tout agent est sentient. Selon nous, toute agentivité présuppose la sentience, mais je reste agnostique sur le fait que toute sentience implique une agentivité¹²⁹³.

[*Sensibilité et expérience*] La capacité d'avoir des expériences ne doit pas se réduire à la sensibilité, comprise comme expérience sensorielle et stimulation par le moyen des sens. En effet, il semble possible de concevoir d'avoir des expériences sans que notre sensibilité entre en jeu, comme par exemple une personne insensible à la douleur et dans un état d'anhédonie¹²⁹⁴. Cette personne pourra toutefois toujours faire l'expérience de quelque chose, par exemple lorsqu'une de ses préférences est satisfaite ou non. La victoire de mon club de fléchette favori est un fait qui me fait éprouver du plaisir, de l'euphorie, de la joie. On retrouvera des processus neurochimiques similaires (production ou non de dopamine, d'endorphine, de sérotonine, d'ocytocine, de cortisol) tant dans des plaisirs et des douleurs provenant de sensations que provenant de faits qui contrarient nos préférences comme une rupture, un décès, la défaite de notre équipe favorite. La sensibilité ne saurait se réduire aux sens externes et aux sensations. Un compliment ou une lettre d'amour provoquent des réactions similaires dans notre corps

¹²⁸⁸ Nous utilisons « désirs » et « préférences » de façon équivalente.

¹²⁸⁹ Cela ne s'applique pas lorsque nos désirs sont satisfaits ou non sans que nous le sachions.

¹²⁹⁰ Kagan, *ibid*, p.18.

¹²⁹¹ Kagan, *ibid*, p.19.

¹²⁹² Référence au film *Terminator* de James Cameron, sorti en 1984.

¹²⁹³ Kagan, *ibid*, p.22.

¹²⁹⁴ Dans ce cas, la personne est privée de certaines sensations mais pas de toutes.

et notre cerveau. Ainsi, nous devons admettre que toute expérience implique la sensibilité au sens large. La pensée de la mort d'un proche provoque quelque chose en nous. Si on entend par sensibilité le fait d'éprouver des émotions et des sentiments et non uniquement des sensations, alors la sentience implique la sensibilité et inversement.

Quels êtres sont sentients ?

Certains partisans d'une éthique végétale tentent de justifier le statut moral des plantes en leur reconnaissant la sentience. Néanmoins, le consensus actuel penche très largement du côté de la non-sentience des plantes. Ainsi, on peut dire que le sentientisme exclut les végétaux de la classe des êtres moralement considérables puisque, jusqu'à preuve du contraire, rien ne semble indiquer l'existence de sentience chez les végétaux. Nous questionnerons ce consensus dans le chapitre 2 de la partie 2 consacré à l'éthique végétale. Pour le moment, nous considérons que les végétaux semblent exclus de la catégorie des êtres sentients. Pour Kagan, une raison pour ne pas reconnaître de statut moral aux plantes est que ce qui leur arrive ne leur importe pas à l'inverse des êtres sentients¹²⁹⁵. De même pour Christine Korsgaard, selon laquelle, à la différence des plantes, les animaux font l'expérience de leur propre condition. Nous n'avons pas de devoirs envers les plantes car bien qu'elles aient un bien fonctionnel, c'est-à-dire qu'elles ont des conditions pour bien fonctionner comme les couteaux ou les voitures, elles n'ont pas d'expériences conscientes indispensables pour avoir un bien final¹²⁹⁶.

[*Zoocentrisme, animalisme ou sentientisme ?*] Les doutes portent essentiellement sur le fait de savoir quels animaux sont sentients ou non. Seule une enquête empirique nous permettra de le déterminer. C'est en raison du fait que tous les animaux, comme membres du règne animal, ne sont peut-être pas sentients qu'il est plus précis de parler de *sentientisme*, faisant ainsi référence à la caractéristique fondamentale pour posséder un statut moral. Les termes « zoocentrisme » et « animalisme » sont alors imprécis puisque tous les animaux ne seraient pas sentients, même si dans l'usage courant, le terme « animalisme » est sans doute plus commode que « sentientisme ». Cependant, nous aurions pu utiliser les termes « expérientialisme » ou « psychocentrisme » comme équivalent de « sentientisme ». Il n'est pas impossible qu'il existe des êtres sentients qui ne soient pas des membres du règne animal ailleurs dans l'univers, quoique cela dépende de la façon dont nous définissons un animal.

Mais où tracer la limite des êtres sentients ? Cette question est souvent posée dans le but de montrer qu'on ne peut tracer une limite claire à cause d'une grande incertitude sur de nombreuses catégories d'animaux comme les insectes ou certains mollusques comme les moules. Cette incertitude ne doit pas nous inquiéter puisqu'elle n'a aucun impact théorique sur le fait que la sentience soit un critère de considérabilité morale. En revanche, cette incertitude a une importance pratique puisque par ignorance, nous pouvons traiter comme non-sentients des êtres qui le sont en réalité¹²⁹⁷. Nos

¹²⁹⁵ Kagan, *ibid*, p.31.

¹²⁹⁶ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.21-22.

¹²⁹⁷ Kai M. A. Chan, « Ethical extensionism under uncertainty of sentience: duties to non-human organisms without drawing a line », *Environmental Values*, 20, 3, 2011, 323-346. Selon Chan, la simple existence d'une

connaissances des animaux sont limitées et de nouvelles découvertes surprenantes se produisent sans cesse. Il existe une zone floue concernant les insectes, des mollusques, les étoiles de mers ou encore des animaux microscopiques. Il semblerait que de plus en plus d'études plaident pour la sentience des insectes¹²⁹⁸. Comme le soutenait déjà Singer dans ses premiers écrits, dans la mesure où ces animaux sont dans cette zone de gris, le bénéfice du doute doit plaider en faveur de ces êtres dans la pratique ; nous devrions faire comme si ces êtres étaient sentients puisque les conséquences de l'erreur ne sont pas les mêmes. En effet, si nous pensons à tort certains animaux comme sentients, nous aurons, au pire, fait attention à ne pas causer de tort à des êtres qui ne pouvaient pas en subir, mais aucun tort n'aura été subi par qui que ce soit. En revanche, si nous ne laissons pas le bénéfice du doute à ces êtres et que nous les traitons comme s'ils n'étaient pas sentients jusqu'à ce qu'il soit démontré leur sentience, nous aurons causé énormément de tort à ces êtres par ignorance de leur sentience. C'est une application d'un principe de précaution raisonné. C'est ainsi que les théoriciens des droits des animaux ont répondu, en se dispensant de tuer les insectes inutilement ou de les considérer comme des aliments¹²⁹⁹.

Section 1 – Les justifications du sentientisme

Dans la première partie, nous avons vu que la faiblesse de l'anthropocentrisme plaide *a minima* pour une extension de la considérabilité morale aux êtres sentients. Les arguments nous disent que rien ne justifie de ne pas reconnaître les animaux comme des personnes devant faire l'objet de considération morale. Les arguments donnés sont particulièrement puissants. À présent, nous allons exposer quatre arguments supplémentaires en faveur du sentientisme. Le but sera de voir si la sentience est une condition non seulement suffisante mais nécessaire pour être moralement considérable. Autrement dit, nous examinons ici les raisons avancées pour limiter l'extension de la considérabilité morale aux seuls êtres sentients. (1) Le premier argument est que nos jugements moraux ordinaires sont sentientistes (et non pas anthropocentristes ni biocentristes). (2) Le deuxième argument est que les différentes théories du bien prudentiel conduisent toutes, *a minima*, au sentientisme, et que la plupart de ces théories excluent que les êtres non-sentients puissent avoir un bien propre. (3) Le troisième argument vise à montrer que la sentience est le critère le plus *pertinent*, le plus *simple*, celui qui conduit le moins à d'inextricables difficultés et le plus *cohérent* avec l'idée de personne étendue comme nous l'avons défendu au chapitre 2. (4) Le quatrième argument soutient que pour avoir un statut moral, il faut avoir un bien propre pouvant être lésé, autrement dit des intérêts, et que tout plaide en faveur de la reconnaissance et de la limitation des intérêts des êtres sentients. Cet argument repose sur le caractère insatisfaisant des théories rivales. Dans le chapitre 1 de la partie 2 consacré au biocentrisme, nous serons amenés à examiner les réponses sentientistes aux attaques biocentristes. Le succès du sentientisme dépendra de la qualité des arguments

petite incertitude doit nous conduire à devoir prendre en compte ces êtres par précaution. Or, il n'est pas impossible que les végétaux soient sentients.

¹²⁹⁸ Pour une synthèse, voir Gautier Riberolles, « Les insectes sont-ils sentients ? », *Droit, Éthique et Sciences*, 116, hiver 2023, La Fondation Droit Animal.

¹²⁹⁹ On retrouve ce type de réponse chez Singer, Regan ou Francione.

biocentristes et écocentristes, et de sa capacité à y répondre. Dans un second temps, nous offrons un bref aperçu du débat entre sentientisme égalitariste et hiérarchiste.

1. L'argument des justifications morales ordinaires

Même si la plupart des gens ne considèrent pas que quelque chose de mal et d'injustifiable est commis lorsque nous envoyons des animaux à l'abattoir pour les consommer, les justifications ordinaires de nos jugements moraux sont pourtant d'ordres sentientiste. Nous ne sommes ainsi pas cohérents. Notre morale ordinaire reconnaît qu'il est mal de faire souffrir et de tuer les animaux sans nécessité. Peu de personnes, y compris les philosophes, considèrent que faire souffrir et tuer un animal pour le plaisir est acceptable. Ce qui fait dire à Sapontzis que notre moralité commune contient, *en principe*, tous les éléments nécessaires à la *libération animale*¹³⁰⁰. Francione souligne que nos jugements moraux ordinaires nous font condamner la violence envers les animaux, non pas parce que cela aurait un mauvais effet sur le caractère ou nuirait à d'autres humains, mais en référence au bien-être des animaux eux-mêmes. Ainsi, notre première raison pour condamner un acte de torture sur un chat est l'effet que cela a pour le chat. Le chat est sentient et c'est en référence à cela uniquement que nous condamnons les violences commises à l'encontre des animaux¹³⁰¹. Pourtant, c'est ce que nous faisons quotidiennement en pratique mais aussi lorsque nous cherchons à tout prix des arguments qui pourraient malgré tout justifier nos pratiques. Francione qualifie cette incohérence morale de « schizophrénie morale »¹³⁰², tandis que les psychologues parlent d'un état de dissonance cognitive pour qualifier une contradiction interne entre nos croyances, ou entre nos croyances et nos pratiques. Cette dissonance a reçu le nom de « paradoxe de la viande »¹³⁰³.

[*Nos principes moraux ordinaires sont sentientistes mais ne sont pas appliqués*] Pourtant, si nous étions en cohérence avec nos principes moraux ordinaires, nous serions tous sentientistes et reconnaitrions que notre morale ordinaire contient déjà tous les éléments d'une prise au sérieux des droits des animaux. Nos justifications morales ordinaires sont sentientistes mais nous ne les appliquons pas en pratique et ne les assumons pas de façon cohérente en théorie. Nos intérêts gustatifs, économiques, psychologiques, pratiques entrent en conflit avec ces principes. Alors nous mettons en place des stratagèmes psychologiques et des discours semés d'arguments fallacieux pour ne pas avoir à nous remettre en cause. Les raisons pour lesquelles nous considérons qu'il est mal de tuer et torturer un humain sont dans les grandes lignes les mêmes que nous mobiliserions dans le cas d'un animal.

Les raisons que nous avançons pour condamner certains actes envers les humains s'appliquent aux animaux parce que les intérêts en jeu (du moins une grande partie d'entre eux) sont partagés par les animaux. Comme nous, ils ont un intérêt à ne pas souffrir, un intérêt à vivre, à être le plus libre possible, à avoir leur consentement respecté. Si nous placions des humains à la place des animaux dans les cirques, les abattoirs ou les laboratoires, les condamnations de ces pratiques mobiliseraient des raisons qui

¹³⁰⁰ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.72.

¹³⁰¹ Francione, *Animals as persons, essays on the abolition of animal exploitation*, p.31.

¹³⁰² Francione, *Introduction aux droits des animaux*, p.26 et 29.

¹³⁰³ Mélanie Joy, *Introduction au carnisme* et Martin Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*.

seraient globalement les mêmes que pour les animaux ; le non-respect du bien-être ressenti des individus et de leurs préférences. Cela montre que la sentience est le critère fondamental mobilisé lorsqu'il est question d'évaluer ce qui lèse un être ou lui bénéficie. Le sentientisme n'invente rien et ne demande aucun bouleversement de notre morale ordinaire mais exige son application cohérente. Steve Sapontzis, rappelle que tous les arguments pour tenter de nier les droits des animaux – ils ne sont pas des agents moraux, ils ne sont pas capables de passer des contrats, etc. – contredisent notre morale ordinaire¹³⁰⁴.

Or, ces raisons ne sauraient s'appliquer aux plantes et aux êtres vivants non-sentients. Notre morale ordinaire ne considère pas qu'il soit mal de tuer un être vivant non-sentient, de couper un arbre, de cueillir une fleur, de couper une ortie. Personne ne considère que manger des carottes constitue une atteinte aux carottes car personne ne pense que les carottes peuvent pâtir de quoi que ce soit. Personne ne considère que tondre la pelouse constitue une séance de torture ou que les fleuristes sont des receleurs de meurtres. Certains désapprouvent ces pratiques, mais le plus souvent sur la base d'autres motifs que le bien de l'arbre ou de la plante.

2. Les théories du bien plaident pour le sentientisme

Les théories du bien non-moral¹³⁰⁵ sont des composantes essentielles des théories morales car les obligations morales se déterminent relativement à un bien non-moral. Qu'est-ce qui est fondamentalement bien dans ce monde ? Lorsque l'on dit que telle ou telle chose est bien ou mal pour autrui, le lèse ou lui bénéficie, de quoi parle-t-on ? En quoi consiste le bien d'un être ? Les théories du bien non-moral sont parfois appelées *théories de la valeur*, *théories de la valeur prudentielle* (ou *intrinsèque* ou *non-morale*) ou encore *théorie du bien-être*, du *bien prudentiel* ou simplement *théorie du bien*. Elles s'intéressent à ce qui constitue le bien d'un être mais plus généralement à ce qui est intrinsèquement une bonne chose. Des débats millénaires ont opposé les philosophes et nous n'avons pas vocation à défendre une de ces théories mais simplement examiner leurs implications pour les débats sur la considérabilité morale.

[*La nécessité d'une théorie du bien non-moral pour la morale*] Les théories du bien non-moral sont une composante essentielle des théories conséquentialistes puisque le bien est la valeur que cherchent à *promouvoir* ou *maximiser* les normes morales. Ce qui est moralement bien est de produire les meilleures conséquences, ces conséquences bonnes étant déterminées par les théories du bien non-moral. Néanmoins, la prise en compte du bien non-moral est également une partie importante des théories déontologistes comme une théorie des droits, puisque le bien d'un individu constitue ses intérêts que des droits viennent protéger. Comment fonder des principes moraux sans faire référence à un état de fait préférable ou non ? Quel sens peut avoir la morale si elle ne fait pas référence à ce qui est bon ou mauvais pour les destinataires de la morale ?

Trois types de théories du bien

¹³⁰⁴ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.113.

¹³⁰⁵ Par la suite, nous parlerons simplement de *théorie du bien*.

[Présentation] À la suite de Derek Parfit¹³⁰⁶, il est commun de distinguer trois grandes familles de théorie du bien : (1) l'hédonisme, ou plus largement l'expérentialisme, (2) la *théorie de la satisfaction des désirs* ou le *préférentialisme*, et (3) les théories objectives du bien parmi lesquelles les *théories des listes objectives* et le *perfectionnisme*. Certains philosophes ont proposé des théories hybrides cherchant à prendre les bons côtés de chaque théorie, mais au prix de cumuler les difficultés de chacune d'entre elles. (1) Selon les théories expérentialistes, notre bien-être dépend de ce que nous éprouvons de l'intérieur, une chose est bonne pour nous si elle génère une expérience vécue plaisante, une chose est mauvaise pour nous si elle génère une expérience vécue négative. (2) Selon les théories des préférences, notre bien dépend de la satisfaction de nos préférences : si nos désirs sont satisfaits, notre bien-être est augmenté, tandis que si nos désirs sont frustrés, nous subissons un mal. Enfin, (3) les théories objectivistes soutiennent que certaines choses sont objectivement bonnes (par exemple la connaissance, l'amitié ou l'autonomie) : les posséder est bien pour nous et ne pas les posséder est un mal, ainsi notre bien est indexé sur la possession ou l'exercice de ces choses bonnes, indépendamment de ce que nous ressentons et du fait que nous les désirions ou non. Nous présenterons brièvement chacune de ces familles, leurs points forts et leurs points faibles, sans être exhaustif. Chacune de ces théories peut prendre de nombreuses formes. Pour cette raison, nous n'examinerons pas les théories hybrides qui essaient de combiner plusieurs de ces théories¹³⁰⁷.

Dans son ouvrage, *On moral considerabilty*, Mark Bernstein analyse ces différentes théories pour voir laquelle est la plus plausible. Tout individu pouvant être affecté positivement ou négativement, pouvant être lésé ou avantagé, compte moralement. D'où le fait que les théories de la considérabilité morale soient liées aux théories du bien-être¹³⁰⁸. Qu'est-ce qu'être affecté positivement ou négativement ? Que signifie le fait qu'une chose est bonne ou mauvaise pour un être ? Une chose est bonne si elle est dans l'intérêt d'un être et mauvaise si elle nuit à ses intérêts. Bernstein a une préférence pour l'expérentialisme, mais il considère que les trois théories examinées impliquent que les animaux ont un bien et ont donc un statut moral, mais que la plupart de ces théories excluent que les êtres non-sentients aient un bien propre et les intérêts correspondants. Autrement dit, les théories de la valeur plaident pour le sentientisme.

L'hédonisme ou l'expérentialisme

[L'hédonisme] Selon l'hédonisme classique, le plaisir est bien et la douleur est mal. Plus précisément, le plaisir est la seule chose avec une valeur prudentielle positive, tandis que la souffrance est la seule chose avec une valeur prudentielle négative¹³⁰⁹. Il existe différentes conceptions hédonistes selon ce que l'on entend par plaisir et souffrance. S'agit-il de plaisirs issus de sensations comme manger

¹³⁰⁶ Derek Parfit, *Reasons and persons*, p.493.

¹³⁰⁷ Guy Fletcher, *The philosophy of well-being. An introduction*, 2016.

¹³⁰⁸ Mark Bernstein, *On moral considerability*, p.3.

¹³⁰⁹ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.8; Alex Gregory, « Hedonism », in *The Routledge handbook of well-being*, Fletcher (ed), p.115.

ou avoir des relations sexuelles, ou bien cela inclut-il tout type d'expériences plaisantes comme se promener en montagne, lire un bon livre, obtenir son CAP ? Selon la façon de définir le plaisir et la souffrance, l'hédonisme peut être plus ou moins large ou restrictif. Un hédonisme plus large, que certains nomment « expérentialisme »¹³¹⁰, soutient que toute expérience positive ou négative, et rien d'autre, est constitutive du bien d'un individu : « toutes et seulement les expériences positives sont bonnes pour vous, et toutes et seulement les expériences négatives sont mauvaises pour vous »¹³¹¹. Dans les deux cas, le *niveau hédonique* d'une personne est corrélé à son bien¹³¹². L'expérentialisme est une théorie plus englobante que l'hédonisme classique, c'est pourquoi nous parlerons par la suite de l'expérentialisme, l'hédonisme classique n'étant qu'une forme restrictive d'expérentialisme¹³¹³.

[*Arguments pour l'expérentialisme*] L'expérentialisme explique bien la plupart des cas de la vie ordinaire dans laquelle nous parlons du bien de quelqu'un. Lorsque qu'une personne se tord la cheville, elle subit un tort du fait qu'elle souffre physiquement mais aussi du handicap qui accompagne l'entorse. Lorsqu'une personne apprend que son partenaire est infidèle, elle est généralement peinée et en colère. Cette souffrance causée par l'infidélité *constitue* un mal pour l'individu. L'expérentialisme apparaît ainsi très intuitif. Un autre argument en faveur de l'expérentialisme est que les sujets qui semblent avoir un bien prudentiel sont des sujets capables d'expériences subjectives, capables de plaisirs ou de souffrances, tandis que les êtres incapables d'expériences comme les dessous de plat en liège et les bidons de lessives n'ont visiblement pas de bien propre¹³¹⁴. Toutefois, ces deux arguments ne montrent pas que les expériences positives et négatives¹³¹⁵ sont les seules choses qui constituent le bien d'une personne et qu'il ne peut y avoir autre chose qui constitue le bien d'un individu¹³¹⁶. Par ailleurs, on pourrait soutenir que l'argument commet une pétition de principe en présupposant ce qu'il faut démontrer, à savoir que les dessous de plat en liège et les bidons de lessives n'ont pas de bien prudentiel. Néanmoins, il semble que cette condition d'expérience, qui est une idée centrale de l'expérentialisme, soit un élément fondamental d'une théorie du bien crédible : pour être affectable en bien ou mal, il faut être capable d'en faire l'expérience¹³¹⁷. Fletcher formule cette condition d'expérience de la façon suivante : « si quelque chose contribue au bien-être de quelqu'un, cela doit affecter son expérience d'une certaine façon »¹³¹⁸.

[*Objection à l'hédonisme*] Parmi les objections faites à l'expérentialisme, et particulièrement à l'hédonisme, la machine à expérience imaginée par Robert Nozick¹³¹⁹ est sans doute la plus célèbre. Il

¹³¹⁰ Bernstein, *On moral considerability*; Jennifer Hawkins, « The experience machine and the experience requirement », in *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Fletcher (ed), p.355.

¹³¹¹ Gregory, « Hedonism », *ibid*, p.115.

¹³¹² Fletcher, *ibid*, p.9.

¹³¹³ Hawkins, « The experience machine and the experience requirement », *ibid*, p.356. Si l'hédonisme a traditionnellement défini le bonheur comme étant le plaisir ou une succession de plaisir, l'expérentialisme rend mieux compte du fait que le bonheur ne semble pas se réduire au plaisir mais désigne un sentiment global constitué d'affects positifs qui vont au-delà du simple plaisir. On peut inclure dans cette catégorie certaines conceptions eudémonistes qui font du bonheur le souverain bien.

¹³¹⁴ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.14-16; Gregory, « Hedonism », *ibid*, p.114.

¹³¹⁵ Nous préférons « souffrance » à « douleur » car la souffrance est plus large.

¹³¹⁶ Fletcher, *ibid*, p.10.

¹³¹⁷ James Griffin, *Well-being, its meaning, measurement and importance*, 1986, p.7-20.

¹³¹⁸ Fletcher, *ibid*, p. 13.

¹³¹⁹ Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, p.64-66

en existe de nombreuses versions et de multiples interprétations. En voici les grandes lignes : si on nous offrait la possibilité de rentrer dans une machine qui pourrait simuler n'importe quelle expérience, sans possibilité d'en ressortir, sans avoir conscience d'être dans la machine, permettant de faire l'expérience d'un bonheur durable et inaltérable, choisirions-nous d'y entrer ? Selon Nozick, la plupart des gens refuseraient d'y entrer, démontrant que les gens ne veulent pas simplement éprouver des expériences ou expérimenter un bonheur suprême mais vivre réellement ces expériences. Un bonheur reposant sur une illusion apparaît moins désirable qu'une vie avec un niveau de bonheur expérimenté moindre mais authentique. Cette expérience de pensée permettrait de montrer qu'il y a quelque chose au-delà des expériences qui possède une valeur prudentielle.

[*Variante*] Toutefois, cette expérience de pensée fut critiquée à cause de nombreux biais pouvant fausser les réponses des gens, comme le biais du *statu-quo* ou l'impossibilité de faire semblant d'ignorer être dans la machine. Pour cette raison, des variantes furent proposées pour éviter ou limiter ces biais¹³²⁰. L'une d'elle consiste à considérer la vie d'une personne que nous nommerons Asma. Asma a grandi dans une famille aimante, a fait du tennis durant sa jeunesse mais préfère encore plus le skateboard qu'elle continue de pratiquer à l'âge adulte. Elle a poursuivi des études de médecine et est devenue chirurgienne. Elle est mariée et a deux enfants. Esma, pour sa part, a exactement la même vie, mais à la différence d'Asma, tout a été simulé grâce à une machine à laquelle elle est branchée depuis sa naissance. Asma et Esma ont donc exactement les mêmes expériences vécues et par conséquent un niveau hédonique identique. La seule différence est qu'Asma a véritablement vécu ce dont elle a fait l'expérience tandis que pour Esma, il ne s'agit que d'un simulacre qu'elle ignore être un simulacre. Les deux vies sont-elles également bonnes et également désirables ? Si nous devions choisir l'une des deux vies pour nous ou notre enfant, choisirions-nous la vie d'Asma ou d'Esma ? Les expérientalistes doivent répondre que les deux vies ont le même niveau de bien-être, la même valeur prudentielle. Or, la machine à expérience et les scénarios comme celui d'Asma et d'Esma semblent révéler une intuition forte selon laquelle il y a une valeur prudentielle au-delà du seul niveau hédonique qui rend la vie d'Asma plus désirable, ou meilleure. Le fait de vivre des expériences authentiques, et donc de ne pas être dans l'illusion, semble être un élément qui ajoute une valeur prudentielle à une vie et constitue un élément du bien. Même si elle ne constitue pas une réfutation de l'expérentialisme, la machine à expérience et les autres arguments de la comparaison de vies expérientiellement identiques semblent avoir un certain poids contre l'expérentialisme¹³²¹.

[*Réponses à la machine à expérience comme réfutant l'hédonisme*] De nombreuses réponses furent avancées contre ces conclusions. (1) Même dans le scénario d'Asma et d'Esma, la préférence pour la vie authentique d'Asma pourrait résulter d'un biais résidant dans le fait que nous savons que l'une des deux vies est basée sur des illusions¹³²². Or, la personne dans la machine à expérience est censée ignorer qu'elle est dans la machine. Des analyses suggèrent que si on nous informait que toute notre vie n'a été que le résultat de simulations virtuelles et qu'on nous donnait l'opportunité de quitter

¹³²⁰ Eden Lin, « How to use the experience machine », *Utilitas*, 28, 2016, p.320-321.

¹³²¹ Lin, « How to use the experience machine », *ibid*, p.323.

¹³²² Fletcher, *ibid*, p.15-16.

la machine ou d'y rester, la plupart d'entre nous choisiraient de rester dans la machine¹³²³. Pour DeBrigard, il s'agit là d'un cas de biais du *statu-quo* selon lequel nous avons une résistance au changement basée sur l'aversion à la perte¹³²⁴, une peur de l'inconnu qui rend difficile d'abandonner ce que nous connaissons¹³²⁵. Le refus d'entrer dans la machine à expérience ne montrerait pas tant un désir de réalité qu'une résistance au changement. (2) Si on s'intéresse à l'expérience de la douleur, peu importe qu'elle résulte d'un fait réel ou qu'elle soit le fruit d'une simulation virtuelle. La douleur constitue un mal dans les deux cas. Cela montrerait que ce qui importe véritablement est l'expérience vécue, peu importe sa source¹³²⁶. Mais peut-être y a-t-il une asymétrie entre l'importance de l'authenticité des sources d'expériences positives et des sources de souffrances. (3) Pour certains, la machine à expérience n'est pas une réfutation de l'expérentialisme¹³²⁷ dans la mesure où elle ne fait qu'appeler à d'autres intuitions, celles selon laquelle l'authenticité et la connaissance ont une valeur prudentielle¹³²⁸. La machine à expérience ne fait qu'exposer une donnée empirique concernant les réactions des gens¹³²⁹. Or, il ne s'agit pas de savoir ce que choisiraient les gens mais ce qui compte réellement dans le bien-être¹³³⁰. En effet, les gens ne choisissent pas toujours ce qui est bon pour eux et ces intuitions pourraient bien nous induire en erreur. La machine à expérience a généré une vaste littérature sur sa portée, ses interprétations, ses variantes¹³³¹.

[*Précisions de l'intuition : peut-on subir un tort sans le savoir ?*] Une intuition que met en évidence la machine à expérience est que l'on pourrait subir un tort sans le savoir. Prenons les scénarios suivants. Une personne pense vivre une belle histoire d'amour mais ignore toute sa vie durant que son ou sa partenaire lui est infidèle et mène une double vie¹³³². Nous pensons que le fait d'être trahi, d'être dans l'ignorance que les choses ne se passent pas comme la personne le désire, affecte le bien de cette personne, même si elle n'en a pas conscience. Ou encore, une personne est droguée à son insu, perd connaissance, et est victime d'un viol dont elle ne se souviendra pas. Admettons que cet événement n'a pas de conséquences sur la santé physique et mentale de la personne. Chacun reconnaîtra que quelque chose de moralement mal a été commis et que la victime a subi un préjudice, quand bien même elle en ignore tout. Ce type d'exemples pose un problème aux expérentialistes puisqu'il semble possible de

¹³²³ DeBrigard, « If you like it, does it matter if it's real? », *Philosophical psychology*, 23, 1, 2010, p.45-49.

¹³²⁴ Daniel Kahneman, *Système 1, Système 2, les deux vitesses de la pensée*, p.435-439, 446-448, 467-469.

¹³²⁵ Hawkins, « The experience machine and the experience requirement », p.360; Jason Kwall, « The experience machine and the mental states theories of well-being », *Journal of value inquiry*, 33, 3, 1999, p.383; Dan Weijers, « Intuitive biases in judgments about thought experiments: the experience machine revisited », *Philosophical writings*, 41, 1, 2013, p.17-31; Lin, « How to Use the Experience Machine », *ibid*, p.318.

¹³²⁶ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.17.

¹³²⁷ Sharon Hewitt, « What do our intuitions about the experience machine really tell us about hedonism? », *Philosophical studies*, 151, 3, 2010, p.331-349.

¹³²⁸ Lin, « How to Use the Experience Machine », *Utilitas*, 28, 2016, p.315

¹³²⁹ Harriet Baber, « The experience machine deconstructed », *Philosophy in the contemporary world*, 15, 1, 2008, p.136.

¹³³⁰ Baber, « The experience machine deconstructed », *ibid*, p.133.

¹³³¹ Hawkins, « The experience machine and the experience requirement », *ibid*, p.355-365; Baber, « The experience machine deconstructed », *ibid*, p.133; L.W. Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, 1996, p.94-95.

¹³³² Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.157; Thomas Nagel, « Death », *Noûs*, 1970, p.76; Shelly Kagan, « Me and my life », *Proceedings of the aristotelician society*, 94, 1994, p.311; Shelly Kagan, *Normative ethics*, 1998.

subir un tort sans en faire l'expérience consciente, ce qui est l'une des raisons pour lesquelles certains ont opté pour une théorie de la satisfaction des désirs.

[*Autres objections à l'hédonisme*] D'autres objections à l'hédonisme se basent sur le fait que tout plaisir ne semble pas être bon, comme un plaisir sadique ou des plaisirs immoraux. Cependant, il y a dans cette objection une confusion entre le point de vue prudentiel et le point de vue moral. Ce plaisir sadique a une valeur prudentielle pour la personne qui éprouve ce plaisir, mais il est moralement condamnable. Ou encore, certains plaisirs semblent « indignes » comme les plaisirs scatophiles ou mécanophiles. C'est pour répondre à ce genre d'intuitions que Mill pense que certains plaisirs ont une valeur plus importante que d'autres¹³³³.

[*Conséquence de l'expérientialisme sur la théorie morale*] L'expérientialisme repose sur une intuition forte : comment pourrions-nous être affecté positivement ou négativement sans que nous ayons la capacité d'éprouver quoi que ce soit ? Tout bien ou tout mal implique d'en faire l'expérience. Ainsi, un être qui ne peut être affecté d'aucune manière, ni positivement ni négativement, ne pourrait subir aucun préjudice ni avoir aucun bénéfice. C'est pour cette raison qu'une pierre ne peut être bien ou mal traitée, puisque quoi qu'on lui fasse, elle n'éprouvera rien. C'est ce qui explique pourquoi nous condamnons les actes de cruauté contre les animaux sentients mais qu'il n'y a aucune condamnation de la tonte du gazon en référence au bien-être de ce gazon. Cela permet à Bernstein d'affirmer que

La capacité d'être moralement considérable exige que l'individu ait un bien-être. Avoir un bien-être, c'est avoir la capacité d'être avantagé et lésé, de pouvoir être dans un meilleur ou un moins bon état¹³³⁴.

[*Bien ou bien-être*] Dans la littérature abondante en anglais, il est commun de parler de philosophie du bien-être [*well-being*] pour désigner les théories du bien prudentiel. Néanmoins, il semble préférable de parler de théorie du *bien* plutôt que de théorie du *bien-être* car le terme « bien-être » semble impliquer que le bien est nécessairement quelque chose d'éprouvé, de ressenti. Or, certaines théories du bien ne reposent pas sur ce qu'expérimente un sujet, comme nous le verrons par la suite. Il s'agit là d'une querelle de mot sur laquelle il faut simplement se mettre d'accord. Selon l'expérientialisme tout bien prendra la forme d'un bien-être ressenti¹³³⁵. Un être a un bien si on peut prendre le point de vue prudentiel à son sujet. Affecter le bien-être d'un individu implique d'affecter la constitution psychophysique de l'individu, son état intrinsèque. Le fait qu'il soit un rare représentant de son espèce ne change rien de son point de vue. En cela, le fait d'être membre d'une espèce rare ne change rien à la façon dont le bien d'un être est affecté¹³³⁶.

Grosso modo, l'expérientialisme proclame que le bien-être d'un individu est entièrement constitué par la façon dont il se porte bien ou mal « de l'intérieur ». Le bien-

¹³³³ Mill, *L'utilitarisme*, chapitre 2.

¹³³⁴ Bernstein, *On moral considerability*, p.13.

¹³³⁵ Bernstein, *ibid*, p.14.

¹³³⁶ Bernstein, *ibid*, p.17.

être est purement et totalement subjectif : dans la mesure où l'individu se sent bien, sa vie est bonne, et dans la mesure où il se sent mal, sa vie va mal¹³³⁷.

Par conséquent, en vertu de ce que nous avons dit auparavant, cette capacité d'avoir des expériences conscientes est une condition nécessaire et suffisante de la considérabilité morale¹³³⁸.

[*Une objection à l'expérientialisme*] Une objection possible consiste à dire que le sentiment de bien-être qu'éprouve un individu n'est pas nécessairement dans son intérêt, comme une personne toxicomane qui trouve un grand soulagement à prendre sa dose. Une réponse à cette objection consiste à souligner qu'un sentiment positif aujourd'hui peut être néfaste à long terme. Si on considère que consommer du crack est néfaste, c'est précisément parce qu'à force d'en consommer, l'individu en souffrira de multiples manières à l'avenir. C'est donc la menace de la maladie, de la mort, de la souffrance future, de l'exclusion sociale, qui fait que ce plaisir à prendre sa dose est néfaste pour l'individu. Inversement, un mal peut être instrumentalement bon comme dans le célèbre exemple du dentiste : nous souffrons aujourd'hui pour éviter le développement de douleurs insupportables à l'avenir. Nous comprenons immédiatement pourquoi la douleur est intrinsèquement un mal¹³³⁹. La douleur et la souffrance sont par essence mauvaises. C'est qui est mal avec la douleur est qu'elle fait mal. Ce qui est mal avec la souffrance est qu'elle fait souffrir. Bernstein souligne à juste titre que cela ne remet pas en cause l'approche fonctionnaliste selon laquelle la douleur a une fonction dans l'organisme, qu'elle peut être instrumentalement bénéfique en nous alertant d'un danger pour notre organisme. Néanmoins, il n'en demeure pas moins que la douleur et la souffrance comme *vécus psychiques* sont un mal nuisant au bien-être de l'individu. Si la douleur n'est parfois pas un mal, c'est seulement de façon *instrumentale*, parce qu'elle permettrait d'éviter un plus grand mal ou d'atteindre un plus grand bien¹³⁴⁰. On dira que la douleur est un mal nécessaire : un mal intrinsèque peut être instrumentalement bon.

[*Argument supplémentaire pour l'expérientialisme*] Bernstein achève de nous montrer que l'expérientialisme est en cohérence avec nos intuitions les plus communes sur ce qu'est faire du bien ou du mal à un être. Il souligne que nous sommes révoltés lorsque des criminels (comme Hitler ou d'autres) vivent une bonne vie après avoir commis des crimes, car il nous apparaît qu'ils ne méritent pas ce bien après tout le mal qu'ils ont causé. Cela nous apparaît injuste qu'ils s'en tirent ainsi. Or, si le plaisir et la joie n'étaient pas bons intrinsèquement, il n'y aurait aucune raison d'être indigné par le fait que des criminels mènent une vie de bonheur, montrant que le bien et le mal résident dans l'expérience¹³⁴¹. Toutefois, l'exemple que nous donne Bernstein montre simplement que les expériences positives et négatives possèdent une valeur prudentielle, mais non qu'il n'y ait que l'expérience qui possède une valeur prudentielle. Il ne s'agit donc pas d'un argument décisif en faveur de l'expérientialisme puisqu'une théorie préférentialiste et même une théorie objectiviste pourraient rendre compte de cette intuition concernant les cas comme celui d'Hitler mentionné ci-dessus.

¹³³⁷ Bernstein, *ibid*, p.22-23.

¹³³⁸ Bernstein, *ibid*, p.23.

¹³³⁹ Bernstein, *ibid*, p.25.

¹³⁴⁰ Bernstein, *ibid*, p.28.

¹³⁴¹ Bernstein, *ibid*, p.28.

[*Une objection supplémentaire à l'expérientialisme*] Nous jugeons parfois que le bien-être de certaines personnes est affecté négativement de manière injustifiée ou par des événements qui ne devraient pas les affecter de la sorte. Il peut s'agir d'une personne qui accorde une importance démesurée à quelque chose, comme être tourmenté pour avoir une minute de retard à une sortie entre amis, ou bien d'une personne qui se trompe sur son interprétation des événements. Par exemple, si Rosa est triste car elle croit à tort que Jeffrey l'a critiquée en public mais que tout le monde lui assure que Jeffrey n'a jamais rien dit de tel, sa tristesse n'aura aucun *fondement*. La tristesse qu'elle ressent paraît injustifiée, elle a été causée par une erreur de croyance de sa part. Mais en disant que quelque chose ne devrait pas être source de souffrance, nous semblons admettre qu'indépendamment du ressenti de la personne, certaines choses sont objectivement bonnes ou mauvaises (par exemple si Jeffrey avait critiqué publiquement Rosa derrière son dos). Cela ne montre-t-il pas que l'expérientialisme ne capture pas tout ce qui est bien ou mal au sens non-moral ? En réalité, cela ne semble pas constituer une difficulté : certains états de fait sont reconnus comme *causant* du mal-être, comme par exemple la solitude, l'exclusion, le stress, les humiliations, les violences, sans pour autant *constituer* le bien-être. Qu'il y ait des causes objectives à ce mal-être n'enlève en rien le fait que la mesure du bien-être soit le vécu subjectif de la personne : si une personne affirme se sentir heureuse dans une situation que nous jugerions difficile à vivre pour nous (la solitude), il est inadéquat de lui répondre qu'elle se trompe et qu'elle est malheureuse, lésée et qu'elle ne mène pas une vie satisfaisante. Inversement, de nombreuses personnes éprouvent un mal-être profond quand bien même aucun événement objectif particulier, comme un décès, ne justifie ce mal-être. La psychologie nous enseigne que de nombreux mécanismes neurochimiques peuvent causer certains états, quand bien même nous estimons qu'il n'y a aucune raison rationnelle d'être dans cet état¹³⁴².

[*Dernière objection à l'expérientialisme et réponse*] Selon l'expérientialisme, tout individu capable d'éprouver quoi que ce soit peut être bien ou mal traité et, par conséquent, est un patient moral avec des intérêts moralement significatifs. Toutefois, ne juge-t-on pas ordinairement qu'un individu est moins bien loti qu'un autre car il n'a pas telle ou telle capacité, comme le fait d'être aveugle. Nous pensons que le fait d'être aveugle de naissance diminue le bien-être¹³⁴³. Nous comparons souvent des états actuels avec des états passés ou des états possibles pour déterminer ce qui serait favorable ou défavorable à notre bien-être. Mais nous sommes peut-être victimes d'une illusion. Sommes-nous moins heureux parce que nous n'avons pas de vision infrarouge ? Non¹³⁴⁴. Nous ne souffrons pas de ne pas avoir de vision infrarouge puisque nous n'avons pas de comparaison avec un tel état possible. C'est le plus souvent la comparaison avec les autres ou avec un état antérieur ou possible de nous-mêmes qui génère de la souffrance. Ainsi, le bien-être d'une personne qui perd la vue sera clairement détérioré du fait de cette perte, mais le bien-être d'une personne qui n'a jamais vu ne sera guère affecté par cette

¹³⁴² Voir par exemple, Antonio Damasio, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (Odile Jacob, p.75-76) dans lequel il décrit comment une femme est soudainement accablée par la tristesse du fait d'une stimulation électrique de certaines zones du cerveau, sentiment profond de tristesse qui disparaît quand cesse la stimulation.

¹³⁴³ Situation très différente d'une personne qui perd la vue suite à un accident, le sentiment de perte affectera son bien-être.

¹³⁴⁴ Bernstein, *ibid*, p.33.

situation. Bien entendu le handicap social que génère la cécité pourra générer une souffrance puisque la société n'est pas structurée pour les personnes aveugles.

[*Conclusion*] L'expérentialisme est l'une des plus célèbres théories du bien. L'individu est considéré comme le meilleur juge de son bien-être du fait d'un accès privilégié à ses états mentaux. On le comprend, cette théorie du bien-être s'applique à tous les êtres sentients mais non aux êtres non-sentients. Mais comme le révèlent certaines intuitions, il semble y avoir un autre élément constituant le bien d'un individu, à savoir la satisfaction de ses préférences.

Le préférentialisme ou les théories de la satisfaction des désirs (TSD)

[*Le préférentialisme et sa distinction de l'expérentialisme*] Une autre théorie du bien est la théorie de la satisfaction des désirs (ou des préférences) selon laquelle ce qui est bien pour un être est que ses désirs soient satisfaits et ce qui est mal est que ses désirs ne soient pas satisfaits¹³⁴⁵. Selon cette théorie, le bien d'un être (ou ce qui est bien intrinsèquement) ne dépend plus de ce qui est ressenti subjectivement, intérieurement, mais d'un critère, en un sens, objectif, comme la satisfaction des désirs. Il ne faut donc pas confondre l'expérentialisme et le préférentialisme puisque ce qui a une valeur intrinsèque pour l'expérentialisme, ce sont les états mentaux du sujet tandis que pour le préférentialisme, c'est la satisfaction des désirs et non les états mentaux qui pourraient résulter de la satisfaction des désirs¹³⁴⁶. Ce ne sont pas les conséquences de la satisfaction qui en font une bonne ou une mauvaise chose mais la satisfaction ou non-satisfaction en elles-mêmes, le fait que le monde soit comme on le désire¹³⁴⁷. Ainsi, si notre désir est d'éprouver du plaisir, c'est la satisfaction de ce désir qui constituera notre bien-être et non le plaisir éprouvé lui-même¹³⁴⁸.

[*Subjectivisme non-subjectiviste*] La TSD est en un sens subjectiviste et en un autre non-subjectiviste. Il s'agit d'une théorie subjectiviste (1), tout comme l'expérentialisme, dans la mesure où ce qui est bien ou mal, en général et pour les individus, dépend des attitudes, d'états conatifs du sujet (de ses désirs). Mais *en un autre sens*, elle n'est pas subjectiviste (2)¹³⁴⁹ puisque le bien et le mal pour un individu ne dépendent pas de ses expériences subjectives, de ses ressentis mais de la satisfaction ou non de ses désirs, qu'il en soit conscient ou non, et quoi qu'il ressente.

[*Précisions sur la nature de la théorie*] Les désirs dont il est question dans la TSD sont les désirs *non-instrumentaux* (intrinsèques)¹³⁵⁰, c'est-à-dire des désirs que l'on a non pas pour ses conséquences en vue d'autre chose mais pour eux-mêmes, comme la victoire d'Estrablin en coupe d'Isère de Football, être un bon professeur ou vivre une amitié sincère. Nul besoin d'éprouver la satisfaction du désir, que l'on soit content ou non de la satisfaction du désir ne change rien à la valeur prudentielle de la satisfaction du désir. Avoir l'expérience d'un désir satisfait n'est pas pareil qu'avoir un désir satisfait et la TSD ne

¹³⁴⁵ Bernstein, *ibid*, p.45-46; Fletcher, *The philosophy of well-being*, chap.2; Chris Heathwood, « Desire-fulfillement theory », in *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Fletcher (ed), p.135.

¹³⁴⁶ Bernstein, *ibid*, p.47.

¹³⁴⁷ Fletcher, *ibid*, p.28.

¹³⁴⁸ Bernstein, *ibid*, p.48.

¹³⁴⁹ Kagan emploie le terme « internaliste » pour désigner cette seconde forme de subjectivisme.

¹³⁵⁰ Heathwood, « Desire-fulfillement theory », *ibid*, p.139.

requiert que le second. En effet, on peut avoir un désir satisfait sans faire l'expérience de la satisfaction, si on ignore sa satisfaction ou bien, à l'inverse, si l'on croit à tort qu'il a été satisfait. Cette théorie a l'avantage d'être conforme à des intuitions fortes et d'éviter le problème de la machine à expérience. Son idée fondamentale repose sur l'importance pour notre bien que le monde soit conforme à nos désirs et rend compte de la valeur du consentement.

[*Des intuitions fortes*] Selon les TSD, on peut être avantagé ou lésé sans le savoir. La TSD rend compte des intuitions provoquées par les scénarios du type *machine à expérience* mais aussi, et surtout, de la valeur morale du respect du consentement. Des scénarios troublants poussent fortement à croire que l'on peut subir un préjudice sans le savoir. Le cas le plus classique, celui qui a poussé Peter Singer à passer d'un utilitarisme hédoniste à un utilitariste des préférences, est celui dans lequel on tue sans souffrance une personne qui ne veut pas mourir. Même sans souffrance, nous pensons que le fait d'être tué va contre le consentement et la volonté de vivre de l'individu. Non seulement nous lui ôtons la possibilité de continuer à expérimenter des choses qu'elle valorise (argument expérialiste et préférentialiste) mais nous ne respectons pas sa volonté (argument préférentialiste). Le mal causé réside dans le non-respect de sa volonté.

L'argument majeur en faveur des TSD est qu'elles échappent à des objections adressées à l'expérialisme comme la machine à expérience et correspond à des intuitions très fortes¹³⁵¹. Une personne qui croirait vivre une belle histoire d'amour toute sa vie durant, ignorant la double vie de son ou sa partenaire, éprouverait un sentiment de bien-être jusqu'à sa mort. Néanmoins, le fait qu'elle ignore une réalité qui, si elle la découvrait, l'anéantirait, *semble* être un élément important pour évaluer le bien d'un individu (qui ne se réduit alors pas au bien-être ressenti). Dans la mesure où sa relation repose sur un mensonge, nous avons tendance à estimer qu'elle est lésée même si elle n'en prend jamais conscience. Le film *The Truman show* illustre bien ce point. Truman est heureux dans une vie factice qui n'est qu'une émission de télévision avec des acteurs, mais lorsqu'il découvre qu'il s'agit d'une mise en scène et qu'il a été dupé et instrumentalisé, son bien est affecté parce qu'il prend conscience de la mascarade. Un expérialiste pourrait répondre que son bien est alors affecté négativement par la découverte de la duperie. Mais qu'en serait-il s'il n'en prenait jamais conscience ? Quand bien même il n'aurait jamais découvert la mascarade, il est raisonnable d'estimer qu'il est lésé dans le fait d'être dupé. Les exemples habituels de ce type précisent que l'individu dupé n'en prend jamais conscience, mais si la prise de conscience est une telle souffrance, n'est-ce pas parce que la duperie est en elle-même un mal que nous cherchons à éviter ?

D'autres exemples existent pour illustrer que l'on puisse être lésé sans en avoir conscience : une personne ignore qu'elle aurait dû bénéficier d'un gros héritage, une personne qui ignore des critiques et des rumeurs la concernant, des mensonges à notre sujet relayés après notre mort nous accusant d'avoir défendu des idées racistes. Plusieurs façons de répondre s'offrent aux expérialistes, comme nier que ces intuitions soient fiables et puisse nous indiquer une théorie du bien (la personne qui ignore l'infidélité de son ou sa partenaire ne subit pas de mal même si nous avons l'impression que si), rendre compte sur

¹³⁵¹ Heathwood, « Desire-fulfillement theory », *ibid*, p.137.

des bases expérialistes du mal subi dans ces exemples (nous aurions pu avoir des expériences positives de l'héritage).

[*Des situations subjectivement identiques mais pas également désirables*]. D'autres exemples fonctionnent un peu différemment mais cherchent à exprimer la même intuition¹³⁵². Prenons l'exemple de Didier Rizeum qui vit une très bonne vie d'artiste, rencontrant un franc succès en tant que chanteur et danseur. Lors de ses représentations, le public l'applaudit et le félicite chaleureusement, reconnaissant la qualité de son art. Dans un univers parallèle, Olivier Rizoum vit exactement la même vie que Didier Rizeum, sauf que dans son cas, ces louanges ne sont qu'une mascarade, le public étant payé par son père fortuné pour l'encenser afin de ne pas le vexer, ses prestations étant insupportables à regarder et à écouter, le public se moque de lui dans son dos. Les deux situations sont-elles également désirables ? De leur point de vue, Didier Rizeum et Olivier Rizoum ont des expériences identiques et meurent subjectivement heureux. Mais alors que pour Didier Rizeum la réalité est conforme à ses désirs (être applaudi parce que son art est apprécié et procure énormément de plaisir au public), ce n'est pas le cas pour Olivier Rizoum (être applaudi par un public ayant trouvé notre art catastrophique mais payé pour nous féliciter). La notion de préférence fait ici la différence entre les deux situations. Nous voulons vivre des choses authentiques et non simplement avoir des expériences. Or, si le bien d'une personne ne se composait que de son ressenti, il n'y aurait aucun tort subi par les gens lorsqu'ils sont dupés et trahis, pourvus qu'ils ne l'apprennent jamais. C'est pour défendre cette intuition forte selon laquelle le bien d'une personne n'est pas réductible à ce qu'elle ressent que la théorie de la satisfaction des désirs a été proposée comme alternative ou complément à la théorie expérialiste¹³⁵³.

[*Des intuitions éthiques au secours de la TSD*] La TSD tire une certaine force de nos intuitions morales concernant ce qui est moralement bien ou mal et non simplement de nos intuitions concernant le bien prudentiel. Nous venons d'exposer des exemples qui expriment une intuition morale selon laquelle il est possible de léser quelqu'un sans qu'il le sache, sans qu'il en soit subjectivement affecté. Nous tendons à penser que si notre partenaire mène une double-vie sans que jamais nous ne l'apprenions, quelque chose de mal a été fait par notre partenaire, il ou elle avait le devoir de respecter notre contrat moral de fidélité. Autrement dit, un tort a été causé non pas parce que nous nous sentons mal subjectivement (nous ignorons cette double vie), mais parce que le contrat moral et nos préférences qu'il engage n'est pas respecté.

Mais peut-on vraiment dire qu'une action est moralement mauvaise même si personne n'expérimente quelque chose de négatif ? Si cette action est moralement mauvaise, c'est bien parce

¹³⁵² Bernstein, *ibid*, p.42.

¹³⁵³ Bernstein, *ibid*, p.39 et 41. Il faudrait peut-être distinguer le bien-être (ressenti) de la vie désirable. Il y a assurément un écart entre notre évaluation d'une vie selon notre point de vue : dans les expériences de type « bonheur reposant sur une illusion », la personne a une vie heureuse même si sa vie repose sur des croyances fausses, tandis que cette vie ne nous apparaît pas désirable du point de vue du spectateur. Mais est-ce vraiment différent du réconfort et du bien-être que peut éprouver une personne à l'idée qu'un Dieu bienveillant veille sur elle et lui ouvrira les portes du paradis ? De nombreuses personnes trouvent des bénéfices à ce genre de croyance. Cela montre que l'évaluation du bien-être d'un individu diffère de l'intérieur ou de l'extérieur parce que lorsque nous jugeons désirable ou non la vie d'une personne, nous le faisons avec notre cadre de référence, nos désirs et nos croyances. Comme l'explique Jonathan Haidt, la vie est sans doute meilleure vécue de l'intérieur qu'évaluée par d'autres de l'extérieur, Haidt, *The happiness hypothesis*, p.104.

qu'elle a causé un mal prudentiel quelque part. Or, si la personne n'éprouve aucun mal-être du fait de son ignorance, alors où se situe le mal causé ? Soit (1) il faut soutenir que le mal ne se situe pas (ou pas uniquement) dans le ressenti mais dans le respect du consentement et des préférences de l'individu (option choisie par les TSD), soit (2) il faut soutenir que ce qui est fait dans ce cas n'est pas moralement mal (modification du jugement normatif en contestant l'intuition commune permettant de conserver un expérentialisme), soit (3) il faut tenter de concilier l'expérentialisme (selon lequel tout bien ou mal non-moral est éprouvé) et le jugement moral condamnant la tromperie non-démasquée, c'est-à-dire que même sans causer de mal non-moral à la personne (conservation de l'expérentialisme), cette action était néanmoins moralement mal et condamnable pour d'autres raisons (conservation de l'intuition commune au sujet de la tromperie). Cette autre raison pourrait être, par exemple, que le non-respect du consentement, la tromperie, l'instrumentalisation d'autrui, traduisent des traits de caractères et des dispositions d'esprit associées et à l'origine de nombreux actes immoraux. En effet, le non-respect du consentement témoigne d'un manque d'égards pour les préférences des autres à l'origine des crimes. Pour aller dans ce sens, une personne décédée ne peut être affectée en bien ou en mal puisqu'elle est morte. Pourtant, nous jugeons immoral et odieux la nécrophilie, non pas tant pour le mal causé mais entre autres pour le manque d'égards pour la victime et l'état d'esprit inquiétant que cela traduit. Ce serait donc pour une autre raison que du mal causé que nous jugeons mauvais ces actes.

[*Des combats d'intuitions*] Les débats entre expérentialisme et préférentialisme sont souvent des combats d'intuitions ou on oppose une intuition à une autre en cherchant à montrer que la théorie rivale à des implications toujours plus contre-intuitives. C'est exactement ce que fait la machine à expérience, elle met en avant certaines intuitions. Une chose que l'on peut constater est que toute théorie du bien prudentiel peut avoir de son côté des intuitions fortes et que chacune de ces théories peut se voir opposer des contre-exemples qui vont révéler des implications très contre-intuitives. Lorsque l'on demande comment une action pourrait être un bien ou un mal si elle n'a aucun effet sur le bien-être ressenti de quelqu'un, on peut remarquer qu'une telle question commet une pétition de principe puisqu'elle présuppose déjà ce qu'il faut démontrer, à savoir que le bien et le mal prudentiels sont des ressentis subjectifs. C'est une des raisons pour lesquelles les débats semblent enlisés dans ces difficultés malgré le développement de théories subtiles.

[*Objection aux TSD : la difficile justification du préférentialisme*] Dans le dernier paragraphe, nous demandons où se situait le bien ou le mal causé si personne n'éprouvait aucun bien ou mal. Les TSD soutiendront que le mal causé réside dans la non-satisfaction de nos préférences, même si nous ne sommes pas affectés subjectivement du fait de notre ignorance de la non-réalisation de notre préférence. Mais pourquoi est-ce un mal pour un individu que d'avoir ses désirs non-satisfaits ? La réponse évidente est que la non-satisfaction des désirs engendre souvent de la frustration et une forme de souffrance. Mais le préférentialisme ne peut pas donner cette réponse, car ce faisant, il est fait référence aux conséquences de la non-satisfaction sur le ressenti de l'individu, ce qui revient à défendre une position expérentialiste. L'expérentialisme soutiendra que la non-satisfaction des désirs est souvent un mal, non en soi, mais car elle produit de la souffrance, c'est donc de façon dérivée ou indirecte que la satisfaction des désirs serait un bien et sa non-satisfaction un mal. Si la souffrance est un mal parce que précisément elle fait mal, il

est en revanche difficile de comprendre ce qui est mal *en soi* dans la non-satisfaction des désirs, s'il n'est pas fait référence à ses effets négatifs sur notre bien-être. C'est là un sérieux problème pour les TSD et un avantage pour l'expérentialisme.

[*Les objections aux TSD*] Comme toutes les autres théories, si la TSD a des aspects très intuitifs, elle a aussi des implications très contre-intuitives et fait face à de nombreuses objections. Nous ne ferons qu'en esquisser certaines sans rentrer dans les détails ni exposer les réponses possibles à ces objections.

(1) Il semble contre-intuitif de dire qu'une personne morte puisse être affectée en bien ou en mal¹³⁵⁴. Or, c'est que qu'implique la TSD puisque ce qui constitue un bien ou un mal pour la personne est la satisfaction ou non de son désir, et non l'expérience de cette satisfaction ou insatisfaction. Mais comment un tas de poussière comme un mort pourrait-il être lésé et avoir un bien ? En réponse, certains ont raffiné leur théorie pour y ajouter une condition d'existence qui exige la satisfaction des désirs d'êtres existants, ce qui exclut la satisfaction des désirs des morts. Mais chaque solution pose de nouveaux problèmes¹³⁵⁵.

(2) Tout désir ne semble pas bon pour l'individu, la satisfaction de certains désirs semble néfaste lorsque ces désirs sont irrationnels ou non-informés. Une personne peut même être manipulée et désirer des choses qui ne sont pas dans son intérêt¹³⁵⁶ – il semble y avoir ici une pétition de principe puisque l'on présuppose alors que la TSD est fausse. Si tous nos désirs étaient satisfaits, il n'est pas sûr que l'on s'en porterait mieux. Bernstein donne l'exemple du désir pour la malbouffe tandis que Parfit imagine une personne droguée qui pourrait satisfaire chaque jour son désir de prendre sa dose sans crainte de manque. La satisfaction de ces désirs ne semble pas être bonne et il paraît préférable que certains de nos désirs ne soient pas satisfaits¹³⁵⁷. Les théories de la satisfaction des désirs *informées* (TSDI), ou *rationnels*, ou *idéaux*, visent à répondre à cette objection, mais elles apportent aussi de nouveaux problèmes¹³⁵⁸. Les désirs bons à satisfaire sont les désirs que nous aurions dans des conditions idéales, c'est-à-dire où nous sommes rationnels et bien informés sur les faits. La TSDI pose peut-être davantage de problèmes puisqu'elle doit déterminer des conditions d'un désir idéal¹³⁵⁹. Que désireraient de agents dans des conditions idéales¹³⁶⁰ ? La TSDI ne permet pas vraiment de gain mais conduit à plus de problèmes car elle devient complètement déconnectée de ce qu'est la personne réellement¹³⁶¹. Selon la TSDI, seule la satisfaction des désirs rationnels sont bons. Mais qu'est-ce qui les rend rationnels et informés ? La réponse la plus plausible est qu'il s'agit de désirs dont on tirera un bénéfice et un bien-être ressenti¹³⁶². Or, une telle réponse implique un expérentialisme et n'est pas disponible pour les TSD.

¹³⁵⁴ Heathwood, « Desire-fulfilment theory », *ibid*, p.141; Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.125-130, Derek Parfit, *Reasons and persons*, Appendices C, p.464-468.

¹³⁵⁵ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.42-43.

¹³⁵⁶ Harriet Baber, « Adaptive preference », *Social theory and practice*, 33, 1, 2007.

¹³⁵⁷ Bernstein, *ibid*, p.53.

¹³⁵⁸ Heathwood, « Desire-fulfilment theory », *ibid*, p.139-140; Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.37-44.

¹³⁵⁹ Fletcher, *ibid*, p.37-38.

¹³⁶⁰ Fletcher, *ibid*, p.39.

¹³⁶¹ Fletcher, *ibid*, p.39-41.

¹³⁶² Bernstein, *ibid*, p.54.

(3) Admettons que je désire que Liverpool soit champion de Premier League mais qu'en partant vivre à l'étranger je me désintéresse totalement du football. Selon la TSD, le titre de Liverpool devra être considéré comme bien pour moi, même si j'y suis désormais indifférent. C'est pour le moins une conclusion très étrange.

(4) Le problème du périmètre renvoie à des désirs qui sont si éloignés de l'individu qu'il semble difficile de penser qu'ils puissent avoir un lien avec son bien, tant pour l'améliorer ou le diminuer. Fletcher prend l'exemple de Lucy qui rencontre Ben dans l'avion, Ben se rendant à Séville pour se marier avec John. Lucy ne le reverra jamais mais espère qu'il aura un beau mariage et une belle vie avec John. La TSD conduit à soutenir que le mariage réussi ou non de Ben et John affecte le bien de Lucy, quand bien même elle n'en aura jamais aucune nouvelle¹³⁶³.

(5) Nos désirs peuvent changer et entrer en contradiction avec d'autres désirs¹³⁶⁴. Durant toute sa vie, Otis était un fervent athée, jurant que jamais il n'aurait affaire à la religion et indiquant à ses proches que s'il en venait à changer en matière de religion, il ne faudrait pas l'écouter car il ne serait plus vraiment lui-même. Mais Otis devient gravement malade, il est mourant et, sur son lit de mort, terrifié, il demande à voir un religieux. Ses proches doivent-ils satisfaire ce dernier désir ou bien le désir qu'il a farouchement défendu toute sa vie durant ? Comment arbitrer celui de nos désirs qui doit être satisfait¹³⁶⁵ ?

(6) Subissons-nous un mal lorsque des gens nous critiquent sans que jamais nous ne l'apprenions ? Nous avons sans aucun doute fait l'objet de critiques plus ou moins virulentes de la part d'autres personnes au cours de notre vie, il n'y a aucune raison de penser que nous y avons échappé. Si nous omettons celles qui ont eu des conséquences négatives ressenties comme un licenciement, une séparation, une agression, ou non-ressenties comme une privation d'un bien comme une promotion ou l'obtention du premier rôle d'une pièce de théâtre, il semble étrange de dire que ces critiques dont nous ignorons l'existence nous portent préjudice. Nous ne semblons pas lésés par ce que nous ignorons puisque précisément nous l'ignorons (présupposé expérientialiste). Nous savons que de nombreux biais peuvent rendre des intuitions trompeuses ou que ces intuitions peuvent recevoir des justifications différentes. Est-ce vraiment la même question de se demander si une situation est plus désirable qu'une autre ou si notre bien est affecté positivement ou négativement comme dans le cas de l'artiste applaudi sincèrement ou par pitié ? Bien sûr que nous préférerions être reconnu sincèrement en tant qu'artiste, mais *in fine*, si nous ignorons que ce succès n'est pas sincère, cela ne change rien de notre point de vue (présupposé expérientialiste). Toutes ces expériences de pensée sont peut-être biaisées puisqu'elles nous demandent de juger des situations en ayant connaissance de leur caractère illusoire et trompeur, mais en nous demandant de faire comme si nous l'ignorions en situation. Il n'est pas étonnant que personne ne souhaite aller dans la machine à expérience puisque nous savons qu'il s'agit d'une machine à expérience. Pour reprendre notre exemple de départ, nous devons assurément faire l'objet de critiques, de moqueries ou d'insultes, pourtant notre ignorance fait que nous ne nous en portons pas plus mal. C'est cette

¹³⁶³ Fletcher, *ibid*, p.34.

¹³⁶⁴ Heathwood, « Desire-fulfillement theory », *ibid*, p.144.

¹³⁶⁵ On peut douter du fait que l'existence de désirs contradictoires soit vraiment une objection à la TSD.

ignorance qui n'existe pas lorsque nous faisons ces expériences de pensée, conduisant alors à avoir une intuition biaisée sur le tort prétendument subi. Une réponse pourrait être que nous présupposons la vérité de l'expérentialisme et que nous subissons bel et bien un préjudice dans les cas cités.

(7) Il semble que nous avons chacun un accès privilégié à notre bien-être¹³⁶⁶. En effet, qui pourrait être mieux placé que moi pour savoir si mon bien est lésé ou non¹³⁶⁷ ? Or, la TSD implique qu'autrui peut savoir mieux que moi si son bien est diminué ou augmenté. Si Ousmane désirait s'injecter de l'héroïne par curiosité, mais qu'une fois ce désir satisfait, il se sente profondément mal et regrette d'avoir satisfait ce désir, nous devrions dire à Ousmane que son bien a été augmenté même s'il nous dit qu'au contraire satisfaire son désir lui a porté préjudice et qu'il se sent terriblement mal. Il semble d'ailleurs étrange que l'on puisse nous dire que nous sommes lésés, alors que nous nous sentons bien de façon durable. Enfin, la TSD implique que nous pouvons avoir un désir satisfait ou non sans même nous en apercevoir, notre vie interne ne changeant en rien, elle est comme si on n'avait jamais eu ce désir¹³⁶⁸.

(8) Il existe des désirs vicieux, immoraux, sadiques, comme un désir de faire souffrir quelqu'un¹³⁶⁹. Mais comme pour l'expérentialisme, il semble y avoir dans cette objection une confusion du point de vue moral et prudentiel.

[*Conclusions pour le statut moral*] Nous n'avons pas besoin, pour le sujet qui nous occupe, de départager l'expérentialisme et le préférentialisme, à supposer qu'on puisse trancher ce débat. Mais quelles conclusions tirer pour la question du statut moral de l'analyse du préférentialisme ? Au bout du compte, si un individu était capable d'expériences positives et négatives mais pas d'avoir des désirs, il n'aurait pas de statut moral pour les TSD mais en aurait un pour les expérentialistes¹³⁷⁰. Inversement, si un être était capable d'avoir des désirs mais n'était pas sentient, il aurait un statut moral pour les TSD mais non pour les expérentialistes. Néanmoins, selon Bernstein, le plus plausible est de soutenir qu'en général un désir satisfait nous bénéficie dans la mesure où il apporte une satisfaction vécue : la satisfaction du désir est bonne quand elle me fait me sentir mieux¹³⁷¹. Pour certains, les désirs nous mettent sur la voie de ce qui est intrinsèquement bien au lieu de rendre une chose intrinsèquement bonne. Il semble y avoir un lien empirique voire même conceptuel entre le fait d'être sentient et la capacité de désirer, dans la mesure où tout individu qui peut souffrir et éprouver du plaisir a le désir d'éviter la souffrance et de rechercher le bien-être, de même que tout individu qui a des désirs peut souffrir de la non-satisfaction ou être heureux de la satisfaction de ses désirs¹³⁷². Si cela est correct, la classe des patients moraux est approximativement la même dans le cas de l'expérentialisme et du préférentialisme. Les TSD conduisent à considérer que tout être ayant des préférences, quelles qu'elles soient, a un bien pouvant être lésé ou favorisé. Puisque la capacité d'avoir des préférences est intimement liée à la sentience, que l'on endosse l'expérentialisme ou une TSD ne change pas grand-chose à la question de

¹³⁶⁶ Bernstein, *ibid*, p.50.

¹³⁶⁷ Bernstein, *ibid*, p.52.

¹³⁶⁸ Bernstein, *ibid*, p.58.

¹³⁶⁹ Heathwood, « Desire-fulfillement theory », *ibid*, p.140.

¹³⁷⁰ Bernstein, *ibid*, p.75.

¹³⁷¹ Bernstein, *ibid*, p.68.

¹³⁷² Bernstein, *ibid*, p.69.

savoir qui est un patient moral. En revanche, les TSD, comme l'expérientialisme et ses variantes, excluent que les êtres non-sentients aient un bien propre.

Toutefois, l'idée que la satisfaction des désirs est un bien peut receler quelque chose d'étrange : il semble que nous désirons une chose car nous la pensons bonne, et non pas qu'une chose est bonne simplement parce que nous la désirons¹³⁷³. Or, cela devrait nous conduire à envisager une théorie objective du bien.

Les théories objectivistes du bien : la théorie des listes objectives

À la différence des théories subjectivistes, les théories objectivistes soutiennent qu'il existe des choses intrinsèquement bonnes objectivement, que l'individu les désire ou non, qu'il en tire un bien-être ressenti ou non¹³⁷⁴. Ces choses intrinsèquement bonnes sont par exemple la connaissance, la santé, l'amitié, la beauté, etc. Une vie faite d'amitié, de connaissance, de beauté est une meilleure vie qu'une vie sans ces choses. Telle est l'idée au fondement des théories objectivistes. Il est difficile de dresser un portrait des théories objectivistes puisqu'il existe une grande variété de théories en fonction des choses bonnes retenues sur la liste et du caractère moniste ou pluraliste de ces théories¹³⁷⁵. Si elles ont un point commun, c'est l'idée que ce qui est bien ou mal pour un sujet est indépendant de ses désirs et de ses états mentaux. On comprend alors pourquoi on les nomme « théories des listes objectives » (TLO), au pluriel. Les objections dépendront donc majoritairement de ce qui est considéré comme constituant un bien intrinsèque, rendant difficile la formulation d'objections générales contre les TLO. Néanmoins, certaines objections portent sur la justification globale des TLO.

[*Arguments en faveur de la TLO*] Une des forces des TLO est qu'elles évitent les problèmes posés par la machine à expérience et les scénarios du même genre, ainsi que les objections adressées à la TSD¹³⁷⁶. Bien sûr, certains considèrent que ces objections ne réfutent ni l'expérientialisme ni le préférentialisme. Un autre attrait des TLO est qu'elles sont également intuitives : nous avons l'impression que certaines choses sont bonnes même si le sujet ne les désire pas, comme la santé, l'amour, l'amitié, l'accomplissement de soi, la connaissance, l'autonomie, le bonheur.

[*Deux objections aux TLO*] Une objection générale contre les TLO est son impuissance explicative et son caractère arbitraire¹³⁷⁷. Qu'est-ce qui justifie de mettre telle ou telle chose sur la liste de biens intrinsèques ? Comment déterminer ce qui est intrinsèquement bon ? Une réponse est que les TLO n'ont pas plus la charge de la justification que les autres théories. Pourquoi le plaisir (hédonisme) ou la satisfaction des désirs (TSD) constitueraient-ils le bien ? Il s'agirait là d'une difficulté

¹³⁷³ Roger Crisp, « Well-Being », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021, Edward N. Zalta (ed), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>.

¹³⁷⁴ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.49; Fletcher, « Objective list theory », in *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Fletcher (ed), p.148.

¹³⁷⁵ Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.148. Une théorie moniste considère qu'il n'y a qu'une seule chose sur la liste des choses intrinsèquement bonnes, comme la connaissance, le plaisir, le bonheur, l'autonomie, etc., tandis qu'une théorie pluraliste considère que plusieurs éléments sont intrinsèquement bons.

¹³⁷⁶ Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.152-153.

¹³⁷⁷ Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.154. Pour une critique des TLO, voir également Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, chapitre 3.

pour toutes les théories et non uniquement pour les TLO¹³⁷⁸. On peut cependant penser que les trois théories ne sont pas dans la même position pour justifier ce qui est bien ou mal. De ce point de vue-là, l'expérientialisme et les TSD pourraient avoir un avantage dans la mesure où les TLO doivent justifier la présence de chaque item. Par ailleurs, Ben Bradley identifie une autre difficulté, celle de savoir comment déterminer le poids relatif et contributif au bien de chaque item¹³⁷⁹.

[*Objection 3*] Une autre objection aux TLO concerne le *problème de l'aliénation* : le bien d'un sujet est détaché des états du sujet, il lui est étranger. Or, une conception du bien est problématique si elle est déconnectée des états du sujet¹³⁸⁰. Selon les TLO, quelqu'un pourra donc avoir un haut niveau de bien-être tout en étant misérable et malheureux. Par exemple, une TLO qui considère que le bien est constitué du plaisir, de l'amitié et de la connaissance pourra soutenir qu'une personne qui a régulièrement du plaisir, des amis et de la connaissance, mais est très malheureuse aura un niveau de bien-être élevé, ce qui est étrange. Mais toutes les TLO ne semblent pas exposées au problème de l'aliénation. Peut-être faut-il simplement trouver les bons éléments sur la liste en inscrivant le bonheur, le plaisir, l'accomplissement de ses capacités, et ainsi de suite¹³⁸¹.

[*Les TLO et le statut moral*] Tous les êtres qui sont en capacité de posséder ou d'exercer les choses intrinsèquement bonnes sur la liste auront un bien propre et donc un statut moral. On comprend dès lors que la liste des êtres admis comme ayant un statut moral variera énormément selon les TLO. Néanmoins, si nous considérons les théories les plus plausibles, celles qui sont peut-être en capacité de répondre à l'objection de l'aliénation, elles incluront des références à des attitudes subjectives comme le plaisir, le bonheur, les désirs ou l'autonomie. Pour répondre à ces objections, elles seront amenées à considérer que les êtres sentients, capables d'expériences subjectives ont un bien, et par conséquent un statut moral. Il semble ainsi difficile, mais peut-être pas impossible, de considérer que les plantes ou les êtres vivants puissent être porteurs d'un bien, à condition que figure sur la liste des biens intrinsèques des propriétés que possèdent des êtres vivants non-sentients, par exemple, le fait d'être vivant. Le problème des TLO est qu'il en existe une grande variété et qu'il apparaît alors difficile, si ce n'est impossible, de fournir une procédure permettant de trancher entre ces TLO. Néanmoins, pour répondre à l'objection principale, celle du caractère arbitraire et injustifié des éléments retenus sur la liste, certains ont défendu un objectivisme explicatif, plus connu sous le nom de perfectionnisme, qui s'efforce de fournir une explication à la présence de ces éléments sur la liste des biens intrinsèques.

Les théories objectivistes du bien : le perfectionnisme

[*Principe du perfectionnisme*] Le perfectionnisme est une forme de théorie objectiviste qui s'efforce de fournir une explication aux biens sur la liste que proposent les TLO¹³⁸². En cela, il tente de

¹³⁷⁸ Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.56-57.

¹³⁷⁹ Ben Bradley, *Well-being and death*, p.16.

¹³⁸⁰ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.59; Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.156-157.

¹³⁸¹ Fletcher, « Objective list theory », *ibid*, p.157.

¹³⁸² Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.77. Pour une défense aboutie du perfectionnisme, voir Thomas Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, 1993.

pallier le défaut de justification des TLO en expliquant que ces choses objectivement bonnes dépendent de la nature d'un être¹³⁸³. Selon le perfectionnisme, ce qui constitue le bien d'un être est le développement et l'exercice de ses capacités essentielles : une vie bonne pour un humain réside dans l'exercice des capacités humaines essentielles¹³⁸⁴. Le bien d'un être ne dépend ni de son ressenti ni de ses désirs mais de son développement et de l'exercice de certaines facultés¹³⁸⁵. Thomas Hurka, l'une des figures majeures du perfectionnisme contemporain, développe une théorie néo-aristotélicienne, puisque pour Aristote, le bien d'un être réside dans l'exercice d'excellences définies par la nature de l'individu, comme le développement des facultés intellectives pour les humains, des facultés sensibles pour les animaux et végétatives pour les plantes. Le perfectionnisme s'inscrit initialement dans un cadre de pensée finaliste que ses défenseurs contemporains ont tenté de débarrasser. Pour le perfectionnisme, il y a des choses intrinsèquement bonnes qui bénéficient à l'entité qui les possède et lèsent celles qui ne les possèdent pas, peu importe leur ressenti¹³⁸⁶. Le caractère objectif de ces thèses réside dans le fait qu'il n'y a pas de lien *nécessaire* avec des états psychologiques. Fletcher résume ainsi la thèse perfectionniste :

Perfectionnisme au sujet du bien-être humain : la vie bonne pour un être humain est déterminée par la nature humaine. La nature humaine implique un ensemble spécifique de capacités. L'exercice et le développement de ces capacités sont bons pour les humains¹³⁸⁷.

Il est vrai que lorsque l'on pense à la vie bonne pour un être, on voit qu'elle implique l'exercice des capacités propres à ce type d'êtres. Ainsi, l'avantage du perfectionnisme est d'avoir une certaine flexibilité permettant de s'adapter à des êtres très différents : une vie bonne pour un gorille dépend de sa nature tandis qu'une vie bonne pour un poisson dépend de la sienne¹³⁸⁸. Pour le coup, le perfectionnisme peut même s'appliquer à des individus non-sentients comme les plantes. Telle est la thèse de Paul Taylor selon lequel les plantes sont des centres téléologiques de vie, leur bien résidant dans le développement de leur nature de plantes. Fletcher précise qu'il ne s'agit pas d'établir une simple corrélation entre le bien d'un être et ces capacités mais que l'exercice de ces capacités constitue le bien. La thèse générale du perfectionnisme est qu'une bonne vie pour un être X consiste à développer et exercer les capacités essentielles au fait d'être un X¹³⁸⁹. Une théorie perfectionniste doit donc identifier les capacités (a, b, c) essentielles d'un X et déterminer les activités (x, y, z) permettant de développer et

¹³⁸³ Gwen Bradford, « Perfectionism », in *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Fletcher (ed), p.124.

¹³⁸⁴ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.124; Dale Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *Noûs*, 44, 1, 2010, p.59; Thomas Hurka, *Perfectionism*, p.3.

¹³⁸⁵ Bernstein, *On moral considerability*, p.79. Pour une critique du perfectionnisme, voir également Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, chapitre 3.

¹³⁸⁶ Bernstein, *ibid*, p.80.

¹³⁸⁷ Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.78.

¹³⁸⁸ Fletcher, *ibid*, p.79.

¹³⁸⁹ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.62.

exercer ces capacités (a, b, c)¹³⁹⁰. Les perfectionnistes peuvent être monistes, ce qui signifie qu'ils considèrent qu'il n'existe qu'une seule propriété définissant la nature humaine, ou bien pluralistes, la nature humaine se définissant par un ensemble de propriétés. Ainsi, pour déterminer ce qui constitue une bonne vie humaine, il est nécessaire de déterminer les capacités constitutives de la nature humaine.

Si le bien d'un être réside dans le développement de ses capacités essentielles, l'idée de plein développement de nos capacités ne semble pas avoir beaucoup de sens. Faut-il être un athlète de haut niveau pour développer notre potentiel physique au maximum ? Mais même les athlètes de haut niveau ne développent pas toute leur potentialité physique puisque gagner en musculature peut aller de pair avec une perte de souplesse et de vitesse. Faut-il être un prodige du calcul mental, un intellectuel ? La même remarque que pour les capacités physiques s'applique aux capacités intellectuelles. Par ailleurs, lorsqu'on considère ce qui rend les gens véritablement heureux, cela n'a pas grand-chose à voir avec le plein développement de nos capacités mentales ou physiques, mais plutôt avec le fait d'avoir des bonnes relations avec nos proches, de vivre de nouvelles expériences, de se sentir utile aux autres, de faire des activités par lesquelles on se réalise et dans laquelle on se sent progresser (ce qui peut impliquer le développement et l'exercice de certaines capacités). Une réponse perfectionniste pourrait être qu'il faut développer ses potentialités jusqu'à un certain seuil et que toutes les potentialités combinées confèrent une plus grande valeur à la vie. Nul besoin d'être un grand athlète, un champion de mémorisation des nombres ou un grand philosophe. Une approche intégrative vise à soutenir qu'une vie où nous développons au moins jusqu'à un certain seuil ces capacités constitue la vie bonne.

Théorie de la nature humaine

Une difficulté majeure du perfectionnisme est la nécessité de fournir une théorie satisfaisante de la nature humaine. Or, c'est là une tâche particulièrement difficile, pour ne pas dire aporétique. Quelles sont ces capacités dont le développement et l'exercice constituent le bien pour un humain ?

Une première possibilité est de rechercher ce qui est *unique* aux humains et les distingue des non-humains : la capacité C est une part de la nature humaine si, et seulement si, C est unique aux humains (aucun non-humain n'a C). Cette théorie *uniciste* de la nature humaine correspond à la recherche d'une propriété qui distinguerait fondamentalement les humains des non-humains¹³⁹¹. Fletcher, tout comme McMahan, souligne qu'il y a de sérieuses difficultés avec une telle conception.

Un premier problème avec le critère d'unicité est qu'il laisse ouverte la possibilité qu'il n'y ait *pas* de nature humaine. Ce serait le cas s'il n'existait pas de capacité X propre aux humains. Cela semble assez problématique en soi, mais les choses deviennent bien pires si nous combinons le critère d'unicité avec le perfectionnisme. Cette combinaison impliquerait que, s'il n'y a pas de capacité humaine unique, alors rien n'est bon ou mauvais pour les humains. Mais cela semble extrêmement peu plausible ! Il semble très étrange de

¹³⁹⁰ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.62.

¹³⁹¹ Fletcher, *ibid*, p.80.

penser que la question de savoir si quelque chose est bon ou mauvais pour les humains dépend de l'existence d'une capacité unique aux humains, de telle sorte que si une telle capacité n'existe pas, *alors* rien n'est bon pour les humains¹³⁹².

[*Quatre problèmes de la conception uniciste*] En outre, la conception uniciste de la nature humaine rencontre plusieurs difficultés. Admettons que la rationalité, critère souvent invoqué comme proprement humain, ne soit possédée par aucun autre animal. (a) Peut-on être sûr qu'aucune autre créature dans l'univers ne possède cette capacité ? En réalité, nous avons vu dans le chapitre 1 qu'il n'y avait sans doute *pas* de capacité propre aux humains et à tous les humains¹³⁹³. Suivant le perfectionnisme combiné à une conception uniciste, il ne serait alors plus un bien de développer et d'exercer ce que les perfectionnistes considèrent souvent comme un bien intrinsèque (la rationalité, l'autonomie, le plaisir)¹³⁹⁴. Ainsi, il faut soit abandonner le perfectionnisme, soit abandonner la conception uniciste de la nature humaine¹³⁹⁵. (b) De plus, il se peut que les capacités uniques aux humains, s'il en est, ne soient pas du tout celles auxquelles on s'attend, comme avoir les ongles qui poussent, regarder la télévision, construire des centrales nucléaires, etc. Il s'agit là de *l'objection des mauvaises propriétés* [*wrong properties objection*] selon laquelle la nature humaine peut être constituée par des propriétés triviales¹³⁹⁶ (avoir les ongles qui poussent) ou mauvaises (réduire d'autres groupes en esclavage ou être égoïste). Soutenir que le bien des humains réside dans le développement et l'exercice de ces propriétés est absurde. (c) Pire encore, ce que nous partageons avec les autres animaux (le plaisir, la douleur, etc.), qui n'est donc pas unique aux humains, n'aurait donc pas de valeur prudentielle, ce qui est absurde. (d) Enfin, selon Fletcher, « notre jugement selon lequel la douleur est un mal pour les humains ne serait pas, et ne devrait pas du tout être affecté par la découverte que la douleur n'est pas une capacité humaine unique »¹³⁹⁷. C'est pourquoi Hurka affirme que « la conception uniciste fait dépendre le bien humain, de manière peu plausible, de faits concernant d'autres espèces »¹³⁹⁸. En effet, comment des faits ne concernant pas les humains pourraient-ils affecter leur nature ? Admettons que l'autonomie soit une propriété humaine distinctive constituant sa nature, la théorie uniciste implique que si une autre espèce devient autonome, l'autonomie cesserait d'être l'élément constitutif de la nature humaine. La nature humaine doit se définir selon une propriété intrinsèque aux humains et non en référence aux autres espèces.

[*Conception essentialiste de la nature humaine*] Une seconde conception de la nature humaine est la conception *essentialiste* selon laquelle la nature d'un groupe se définit par la possession nécessaire d'un trait par tous les membres du groupe. Ainsi, l'essence d'un groupe est sans lien avec les

¹³⁹² Fletcher, *ibid*, p.81.

¹³⁹³ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.125.

¹³⁹⁴ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.126.

¹³⁹⁵ Fletcher, *ibid*, p.81.

¹³⁹⁶ Thomas Hurka, *Perfectionism*, p.10-11. Hurka prend comme exemple de propriété unique triviale le fait d'avoir tel système digestif, de faire des cookies ou d'allumer des feux.

¹³⁹⁷ Fletcher, *ibid*, p.82 ; Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.130.

¹³⁹⁸ Hurka, *Perfectionism*, p.11.

autres espèces¹³⁹⁹. Les propriétés essentielles d'une espèce sont alors en même temps les propriétés essentielles des individus. Malheureusement, il apparaît difficile de trouver de tels critères pour définir la nature humaine ; les critères proposés sont à la fois trop inclusifs et trop restrictifs pour le perfectionnisme. Trop inclusif car tous les humains ont la capacité d'être éjectés d'une catapulte, de respirer, ou d'être situés dans l'espace, ce qui rend cette conception vulnérable à l'objection des mauvaises propriétés¹⁴⁰⁰. Mais ces capacités ne sont pas plausibles comme propriétés essentielles définissant la nature humaine. Trop restrictif car de nombreuses capacités qui semblent importantes pour le bien prudentiel d'un individu ne sont alors pas être essentielles : tous les humains n'ont pas la capacité d'éprouver la douleur ou le plaisir, d'être rationnel ou autonome¹⁴⁰¹. Cette conception essentialiste peut donc conduire à considérer comme étant une capacité centrale de la nature humaine des choses qui ne semblent n'avoir aucune valeur prudentielle et en exclure d'autres qui semblent en avoir une, comme pour la théorie uniciste.

[*Sur deux fausses pistes*] Ces deux théories de la nature humaine, uniciste et essentialiste, échouent. Une fausse piste serait d'associer les deux en une seule théorie qui combine le critère d'unicité et d'essence, afin d'avoir un critère propre aux humains et partagés par tous les humains. Mais conformément à ce que nous avons avancé dans le chapitre 1, cette conception s'expose au risque, très grand, qu'il n'existe aucune propriété pertinente de la sorte¹⁴⁰². Cette option cumule les difficultés des deux thèses prises isolément, c'est pourquoi Hurka ne l'envisage pas. Une autre option écartée est celle selon laquelle il existerait des essences individuelles. Le bien d'un individu consisterait à réaliser, non sa nature en tant qu'humain, mais à développer ses capacités essentielles et à réaliser sa nature en tant qu'individu. Le problème est que l'idée d'essences individuelles est encore plus douteuse¹⁴⁰³. Comment déterminer l'essence d'un être ? Au-delà de cette difficulté qui me paraît insurmontable, cette approche par l'essence individuelle aurait des conséquences peu plausibles, comme développer sa capacité à être un psychopathe si c'est cela qui constitue l'essence d'un individu. Autrement dit, rien n'indique que l'essence individuelle, si cela à un sens, soit une propriété que nous associons habituellement aux modèles de la vie bonne.

[*La thèse de Hurka*] Selon Hurka, ces objections ne doivent pas nous faire abandonner le concept d'essence¹⁴⁰⁴. Pour avoir une théorie de la nature humaine plausible, le concept d'essence doit être restreint afin d'inclure certaines propriétés mais non d'autres dans le but d'esquiver les différentes objections. Hurka défend une conception essentialiste de la nature humaine¹⁴⁰⁵. Pour contourner les objections des propriétés triviales ou mauvaises, il ajoute une condition : notre bien consiste en l'exercice des capacités essentielles qui nous caractérisent *en tant qu'être vivant*¹⁴⁰⁶. Cette conception

¹³⁹⁹ Hurka, *Perfectionism*, p.11.

¹⁴⁰⁰ Hurka, *Perfectionism*, p.12.

¹⁴⁰¹ Fletcher, *ibid*, p.83.

¹⁴⁰² Hurka, *Perfectionism*, p.13.

¹⁴⁰³ Hurka, *Perfectionism*, p.15 et 32.

¹⁴⁰⁴ Hurka, *Perfectionism*, p.12.

¹⁴⁰⁵ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.61; Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.126.

¹⁴⁰⁶ Hurka, *Perfectionism*, p.16. Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.126. D'autres questions se posent quant à l'exercice de ces capacités. Le bien d'un humain consiste-t-il simplement à avoir ces capacités ou bien à les exercer ? Comment doivent s'exercer ces capacités ? Faut-il les exercer beaucoup, correctement, ou faut-il

permet d'écarter les propriétés que l'on partage avec les êtres inertes. Le perfectionnisme insiste sur la vie bonne ; par conséquent, la dimension vivante des humains en tant que vivants est centrale. Hurka doit alors déterminer quelles sont les propriétés humaines essentielles en tant que vivants¹⁴⁰⁷. Cependant, il se heurte à une difficulté épistémique pour connaître les essences. Pour Hurka, les humains sont essentiellement des êtres rationnels¹⁴⁰⁸. Seuls les humains ont un tel degré de rationalité théorique et pratique : une compréhension globale du monde, explications scientifiques, abstraction, délibération, projets à longs terme, interactions complexes avec les autres. L'exercice de la rationalité fait une vie proprement humaine.

[*Difficultés de la thèse de Hurka*] Toutefois, Hurka se heurte aux mêmes difficultés que nous avons déjà mentionnées dans le chapitre 1 concernant la nature humaine et l'existence d'une propriété essentielle en réponse à l'argument des cas marginaux. Cela conduit Hurka aux mêmes contorsions intellectuelles pour y répondre, comme soutenir que « humain » n'est pas un concept biologique qui serait synonyme d'*homo sapiens*. Bien que les humains dépourvus des capacités pertinentes soient des humains au sens biologique, ils n'ont pas une existence « humaine »¹⁴⁰⁹. Outre le caractère flou d'« existence humaine », en soutenant que l'essence n'est pas une capacité effectivement possédée par tous les humains mais une capacité nécessaire pour mener une vie humaine décente, il est présupposé que l'on sait déjà ce qui constitue une vie humaine décente et que cette propriété n'est qu'un moyen d'y parvenir. Hurka tente également de sauver l'idée d'essence humaine en mobilisant l'argument de la potentialité et de la modalité¹⁴¹⁰ en réponse à l'ACM. Comme les êtres biologiques se développent avec le temps, leur essence consiste dans le développement de propriétés qu'ils n'ont pas forcément¹⁴¹¹. Il me semble y avoir une incohérence méthodologique dans la démarche de Hurka. L'essence humaine est supposée être une propriété nécessairement présente chez tous les humains, ce qui relève du constat, mais puisqu'une telle méthode est une impasse, il est dit que l'essence n'est pas nécessairement une propriété actuellement présente chez tous les humains, ce qui ne relève plus d'un constat. Mais dans ce cas, comment trouver l'essence humaine si elle ne désigne plus quelque chose de présent chez tous les humains que l'on pourrait constater ?

Objections au perfectionnisme

Les objections majeures portent sur la théorie générale perfectionniste, sur les conceptions de la nature humaine ainsi que sur l'articulation des deux. Outre la difficulté de fournir une théorie de la nature humaine satisfaisante, le perfectionnisme fait face à d'autres difficultés. En voici quelques-unes. (1) Il rend difficilement compte de ce qui est mal pour un individu. Comment déterminer ce qui est

progresser, les cultiver ? Certaines capacités contribuent-elles plus au bien que d'autres ? Sont-elles toutes également importantes ? Comment déterminer la valeur relative des différentes capacités ?

¹⁴⁰⁷ Hurka, *Perfectionism*, p.33.

¹⁴⁰⁸ Hurka, *Perfectionism*, p.37-39.

¹⁴⁰⁹ Hurka, *Perfectionism*, p.45. Idée que l'on avait retrouvé chez Stephen Mulhall et Cora Diamond.

¹⁴¹⁰ Hurka, *Perfectionism*, p.45. Il affirme que bien qu'un fœtus n'ait pas la capacité actuelle d'être rationnel, il a le potentiel ou l'être tandis que les comateux ont pu ou auraient pu l'être.

¹⁴¹¹ Hurka, *Perfectionism*, p.46.

mauvais du point de vue prudentiel : s'agit-il du non-développement des capacités, d'une diminution ou d'une perte de capacités ? Cette dernière option semble plus plausible dans la mesure où dire qu'une chose n'est pas bonne pour un individu ne signifie pas nécessairement qu'elle est mauvaise. (2) Le perfectionnisme a du mal à rendre compte du fait que la torture est un mal et que des vacances relaxantes sont bonnes pour quelqu'un¹⁴¹². Il semble impliquer que la capacité d'expérimenter le plaisir et la douleur n'ont pas de valeur prudentielle car étant non-constitutifs de la nature humaine¹⁴¹³. Mais, si plaisir et douleur étaient des capacités constitutives de la nature humaine, il y aurait un autre problème de taille : la douleur serait bonne pour nous car elle serait l'exercice d'une capacité centrale de la nature humaine. Un massage ou une séance de torture seraient alors tous les deux bons pour nous, et l'usage d'anesthésiant pour se faire arracher une dent diminuerait l'exercice de cette capacité et serait par conséquent mauvais pour nous¹⁴¹⁴.

[*Objection à la théorie de la nature humaine combinée au perfectionnisme*] Nous avons dit qu'une objection majeure est l'objection des mauvaises propriétés : si ce qui constitue le bien pour un humain est l'exercice de capacités essentielles aux humains, le risque est grand de voir des propriétés qui ne semblent pas pertinentes, parce que triviales ou mauvaises, constituer les propriétés humaines essentielles¹⁴¹⁵. Mais face à une telle possibilité, les perfectionnistes modifient leur théorie afin de coller aux capacités qu'ils souhaitent considérer comme un bien constitutif de la nature humaine. Alors que la nature humaine est censée déterminer les capacités dont la possession et l'exercice constituent notre bien, insatisfaits devant les propriétés en question, ils les écartent de façon *ad hoc* parce qu'elles ne collent pas avec leur idée préconçue du bien¹⁴¹⁶. Or, le perfectionnisme affirme que l'essence d'un X permet d'expliquer ce qui est bon pour un X¹⁴¹⁷. Pour Dorsey, ce raisonnement *ad hoc* témoigne du fait que la conception de l'essence est taillée sur mesure pour coller aux capacités que l'on juge bonnes (rationalité, autonomie, etc.), mais ce faisant, l'essence perd son rôle explicatif¹⁴¹⁸. En voulant exclure certaines capacités parce qu'elles ne sont pas celles auxquelles on s'attendrait pour définir l'essence humaine, on détermine les capacités pertinentes sur la base d'autre chose que l'essence puisqu'on les a dès le départ. Mais si on estime que certaines propriétés ne sont pas de bonnes candidates pour être des capacités dont l'exercice constitue le bien humain, c'est bien parce qu'on les évalue à partir d'une autre théorie. Mais c'est alors tout l'édifice du perfectionnisme qui s'effondre. Selon Dorsey, l'appel à l'essence ou à la nature humaine n'offre pas de base explicative pour dire ce qui est bon ou mauvais pour les humains *dans une perspective perfectionniste*. Dans son article « Essence and perfection », Philipp Kitcher critique même le fait que l'on puisse faire appel à une quelconque nature humaine¹⁴¹⁹.

Le perfectionnisme, à moins de trouver ce qui constitue la nature d'un être, court un grand risque de conduire à des implications très étranges dans la mesure où le bien d'un être n'est pas directement

¹⁴¹² Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, p.87.

¹⁴¹³ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.132.

¹⁴¹⁴ Fletcher, *ibid*, p.88.

¹⁴¹⁵ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.130.

¹⁴¹⁶ Bradford, « Perfectionism », *ibid*, p.130.

¹⁴¹⁷ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.66.

¹⁴¹⁸ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.65.

¹⁴¹⁹ Philipp Kitcher, « Essence and perfection », *Ethics*, 110, 1, 1999, p.59-83.

corrélé à son vécu subjectif. Ainsi, un chat qui vivrait au sein d'une famille humaine vivrait une moins bonne vie qu'un chat sauvage car sa « nature de chat » serait en quelque sorte reniée avec la domestication. Mais la qualité de vie de chats sauvages est très moyenne, elle contient énormément de souffrance, des maladies, des blessures et une vie très brève. Nous avons du mal à décorrélérer le bien d'un être de ce qu'il vit de l'intérieur. Or, le perfectionnisme soutient que le bien d'un être ne dépend pas de la façon dont il vit les choses de l'intérieur, bien qu'il puisse essayer de faire du bien-être une composante de la nature des humains ou des chats. Il semble que le bien-être n'a pas grand-chose à voir avec le « plein développement » d'un être, avec la réalisation de sa soi-disant « nature ». Bien sûr, si un être naît avec une malformation, cela pourra peut-être affecter son bien-être, non pas parce que sa nature n'est pas réalisée, mais parce qu'il sera handicapé socialement, physiquement ou parce qu'il souffrira d'une façon ou d'une autre de sa malformation. Selon Bernstein, le perfectionnisme a donc comme implication étrange qu'il est possible de juger du bien d'un individu sans accès à son intériorité¹⁴²⁰.

[*Objection générale au perfectionnisme*] Dorsey formule une autre objection générale au perfectionnisme. Alors que le perfectionnisme prétend pallier le défaut de justification des choses bonnes listées par les TLO, en expliquant que ces choses constituent notre bien du fait de notre nature, Dorsey demande pourquoi développer sa nature et exercer ses capacités essentielles serait-il bon pour un individu¹⁴²¹. On pourrait facilement donner une réponse expérentialiste en expliquant que c'est par le développement de telles ou telles capacités que les humains se sentent le mieux et le plus heureux. Mais comme nous venons de le voir, les perfectionnistes ne fournissent pas de réponse à cette question et l'appel à la nature d'un être n'a pas ce pouvoir explicatif.

[*Des perfectionnistes alternatifs*] D'autres, comme T. H. Green ou D. O. Brink¹⁴²², ont défendu l'idée que ce que nous sommes fait avant tout référence au fait d'être des agents moraux. Il s'agit alors de chercher ce qui constitue notre nature, non pas d'êtres humains, catégorie biologique indéfinissable, mais d'agents moraux : ce qui fait de nous des agents moraux déterminera notre bien. La personnalité morale réside dans le fait de pouvoir soumettre ses désirs au contrôle et de délibérer au sujet de fins¹⁴²³. L'idée de nature d'un être pose des questions ontologiques sur ce que nous sommes fondamentalement, dans la mesure où nous appartenons à de nombreuses catégories : des humains, des êtres rationnels, des animaux, des mammifères, des êtres vivants.

[*Conclusions sur le perfectionnisme*] Le perfectionnisme prétend apporter une explication au fait que certaines choses sont objectivement et intrinsèquement bonnes, palliant un défaut des TLO. Mais non seulement, il est possible de rendre compte de ces intuitions à partir de l'expérentialisme ou d'autres théories de la valeur, mais le perfectionnisme n'a peut-être pas le pouvoir explicatif qu'il prétend avoir et qui fait défaut aux TLO¹⁴²⁴. Un avantage du perfectionnisme sur les TLO est qu'il permet de rendre compte du fait qu'une vie bonne pour un humain n'est pas similaire à une vie bonne

¹⁴²⁰ Bernstein, *On moral considerability*, p.112.

¹⁴²¹ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.64.

¹⁴²² David Brink, « Normative Perfectionism and the Kantian Tradition », *Philosophers' Imprint*, 19, 2019, p.1-28.

¹⁴²³ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.70-71.

¹⁴²⁴ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.73.

pour un chat. Du fait de cette flexibilité du bien selon la nature de chaque être, le perfectionnisme possède un avantage par rapport à d'autres théories objectivistes, mais pas par rapport aux théories subjectivistes qui dépendent des attitudes des sujets. Un problème pour le perfectionnisme est de déterminer des types d'êtres et leur nature supposée. Le perfectionnisme doit pouvoir s'étendre à tous les êtres dotés d'une « nature », si on tient à cette idée, incluant les animaux mais possiblement les plantes. Selon Dorsey, il n'y a en principe aucune raison pour que le perfectionnisme ne puisse s'appliquer à d'autres êtres que les humains¹⁴²⁵. La question de savoir quels êtres possèdent un bien prudentiel pour le perfectionnisme dépendra de la façon d'interpréter ce que signifie avoir une nature et être capable d'exercer et développer ses capacités essentielles.

Conclusions générales sur les théories de la valeur

Nous avons présenté et examiné les grands types de théories de la valeur que sont l'expérientialisme, le préférentialisme, les TLO et le perfectionnisme¹⁴²⁶ dans le but de savoir quelles entités peuvent être porteuses d'une valeur. Le sentientisme dispose d'un large éventail d'axiologies puisque toutes s'appliquent aux êtres sentients. En revanche, le perfectionnisme et les autres théories objectives de la valeur sont les seules axiologies disponibles pour les éthiques biocentristes ou écocentristes dans la mesure où certaines d'entre elles sont susceptibles d'envisager l'idée d'un bien chez des êtres non-sentients. Les éthiques non-sentientistes doivent donc défendre une forme de perfectionnisme selon lequel les êtres non-sentients comme les plantes ont un bien qui repose dans la réalisation de leur nature. C'est notamment la thèse de Paul Taylor, célèbre représentant du biocentrisme. Ce faisant, ces éthiques sont très exposées aux critiques adressées au perfectionnisme. Dans la mesure où le perfectionnisme semble compromis par de sérieuses difficultés, le destin du biocentrisme dépend de celui du perfectionnisme, bien que la vérité du perfectionnisme n'entraîne pas nécessairement la vérité du biocentrisme. Finalement, les théories de la valeur plaident massivement pour le sentientisme, même si les éthiques environnementalistes ne sont pas pour autant définitivement exclues, bien qu'elles soient dans une position extrêmement défavorable.

3. L'argument de la cohérence avec l'idée de personne étendue

Un argument en faveur du sentientisme est qu'il s'agit de la thèse la plus simple et la plus cohérente avec l'idée de personne élargie. Dans le chapitre 2, nous avons constaté qu'il paraissait injustifié de restreindre l'idée de personne aux seuls humains. Vouloir reconnaître un statut moral aux animaux sans les reconnaître comme des personnes mène à des impasses puisqu'il faut rendre compte du statut moral des non-personnes et du statut moral spécifique des personnes. Au vu de toute l'énergie déployée par les philosophes pour rendre cohérentes les conceptions restrictives de la personne avec

¹⁴²⁵ Dorsey, « Three arguments for perfectionism », *ibid*, p.60.

¹⁴²⁶ Il en existe d'autres comme par exemple des théories hybrides qui s'efforceraient de combiner plusieurs de ces théories. Pour une introduction, voir Fletcher, *The philosophy of well-being, an introduction*, chap. 6.

l'idée que les animaux sont moralement considérables¹⁴²⁷, pour si peu de résultats, il serait peut-être temps d'envisager quelque chose de plus simple : tout être sentient est une personne, ce qui expliquerait pourquoi les êtres sentients sont moralement considérables et pourquoi les êtres non-sentients ne le sont pas. Je ne vois aucune difficulté majeure avec cette conception, au contraire, elle semble offrir un gain en simplicité et en cohérence.

4. La sentience est une condition nécessaire pour avoir des intérêts

[*Statut moral et intérêt*] Gary Varner, au début de *In nature's interests*, écrit que « dire qu'un être a des intérêts, c'est dire qu'il a un bien-être, ou un bien propre, qui compte du point de vue moral »¹⁴²⁸. La condition nécessaire de la considérabilité morale est l'existence d'intérêts¹⁴²⁹. La question centrale qui, à partir de l'article de Joel Feinberg « The Rights of animals and unborn generations » écrit en 1974, a constitué la ligne directrice des débats en éthique animale et environnementale, est de savoir ce qu'est avoir un intérêt et quels êtres ont des intérêts. De rares anthropocentristes comme Frey ont nié que les animaux puissent avoir des intérêts, tandis que les sentientistes comme Regan ou Singer ont défendu l'idée que les animaux sentients en avaient. Quant aux biocentristes comme Paul Taylor, ils ont soutenu que les arbres et les plantes avaient des intérêts.

Nous avons vu qu'il n'est pas possible, de façon cohérente, de nier que les animaux aient des intérêts, par conséquent, la sentience est une condition suffisante pour avoir des intérêts. Mais elle semble également être une condition nécessaire dans la mesure où il semble difficile de comprendre ce que peut être l'intérêt d'un être dépourvu de toute expérience. Goffi reprend les analyses de Feinberg selon lequel avoir des intérêts implique une sensibilité, une « vie conative » dans le sens où « le titulaire de la vie conative est donc dans une position telle qu'on peut agir à son bénéfice ou, au contraire, à son détriment »¹⁴³⁰. Avoir une vie conative, c'est avoir des désirs, des préférences. Nous avons soutenu que tout être désirant est sentient, et réciproquement. Sans la sentience, comment affecter un être en bien ou en mal un être ? Par conséquent, il semble que Goffi tendent à s'accorder avec l'idée qu'il n'est pas possible de porter préjudice aux plantes car elles ne peuvent faire l'expérience de quoi que ce soit¹⁴³¹.

Avoir un intérêt

[*Les deux sens d'intérêt*] L'expression « avoir un intérêt » est équivoque et nécessite d'établir une distinction que l'on retrouve chez la plupart des auteurs qui ont abordés ce sujet. Jean-Yves Goffi précise

¹⁴²⁷ Nous avons déjà souligné que rares sont ceux qui, de nos jours, nient toute valeur morale aux animaux.

¹⁴²⁸ Varner, *In nature's interests*, p.6.

¹⁴²⁹ Regan, *All that dwell therein*, « What sort a being can have rights », p.168; Feinberg, « The Rights of animals and unborn generations », *ibid*, p.51. Selon Regan, c'est une tautologie d'affirmer que seuls et tous les êtres qui ont un bien ont des intérêts, et réciproquement, que seuls et tous les êtres qui ont des intérêts ont un bien (Regan, *ibid*, p.175).

¹⁴³⁰ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.100-101.

¹⁴³¹ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.216-218.

avec raison que l'équivoque est particulièrement forte en anglais [*having an interest*]. Dire que « Y a un intérêt à X » peut signifier :

- 1) Y s'intéresse à X.
- 2) X est dans l'intérêt de Y.

Cette distinction est importante car il est possible de s'intéresser à quelque chose qui n'est pas dans notre intérêt (les drogues, les jeux d'argent) et inversement, de ne pas être intéressé par des choses qui seraient dans notre intérêt (faire de l'exercice, bien s'alimenter). Regan nomme les premiers « intérêts préférentiels » et les seconds « intérêts de bien-être »¹⁴³². Les intérêts préférentiels sont liés à ce que désire un individu tandis que les intérêts de bien-être répondent à des besoins comme un accès à une alimentation adéquate, un lieu où vivre et se reposer, échapper aux violences. Si les intérêts préférentiels sont susceptibles de varier d'un individu à un autre, il y a des intérêts de bien-être communs car certaines conditions du bien-être sont universelles. Ce qui est bien pour un individu est donc ce qui favorise la vie bonne d'un être relativement à son genre d'être¹⁴³³. La distinction est d'autant plus importante pour Regan dans la mesure où si le bien-être des individus passe souvent par l'obtention de ce qu'ils désirent, ce n'est pas nécessairement le cas¹⁴³⁴. L'individu est le meilleur juge de ce qui l'intéresse mais pas toujours le meilleur juge de ce qui est dans son intérêt¹⁴³⁵.

Les intérêts des êtres sentients

Dans *System of ethics*, le philosophe allemand Leonard Nelson défend que tout être ayant des intérêts est un sujet de droit, tout sujet de droit étant une personne¹⁴³⁶. Nelson définit la faculté d'avoir des intérêts par la capacité d'attribuer une valeur positive ou négative aux choses¹⁴³⁷. Autrement dit, le sentience est la condition *nécessaire et suffisante* pour avoir des intérêts¹⁴³⁸. Pour Sapontzis, avoir des intérêts signifie pouvoir être *affecté* au sens d'avoir un « sentiment de bien-être »¹⁴³⁹, c'est-à-dire être un sujet d'expériences¹⁴⁴⁰. Assurément, les animaux ont en commun avec les humains des intérêts de bien-être. Regan ne dit pas autre chose lorsqu'il souligne que des dimensions essentielles du bien-être humain sont similaires à celles du bien-être des animaux¹⁴⁴¹.

¹⁴³² Regan, *Les droits des animaux*, p.225. Feinberg les nomme « intérêts de bien-être » et « intérêts ultérieurs ». Les intérêts de bien-être correspondent aux besoins et aux intérêts les plus fondamentaux, comme la continuation de la vie, la bonne santé, l'absence de souffrance, la liberté, etc. Les intérêts ultérieurs sont des buts qu'une personne peut poursuivre comme réaliser un projet, écrire un roman, construire une maison, monter une association, correspondant aux désirs et intérêts préférentiels de Regan. Feinberg, *Harm to others*, p.37.

¹⁴³³ Regan, *ibid*, p.227.

¹⁴³⁴ Regan, *ibid*, p.230.

¹⁴³⁵ Regan, *ibid*, p.231.

¹⁴³⁶ Nelson, *System of ethics*, p.99.

¹⁴³⁷ Nelson, *ibid*, p.97.

¹⁴³⁸ Giroux, *Contre l'exploitation animale*, p.96.

¹⁴³⁹ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.74.

¹⁴⁴⁰ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.90-92.

¹⁴⁴¹ Regan, *Les droits des animaux*, p.220.

Une condition nécessaire à la possession d'intérêts au sens littéral par un individu est que l'individu ait un bien-être. Puisque les animaux et les humains qui leur ressemblent dans les aspects pertinents satisfont à cette exigence, nous pouvons parler, au sens littéral, du fait qu'ils possèdent des intérêts de bien-être, et, puisque, pour les raisons offertes en détail dans les chapitres précédents, il est raisonnable de considérer que les uns et les autres possèdent des désirs, nous pouvons aussi parler, au sens littéral, du fait qu'ils possèdent des intérêts préférentiels¹⁴⁴².

Les philosophes animalistes considèrent que la condition d'expérience est nécessaire pour avoir des intérêts. C'est pourquoi ils excluent que les plantes puissent avoir des intérêts et soient en mesure de valoriser quoi que ce soit, rendant ainsi « difficile si ce n'est impossible » de penser à comment quelque chose peut être bon ou mauvais pour un être non-sentient¹⁴⁴³. L'avantage de la thèse sentientiste est qu'elle n'est pas inquiétée par les querelles axiologiques entre objectivistes et subjectivistes en éthique environnementale. Le sentientisme possède les avantages de l'axiologie subjectiviste par rapport à l'objectivisme (toute valeur provient de l'existence d'un sujet valorisant) sans être restreinte aux seuls humains, et fait coïncider la source et la localisation de la valeur intrinsèque : tout être doté d'une valeur intrinsèque est un sujet valorisant capable d'expérience. Cela, les environmentalistes subjectivistes ne sont pas en mesure de la faire, tandis que les environmentalistes objectivistes ont plus de mal à expliquer l'origine de la valeur intrinsèque¹⁴⁴⁴.

5. L'insuffisance des théories rivales

Aucune théorie ne rencontre aucune difficulté. Mais certaines difficultés sont de nature à rendre peu plausibles certaines théories tandis que d'autres imposent des débats internes à une théorie et exigent de la préciser sans pour autant la remettre en cause. Parmi les difficultés du sentientisme, il y a par exemple la question de savoir si tous les êtres sentients ont un statut moral identique ou s'il y a une hiérarchie morale, la question de nos rapports aux animaux sauvages et de la régulation de leurs rapports. Faut-il intervenir ou non dans les relations entre animaux sauvages ? Une autre difficulté concerne la question de la chasse de subsistance : est-il spéciste de chasser des animaux pour survivre mais non des humains ? Peut-on exiger des humains qu'ils cessent de le faire quand ils n'ont pas d'autres alternatives ? Ces questionnements ouvrent à des débats internes mais ne sont pas des difficultés de nature à invalider le sentientisme. Les sentientistes estiment généralement que la forte plausibilité du sentientisme réside, certes sur une argumentation cohérente, mais aussi sur le caractère injustifié des théories rivales. Nous avons vu pourquoi il était supérieur à l'anthropocentrisme. Comme le note la fin de l'argument 4 ci-dessus, il nous faut alors examiner les théories rivales biocentristes et écocentristes

¹⁴⁴² Regan, *ibid*, p.226.

¹⁴⁴³ Sapontzis, *ibid*, p.269. Voir Aaron Simmons, « Two arguments against biological interests », *Environmental Ethics*, 32, 3, 2010, p.236.

¹⁴⁴⁴ Voir début du chapitre 3, partie 1.

pour pouvoir conclure à la validité ou à l'invalidité de cet argument. C'est l'objet de la partie 2, par conséquent, la conclusion de cet argument doit rester en suspens.

Section 2 – Sentientisme hiérarchiste et égalitarisme, un bref aperçu

[*Position du problème*] Admettre la considérabilité morale des animaux est une thèse forte mais très limitée car beaucoup reste à dire sur leur statut. Dans toutes les discussions sur les droits des animaux, quelqu'un proposera un dilemme : qui sauveriez-vous entre un humain ou une souris ? Ce dilemme est proposé dans le but de montrer que la vie humaine a une plus grande valeur que la vie des souris et que, si les animaux comptent moralement, ils comptent toutefois moins que les humains. Le terme de *considérabilité morale* est trop vague car on pourrait estimer que deux entités sont moralement considérables sans pour autant avoir la même *importance morale*, pour reprendre la distinction opérée par Kenneth Goodpaster¹⁴⁴⁵. Les animaux comptent. Mais combien comptent-ils ? Comptent-ils tous autant ? Comptent-ils autant que les humains ? Autrement dit, la vie des êtres sentients a-t-elle une égale valeur intrinsèque ou certaines vies valent-elles plus que d'autres ?

[*Place de cette question dans notre enquête*] C'est là une question importante et complexe mais que j'ai décidé de mettre de côté pour des raisons de place¹⁴⁴⁶. En effet, quelle que soit la réponse à cette question, elle ne saurait justifier l'exploitation et la mise à mort d'animaux sans une raison impérieuse. Elle constitue davantage un débat interne au sentientisme qu'un débat sur la validité générale du sentientisme. La question de l'égalitarisme ou du hiérarchisme importe particulièrement en cas de dilemmes ou de conflits entre les intérêts des animaux et des humains qu'il faudrait arbitrer, ou en cas de conflits entre les intérêts des animaux. Elle n'a pas d'impact fondamental sur notre examen des fondements moraux de l'écologisme, mais elle peut conduire à des réponses concrètes différentes lorsqu'il s'agit de prendre des décisions spécifiques dans nos politiques écologistes, notamment en cas de dilemmes. Nous nous contenterons ici de dresser la carte des grandes réponses à cette question, d'en faire un bref résumé et d'indiquer la façon dont nous nous positionnons par rapport à ces différentes thèses.

[*Hiérarchisme et égalitarisme*] Deux types de réponses à cette question se dégagent, conduisant à un *sentientisme égalitariste* ou un *sentientisme hiérarchiste*. Lorsque l'on se demande si une vie humaine compte autant que la vie d'un animal, il semble évident que la mort d'un animal n'est pas en soi, ni pour cet animal, aussi tragique que celle d'un humain, que la mort de certains animaux comme des chimpanzés est pire que la mort des souris ou des thons. C'est là une intuition forte dont il est difficile de se départir. Si certaines morts sont *en soi* de plus grandes pertes que d'autres, c'est parce que ce qui est perdu a en soi une plus grande valeur. Peu de personnes soutiendraient que la mort d'une souris est aussi grave que la mort d'un humain. Il existe de nombreuses façons de défendre cette intuition très puissante et séduisante. Mais notre intuition ne pourrait-elle pas être biaisée par notre statut d'être

¹⁴⁴⁵ Kenneth Goodpaster, « De la considérabilité morale », *Ethique de l'environnement*, Afeissa (ed), 2007, p.68 ; Pluhar, *Beyond prejudice*, p.60-61.

¹⁴⁴⁶ La section mise de côté consacrée à cette question fait environ 120 pages.

humain ? Peut-on véritablement comparer objectivement la valeur des vies afin d'en faire une hiérarchie ? Comment établir des différences de statuts moraux ? C'est ce genre de questionnements qui a conduit certains à défendre une approche égalitariste selon laquelle toute vie possède une égale valeur intrinsèque parce que la valeur d'une vie n'est pas indexée sur son contenu. La valeur morale des vies étant incommensurable, toute volonté d'en établir une hiérarchie serait de ce fait un non-sens.

[*Le hiérarchisme faible basé sur un inégal désir de vivre*] La plupart des animalistes sont hiérarchistes et ne considèrent pas que toutes les vies se valent et ont la même importance morale. Une façon d'évaluer les différences de valeur morale des êtres est d'évaluer la façon dont la mort d'un être représente un plus ou moins grand mal pour cet être. Les théories varieront selon la théorie de la valeur adoptée (hédonisme, préférentialisme, eudémonisme, etc.) et selon la théorie du dommage qu'elles endossent. Selon un *hiérarchisme faible*, le principe d'égale considération des intérêts ne conduit pas nécessairement à une égale valeur des vies. Certains animalistes comme Peter Singer soutiennent pourtant que les personnes ont un intérêt à vivre dont sont dépourvus les êtres simplement sentients, introduisant ainsi une hiérarchie des vies. Cette différence d'intérêt à vivre repose sur une différence de désir de vivre dont les non-personnes seraient dépourvues du fait de capacités cognitives insuffisantes¹⁴⁴⁷. Au contraire, les personnes, disposant d'une conscience de soi à travers le temps peuvent avoir une préférence pour continuer à vivre. Pour Mark Rowlands, des capacités cognitives plus importantes conduisent à avoir un sens du futur plus important, conduisant à un plus grand intérêt à vivre. La raison est qu'un être ayant un sens du futur développé investira d'autant plus son présent en vue de projets futurs et perdra donc davantage en mourant.

[*Hiérarchismes faibles basés sur une inégale opportunité de bien-être*] D'autres utilitaristes comme Bentham ou Mill considèrent que plus une vie est capable de bien-être, plus elle a de valeur intrinsèque, puisque dans la logique utilitariste, la valeur intrinsèque d'un être dépend de la valeur intrinsèque dont il est le porteur. Ainsi, pour Bentham, une vie humaine est capable d'une plus grande quantité de bien-être que la vie d'un animal, et la vie d'un humain peut être d'une plus grande valeur que celle d'un autre. Pour Mill, les humains sont capables de plaisirs de qualité supérieurs. La mort d'un humain constitue une perte d'utilité plus grande que la mort d'un animal. Pour cela, il utilise l'argument du juge compétent, que Singer reprendra. Selon ces conceptions, ce n'est plus l'inégal désir de vivre qui justifie l'inégal intérêt à vivre mais une inégale aptitude au bien-être.

[*Hiérarchisme fort*] D'autres philosophes animalistes, qui prennent au sérieux les intérêts des animaux, défendent un hiérarchisme fort, comme Shelly Kagan et Jeff McMahan. Kagan défend une inégale considération des intérêts, ce qui signifie que des intérêts similaires ne comptent pas autant selon à qui ils appartiennent. L'intérêt à ne pas souffrir d'un humain importe plus que l'intérêt à ne pas souffrir d'une souris. De même pour l'intérêt à vivre. Ce qui motive principalement leur position, ce sont leur intuition que, dans un dilemme où il n'est possible de sauver qu'un être entre un humain et un animal d'une maison en feu, il faut sauver l'humain. Les dilemmes de ce type ont eu pour objectif de révéler et exprimer l'intuition inégalitariste. La justification consiste le plus souvent à exhiber des différences de

¹⁴⁴⁷ Rappelons que pour Singer, la dichotomie personnes et non-personnes sentientes n'épouse pas la frontière de l'espèce humaine. Certains animaux sont des personnes mais certains humains ne le sont pas. Voir chapitre 2.

propriétés entre humains et animaux qui justifient une hiérarchie morale. Même s'ils sont hiérarchistes, ces philosophes précisent que la hiérarchie morale ne justifie pas l'exploitation et la consommation d'animaux, sauf dans des circonstances précises comme la légitime défense ou la survie.

[*Arguments en faveur du hiérarchisme*] En résumé, voici quelques-uns des arguments en faveur d'un hiérarchisme, qu'il soit fort ou faible. (1) L'intuition commune que la vie humaine a une plus grande valeur que celle d'autres animaux, et que la vie de certains animaux compte plus que celle d'autres animaux, comme l'illustrent les situations de dilemmes. (2) L'argument du désir de vivre d'après lequel les animaux n'ont pas, ou moins, d'intérêt à vivre du fait d'une incapacité à désirer continuer à vivre, désir nécessitant une conscience de soi réflexive qui fait défaut aux animaux (Singer). (3) L'argument selon lequel les humains ont un plus grand intérêt à vivre dans la mesure où ils ont un sens du futur plus fort, du fait d'une plus grande unité de la conscience de soi à travers le temps, par où ils perdent plus en mourant (Rowlands, McMahan). (4) La plus grande complexité permet une vie plus riche et donc plus d'opportunité de bien-être, qu'il s'agisse d'opportunité d'expériences positives, de satisfaction de ses désirs ou de biens objectifs (Bentham, DeGrazia, Singer, McMahan, Kagan). (5) L'argument du juge compétent selon lequel un juge compétent et impartial choisirait de vivre la vie d'un humain plus que celle d'un animal (Mill, Singer). (6) L'argument selon lequel les humains sont capables d'un bien-être de qualité supérieure (Mill, Singer, McMahan, Kagan). (7) Une combinaison de l'argument selon lequel les humains perdent plus en mourant (argument 4 et 6) et de celui d'une plus grande unité du moi à travers le temps (argument 3) (McMahan).

[*Objections aux arguments pour le hiérarchisme*] Ces positions hiérarchistes ont soulevé un certain nombre d'objections qui ont poussé certains philosophes à adopter un égalitarisme. Voici listées les principales objections à certaines des positions exposées ci-dessus. (1) L'utilisation des intuitions comme norme du vrai, sous-estimant les biais de nos intuitions et révélant la dimension *ad hoc* de nombreuses théories taillées sur mesure pour justifier ces intuitions. (2) L'usage de dilemmes moraux ne joue que le rôle de révélateur de nos intuitions, mais ne démontre pas la thèse hiérarchiste, en réalité les dilemmes montrent uniquement quelle est l'intuition la plus populaire. (3) Des difficultés avec l'idée qu'une vie plus riche est une vie faite d'un niveau de bien-être plus élevé. (4) L'absence de justification de l'idée qu'une vie plus complexe soit un critère pertinent pour avoir plus de droits. (5) L'idée selon laquelle la conscience réflexive n'est pas nécessaire pour avoir un intérêt à vivre. (6) L'intérêt à vivre ne se base pas uniquement sur le désir réflexif de vivre. (7) Les biais de l'argument du juge compétent ne permettant pas de prendre un point de vue objectif pour comparer les vies. (8) L'absence de justification pour l'idée qu'il y aurait des expériences ou un bien-être de *qualité* supérieure. (9) Des doutes sur le fait que les vies plus complexes soient plus aptes au bien-être et en contiennent plus. (10) Des doutes sur la façon de définir la complexité des vies. (11) L'implication inégalitariste de ces théories pour les *humains marginaux*. (12) Le *problème de la variation intraspécifique* conduisant à indexer le statut moral sur la possession de certaines capacités comme l'agentivité morale. (13) Le problème de l'indexation de la valeur d'une vie sur la capacité au bien-être : les humains plus aptes à être heureux auraient alors une vie avec une plus grande valeur intrinsèque. (14) Le problème de l'établissement de seuils de statut moraux et le caractère arbitraire de ces seuils. (15) L'incomparabilité de la valeur morale

intrinsèque des vies. (16) Les implications contre-intuitives de chacune des formes de hiérarchisme pour une éthique interhumaine.

[*L'égalitarisme et le refus de la hiérarchie*] Toutes les conceptions hiérarchistes rencontrent sur leur route l'argument des cas marginaux, que Kagan essaie d'affronter en mobilisant l'argument de la personnalité modale et potentielle. Le hiérarchisme semble conduire à devoir adopter une hiérarchie morale parmi les humains. C'est un prix à payer, mais qu'il est possible d'accepter. Les égalitaristes s'y refusent. Pour eux, tout être moralement considérable possède une égale valeur intrinsèque. L'égalitarisme évite ainsi les implications dérangeantes de l'ACM et notamment la remise en cause de l'égale valeur morale des tous les humains. C'est notamment la thèse forte de Tom Regan selon lequel tout être sujet d'une vie a une égale valeur intrinsèque. Contre l'utilitarisme selon lequel l'individu n'est qu'un réceptacle à valeur qui n'est pas pris au sérieux¹⁴⁴⁸, Regan soutient que la valeur morale ou intrinsèque d'un être ne dépend pas de la qualité de sa vie, c'est-à-dire du fait qu'une vie contienne plus ou moins de choses intrinsèquement bonnes comme le plaisir, le bonheur, etc. À ce titre, il est légitime de considérer Regan comme un égalitariste.

[*La critique de Francione à Regan*] Pourtant, Regan a fait l'objet de critiques de la part de Gary Francione, notamment dans sa résolution du fameux dilemme du canot de sauvetage qui met en jeu la vie de quatre humains et d'un chien. S'il faut sacrifier une de ces vies pour sauver les autres, Regan soutient qu'il faut sacrifier le chien car la mort du chien forclot moins d'opportunité au bien-être que la mort des humains. Les principes de résolution des dilemmes de Regan conduisent à soutenir qu'il faudrait sauver la vie d'un humain même au détriment de celle d'un million de chiens car les dommages ne sont pas agrégatifs, la mort de chaque chien doit être considérée isolément. Cela a conduit Francione à considérer que Regan contredisait son prétendu égalitarisme.

[*L'égalitarisme*] Les égalitaristes considèrent que toute chose qui importe, importe pour quelqu'un. Par conséquent, il est impossible de comparer sur la base d'une échelle objective les valeurs des vies. Tel est l'argument que formule Christine Korsgaard en faveur de l'égalitarisme. Les égalitaristes doivent répondre au défi des dilemmes. Leur réponse consiste à soutenir que les dilemmes ne démontrent rien. Une raison est que les situations de dilemmes ne font que révéler nos intuitions, qui sont susceptibles d'être biaisées, et non de nous dire ce qui est moral ou immoral. Par conséquent, nos réponses dans les dilemmes sur la base de nos intuitions ne sauraient constituer une preuve en faveur de l'inégale valeur morale des individus. Or, les thèses de Kagan et McMahan reposent presque exclusivement sur le rejet *a priori* de l'égalité morale. Une autre raison est que, selon Francione, même si nous choisissons de sauver l'humain, ce choix en situation de dilemme manifeste une préférence qui n'indique pas nécessairement une différence de valeur morale intrinsèque. Il me semble que nous pouvons également placer Giroux, Kymlicka et Donaldson parmi les égalitaristes.

[*Conclusions*] La question de la hiérarchie ou de l'égalité de la valeur morale des êtres est une question difficile. Intuitivement, la thèse hiérarchiste me semble être la plus évidente et la plus fermement accrochée à mes représentations. Toutefois, les arguments me conduisent à envisager la thèse égalitariste comme étant la plus solide et conduisant à moins de difficultés argumentatives, malgré

¹⁴⁴⁸ Critique que l'on retrouve chez John Rawls, *Théorie de la justice*, §5 et 6.

qu'elle contrarie mes intuitions. En réalité, les deux options ont des implications contre-intuitives. Nous suivons ainsi Kymlicka et Donaldson pour qui la version de la théorie des droits des animaux la plus justifiée est la plus radicale¹⁴⁴⁹, à savoir que les êtres sentients sont des sois¹⁴⁵⁰, des personnes dont la subjectivité suffit à conférer un statut moral égal. Ainsi « le statut moral d'un être ne repose pas sur ses capacités mentales, mais simplement sur la reconnaissance de sa subjectivité »¹⁴⁵¹. Giroux, Korsgaard ou encore Pluhar endossent une position similaire selon laquelle chacun a une importance morale égale à partir du moment où le critère de la considérabilité morale est d'avoir « la capacité de se soucier de ce qui lui arrive »¹⁴⁵². Toutefois, je ne parviens à aucune conclusion assurée sur le débat qui oppose égalitaristes et hiérarchistes, bien que je penche vers un égalitarisme, en contradiction avec mes intuitions hiérarchistes. C'est une question importante mais qui n'est pas déterminante pour le sujet qui nous occupe, à savoir la recherche d'un fondement moral pour l'écologisme. Telle est la raison pour laquelle il m'a semblé approprié de la mettre de côté mais important d'en donner un bref aperçu.

Conclusion du chapitre 4 sur le sentientisme

Nous avons proposé cinq arguments en faveur d'une théorie de la considérabilité morale sentientiste : (1) nos principes moraux ordinaires, appliqués de façon cohérente, implique un sentientisme ; (2) les théories du bien prudentiel impliquent toutes, *a minima*, que les animaux aient un bien pour lequel nous pouvons adopter un point de vue prudentiel, alors qu'elles sont plus la plupart inapplicables aux êtres non-sentients, à l'exception du perfectionnisme qui n'exclut pas cette possibilité, mais le fait que le perfectionnisme soit confronté à de très sérieuse objection donne peu d'espoir au biocentrisme ; (3) admettre que tous les êtres sentients ont un statut moral en vertu du fait qu'ils sont des personnes offre une théorie simple et cohérente ; (4) être capable d'expériences semble être une condition nécessaire pour avoir des intérêts ; (5) le caractère injustifié des théories rivales. Certains de ces arguments (4 et 5) doivent être complétés par un examen des théories rivales biocentristes et écocentristes. Pour le moment, il ne nous est pas possible d'exclure la considérabilité morale des êtres non-sentients comme les végétaux, les êtres vivants ou des écosystèmes. S'il s'avère que nous devons reconnaître des intérêts aux plantes, le sentientisme doit être abandonné pour une forme de biocentrisme. Mais avant d'examiner les thèses environnementalistes, ne peut-on pas concilier les éthiques animalistes et environnementalistes comme fondement moral d'une éthique écologiste ?

¹⁴⁴⁹ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.41.

¹⁴⁵⁰ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.42-44.

¹⁴⁵¹ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.50.

¹⁴⁵² Pluhar, *Beyond prejudice*, p.259 et 245.

Chapitre 5

À la recherche d'un fondement moral à l'écologisme : animalisme et environnementalisme sont-ils conciliables ?

Jusqu'à présent, nous avons examiné les fondements moraux des éthiques animalistes¹⁴⁵³ dans leur opposition à l'anthropocentrisme. Nous avons conclu que l'anthropocentrisme moral était injustifié et coupable de spécisme (chapitre 1), que tout plaide pour une extension de la catégorie de *personnes* aux animaux sentients (chapitre 2), qu'il était indispensable d'avoir une théorie de la considérabilité morale pour déterminer nos devoirs, théorie nécessitant d'identifier la source et la localisation de la valeur intrinsèque (chapitre 3). Les écologismes reposant sur des fondements anthropocentristes se sont révélés aussi infondés que l'est l'anthropocentrisme (chapitre 3). Enfin, il nous est apparu que le sentientisme, la thèse selon laquelle la sentience est une condition nécessaire et suffisante de la considérabilité morale était plausible, mais qu'il était encore trop tôt pour conclure qu'il s'agissait de la théorie la plus justifiée, puisque les approches environnementalistes restent à être examinées (chapitre 4).

[*Objet du chapitre*] Dans ce chapitre de transition avec la seconde partie, nous introduisons la question écologique. L'impératif écologiste de protection de l'environnement pose la question de sa justification morale. Pourquoi être écologiste ? Puisque l'anthropocentrisme est injustifié, sur quoi repose alors l'impératif moral écologiste du devoir de préserver¹⁴⁵⁴ la nature ? Une possibilité évidente est le sentientisme. Pourtant, les écologistes ne paraissent pas avoir été sentientistes et, dans leur opposition commune à l'anthropocentrisme, il n'y a rien d'évident dans la possibilité d'une alliance entre animalistes et environnementalistes. À défaut d'une conciliation entre animalisme et environnementalisme, les théories environnementalistes proposent des alternatives au sentientisme comme fondement de l'écologisme. Dans cette partie qui clôt la première et engage la seconde, nous examinons la relation entre les éthiques animalistes et environnementalistes.

[*Plan du chapitre*] Nous commençons par dresser un inventaire des différentes fondations existantes et possibles à l'écologisme. Puis nous examinons le concept de nature *a priori* au cœur de la question écologiste (Section 1.1). En effet, de quoi parle-t-on précisément lorsqu'il est question de

¹⁴⁵³ Rappelons que nous utilisons ici animalistes et sentientistes de manière équivalente, sauf mention contraire.

¹⁴⁵⁴ Nous utilisons *préserver* la nature de façon équivalente à *protéger* la nature, car si *préserver* signifie « protéger ou mettre à l'abri d'un mal » et que *protéger* signifie « défendre, mettre à l'abri d'un mauvais traitement, d'un danger », alors il n'y a aucune raison de les distinguer. Si par *conserver*, nous comprenons « maintenir ce qui existe en bon état, faire durer, préserver de l'altération », alors nous comprenons que la conservation peut référer à toutes sortes de choses pour des raisons très différentes (conserver une eau non-polluée pour s'y baigner tandis que *protéger* ou *préserver* suppose que c'est le bien de la chose protégée elle-même qui génère ce devoir de protection. Cette distinction suit l'opposition entre les conservationnistes et préservationnistes en écologie, les premiers étant dans une logique de gestion des ressources dans une perspective utilitaire tandis que les seconds reconnaissent une valeur propre à la chose protégée.

« protéger la nature » ? Nous étudions ici les différents sens possibles du concept de *nature* afin de voir s'il peut nous fournir un support pour penser nos obligations envers ce que nous appelons la *nature* (ou l'*environnement*, supposé naturel). Si le concept ne désigne rien ontologiquement, quel rôle peut-il jouer éthiquement ? Les critiques qui entourent le concept de nature permettent de comprendre pourquoi les philosophes environnementalistes se sont davantage tournés vers un devoir de protection de la *biodiversité*, du *vivant*, des *vivants*, des *écosystèmes*, des *communautés biotiques* ou de la *biosphère*. Les concepts de *biodiversité* et du *vivant* ont pris une place de plus en plus importante dans la pensée écologiste, surtout française, sans pour autant être au cœur des théories de la considérabilité morale des éthiques environnementalistes. Nous considérons d'abord si la protection de la biodiversité peut constituer le socle fondateur de l'écologisme, c'est-à-dire si l'écologisme peut avoir comme fondement moral le devoir de protection de la biodiversité (Section 1.2). Puis, nous examinons l'écologisme du vivant selon lequel nous aurions le devoir de protéger *le vivant* (Section 1.3). Le vivant peut-il constituer la catégorie morale de base sur laquelle fonder notre devoir de protection de l'environnement ? Arrivés à ce stade, nous aurons l'occasion de nous questionner sur la notion de « crise écologique » (Section 1.4). Pourquoi, au juste, dit-on qu'il y a crise ? Nous verrons que la réponse à cette question dépend intimement de la théorie de la considérabilité morale que nous endossons. L'enquête doit donc être poursuivie pour savoir si l'animalisme ou l'environnementalisme peuvent constituer le fondement moral de l'écologisme.

Les impératifs de préservation de la nature sont socialement bien reçus et acceptés dans l'opinion, même s'ils ne sont pas retranscrits dans la pratique et même s'ils n'impliquent pas un consensus sur le contenu de l'agir écologique. Quel que soit leur engagement, très peu de personnes acceptent l'idée que nous puissions légitimement détruire et utiliser la nature sans aucune contrainte morale. Pourtant, la pensée écologiste en général n'est pas sympathisante de la pensée antispéciste. En effet, dans leur opposition commune à l'anthropocentrisme, les éthiques animalistes et environnementalistes n'apparaissent pas unies (Section 2). Nous essaierons de comprendre les raisons de cette divergence et nous intéresserons à la possibilité d'une conciliation de l'animalisme et de l'environnementalisme comme fondement de l'écologisme. Tout l'enjeu sera donc de savoir si, *in fine*, les deux éthiques sont conciliables, et si non, quelle théorie morale l'emporte.

Écologie, écologisme, éthique environnementale et environnementalisme

[*Ecologie*] Avant d'aller plus loin, il nous faut être au clair sur les termes. L'écologie est une science dont l'objet est l'étude des êtres vivants et la façon dont ils interagissent entre eux ainsi qu'avec leur milieu. Cette science qui s'intéresse au fonctionnement complexe des écosystèmes est une branche de la biologie. Pratiquée par les écologues, l'écologie est, comme les autres sciences, une discipline descriptive et non pas normative : son but est de fournir des explications de phénomènes permettant une meilleure compréhension du fonctionnement de la nature. Si elle n'a pas vocation à émettre des jugements de valeur, elle fournit toutefois des données qui sont utiles pour déterminer la façon dont nous devrions vivre et interagir avec notre environnement naturel en fonction du but que nous poursuivons.

En cela, elle n'est pas sans relation avec une perspective normative mais son champ d'étude reste descriptif.

[*Écologisme moral et politique*] L'écologisme désigne pour sa part une position normative visant à nous dire comment nous devrions agir afin de protéger l'environnement naturel. Il s'agit d'une théorie *normative* dont la finalité est la protection de l'environnement. Par écologisme, j'entends la position morale selon laquelle nous avons un devoir de préserver la nature, l'environnement, ou le vivant, la biodiversité, les écosystèmes, autrement dit tout impératif régulant nos obligations morales au monde non-humain. L'écologisme moral est donc la thèse selon laquelle nous avons un impératif moral de préserver l'environnement. L'écologisme politique, qui repose sur l'écologisme moral, vise à mettre en œuvre des politiques pour viser cet idéal moral, sans occulter les autres idéaux moraux de justice interhumaine. Pour cela, l'écologisme se base sur les données de l'écologie pour savoir quels moyens mettre en œuvre. Au vu de la diversité de nos interactions avec notre environnement naturel, l'écologisme a de très nombreuses préoccupations : la pollution des sols, de l'eau, de l'air, l'usage de pesticides dans le secteur de l'agriculture, le tri et le recyclage des déchets, l'épuisement des ressources, la consommation d'énergie, les nanoparticules, la déforestation, la destruction des écosystèmes et des fonds marins, la désertification des sols, l'extinction d'espèces animales et végétales, le réchauffement climatique, la protection de la biodiversité, la justice climatique, et ainsi de suite.

[*Des écologismes*] Cependant, l'écologisme, à savoir l'idée selon laquelle nous devons protéger la nature, peut désigner des conceptions radicalement différentes. En premier lieu, ce n'est pas la même chose de soutenir qu'il faut préserver la nature, la biodiversité, les communautés biotiques ou le vivant. Par conséquent, certaines formes d'écologisme soutiennent que nous devons protéger le vivant tandis que d'autres insistent sur la protection de la biodiversité. Dans le contenu du devoir, il n'y a pas un écologisme mais des écologismes. En second lieu, ces écologismes peuvent être motivés par des raisons¹⁴⁵⁵ très différentes comme assurer une planète vivable pour les humains (anthropocentrisme), pour les êtres sentients (sentientisme), pour les êtres vivants (biocentrisme) ou bien protéger la nature pour elle-même parce qu'elle posséderait une valeur intrinsèque indépendamment de l'utilité qu'elle peut avoir pour les humains (écocentrisme).

Parmi ces justifications, les plus couramment partagées par les philosophes, les militants

¹⁴⁵⁵ Qui ont valeur de justifications. Demander « pourquoi être écologiste ? » est une question ambiguë parce qu'il peut s'agir d'une demande de motivations ou de justifications. Même si une justification pour faire X peut constituer une motivation à faire X, ce n'est pas nécessairement le cas, c'est pour cela qu'il importe de ne pas confondre les deux questions (Frankena, *Ethics*, 1973, p.104 et 114). Demander une motivation pour faire X, c'est demander une raison (morale ou non-morale) qui pourrait inciter à faire X. La motivation est un concept psychologique touchant au passage à l'action. Par contraste, une demande de justification morale ne relève pas de la psychologie mais de la philosophie morale : il s'agit de donner une bonne raison qui fonde une position ou des actes, qui montre qu'il est bien ou juste de faire X, que nous soyons motivés à le faire ou non.

Il se peut que nous reconnaissons le devoir de faire x comme étant justifié, sans pour autant être motivé à le faire. Par exemple, de nombreuses personnes reconnaissent qu'il est injustifié de manger des animaux et qu'elles devraient cesser de le faire, mais elles n'ont pas la motivation pour le faire. Ainsi, si une personne me demande pourquoi elle devrait cesser de manger de la viande, je pourrais répondre que c'est ce qui est juste de faire, en espérant que ma justification soit en même temps une source de motivation. Mais il se peut que la personne me demande « pourquoi devrais-je faire ce qui est juste ? ». Dans ce cas, elle demande une raison non-morale de faire ce qui est juste, car si elle demandait une justification morale, elle demanderait quelque chose qui a déjà été justifié, à savoir que c'est ce qui est juste.

écologistes et les citoyens ordinaires sont les justifications anthropocentristes mais aussi les justifications éco-bio-centristes, que nous rassemblons ici sous l'étiquette plus générale d'environnementalisme. Nous pouvons nommer la première, *écologisme anthropocentrisme*, et la seconde, *écologisme environnementaliste*. Les deux justifications sont de natures différentes mais ne sont pas exclusives et coexistent souvent dans l'esprit d'une même personne ou dans une même philosophie. L'écologisme est une question morale lorsqu'il justifie nos obligations envers la nature en faisant référence aux conséquences pour le reste de la nature, des écosystèmes, des êtres vivants, des animaux ou des humains les plus vulnérables ou des générations futures. Mais l'écologisme est une question de prudence lorsqu'il met en avant des justifications visant notre propre bien-être ou celui d'un groupe restreint auquel nous appartenons, comme nos enfants ou les humains desquels nous dépendons. Plus de détails seront donnés par la suite sur ces différentes formes d'écologisme.

[*Ecologie politique*] L'écologisme s'incarne politiquement à travers le fait de choisir un projet de société en accord avec les exigences environnementales. Il milite ainsi pour une modification des habitudes et des pratiques de consommations, des moyens de productions et des structures sociales de façon à tenir compte de ce que la nature peut supporter des activités humaines. Il prend effet tant au niveau individuel qu'au niveau des décisions collectives régissant l'organisation de la société. De simples actes individuels ne sauraient suffire sans des mesures globales et contraignantes d'ordre politique, de même que des décisions politiques non suivies de changements individuels ne sauraient suffire. Pour savoir quels devraient être les impératifs écologiques, il nous faut d'abord déterminer ce qui possède une valeur et doit être protégé.

[*Environnementalisme*] L'étiquette « environnementalisme » est souvent utilisée pour désigner des courants différents, du souci général de protection de l'environnement à des formes particulières de ce souci de protection de l'environnement. Le terme n'a pas un usage stable. Par exemple, Frédéric Ducarme considère l'environnementalisme comme la protection de la nature, de notre cadre de vie pour des raisons anthropocentriques¹⁴⁵⁶. Pour notre part, par *environnementalisme*, nous entendons les théories morales non-anthropocentristes et non-sentientistes selon lesquelles nous devons protéger l'environnement pour lui-même tandis que nous nommons *écologisme anthropocentrisme* la thèse selon laquelle il faut préserver l'environnement dans l'intérêt des humains uniquement ou prioritairement. L'environnementalisme désigne ici une famille de positions très diverses, englobant le biocentrisme, ainsi que des positions holistes comme l'écocentrisme d'une sorte ou d'une autre¹⁴⁵⁷. Par conséquent, il y a des environnementalismes unis dans le fait de reconnaître une valeur intrinsèque à la nature non-sentiente ou à certaines de ses parties, mais en désaccord sur ce qui précisément dans cette nature non-sentiente, a une valeur intrinsèque.

[*Ethique environnementale*] La dénomination *éthique environnementale* est essentiellement utilisée en deux sens très différents, soit pour désigner un champ d'étude comprenant diverses théories

¹⁴⁵⁶ Frédéric Ducarme, « Qu'est-ce que la nature ? », *Encyclopédie de l'environnement*, 2021, https://www.encyclopedie-environnement.org/vivant/quest-ce-que-la-nature/#_ftn18 [consulté dernièrement le 25 décembre 2024].

¹⁴⁵⁷ Nous suivons Giroux sur ce point ; Giroux, *L'antisécisme*, p.34.

sur le statut éthique de l'environnement naturel¹⁴⁵⁸, soit pour désigner un type spécifique de théories dans ce champ d'étude, à savoir les approches environnementalistes. Le premier usage semble être le plus pertinent et c'est celui que nous retiendrons¹⁴⁵⁹. Pour expliquer pourquoi, prenons le cas de l'éthique animale. L'éthique animale n'est pas *une* théorie mais un champ de recherche qui contient de nombreuses théories. En éthique animale, certains défendent un anthropocentrisme spéciste tandis que d'autres défendent un antispécisme utilitariste ou un antispécisme déontologiste. En cela l'éthique animale est une branche de la philosophie morale qui a pour objet de réflexion nos rapports aux autres animaux et non une théorie en particulier. En conséquence, on peut dire en un sens que toutes les éthiques existantes contiennent un positionnement explicite ou implicite¹⁴⁶⁰ quant au statut éthique des animaux. On peut ainsi travailler en éthique animale et défendre une position spéciste ou antispéciste¹⁴⁶¹.

De façon similaire, l'éthique environnementale n'est pas une théorie en particulier mais un champ de recherche qui vise à penser nos obligations envers l'environnement, la nature, les écosystèmes. En quelque sorte, toute théorie morale implique une éthique environnementale, soit en niant par exemple que nous ayons des devoirs envers la nature, soit en soutenant que nous avons des devoirs envers elle. Il y aurait ainsi en éthique environnementale de nombreuses approches différentes comme par exemple des approches anthropocentristes, sentientistes, biocentristes, écocentristes, comme le suggèrent par exemple les titres des sections dans l'article de J. B. Callicott, « The search for an environmental ethic »¹⁴⁶². Mais comme la recherche en éthique environnementale a surtout consisté à construire de nouvelles théories soutenant que nous avons des devoirs envers la nature, celle-ci possédant une valeur intrinsèque, l'éthique environnementale a fini par être identifiée à certaines approches qui confèrent à la nature une valeur intrinsèque, comme l'écocentrisme. C'est ainsi que John Baird Callicott, Holmes Rolston ou Eric Katz, pour ne citer qu'eux, reprochent aux théories animalistes de ne pas être en mesure de fournir une éthique environnementale¹⁴⁶³, et présentent l'éthique environmentaliste comme une alternative aux théories anthropocentristes ou sentientistes. Il en va de même pour Richard Routley, pour qui une éthique environnementale est une éthique qui reconnaît une valeur intrinsèque à la nature, raison pour laquelle il soutient que nous avons besoin d'une nouvelle éthique pour remplacer

¹⁴⁵⁸ C'est notamment la position de Clare Palmer, « An overview of environmental ethics », in *Environmental ethics, an anthology*, Light and Rolston (eds), p.34, note 3.

¹⁴⁵⁹ Nous partageons ainsi l'avis de Samuelsson qui critique l'usage d'éthique environnementale comme référant à une thèse. Ainsi, lorsque Janna Thompson affirme avoir offert une réfutation de l'éthique environnementale, on ne peut manquer de remarquer qu'elle fait aussi de l'éthique environnementale en réfléchissant au statut moral de la nature. Lars Samuelsson, « On the demarcation problem and the possibility of an environmental ethics: a refutation of "A refutation of environmental ethics" », *Environmental Ethics*, 32, 3, 2010, 249.

¹⁴⁶⁰ Quand les animaux brillent par leur absence des réflexions morales, c'est bien souvent parce qu'ils en sont exclus.

¹⁴⁶¹ Je n'entends pas par-là que les deux positions soient également valables. Une grande partie des philosophes qui se sont intéressé(e)s en profondeur à l'éthique animale ont été critiques du spécisme de sorte que l'on peut raisonnablement soutenir qu'en éthique animale, un consensus autour du rejet du spécisme s'est imposé. Voir Martin Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*, chapitre 1 et la *Déclaration de Montréal sur l'exploitation animale* de 2022, à l'initiative de philosophes du Groupe de recherche en éthique environnementale et animale du Centre de recherche en éthique de Montréal.

¹⁴⁶² Callicott, «The search for an environmental ethic », in *Matters of life and death*, Tom Regan (ed).

¹⁴⁶³ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », in *The animal right/environmental ethics debate*, Eugene Hargrove (ed), p.59.

l'anthropocentrisme, car l'anthropocentrisme ne permet pas la reconnaissance d'une telle valeur intrinsèque dans la nature¹⁴⁶⁴. Son argument du dernier humain tient tout entier dans la présupposition selon laquelle une éthique environnementale n'est possible que si l'environnementalisme est vrai, identifiant de ce fait l'éthique environnementale et l'environnementalisme.

Par conséquent, alors qu'éthique animale et environnementale désignent des champs de réflexion, nous nommons *éthiques environmentalistes* les thèses environmentalistes et *éthiques animalistes* les thèses animalistes.

Tableau synthétique des différents types d'écologisme moral

Ecologie	Ecologisme moral			
Science descriptive	Anthropocentrisme	Sentientisme (Éthique animaliste)	Environnementalisme (Éthique environmentaliste)	
			Biocentrisme	Ecocentrismes

Pourquoi être écologiste ? Les principales justifications de l'écologisme

Qu'est-ce qu'être écologiste ? Être écologiste en théorie implique d'adhérer à l'idée que nous avons un devoir de préserver l'environnement naturel. Ainsi, vous êtes écologiste si vous pensez qu'il faut prendre des mesures individuelles, collectives et/ou politiques pour réduire la pollution, la déforestation, les émissions des gaz à effet de serre, la disparition d'espèces, le réchauffement climatique, etc. Il y a de nombreuses façons d'être écologiste puisque des désaccords peuvent exister au sujet des priorités, des méthodes pour faire advenir un monde meilleur, des niveaux d'action, des devoirs eux-mêmes et des justifications de ces devoirs. Être écologiste en pratique, c'est mettre en œuvre des moyens, c'est agir concrètement pour répondre à cet impératif écologiste. Il y a donc une multiplicité de façons d'être écologiste et une différence de degré dans l'engagement, du simple geste ordinaire au militantisme actif. Ainsi, lorsque nous demandons pourquoi il faudrait être écologiste, nous demandons des justifications : quelle est la fin visée ? Nous exposons ici les justifications avancées de fait et les justifications possibles à l'écologisme. Ces justifications sont déterminantes car ce sont elles qui nous offrent *la raison d'être* de l'écologisme, c'est-à-dire sa finalité. Les différents écologismes fournissent chacun une raison pour laquelle il y aurait une *crise* écologique.

L'écologisme prudentiel. Une première justification n'est pas d'ordre moral mais d'ordre prudentiel ; il faut préserver l'environnement car c'est dans notre intérêt et celui de nos proches. Ces raisons prudentielles sont celles que pourraient fournir une théorie égoïste. Il y a crise écologique car nous sommes menacés, ainsi que nos enfants. Nulle référence ici à des exigences de justice et de bien-être des humains dans leur ensemble. Nous avons expliqué dans l'introduction générale que l'impératif

¹⁴⁶⁴ Richard Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique environnementale ? », dans *Éthique de l'environnement*, Afeissa (ed), p.36-37.

écologiste est un impératif moral et non prudentiel. Par conséquent, l'écologisme ne saurait se fonder sur le point de vue prudentiel, même si l'appel au point de vue prudentiel pourrait être un levier de motivation pour pousser à l'action écologique.

L'écologisme anthropocentriste. Une deuxième justification, d'ordre moral, est anthropocentriste ; le changement climatique et les bouleversements écologiques sont une menace pour l'ensemble des humains présents et futurs, mais tout particulièrement pour les plus précaires et vulnérables. Protéger l'environnement est une condition de survie des humains, ou du moins, la crise écologique portera et porte déjà préjudice à de très nombreux humains. Nous devons prendre soin de la nature parce nous dépendons d'elle, soit en tant qu'espèce, soit en tant qu'individus : pour certains anthropocentristes il est de notre devoir d'agir pour éviter l'extinction de l'humanité comme espèce, pour d'autres, nous devons agir car la crise écologique détruit de trop nombreuses vies humaines qui ont une valeur, sans pour autant penser que l'espèce en tant que telle est menacée. Pour ces derniers, l'écologisme est un enjeu de justice sociale. Cet écologisme humaniste considère que nous avons des devoirs de justice et/ou de bienfaisance envers les humains impliquant de prendre soin de notre environnement naturel. Les écologistes de cette sorte peuvent être très engagés pour la justice climatique et environnementale ou pour la justice entre les humains en général. Ici, nulle limitation à notre intérêt personnel élargi. Selon cette conception, nous devons préserver la nature tant dans l'intérêt des générations actuelles que des générations futures. Cet écologisme anthropocentriste est de loin le plus répandu dans l'opinion publique et chez la plupart des militants écologistes. C'est une telle thèse que les animalistes et environnementalistes ont critiqué comme arbitrairement limitée et excluante pour les non-humains.

L'écologisme sentientiste. Cet écologisme justifie le devoir de préserver l'environnement parce que sa destruction porte atteinte aux êtres sentients, dont les humains. C'est donc le bien des êtres sentients qui doit servir de référence pour mener une politique écologiste. Cet écologisme est minoritaire et n'est endossé que par les animalistes qui manifestent souvent un engagement écologique important par souci des êtres sentients.

L'écologisme environnementaliste. Cet écologisme justifie le devoir de protection de la nature, non seulement en référence au bien des humains, voire des êtres sentients, mais également au bien de la nature elle-même, des êtres vivants ou des écosystèmes qui la composent. Ces écologismes reconnaissent une valeur intrinsèque à la nature, aux espèces, aux écosystèmes, à la planète, insistant sur le fait que nous avons un devoir de préserver la nature pour elle-même. Nous avons ainsi un *écologisme biocentriste* lorsque la protection de la nature se justifie en référence à la valeur intrinsèque des êtres vivants et un *écologisme écocentriste* lorsque des totalités écologiques comme les espèces ou les écosystèmes sont reconnues comme moralement considérables. Ces dernières approches sont holistes car elles reconnaissent que des ensembles, et non seulement des individus, peuvent avoir une valeur intrinsèque. Les éthiques écocentristes combinent souvent une approche à plusieurs niveaux : reconnaissance de la valeur intrinsèque aux individus (anthropocentrisme, animalisme, biocentrisme) et reconnaissance de la valeur des totalités écologiques. Ces approches sont plus populaires chez les

philosophes travaillant en éthique environnementale et chez une partie des militants écologistes. Elles diffèrent selon leur système de priorisation en cas de conflits d'intérêts.

L'écologisme mystique ou théologique. Il existe également des courants mystiques défendant le devoir de préserver Mère Nature ou le monde créé par Dieu. Ces écologismes trouvent des justifications d'ordre religieux ou bien reposent sur des croyances mystiques. Etant donné leur caractère minoritaire et inexistant dans le débat philosophique, nous ne nous y intéresserons pas.

Tant que nous n'avons pas une bonne théorie de la considérabilité morale, nous ne pouvons savoir ce qu'il faut faire par rapport à l'environnement, ni quelle fin viser, ni pourquoi il y a crise. Une théorie de la considérabilité morale donne une fin de l'action morale, un fondement à l'obligation, permettant de comprendre pourquoi il y a une crise et ce qu'il faut faire concrètement sur la base des connaissances en écologie. Puisque le cœur de l'écologisme est de penser nos relations morales à l'environnement naturel, nous devons commencer par comprendre ce qu'est cette nature à préserver.

Section 1 – Protéger la nature ?

1. Définitions et sens pertinents pour la question écologique

À l'heure de la crise écologique et climatique, la nécessité de protéger la nature semble s'imposer comme une évidence. En effet, selon l'écologisme d'une sorte ou d'une autre, nous devons protéger la nature, ou l'environnement naturel, les deux termes étant ordinairement utilisés de façon interchangeable. *Nature* et *environnement* apparaissent de prime abord comme les catégories centrales de l'écologisme¹⁴⁶⁵. Mais pour savoir si nous avons un devoir de protéger la nature, il faut préalablement pouvoir déterminer ce qu'est la nature. Que signifie pour une chose d'être *naturelle* ? Qu'est-ce que la *nature* qu'il s'agirait de préserver ou protéger ? Bien que le mot *nature* soit peut-être l'un des plus familiers et fréquemment employés dans la vie courante, sa définition demeure une affaire difficile et ses sens multiples. Selon Condorcet, « le mot nature est un de ces mots dont on se sert d'autant plus souvent que ceux qui les entendent ou qui les prononcent y attachent plus rarement une idée précise »¹⁴⁶⁶. Ce n'est en général pas très gênant de ne pas avoir un concept précis dans la vie ordinaire comme pour *sport* ou *chauve*, mais pour certaines questions scientifiques ou éthiques, nous avons besoin d'un concept clair, précis et manipulable¹⁴⁶⁷. En l'occurrence, pour savoir s'il faut protéger la nature ou si nous avons des devoirs envers elle, il faut savoir ce qu'elle est et si elle existe. Avant d'examiner les principaux sens du mot *nature*, nous retraçons brièvement l'histoire complexe du concept.

Brève histoire du concept de nature

¹⁴⁶⁵ John O'Neill, « Wilderness, cultivation and appropriation », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), 2008, p.526.

¹⁴⁶⁶ Nicolas de Condorcet, « Eloge de M. Tronchin », in *Eloges*, in *Œuvres de Condorcet*, Paris, Firmin Didot Frères, 1847, p.507, cité par Roland Desne, « Lumières et "Nature" », *Diderot Studies*, 8, 1966, p.281-293, cité par Frédéric Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol.14, 2, 2019, p.29.

¹⁴⁶⁷ Ducarme, *ibid*, p.36.

Comme tous les mots qui désignent une idée très générale, celui de Nature semble clair lorsque nous l'employons, mais dès que nous réfléchissons, il apparaît complexe et peut-être même obscur¹⁴⁶⁸.

Nous aurons l'occasion de comprendre ce jugement de Robert Lenoble car le mot *nature* est polysémique, vague et abstrait¹⁴⁶⁹. Pour chacun de ses sens, il est difficile d'en donner une définition claire, et en retraçant son histoire, nous comprenons que *nature* n'a jamais eu de sens stable et précis. Dans les principaux usages actuels, il est possible de distinguer au moins quatre, voire cinq sens majeurs de *naturel* ou de *nature*¹⁴⁷⁰. En un premier sens, la nature désigne l'ensemble de tout ce qui existe, incluant les humains. En un deuxième sens, la nature désigne l'identité profonde, l'essence d'une chose, c'est-à-dire les propriétés spécifiques qui définissent ce qu'est fondamentalement une chose. En un troisième sens, ce qui est naturel désigne les traits innés des êtres vivants, incluant les humains, et non le résultat d'un acquis, d'un entraînement, d'un art. En un quatrième sens, la nature désigne l'ensemble des phénomènes et entités qui existent indépendamment des activités humaines. En un cinquième sens, la nature renvoie aux forces et aux dynamiques évolutives qui parcourent et régissent le vivant. Gardant à l'esprit ces différents sens, nous en retrouvons des traces çà et là dans l'histoire.

[*Phusis*] Le mot *nature* apparaît en français au 12^{ème} siècle et provient du latin *natura* qui est lui-même un calque du terme grec *phusis*. Nous suivons, dans l'examen de *phusis* et *natura*, la remarquable analyse d'André Pellicer qui étudie comment le mot *natura* est utilisé en latin à travers l'histoire et dans différents contextes (philosophique, poétique, politique, ordinaire, etc.). Il commence par s'intéresser à la « préhistoire du mot », et son lien intime avec *phusis*. Dans l'antiquité, le mot *phusis* est l'un des plus répandu en grec et désignerait l'état qui résulte du développement spontané d'un être vivant, toute « propriété qu'un être tient de sa naissance », autrement dit le caractère inné de quelque chose¹⁴⁷¹. *Phusis* désigne ainsi la manière d'être d'un individu ou d'une espèce, d'abord vivants, mais pas uniquement, puisque le mot s'étend aux êtres inanimés pour signifier les caractères propres d'une entité. *Phusis* peut être défini comme « une manière d'être première, originelle, que n'a altéré ni modifié, aucune intervention extérieure »¹⁴⁷². Il existe également un autre sens important de *phusis* comme nature universelle, comme ensemble de ce qui existe, de l'univers comme totalité des êtres et des phénomènes¹⁴⁷³. Un trait caractéristique de *phusis* est la notion de *spontanéité*, de phénomènes pouvant se produire d'eux-mêmes. Pellicer constate donc une variation de sens de *phusis* : spontanéité, inné, originel, réalité première, authentique.

¹⁴⁶⁸ Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, 1969, p.217.

¹⁴⁶⁹ Ducarme, *ibid*, p.29.

¹⁴⁷⁰ Ducarme, *ibid*, p.38; Keller David, « Introduction », *Environmental ethic*, p.2; Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.118-123. Ces deux références, bien que distinguant chacune quatre sens de *naturel* ou de *nature*, n'en donnent pas exactement les mêmes définitions.

¹⁴⁷¹ André Pellicer, *Natura, étude sémantique et historique du mot latin*, p.18.

¹⁴⁷² Pellicer, *ibid*, p.19.

¹⁴⁷³ Pellicer, *ibid*, p.20-21.

[*Phusis chez Aristote*] Aristote aborde le concept de *phusis* dans sa *Physique*¹⁴⁷⁴ et sa *Métaphysique*¹⁴⁷⁵. On y retrouve une pluralité de sens du concept qu'il essaie de distinguer. Dans la *Métaphysique*, *phusis* désigne l'élément premier *immanent* d'où procèdent les choses, c'est-à-dire le principe du mouvement d'une chose, mais également la substance des choses, leur composition primitive, comme le bois d'un lit. *Phusis* désigne donc parfois le processus de croissance, le principe de génération des choses, mais aussi la substance, la matière dont elles sont faites¹⁴⁷⁶. Le concept est extrêmement difficile à cerner. Dans la *Physique*, une des définitions de *phusis* introduit une distinction entre le naturel et l'artificiel¹⁴⁷⁷; alors que la *phusis* survient à partir de soi en vertu d'un principe interne, l'artificiel est produit par un art, par la *téchnê*, par le travail, autrement dit par la délibération et l'action volontaire, qu'il s'agisse d'une production humaine, animale ou divine. À ce moment-là, l'artifice n'est pas proprement humain et la nature n'est pas nécessairement chose non-humaine. Au contraire, il semble que la nature soit parfois associée à l'*ordre des choses*, en opposition au chaos qui caractérise le sauvage, le barbare. Cela démontre que l'idée de nature n'est alors pas encore définie comme l'autre de l'humain.

Phusis vient de *phuein*, qui signifie *croître, produire*. Dans l'antiquité, *phusis* et *natura* ont une dimension dynamique et créatrice. Le terme *phusis* a lui-même des racines indo-européennes renvoyant à la nature propre d'une chose. On trouve donc dans *phusis* une variété de sens, comme *caractères innés, caractères propres/manière d'être, nature universelle, principe actif* de la génération des choses. Nous le voyons, dans l'antiquité, une partie des sens actuels de *nature* sont déjà présents, notamment l'idée de nature d'une chose, la nature comme processus créateur, existence spontanée, force productrice et comme ensemble de l'univers. *Phusis* et *natura* ont en commun l'idée d'*autonomie* d'une chose (elle existe par elle-même), et de spontanéité (elle n'est pas produite par un art extérieur), elle contient en elle-même le principe de son organisation.

[*Étymologie de natura*] Au 2^{ème} siècle av. J.-C., le sens de *natura* est influencé par le terme grec *phusis* puisque *natura* est alors utilisé comme traduction de *phusis*. Ce faisant, il va en absorber les caractéristiques de façon entière vers le 1^{er} siècle av-JC. Le mot est encore rare au 2^{ème} siècle av-JC, le mot *ingenium* est couramment utilisé pour désigner le naturel de quelque chose. S'il y a une progression de *natura* comme *manière d'être innée* au 2^{ème} siècle av-JC, *natura* n'est pas encore l'équivalent de *phusis*. De *caractère* ou *manière d'être innée*, *natura* évolue vers l'acquisition d'un nouveau sens, celui de *caractère propre* de quelque chose, acquérant peu à peu les sens de *phusis*¹⁴⁷⁸. Chez les stoïciens apparaît l'idée d'une force créatrice et organisatrice qui anime la matière et qui reçoit le nom de Providence¹⁴⁷⁹. Pellicer écrit que « dès les années 80 [av-JC] et très probablement plus tôt, *natura* est un calque latin à peu près parfait de *phusis* »¹⁴⁸⁰. D'un point de vue étymologique, « *natura* est de toute

¹⁴⁷⁴ La titre *Physique* d'un traité cherchant à comprendre l'ordre du monde et la nature des choses, fut attribué de façon apocryphe au traité d'Aristote. Le mot *physique* dérive de *phusis*.

¹⁴⁷⁵ Aristote, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014b.

¹⁴⁷⁶ Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 2004.

¹⁴⁷⁷ Aristote, *Physique*, II, 1, 192b.

¹⁴⁷⁸ Pellicer, *ibid*, p.137-141.

¹⁴⁷⁹ Pellicer, *ibid*, p.30. Pour un examen précis, nous recommandons de consulter l'ouvrage de Pellicer.

¹⁴⁸⁰ Pellicer, *ibid*, p.39.

évidence à grouper avec deux autres substantifs abstraits, *nātus* et *nātiō* »¹⁴⁸¹. *Nātus* est un nom d'action pour désigner le fait de naître tandis que *nātiō* désigne un résultat de l'action, ce qui est né. *Natura* est à la fois un terme d'action et un état résultant d'une action¹⁴⁸². Selon Pellicer, *natura* et *phusis* se rencontrent sur la notion d'inné, et si *natura* a joué en latin le rôle de *phusis* en grec, c'est parce que *natura* était un mot disponible et peu utilisé en latin, mais qui avait des points de contact avec *phusis*¹⁴⁸³.

[*Natura comme caractère inné et caractère propre*] Dans son étude, Pellicer relève différents usages de *natura*. L'un des sens premiers est *natura* comme *manière d'être innée, ensemble de caractères innés* d'une chose, appliqué à des êtres vivants¹⁴⁸⁴, englobant à la fois des caractères physiques¹⁴⁸⁵ et psychiques¹⁴⁸⁶. Mais peu à peu, de *caractères innés* des êtres vivants, *natura* s'étend aussi à des êtres inanimés, voire abstraits, et même aux activités humaines¹⁴⁸⁷ pour signifier « caractère propre de quelque chose ». Dans tous ces usages, *natura* ne caractérise pas n'importe quel caractère, il vise les traits permanents, essentiels, et non les traits passagers, accidentels¹⁴⁸⁸. Le concept de nature comme essence d'une chose est donc déjà établi à cette époque. Une autre caractéristique qui ressort des différents usages de *natura* est l'idée de spontanéité, « ce qui ne relève que des propriétés d'un être considéré, en dehors de toute intervention extérieure »¹⁴⁸⁹. *Natura* comme cause spontanée s'oppose ainsi à *ars*, *disciplina*, *doctrina*, *exercitatio*, autrement dit au travail, à l'art, à l'étude, à l'exercice, à la démarche réfléchie et volontaire¹⁴⁹⁰.

[*Natura comme nature universelle*] Un autre sens majeur de *natura* est celui de nature universelle comme totalité des êtres et des phénomènes existants¹⁴⁹¹. *Natura* sert alors à désigner l'univers tout entier, l'ordre des choses, à la fois comme cause, processus et comme résultat d'un processus¹⁴⁹². Non seulement *natura* désigne l'ensemble des entités existantes, mais aussi la force agissante qui organise l'univers et produit la diversité des phénomènes. *Natura* est à la fois état et cause, par où il exprime deux aspects différents d'une même réalité : la *natura naturans*, force agissante et productive, et la *natura naturata*, résultat et produit de la première¹⁴⁹³, double aspect que l'on retrouvera dans la pensée médiévale et chez Spinoza. *Natura* comme nature universelle réfère à ce qui est objet de la physique et de la science, dont le but est de déterminer le fonctionnement. Il existe ainsi une synonymie de *natura* et *mundus* comme ordre général des choses¹⁴⁹⁴, principalement opposé à l'homme.

Il existe toutefois un lien entre la nature individuelle et universelle : la nature individuelle est un résultat et une partie constitutive de l'ordre naturel des choses, de la nature universelle. *Natura* comme

¹⁴⁸¹ Pellicer, *ibid*, p.59.

¹⁴⁸² Pellicer, *ibid*, p.72-73.

¹⁴⁸³ Pellicer, *ibid*, p.387.

¹⁴⁸⁴ Pellicer, *ibid*, p.79 et 126-127.

¹⁴⁸⁵ Pellicer, *ibid*, p.83-90.

¹⁴⁸⁶ Pellicer, *ibid*, p.91-125.

¹⁴⁸⁷ Pellicer, *ibid*, p.137-145.

¹⁴⁸⁸ Pellicer, *ibid*, p.145-147.

¹⁴⁸⁹ Pellicer, *ibid*, p.211.

¹⁴⁹⁰ Pellicer, *ibid*, p.36, 126-127 et 212.

¹⁴⁹¹ Pellicer, *ibid*, p.227-228.

¹⁴⁹² Pellicer, *ibid*, p.229.

¹⁴⁹³ Pellicer, *ibid*, p.332-335.

¹⁴⁹⁴ Pellicer, *ibid*, p.250. *Mundus* dont dérivera le mot « monde ».

cause et principe organisateur du réel peut se comprendre parfois comme principe individuel, parfois comme principe cosmique. Ici, *natura* s'oppose toujours à ce qui est art et institutions humaines¹⁴⁹⁵. Du sens abstrait de *natura* qui englobe tout ce qui est, Pellicer écrit que :

Cette unité, c'est au fond l'esprit lui-même qui l'a créée, en concevant comme un tout la multiplicité des êtres et des phénomènes qui sont « par eux-mêmes » ou se produisent d'eux-mêmes, en les englobant dans l'abstrait *natura*, dans l'entité *natura*, causalité universelle que l'esprit retrouve dans tout phénomène spontané¹⁴⁹⁶.

Pellicer en conclut à l'existence d'un nombre limité de sens de *natura*, parallèles à *physis*. Deux sens principaux se dégagent : *natura* comme « manière d'être » d'une entité, et *natura* comme « univers »¹⁴⁹⁷. Selon lui, les différents usages de *natura* se ramènent à ces deux sens principaux. *Natura* comme « caractère inné » est un sens particulier de « manière d'être ». En plus de ces deux sens principaux, *natura* signifie parfois *principe actif, interne, force agissante* à l'intérieur de l'être, surtout vivant, « dont elle détermine le comportement spontané »¹⁴⁹⁸, et aussi, *principe cosmique* comme puissance créatrice et organisatrice de l'univers.

[*La nébuleuse natura*] En conclusion de ce rapide survol, *natura* est un terme vague, obscur et ambigu¹⁴⁹⁹. Mais Pellicer souligne qu'en tant que terme général, c'est justement son rôle dans la langue. Néanmoins, *natura* diffère d'autres termes généraux.

Il est évident que s'interroger sur la signification de mots comme *natura* ou *fortuna* est tout autre chose que d'opérer sur « cheval », « arbre », « blanc », ou « vert » qui sont pourtant eux aussi des termes généraux, et couramment pris comme exemple à ce titre dans les ouvrages de sémantique. Les abstraits du genre de *natura*, *fortuna*, etc. se signalent, dit-on, par leur imprécision, leur obscurité, et l'on va rarement au-delà de cette constatation. Nous avons sans doute rencontré en *natura* le meilleur exemple qui se puisse trouver d'un terme général particulièrement vaste et complexe¹⁵⁰⁰.

Et Pellicer de conclure sur la manière dont le concept est une catégorie mentale projetée sur le réel, idée que nous devons garder en tête pour la suite :

On doit bien se dire que des notions de ce genre ne sont jamais que des découpages que l'esprit a dû faire dans le chaos de la réalité, parce qu'ils lui étaient absolument nécessaires pour saisir cette réalité ; qu'elles ne peuvent accomplir leur fonction parfaitement et dans

¹⁴⁹⁵ Pellicer, *ibid*, p.261 et 264.

¹⁴⁹⁶ Pellicer, *ibid*, p.328.

¹⁴⁹⁷ Pellicer, *ibid*, p.337-338.

¹⁴⁹⁸ Pellicer, *ibid*, p.338.

¹⁴⁹⁹ Pellicer, *ibid*, p.480.

¹⁵⁰⁰ Pellicer, *ibid*, p.488-489.

tous les cas, être rigoureusement cohérentes et adéquates dans tous leurs détails : il suffit qu'elles soient dans l'ensemble satisfaisantes et utiles en nous permettant de penser, et que le terme qui les représente nous permette, tant bien que mal, d'exprimer notre pensée¹⁵⁰¹.

En conclusion, dans l'antiquité, Ducarme distingue plusieurs sens de *natura*. Un premier réfère à la croissance et désigne la génération de ce qui croît, ce qui décrit particulièrement le fonctionnement du vivant. Un deuxième réfère au principe des choses, c'est-à-dire à l'élément premier et immanent d'où procède ce qui croît. Un troisième réfère à la substance première dont est fait un objet, y compris artificiel. Contrairement à nos usages les plus courants, la nature ne désignait alors pas une chose ou « un ensemble d'objet mais bien des dynamiques qui animent la matière, qu'elle soit vivante ou non »¹⁵⁰². Nous pouvons y ajouter la nature comme univers régi par un ordre cosmique.

[*Christianisme*] Une évolution du mot s'opère avec l'essor du christianisme dans l'Empire romain¹⁵⁰³. L'idée de nature¹⁵⁰⁴ comme processus créatif se perd. La nature est non plus un pouvoir créateur mais une création. Ce changement serait lié à la cosmogonie chrétienne où tout ce qui existe est créé par un Dieu transcendant, et où les humains ne sont pas une partie de la nature comme les autres mais des êtres à part, destinés au Royaume de Dieu¹⁵⁰⁵. Il n'existe plus que Dieu (*natura naturans*) et sa création (*natura naturata*)¹⁵⁰⁶. La nature perd alors son caractère sacré comme elle pouvait l'avoir dans des religions polythéistes et devient une simple ressource à disposition des humains. Le mot *natura* disparaît au Moyen-Age et réapparaît à la Renaissance comme synonyme de tout ce qui existe, dont les humains, et qui est soumis aux forces qui gouvernent le monde.

[*Modernité*] Une évolution nouvelle du mot vers certains sens actuels se produit durant la période moderne. Au 17^{ème} siècle, la nature désigne l'univers régi par des lois immuables, c'est-à-dire la réalité matérielle obéissant à des lois mécaniques objets de science. Descartes réunit le naturel et l'artificiel sous le seul terme des lois mécaniques de la nature. Pour le physicien, la matière est mathématisable, quantifiable, mesurable et l'artifice en fait pleinement partie¹⁵⁰⁷, comme l'écrivait Descartes « toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles »¹⁵⁰⁸. Toutefois, son dualisme se situe à un autre niveau : il distingue ce qui relève de l'esprit et ce qui relève de la matière, la nature étant associée à la matière¹⁵⁰⁹. Dans la conception de Descartes,

¹⁵⁰¹ Pellicer, *ibid*, p.493-494.

¹⁵⁰² Frédéric Ducarme, « Qu'est-ce la nature ? », *Encyclopédie de l'environnement*, 2021, https://www.encyclopedie-environnement.org/vivant/quest-ce-que-la-nature/#1_Comment_definir_la_nature; Frédéric Ducarme et Denis Couvet, « What does "nature" means ? », *Palgrave communications*, 6, 2020.

¹⁵⁰³ Frédéric Ducarme et Denis Couvet, « What does « nature » means ? », *Palgrave communications, Nature*, p.3.

¹⁵⁰⁴ Alors que Pellicer étudie les usages du latin *natura*, Robert Lenoble examine l'idée de nature, autrement dit les représentations du réel.

¹⁵⁰⁵ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.57.

¹⁵⁰⁶ La nature créatrice et la nature créée. On retrouve ces deux concepts réunis en Dieu chez Spinoza mais tout de même distingués.

¹⁵⁰⁷ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.65.

¹⁵⁰⁸ Descartes, *Principes de la philosophie*, partie IV, §203.

¹⁵⁰⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.59.

La nature est une et homogène, c'est tout entière qu'elle se distingue, comme chose créée, du Dieu créateur, et c'est tout entière qu'elle se distingue, comme chose étendue, de la pensée qui la conçoit¹⁵¹⁰.

On trouve donc chez Descartes un certain prolongement de la vision chrétienne. La nature dépourvue de pensée n'a pas de valeur par elle-même mais est un bien appropriable. Ce dualisme matière/esprit introduit une nouvelle séparation entre les humains, dotés d'un esprit, et la nature, purement matérielle, préfigurant la grande division moderne entre nature et culture que l'on retrouve encore à travers la division entre sciences de la nature et sciences humaines. Ce dualisme se préfigure dès l'antiquité par petites touches, mais il a pris une épaisseur à la modernité, au 18^{ème} et 19^{ème} siècle, en opérant une scission structurant les nouvelles représentations du monde. Les humains y sont décrits comme s'étant extraits de la nature, par les conventions sociales artificielles permettant de sortir d'un état de nature (Hume, Hobbes), par sa morale qui contraste avec l'amoralité de la nature (Kant, Rousseau), par sa rationalité, sa liberté, qui contraste avec le déterminisme et l'instinct (Kant), ou encore par le travail et la technique nécessaires pour affronter les contraintes naturelles et produire ses propres conditions d'existence et d'accomplissement (Marx)¹⁵¹¹.

Bien qu'il soit omniprésent dans le discours ordinaire, le terme *nature* apparaît très peu en science au 20^{ème} siècle. Selon Ducarme, le mot *nature* est trop polysémique, trop flou, trop imprécis et peu maniable. Avec le développement de l'écologie au début du 20^{ème} siècle, d'autres concepts plus précis lui sont préférés. C'est ce qui a pu conduire à sa remise en cause, voire à la nécessité de l'abandonner.

C'est sans doute face à ce brouillard philosophique que certains scientifiques, c'est-à-dire ceux dont la fonction est de discourir sur la nature, ont commencé dès la fin du XVIII^{ème} siècle, et surtout au XX^{ème} à dénigrer progressivement ce concept, pour lui substituer des termes plus techniques : « biosphère », « univers », « état primitif », « écosystème », « énergie », « biodiversité » [...]. Une des causes fut peut-être le fait que la biodiversité peut faire l'objet d'une quantification, ce qui n'est que difficilement le cas de la « nature »¹⁵¹².

Par contraste, le mot est omniprésent dans le langage ordinaire, bien qu'il soit employé dans une grande diversité de sens dont on retrouve des prémices dispersées dans l'histoire du mot. Frédéric Ducarme distingue 4 grands sens de *nature*¹⁵¹³ : la nature comme réalité matérielle non-humaine, opposée à l'artifice et la culture (que l'on retrouve chez John Muir, Marx, les Romantiques, les Transcendantalistes, etc.), la nature comme ensemble de ce qui existe, opposée à ce qui est surnaturel

¹⁵¹⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.65.

¹⁵¹¹ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.93-95.

¹⁵¹² Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *ibid*, p.32.

¹⁵¹³ Frédéric Ducarme et Denis Couvet, « What does « nature » means ? », *ibid*, p.4.

(que l'on retrouve chez Descartes, Spinoza, les Atomistes, etc.), la nature comme essence d'une chose (à protéger contre la dénaturation) et la nature comme force de vie et de changement (que l'on retrouve chez Héraclite, Nietzsche, les Vitalistes, etc.). Ces définitions sont parfois contradictoires : certaines incluent les humains, d'autres non, certaines sont statiques, d'autres dynamiques, certaines désignent des objets, d'autres des processus, certaines incluent davantage de choses que d'autres. Selon la façon de comprendre la nature, nous aurons des politiques de préservation de la nature très différentes¹⁵¹⁴. Par exemple, la nature comme force vitale et de changement divise le monde entre le monde vivant incluant les humains et le monde inerte, minéral. Une protection de la nature conduira à protéger le vivant et les dynamiques à l'œuvre dans le monde vivant. À l'inverse, la nature comme monde non-humain conduira davantage à la création de réserves de nature sauvage sans présence humaine.

[*Evolution de la perception de la nature*] Jusqu'au 18^{ème} et au 19^{ème} siècles aux Etats-Unis, la nature comprise comme vaste étendue dépourvue d'humains est perçue comme une force menaçante et inépuisable à dompter, avant d'être valorisée et sacralisée comme quelque chose de beau, d'inspirant, de spirituel, de fragile et nécessitant d'être protégé. Ce renversement de valeur dans la pensée occidentale est mené par les transcendentalistes comme Ralph Waldo Emerson ou Henry David Thoreau mais également par des figures de l'écologisme comme John Muir. Cette nature sauvage sacralisée conduit à la création des réserves naturelles et des parcs de *wilderness* aux Etats-Unis à la fin du 19^{ème} siècle. Du fait d'une configuration géographique différente, en Europe, le souci de la nature s'est davantage orienté vers la préservation de communautés biotiques, de l'équilibre des écosystèmes ou de la biodiversité. Le développement de l'écologie comme science considère davantage les écosystèmes et les communautés biotiques comme des flux d'énergie et de nutriments, des processus cycliques structurant des systèmes dont les humains font partie¹⁵¹⁵. On retrouve chez Leopold une telle conception de la nature comme système dynamique. Il ne s'agit plus de protéger une nature étrangère aux humains, mais une nature dans laquelle s'insèrent les humains.

Ce rapide survol nous impose de distinguer trois questions différentes mais non sans lien : la question de la signification du mot « nature », la question de la représentation de la nature comme monde dans lequel nous vivons, la question de la valeur de la nature. Nous n'avons pas vocation à détailler davantage l'histoire du mot *nature*, ni à examiner les changements dans la perception de la nature dans ses différents sens, d'autres l'ont déjà très bien fait. Ce qui nous intéresse est de retenir les principaux usages actuels du concept de *nature* et de considérer le ou les concepts de nature mobilisés lorsqu'il est question de protéger la nature ou d'avoir des devoirs envers la nature. Nous retenons quatre sens du terme, (1) la nature comme totalité, (2), la nature comme essence, (3) la nature comme inné et (4) la nature comme monde non-humain. Nous ne retenons pas le sens plutôt vague de la nature comme *force créatrice, organisatrice, élan vital* ou *puissance évolutive* car cette façon vitaliste de parler est devenue rare et peut être intégrée de façon transversale aux autres définitions.

¹⁵¹⁴ Ducarme et Couvet, « What does « nature » means ? », *ibid.*

¹⁵¹⁵ Pour une présentation de l'histoire des représentations de la nature, voir Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, Partie I.

Sens 1. La nature comme totalité du réel

En un premier sens, le mot *nature* désigne l'ensemble de tout ce qui existe, tout ce qui est régi par les lois de la nature tant sur Terre que dans le reste de l'univers, c'est-à-dire les lois physiques, biologiques étudiées par les sciences¹⁵¹⁶. *Naturel* s'oppose ici à *surnaturel* ou *divin*. Mais puisque la nature désigne, par définition, tout ce qui existe, alors le surnaturel ne peut pas exister, car s'il existait, il serait naturel. Par conséquent, avec une telle définition, rien ne devrait pouvoir se distinguer du naturel. Toutefois, dans un sens un peu plus lâche, ce que les gens ont coutume de désigner comme surnaturel correspondrait alors à des violations des lois de la nature, c'est-à-dire à des miracles qui ne sauraient s'expliquer par une causalité classique et dont on peut, comme le firent Hobbes et Spinoza, très raisonnablement contester l'existence¹⁵¹⁷. En ce sens, les humains font indéniablement partie de la nature, comme le soutenait Spinoza¹⁵¹⁸.

Selon une telle acception du terme, protéger la nature est inintelligible. Puisque tout est nature, on ne peut discriminer entre les humains, les animaux, les pierres et les pailles en plastiques. Une éthique qui aurait pour but de protéger la nature en ce sens est une éthique qui aurait pour but de protéger tout ce qui existe, mais également de protéger la nature contre la nature, car les humains agissent nécessairement suivant les lois de la nature¹⁵¹⁹. Or, nous voyons que tout ce qui existe n'a pas le même statut. En plus d'être inintelligible, une éthique qui se donnerait comme objet de protéger une telle nature serait impraticable et injustifiable dans la mesure où la nature entendue comme ensemble de tout ce qui existe ne saurait être menacée¹⁵²⁰. Rien ne peut menacer la nature puisque rien ne lui est extérieur. En ce sens du mot *nature* déjà identifié par Mill, les activités humaines sont naturelles¹⁵²¹. Lorsqu'il est question de protéger la nature, nous ne parlons vraisemblablement pas de protéger les « city stade »¹⁵²², ni le parking de Leclerc ou des déchets nucléaires. Ce sens n'est donc pas pertinent pour la question écologique.

Sens 2. La nature comme essence

En un deuxième sens, nous parlons de la nature d'une chose, de son essence, de ce qui la définit, de ce qu'elle est fondamentalement. C'est ainsi que nous parlons de la nature humaine, de la nature des hommes ou des femmes. L'idée de nature appliquée aux espèces biologiques ou aux catégories humaines

¹⁵¹⁶ Voir aussi la définition de Mill dans son ouvrage *Nature*, reproduit dans *Environmental ethics*, David Keller (ed.), « The amoral status of nature », p.74 ; Holmes Rolston, *Environmental ethics. Duties to and values in the natural world*, 1988, p.33.

¹⁵¹⁷ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, chapitre 6, et Thomas Hobbes, *Léviathan*, chapitre 37. Pour Spinoza comme pour Hobbes, ce que nous appelons un miracle est soit un événement pour lequel nous n'avons pas d'explications à disposition, faisant état d'une certaine ignorance, soit des récits inventés par les humains.

¹⁵¹⁸ Spinoza, *Éthique*, III, p.133 et *Éthique*, IV, Proposition II et IV, p.223-225.

¹⁵¹⁹ Rolston, *Environmental ethics*, p.34. Cette idée se trouve déjà chez Mill.

¹⁵²⁰ Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *ibid*, p.40.

¹⁵²¹ Mill, *Nature*, reproduit dans *Environmental ethics*, David Keller (ed.), « The amoral status of nature », p.74.

¹⁵²² Mot utilisé ordinairement pour désigner les terrains multisports.

et sociales a fait l'objet de nombreuses critiques légitimes. Protéger la nature en ce sens, ce serait préserver une chose d'une dénaturation. Cela suppose que des choses ont une nature, et que si tel est le cas, il serait un devoir de protéger ces choses de la dénaturation. Mais quelles sont ces choses qu'il faudrait protéger d'une dénaturation ? Pour certaines idéologies racistes, il faut préserver la pureté raciale d'une dénaturation par le métissage. Ce n'est pas non plus en ce sens que le mot *nature* est utilisé lorsqu'il est question de protection de la nature, bien que certains souhaitent protéger la nature d'une dénaturation.

Sens 3. Nature/naturel comme inné, biologique et spontané

En un troisième sens, est naturel ce qui, tant chez les humains que chez les animaux, suit nos dispositions biologiques et génétiques. Si *nature* est généralement un nom, *naturel* est plus souvent utilisé comme un adjectif servant à caractériser certaines propriétés d'un être. Le naturel qualifie ce qui est produit par les forces qui régissent le vivant. *Naturel* s'oppose alors à ce qui est acquis par le biais de l'éducation. *Naturel* en ce sens réfère ainsi à l'un des termes du dualisme inné/acquis. De là le rapprochement avec l'idée de spontanéité, c'est-à-dire ce qui se produit de lui-même. Alors que jusqu'au début du 20^{ème} siècle, la nature désignait parfois la puissance productrice, la force créatrice du vivant, les dynamiques évolutives, *naturel* sert davantage à décrire les caractéristiques produites par ces mécanismes biologiques. Le développement de la biologie et la chute du vitalisme a conduit à la raréfaction de l'usage de *nature* comme force productrice ou élan vital¹⁵²³. Ce sens a longtemps été utilisé pour soutenir l'idée que tout est inné chez les animaux, parce que l'on présupposait que seuls les humains pouvaient éduquer, être éduqués, enseigner et apprendre, et étaient ainsi des êtres d'anti-nature. Ce qui est naturel désigne ainsi ce qui est biologique, inné.

En ce qui concerne les *comportements* humains, ceux qui sont dits *naturels* sont ceux qui répondent à des *besoins* physiologiques comme manger, boire, dormir, uriner, se vêtir, ou des tendances spontanées ; on les identifie par leur universalité. À l'inverse, les comportements qui ne sont pas naturels sont culturellement relatifs et varieront d'une société à une autre, d'un milieu social à un autre, comme la manière de se vêtir, de manger, de se saluer, de parler, etc. Ce qui est naturel est ce qui n'est pas le produit d'un conditionnement culturel mais qui existe biologiquement, sans influence de la culture et du social. Il en va de même pour les comportements des animaux, que l'on estimera naturels s'ils suivent la norme biologique du groupe. Par exemple, il est considéré comme naturel pour un chat de faire ses griffes ou d'avoir certains comportements de chasse. Au contraire, un éléphant se tenant sur deux pattes dans un cirque ne manifeste pas un comportement naturel que l'on peut trouver sans coercition humaine. Ce comportement s'explique par l'interférence des humains dans leur vie. Ne sont donc pas considérés comme naturels les comportements d'animaux qui ont été influencés par les humains. Concernant les *propriétés* d'un humain, certaines seront considérées comme naturelles (la couleur de la peau ou des

¹⁵²³ L'idée de *forces de la nature* réfère aux mécanismes et aux lois qui régissent le monde. Lorsque l'on dit qu'il faut laisser faire la nature, nature doit se comprendre comme les mécanismes qui se produisent indépendamment des interventions humaines (sens 4).

yeux) tandis que d'autres seront considérées comme sociales, artificielles et culturelles (la coupe de cheveux, les tatouages, etc.). De même chez les animaux, les propriétés naturelles d'un animal seront celles qui existent sans avoir été produites par les humains.

Or, le dualisme inné/acquis a été sérieusement mis à mal puisque rien n'apparaît purement social ou naturel¹⁵²⁴. Ce brouillage de l'inné et de l'acquis révèle que ce couple conceptuel semble inadéquat pour décrire le réel, mais nous n'avons pas pour but d'explorer ces notions car lorsqu'il est question de protéger la nature ou l'environnement, il ne semble pas être question de protéger ce qui est biologique, génétique ou inné. Si nous souhaitons comprendre la nature comme les forces à l'œuvre dans les dynamiques du vivant (ce qui correspond aux lois de la nature), il est difficile de comprendre ce qu'il y a à protéger dans la mesure où quoi que nous fassions, ces lois gouverneront l'ordre des choses. Les activités humaines ne menacent pas les mécanismes de l'évolution. En revanche, les activités humaines menacent des êtres et les conditions d'existence de ces êtres. Bien que ce sens préfigure la distinction entre nature et culture, ce n'est donc pas en ce sens-là que nous entendons le mot *nature* lorsqu'il est question de protection de la nature, même si ce sens n'est pas sans lien avec le concept de nature comme monde non-humain que nous allons à présent examiner.

Sens 4. La nature comme ce qui existe indépendamment des activités humaines

Dans le sens le plus commun, la *nature* désigne ce (des entités) qui existe indépendamment des activités humaines, ce qui n'est pas fabriqué ou transformé par les humains. Il semble que ce soit en ce sens-là que nous disons qu'il faut protéger la nature. L'idée de nature se comprend alors dans une série d'oppositions : nature/culture, naturel/artificiel, naturel/social, nature/société, monde naturel/monde humain¹⁵²⁵. Cette conception dualiste¹⁵²⁶ qui distingue le naturel de l'artificiel et du culturel, est plutôt intuitive et évidente : un arbre au cœur d'une forêt de montagne est naturel tandis qu'un frigo ou le best of des Bratisla Boys sont des objets artificiels et culturels. Mais quelle est la nature des objets naturels ? Y a-t-il une marque caractéristique des objets naturels permettant de les distinguer des artefacts ? La réponse commune qui accompagne cette définition est que l'objet naturel existe *spontanément*, par lui-même, indépendamment de toute action humaine¹⁵²⁷, à la différence de l'artificiel qui est fabriqué ou transformé par les humains. « La nature est ici définie comme l'ensemble des processus physiques, chimiques et biologiques, à l'exclusion de ceux qui sont le fait de l'agentivité humaine »¹⁵²⁸. À première vue, une telle définition fait sens. En effet, les frigos ou les disques des Bratisla Boys n'existent pas par eux-mêmes, mais nécessitent l'intervention d'une activité créatrice et transformatrice, comme celle des Bratisla Boys et de toutes les personnes nécessaires à la production et à la fabrication d'un disque ou d'un frigo. Ce faisant, ils altèrent le cours spontané des choses. En ce sens, Rolston remarque, comme

¹⁵²⁴ Valentine Reynaud, « Innéité (A) », dans *l'Encyclopédie philosophique*, Maxime Kristanek (dir), 2016, consulté le 6 novembre 2023, URL : <https://encyclo-phil.fr/inneite-a>.

¹⁵²⁵ Eric Katz, « The big lie », in *Environmental Ethics, an anthology*, Light and Rolston (eds), p.395.

¹⁵²⁶ John Baird Callicott, *Ethique de la terre*, p.235.

¹⁵²⁷ Katz, « The big lie », *ibid*, p.395; Rolston, *Environmental ethics*, p.34.

¹⁵²⁸ Rolston, *Environmental ethics*, p.34.

l'avait fait Mill avant lui, qu'aucune action humaine n'est naturelle et que le conseil ou le principe selon lequel il faut suivre la nature est contradictoire.

À l'inverse, une chose est naturelle si, sans intervention humaine, elle existe par elle-même, comme un arbre qui pousse. On peut ainsi donner du naturel et de l'artificiel des définitions contrefactuelles : est artificiel tout objet qui n'existerait pas s'il n'y avait pas eu d'intervention humaine, à l'inverse d'un objet naturel qui existerait même en l'absence d'humains. Ce sens du mot *nature* structure notre représentation moderne et occidentale du monde et correspond aux usages courants : nous ne sommes pas en pleine nature dans le métro parisien, mais nous le sommes lorsque nous partons en randonnée en montagne. Le monde naturel s'incarne de façon paradigmatique dans l'idée de nature sauvage que l'on a coutume d'appeler *wilderness* dans la tradition environnementaliste américaine. La meilleure façon de protéger cette nature est de ne pas la toucher, de la préserver des modifications humaines.

Toutefois, une telle définition peut reposer sur deux bases différentes. Dans un premier cas, ce serait *par définition* que ce qui est naturel désigne ce qui existe indépendamment de toute influence humaine, mais alors on peut accuser cette définition d'être arbitraire. Dans un second cas, cette définition serait justifiée par un critère, à savoir qu'un objet artificiel ou culturel est le fruit d'une production intentionnelle, finaliste et non d'un simple enchaînement causal aveugle comme le serait une chose naturelle¹⁵²⁹. L'objet artificiel peut s'expliquer en partie en termes de causes finales tandis que la chose naturelle serait atéléologique, selon nos conceptions contemporaines d'une nature débarrassée d'une causalité finaliste. Or, si une telle définition présente l'avantage de fournir un critère de justification, c'est aussi ce qui la rend caduque et incohérente.

Lorsque l'on dit d'une chose qu'elle est naturelle ou artificielle/culturelle, il peut s'agir de choses très différentes comme des objets matériels (un arbre/un frigo), des activités, des comportements ou des normes (uriner, dormir, manger/faire du breakdance, faire la bise pour se saluer, remplir sa déclaration d'impôt dans les délais), des caractéristiques de l'individu (sa couleur de peau/ses tatouages). Dans ces deux derniers cas (concernant les pratiques et les caractéristiques d'un individu), « naturel » s'entend au sens 3 examiné ci-dessus (*naturel* comme inné et biologique). Les sens 3 et 4 (*nature* comme monde non-humain) partagent donc cette idée de naturalité de ce qui existe spontanément sans être transformé par les humains. Néanmoins, bien que le sens 3 de *naturel* s'oppose à *culturel* et à *social*, son terrain opératoire n'exclut pas l'être humain, à la différence du sens 4 qui considère comme naturel ce qui est indépendant de toute influence et de présence humaine.

Il ne faudrait toutefois pas tenir les oppositions nature/artifice et nature/culture pour absolument équivalentes. Certes, l'artificiel est culturel, puisque ce qui est fabriqué par les humains l'est par la culture qui génère un certain type d'artefacts. Les instruments de musiques, les outils techniques et les frigos sont le reflet de la culture d'où ces artefacts émergent. Toutefois, Catherine et Raphaël Larrère font remarquer que les deux oppositions n'ont pas exactement le même statut¹⁵³⁰. Dans les discours, la

¹⁵²⁹ Brennan and Y. S. Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.118 et p.120; Rolston, *Environmental ethics*, p.34. Selon Rolston, la nature se déroule spontanément ; les animaux agissent d'après des causes mais les humains agissent d'après des raisons.

¹⁵³⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.12 et 153.

valeur du naturel change dans les deux oppositions. L'opposition naturel/artificiel se fait au profit du naturel tandis que l'opposition nature/culture se fait au profit de la culture. Alors que le naturel est valorisé comme un gage de qualité, associé à ce qui est sain et bon, et utilisé comme un puissant outil marketing, l'artificiel transporte une charge négative ; il est ce qui n'est pas authentique, ce qui est faux, mauvais et sans charme. À l'inverse, la culture est communément conçue par les philosophes comme ce qui élève les humains au-dessus de la nature, comme ce qui les arrache à leur vulgaire animalité naturelle¹⁵³¹. Pour Kant, même si les humains ont un pied dans la nature, leur raison leur permet d'accéder au monde de la liberté, de l'autonomie, de la morale, les rendant dignes et porteur d'un statut moral¹⁵³². Dans la philosophie des Lumières, toute la dignité des humains (du moins des Blancs) réside dans cet arrachement à la nature pour accéder à la civilisation, la nature étant le domaine du *sauvage*, du *barbare*, du *primitif* incapable de moralité et vivant tel un animal. Ainsi furent infériorisés les autres humains considérés comme des êtres de nature et non de culture. On retrouve chez Holmes Rolston III, l'une des figures majeures de l'environnementalisme, cette idée que la culture arrache les humains à la nature et leur confère un statut supérieur en les libérant du cours spontané de la nature¹⁵³³.

Une telle définition, pour commode qu'elle puisse paraître, implique des présupposés douteux et des difficultés qui ont conduit de nombreux philosophes, historiens et anthropologues, à la rejeter, ou du moins, à affaiblir le dualisme ontologique qu'elle charrie. Alors que certains soutiennent la réalité de la nature, d'autres soutiennent qu'elle n'est qu'un terme général, une création de l'esprit humain. D'âpres et interminables débats ont ainsi jalonné ces 40 dernières années. Si le concept de nature ne correspond pas à une réalité tangible et identifiable, il apparaîtra alors difficile de défendre l'idée que nous ayons des devoirs envers elle. Nous évoquerons sept aspects problématiques de cette définition.

2. Sept problèmes avec le concept de *nature*

#1 Une définition arbitraire ou autoréférente

[Justification de la définition] Un premier problème d'une telle définition de la nature comme ce qui existe sans être produit ou transformé par les humains, est qu'elle est arbitraire¹⁵³⁴. Pourquoi, en effet, est naturel ce qui est sans influence humaine ? Pour éviter l'arbitraire, une justification doit être donnée. Selon Holmes Rolston et Erik Katz, les phénomènes naturels sont aveugles alors que la technique humaine est finalisée et intentionnelle¹⁵³⁵. Pour Katz, la nature des artefacts comprend trois éléments : une structure interne, une finalité et une manière d'être utilisé¹⁵³⁶. Les objets naturels n'ont

¹⁵³¹ Sauf pour Rousseau.

¹⁵³² Magali Besson, *Sans distinction de race ?*, p.38-46.

¹⁵³³ Rolston, *Environmental ethics*, p.34.

¹⁵³⁴ Steven Vogel, « The nature of artifacts », *Environmental Ethics*, 25, p.150. Steven Vogel questionne l'arbitraire de cette définition en se demandant pourquoi quelque chose ne serait pas naturel sous prétexte que ce sont les humains qui produisent ou font cette chose.

¹⁵³⁵ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.160.

¹⁵³⁶ Katz, « The big lie », *ibid*, p.392.

pas cette finalité que l'on trouve dans les artefacts puisqu'ils ne sont pas créés dans un but¹⁵³⁷. La justification classique d'une telle définition est donc la suivante : ce qui est naturel est ce qui existe par soi, sans être le fruit d'une intention transformatrice, tandis que ce qui est artificiel ou culturel est le fruit d'une intentionnalité. Pour Katz, et pour les partisans d'une telle définition de *naturel*, les artefacts « sont essentiellement anthropocentriques » et « sont créés pour l'usage humain, pour des buts humains »¹⁵³⁸. Il me semble que la croyance répandue à l'époque moderne selon laquelle seuls les humains sont capables de raison, de réflexivité et d'intentionnalité, a conduit à l'idée que les humains s'arrachent à la nature, à l'animalité et à l'instinct¹⁵³⁹. Tel est le présupposé de cette définition de *naturel*. Par conséquent, toute intervention humaine dans la nature est vue comme le fruit d'un esprit qui intervient dans l'ordre des choses, là où c'est la nature qui agit à travers les animaux.

[*Objection*] Malheureusement, en affirmant que ce qui est naturel est ce qui n'est pas modifié par les humains, on présuppose que tout acte de réflexion, que tout acte intentionnel et téléologique est un acte humain. Or, cela est manifestement faux, rendant la définition empiriquement contradictoire. Un objet naturel serait donc (a) ce qui n'est pas modifié par les humains, et en même temps (b) ce qui n'est pas le fruit d'une transformation intentionnelle. Or, (a) et (b) ne sont pas deux classes coextensives puisque de très nombreux animaux agissent en vue de fins, rendant une telle définition incohérente. En effet, les animaux aussi modifient et transforment leur environnement de façon intentionnelle¹⁵⁴⁰. Si l'activité transformatrice intentionnelle est le critère de l'artificialité, alors force est d'admettre que de nombreuses choses jugées naturelles doivent être considérées comme artificielles. Ni les fourmilières, ni les ruches, ni les galeries réalisées par les taupes, ni les barrages de castors, ni les nids gigantesques des oiseaux républicains sociaux ou ceux des fourmiers roux n'existeraient sans l'activité transformatrice de ces animaux. Pourquoi alors seules les transformations humaines de la nature seraient-elles qualifiées d'artificielles ? Si une cabane n'est pas naturelle, alors pourquoi un nid d'oiseaux serait-il naturel ? Une telle définition a le défaut d'être anthropocentriste. S'ils pensaient comme nous, les fourmiers roux penseraient à coup sûr que seules leurs transformations de la nature relèveraient de la culture et de l'artifice.

#2 Un dualisme intenable

[*Exceptionnalisme humain*] Cette distinction nature/culture témoigne d'une vision des êtres humains comme uniques, supérieurs et situés hors de la nature. Cette abstraction des humains de la nature s'accorde très mal avec les apports de la révolution darwinienne selon laquelle les humains sont une espèce animale tardive parmi des millions d'autres et ayant évolué à partir d'ancêtres communs. En quoi les modifications de l'environnement opérées par *homo sapiens* ne seraient-elles pas naturelles ?¹⁵⁴¹

¹⁵³⁷ Katz, « The big lie », *ibid*, p.392; Andrew Brennan, « The moral standing of natural object », *Environmental Ethics*, 6, 1984.

¹⁵³⁸ Katz, « The big lie », *ibid*, p.392.

¹⁵³⁹ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.121.

¹⁵⁴⁰ Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture* (2003) ; Yves Christen, *L'animal est-il une personne ?* (2011) ; Pierre Jouventin, « Cultures et traditions animales », in *Révolutions animales*, Matignon (ed) (2016).

¹⁵⁴¹ Vogel « The nature of artifacts », *Environmental Ethics*, vol.25, p.151.

C'est ce que souligne Steven Vogel : « pourquoi, après Darwin, traitons-nous *cette* espèce particulière, qui après tout évolua naturellement de la même façon non-planifiée que n'importe quelle autre, comme quelque chose situé hors de la nature ? »¹⁵⁴².

[Réponse] Une réponse pourrait être que, certes, les humains font partie de la nature au sens (1), mais pas en un second sens où le mot *nature* sert à désigner le monde non-humain. C'est ce que soutiennent, bien que pas exactement¹⁵⁴³, Robert Gardiner et Paul Moriarty¹⁵⁴⁴ selon lesquels les humains sont à cheval sur deux mondes : ils sont à la fois des êtres biologiques naturels fruit de l'évolution, mais à la fois des êtres spéciaux caractérisés par un esprit qui en font des êtres de culture et dont la biologie ne saurait appréhender entièrement. Par conséquent, « notre immersion dans la nature n'est pas totale », écrit Gardiner. Ainsi, « à la différence des autres animaux, nous sommes capables de prendre du recul, en quelque sorte, afin de faire de nos vies et de ses conditions un objet de pensée. Nous sommes libres, dans une certaine mesure, d'agir comme *nous* le décidons, et non simplement comme *la nature* le décide »¹⁵⁴⁵. Ce n'est ni plus ni moins qu'une forme de la thèse classique de la spécificité humaine selon laquelle par nos corps, nous sommes des êtres de nature, tandis que par nos esprits, nous sommes des êtres de culture¹⁵⁴⁶.

[Du lien entre deux concepts de nature] Rolston trace une distinction claire entre la nature (sauvage) et la culture (humaine). Selon lui, la nature (la *wilderness* et la *wildness*¹⁵⁴⁷) est spontanée tandis que les humains délibèrent, réfléchissent, ce qui les place sur un tout autre plan ontologique¹⁵⁴⁸. Cette idée que les humains seraient abstraits de l'ordre causal du monde grâce à leur rationalité leur confère une sorte de caractère surnaturel et divin, traduisant une rupture ontologique profonde entre le monde humain de la culture et le monde non-humain de la nature. Alors qu'on dissocie nettement la nature comme ensemble de tout ce qui existe (1) et la nature comme monde non-humain (4), Callicott suggère un lien intime entre les deux, à savoir que la distinction nature/culture dériverait de la distinction naturel/surnaturel¹⁵⁴⁹. Ce qui est surnaturel est ce qui viole les lois de la nature ou n'y est pas soumis. Or, par leur rationalité et leur liberté, les humains, qui s'arrachent à l'ordre naturel, sont comme ces phénomènes surnaturels, à savoir non-soumis à la nécessité des lois de la nature¹⁵⁵⁰. On retrouve chez

¹⁵⁴² Vogel « The nature of artifacts », *ibid*, p.152.

¹⁵⁴³ Robert Gardiner, « Between two worlds: Humans in nature and culture », *Environmental Ethics*, vol.12, 1990, p.339. Toutefois, Gardiner nous semble rester prisonnier du dualisme, les humains étant à cheval sur plusieurs mondes, alors que selon nous, il conviendrait plus simplement de soutenir que cette idée charrie plusieurs concepts différents de nature, en un sens les humains sont naturels, fruits de l'évolution, des animaux comme les autres, mais en un autre sens du concept, la nature désigne le monde non-humain.

¹⁵⁴⁴ Moriarty « Nature naturalized: a Darwinian defense of the nature/culture distinction », *ibid*, p.242

¹⁵⁴⁵ Gardiner, « Between two worlds: Humans in nature and culture », *ibid*, p.339.

¹⁵⁴⁶ Rolston, *Environmental ethics*, p.33; Gardiner, « Between two worlds: Humans in nature and culture », *ibid*, p.340; Rolston, « The wilderness idea reaffirmed », in *The great new wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.368.

¹⁵⁴⁷ Tandis que la *wilderness* renvoie à une dimension spatiale en désignant une vaste zone géographique sauvage, non-transformée par les humains, la *wildness* désigne le caractère sauvage de quelque chose, la part non-domptée, instinctive de chaque être.

¹⁵⁴⁸ Rolston, « The wilderness idea reaffirmed », *ibid*, p.370.

¹⁵⁴⁹ Moriarty, « Nature naturalized : a darwinian defense of the nature/culture distinction », *ibid*, p.229.

¹⁵⁵⁰ C'est ce que soutient Gardiner dans, « Between two worlds: humans in nature and culture », *ibid*, p.343-344.

Descartes ce dualisme : les lois de la physique gouvernent le monde matériel mais non la substance pensante qui y échappe. Il y a donc continuité entre le dualisme cartésien et le dualisme nature/culture.

Critiquer le dualisme nature/culture en affirmant que la culture n'est que le résultat de comportements façonnés par l'évolution me semble manquer sa cible. Certes, en prenant du recul sur nos pratiques, les stratégies de séduction mises en place par les humains font écho à celles mises en place par les autres animaux, chacun avec ses spécificités, mais dans une logique similaire. N'en va-t-il pas de même pour les stratégies de survie, l'organisation sociale ou le jeu ? Certes, les chiens ne jouent pas à la balle au prisonnier, mais les causes du comportement de jeu chez les humains et les chiens ont probablement des origines communes. Sur cette base, nous pourrions être tenté de soutenir que cette définition du naturel fait fi de notre solidarité avec le reste du vivant et s'apparente, selon Callicott, à la persistance de la croyance pré-darwinienne selon laquelle les humains vivent hors de la nature et seraient d'une nature fondamentalement différente¹⁵⁵¹.

Si on prend l'évolution au sérieux, il est difficile de voir comment le dualisme est même possible. Rappelons que le dualisme pose l'existence de deux types d'entités qui sont fondamentalement, essentiellement différentes. Mais si nous avons évolué à travers le même processus que n'importe quelle autre espèce, il ne semble y avoir aucun moyen d'expliquer comment un produit de l'évolution (les humains) peut être quelque chose de fondamentalement différent, différent dans son être, de ses autres produits¹⁵⁵².

Ce rejet du dualisme nature/culture comme étant une croyance pré-darwinienne présuppose que la distinction est d'ordre biologique. La distinction serait fausse car les humains sont un produit de l'évolution comme les autres animaux. Mais il serait possible de répondre que ce n'est pas nécessairement ce qui est au cœur de la distinction¹⁵⁵³. On pourrait simplement faire remarquer que nous utilisons ici le mot *nature* en deux sens différents, et qu'il n'y a pas de sens à dire que l'un est faux. Ainsi, il serait possible de concéder qu'il n'y a pas de différence de nature ou ontologique entre *homo sapiens* et les autres animaux, que tous sont naturels en un sens, mais que nous utilisons le mot *nature* également en un autre sens, pour désigner le monde non-humain. Il s'agirait d'un strict choix sémantique ni vrai ni faux. Soutenir que nous sommes des primates, c'est dire que nous faisons partie de la nature au sens 1 mais non au sens 4. Ainsi, un naturaliste au sens 1 comme Spinoza est quelqu'un qui soutient que les humains sont une partie de la nature, tandis qu'un naturaliste au sens 4 est quelqu'un qui étudie le monde naturel non-humain. Lorsque l'on dit qu'un pont est naturel, on ne veut pas dire qu'il a été créé par une puissance divine, mais qu'il n'y a pas eu d'intervention humaine¹⁵⁵⁴.

[*Problème du dualisme*] Pourtant, cette définition implique un dualisme ontologiquement intenable, mais pour une autre raison que celle évoquée ci-dessus. Tout dualisme implique une

¹⁵⁵¹ Callicott, « A critique of and an alternative to the wilderness idea », in *Environmental Ethics*, Light and Rolston (eds), p.439; Callicott, *Ethique de la terre*, p.238.

¹⁵⁵² Ouderkirk, « On wilderness and people », *ibid*, p.445-446.

¹⁵⁵³ Moriarty, « Nature naturalized : a Darwinian defense of the nature/culture distinction », *ibid*, p.232.

¹⁵⁵⁴ Moriarty, « Nature naturalized : a Darwinian defense of the nature/culture distinction », *ibid*, p.235.

différence de nature entre deux aspects de la réalité marqués par une rupture radicale, ces deux réalités hétérogènes se définissant l'une en opposition avec l'autre. Ces deux réalités, de par leur nature mutuellement exclusive, n'admettent donc pas de continuum reliant deux pôles. Selon la philosophe australienne Val Plumwood, le dualisme implique une polarité qui est plus qu'une simple distinction ; dans un dualisme, il y a une séparation¹⁵⁵⁵. Cette rupture rend très difficile la possibilité d'une explication de l'interaction entre ce que nous identifions comme deux réalités. Ainsi, le dualisme entre la matière et l'esprit conduit Descartes dans une impasse, étant incapable d'expliquer comment ces deux réalités de nature différente pouvaient interagir. De la même façon, la définition de la nature comme ce qui n'est pas modifié par les humains traduit un dualisme ontologique.

Or, le réel ne répond pas à une telle dualité. De nombreux objets ou phénomènes sont « hybrides », à la fois naturels et artificiels, ne permettant pas de définir la nature comme ce qui n'est pas artificiel. En effet, si les deux sont contraires, comment pourraient-ils co-exister dans un même objet à des degrés divers ? Quel statut a alors cet objet qui serait à la fois naturel et artificiel ? Il y a manifestement toute une zone grise entre ce qui est catégorisé comme naturel et artificiel, ce que nous désignons comme le monde naturel et le monde culturel ne constituant pas deux réalités excluant et ségrégatives. Ce constat jette un doute sur la pertinence d'une telle partition dualiste du réel. Le réel ne répond pas à une telle bicatégorisation. Qu'en est-il en effet d'une vache domestiquée exploitée pour son lait, d'une pomme provenant d'un verger bio, d'une haie que l'on aurait planté au bord de son terrain, des races de chiens que les humains ont produit en pratiquant une sélection artificielle ? Qu'en est-il d'un chemin forestier emprunté par les humains mais aussi des animaux sauvages ? Si certains hésiteront à classer ces choses dans le naturel ou l'artificiel, d'autres soutiendront que ce ne sont pas là des choses naturelles, le naturel étant associé à la vie sauvage intacte de toute influence humaine, ce qui fait dire à certains qu'à l'ère de l'anthropocène, la nature n'existe plus dans la mesure où les activités humaines impactent directement ou indirectement toute la planète¹⁵⁵⁶.

Face au dualisme qui opère, selon les mots de Maris, une « projection fantasmée », d'un idéal de nature vierge¹⁵⁵⁷, diverses positions furent adoptées dont certaines sont réductionnistes, c'est-à-dire qu'elles réduisent le dualisme à l'un de ses deux termes. Tant Maris que Plumwood critiquent le dualisme mais s'opposent aux réductionnistes qui dissolvent le dualisme dans l'un de ses deux pôles, la nature (tout est naturel) ou la culture (tout est culturel)¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵⁵ Val Plumwood, « Wilderness skepticism and wilderness dualism », in *The great new wilderness debate*, Nelson and Callicott (eds), p.677.

¹⁵⁵⁶ Bill McKibben, *The end of nature*. Random House, New York, 1989. Maris opère une critique du concept d'anthropocène dans la mesure où il uniformise l'humanité et efface les relations de pouvoirs et les différences de responsabilités dans la crise écologique, Virgine Maris, *La part sauvage du monde*, p.83-90.

¹⁵⁵⁷ Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.88.

¹⁵⁵⁸ Plumwood, « Wilderness skepticism and wilderness dualism », *ibid*, p.672. Pour dissoudre la dichotomie, les naturalistes opérèrent une réduction du monde social au pôle nature en défendant le caractère naturel des humains et de la culture. Ce faisant, les naturalistes mettent en avant la première définition de la nature et rejettent la quatrième. Le mouvement inverse est celui d'une réduction culturaliste : il n'y a que de la culture, la nature n'est qu'une construction sociale, tout est culturel. Les constructivistes veulent comprendre l'histoire sociale de la nature (nous distinguons plus loin plusieurs formes de constructivisme). Ainsi pour les constructivistes comme Cronon, la *wilderness* est un produit de la civilisation : nous ne créons pas ces lieux de *wilderness* mais leur catégorisation en tant que nature sauvage est liée à notre perception de ces lieux. Mais ce faisant, les constructivistes font quelque chose de très différent des naturalistes. Ils soutiennent que le concept de nature ne correspond à aucune réalité

Pour les philosophes Robert Elliot et Eric Katz, la nature véritable est immaculée de toute trace humaine, les conduisant à défendre la thèse selon laquelle toute entreprise de restauration de la nature est production d'une nature artificielle, cette prétendue nature restaurée n'étant alors qu'un artefact¹⁵⁵⁹. Cette nature restaurée aurait alors moins de valeur que la nature véritable¹⁵⁶⁰. Elliot précise qu'il ne soutient pas qu'une chose est bonne parce que naturelle et mauvaise parce qu'artificielle. Sa valorisation de la nature réside ailleurs, à savoir dans l'histoire causale de cette nature, et pour le faire comprendre, il recourt à une analogie avec l'art¹⁵⁶¹. Son argument principal est que l'histoire d'une chose détermine en partie sa valeur, comme dans l'art où l'œuvre véritable a plus de valeur qu'une réplique ou qu'un faux. Si nous apprenons que l'œuvre que nous possédons et que nous croyions authentique n'est qu'une copie, l'objet perdra, à nos yeux, de sa valeur. Certaines zones sont donc plus naturelles que d'autres, en cela elles ont plus de valeur du fait de leur origine causale et, pour Elliot, la genèse d'une forêt contribue en grande partie à déterminer sa valeur¹⁵⁶². Ainsi, si nous pensons marcher au milieu d'une forêt primaire mais apprenons qu'il s'agit d'une forêt totalement replantée par les humains, notre perception et notre valorisation de cette forêt changera. Pour Elliot, la naturalité d'un lieu est un facteur déterminant la valeur de l'environnement parce qu'elle témoigne de l'absence de domination humaine de ces lieux¹⁵⁶³ et de la présence de quelque chose de plus grand, produit de temps immémoriaux.

Katz reconnaît une certaine force à cette analogie mais considère toutefois qu'elle n'est pas bonne dans la mesure où il existe une différence profonde entre l'œuvre d'art et l'objet naturel¹⁵⁶⁴, à savoir que la nature n'a pas de créateur comme pour une œuvre d'art et qu'une telle analogie repose sur une conception statique de la nature. De ce fait, on ne peut pas la restaurer comme on restaure une œuvre d'art¹⁵⁶⁵. Pour certains, c'est simplement notre volonté de préserver ces espaces sauvages qui fait qu'ils existent encore. En créant des espaces, des réserves, on fait de la *wilderness* un artifice¹⁵⁶⁶.

Maris rejette ces réductions naturalistes et culturalistes ainsi que le dualisme mais défend une distinction polarisée sans dichotomie. « Pour rendre compte de cette intuition, il ne faut plus séparer les objets en deux classes, mais les ordonner selon un gradient allant du plus artificiel au plus naturel »¹⁵⁶⁷. *Nature* et *culture* constitueraient ainsi les deux pôles d'un continuum¹⁵⁶⁸. Cette idée est également défendue par Dale Jamieson, ainsi que Raphael et Catherine Larrère¹⁵⁶⁹. Plus une chose est modifiée par

objective indépendante de notre représentation. Ce n'est pas là une opération symétrique avec la démarche naturaliste qui décide de comprendre la nature au premier sens du terme (comme ensemble de tout ce qui existe) et donc d'englober la culture dans la nature. Réduire la culture à la nature, c'est comprendre la nature au sens (1) comme ensemble de tout ce qui existe. Réduire la nature à n'être qu'une construction sociale signifie que l'idée de nature est une représentation qui ne correspond pas à une réalité objective mais est produite socialement, ou du moins mentalement par les humains.

¹⁵⁵⁹ Robert Elliot, « Faking Nature », in *Environmental Ethics*, Light and Rolston (eds); Katz, « The big lie : human restoration of nature », *ibid*, p.390.

¹⁵⁶⁰ Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.383.

¹⁵⁶¹ Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.383.

¹⁵⁶² Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.388.

¹⁵⁶³ Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.384.

¹⁵⁶⁴ Katz, « The big lie: human restoration of nature », *ibid*, p.395.

¹⁵⁶⁵ Katz, « The big lie: human restoration of nature », *ibid*, p.395.

¹⁵⁶⁶ Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.385.

¹⁵⁶⁷ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.91.

¹⁵⁶⁸ On retrouve une position similaire chez Ouderkirk et Plumwood.

¹⁵⁶⁹ Dale Jamieson, *Ethics and the environment, an introduction*, Cambridge University Press, 2008, p.164

les humains, plus elle est artificielle, moins elle l'est, plus elle est naturelle. C'est aussi ce que Catherine et Raphael Larrère soutiennent,

le sapin en plastique est plus artificiel que le sapin planté pour être coupé à Noël, qui lui-même est moins naturel que celui d'une forêt de conifères qui s'est régénérée toute seule, qui lui-même est moins naturel que ne le serait le sapin d'une forêt primaire. On ne peut faire passer nulle part une frontière définitive, et pourtant, entre les deux extrêmes, il y a bien une différence¹⁵⁷⁰.

On doit reconnaître que c'est une idée séduisante et intuitive ; des entités sont plus ou moins naturelles à mesure qu'elles sont plus ou moins transformées par les humains. Afin d'assouplir ce dualisme, Catherine et Raphael Larrère ont distingué deux réalités confondues sous le terme *artificiel*. Lorsque l'on parle d'artificialité ou d'intervention technique dans la nature, cela peut désigner soit un « pilotage de la nature » qui oriente des tendances naturelles, qui infléchit le vivant au profit des humains comme dans le cas de l'agriculture ou de l'élevage, soit la fabrication d'artefacts comme des outils, des édifices ou encore des œuvres d'arts¹⁵⁷¹.

Toutefois, ces critiques du dualisme ne m'apparaissent pas claires du tout car je ne suis pas sûr qu'il y ait une véritable différence avec le dualisme. Maris critique le dualisme mais en même temps défend l'existence de la nature, de la nature sauvage qu'elle définit comme les lieux, les êtres et les processus qui échappent au contrôle humain¹⁵⁷². Mais n'est-ce pas là l'expression la plus pure du dualisme nature/culture ? Je doute que transformer le dualisme en continuum soit véritablement une remise en cause du dualisme puisque l'un et l'autre se définissent par exclusion réciproque¹⁵⁷³.

La critique du dualisme soutient donc qu'il est intenable scientifiquement¹⁵⁷⁴ et contraire aux enseignements de l'écologie qui nous invite plutôt à penser en termes d'écosystèmes, et non plus en termes de relation duale entre le monde naturel et le monde humain¹⁵⁷⁵. Cette définition de la nature comme radicalement distincte de l'artifice ou de la culture ne tient pas car le réel ne répond pas à un tel dualisme, il y a une « intrication » de *ce que nous nommons* « naturel » et « culturel ». L'existence d'objets hybrides est un bon argument contre une division dualiste du monde que charrie une définition de la nature comme ce qui n'est pas modifié par les humains, car sitôt qu'il y a influence humaine, l'objet est censé perdre son caractère naturel. Mais l'idée d'hybridation ne présuppose-t-elle pas une dualité, l'association ou le mélange entre deux réalités hétérogènes ? Parler d'objets hybrides, c'est faire une critique d'un certain dualisme tout en restant dans un cadre dualiste, c'est remettre en cause une dichotomie tranchée mais non une dualité plus floue, puisque pour qu'il y ait hybridation, les deux

¹⁵⁷⁰ Catherine et Raphael Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.169-170. Ces exemples sont repris à Elliot, « Faking Nature », *ibid*, p.386.

¹⁵⁷¹ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.175-178.

¹⁵⁷² Maris, *La part sauvage du monde*, p.8-9.

¹⁵⁷³ Maris, *ibid*, p.75. L'ambiguïté de Maris est qu'elle soutient que le dualisme nature/artifice est vide et doit être abandonné tout en tentant de conserver une distinction continue, supposément profondément distinct du dualisme.

¹⁵⁷⁴ Dale Jamieson, « Wild/captive and other suspect dualisms », *Morality's progress*, p.190-196.

¹⁵⁷⁵ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.40.

éléments doivent avoir des choses en commun permettant leur association. Autrement dit, un dualisme intenable présupposant une différence de nature entre la nature et la culture est remplacé par une distinction souple n'admettant qu'une différence de degré entre ce qui est naturel et culturel. Les partisans d'une telle approche me semblent reconnaître les difficultés du dualisme mais ne veulent pas renoncer au couple conceptuel nature/culture, rénové sous une autre forme.

Pour véritablement abandonner ce dualisme que ces « objets hybrides » mettent à mal¹⁵⁷⁶, ne devrait-on soutenir qu'il n'y a pas d'objets hybrides qui seraient à la fois naturels et artificiels ? Ces objets ne sont-ils dits *hybrides* que parce que nous divisons le monde en naturel et culturel, c'est-à-dire du fait des catégories polarisées que nous projetons sur le réel ? En effet, il semble que si de nombreux objets apparaissent hybrides, c'est seulement du fait d'une bicatégorisation préalable que nous avons opérée. Les concepts de *nature*, *culture*, et *artifice* sont des mots généraux qui simplifient le réel dont on pourrait se passer dans l'absolu¹⁵⁷⁷. Néanmoins, ils semblent avoir un intérêt pratique et une valeur heuristique.

#3 *La nature n'existe pas et n'est qu'une catégorie de la pensée*

En supposant que la nature désigne tout ce qui n'est pas humain ni transformé par les humains, on suppose que la nature est une réalité qui existe concrètement comme le serait un arbre ou une montagne. Pourtant, il y a de bonnes raisons d'en douter et de soutenir qu'il s'agit d'une construction sociale, ou du moins d'une projection mentale. Alors, la nature existe-t-elle ou n'est-elle qu'une représentation que nous projetons sur le réel ? Ce n'est pas une mince affaire que d'apporter une réponse à cette question et il ne s'agira pas pour nous de la trancher définitivement, mais d'en exposer les termes du débat pour avoir conscience que l'idée si intuitive de nature est loin d'être une réalité aussi évidente qu'on pourrait le croire.

[*L'origine du débat*] De vifs débats ont émergé autour de l'idée de nature ces quarante dernières années. La nature n'est-elle qu'un mot qui ne correspond à aucune réalité ? Est-ce une construction sociale contingente ? Le concept de nature dénote-t-il une réalité objective ? Le débat est souvent obscurci car les uns et les autres n'entendent pas toujours la même chose par *construction sociale* ou par l'idée d'*existence* de la nature. La nature ainsi définie de façon dualiste était pour les premières générations d'environnementalistes une évidence. Elle l'est toujours aujourd'hui pour le sens commun. Selon cette définition, la nature par excellence correspondait à la *wilderness*, c'est-à-dire aux vastes territoires libres de toute transformation humaine où l'ordre des choses suit librement son cours. Telle est la raison pour laquelle le débat sur l'existence de la nature a souvent porté sur celle de la *wilderness*. Cette *wilderness*, qui était initialement perçue comme un territoire hostile à conquérir lors de la conquête de l'ouest américain par les colons européens, devint au 19^{ème} siècle un lieu chargé de valeurs spirituelles, source d'expériences esthétiques, d'activités récréatives, bref, un sanctuaire à préserver des

¹⁵⁷⁶ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991, 1997, p.21 et chapitre 1.

¹⁵⁷⁷ Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, p.139s. Les auteurs écrivent que « l'opposition [nature/culture] conserve sa valeur méthodologique ».

méfais de la civilisation humaine.

[*L'évidence de l'existence de la nature*] Il peut donc paraître évident que la nature existe et désigne le monde non-humain, c'est-à-dire les montagnes, les forêts, la faune et la flore, l'autre du monde humain, lieu de la culture et de l'artifice. Rolston défend un tel un réalisme dur concernant la nature : le mot *nature* fut créé pour désigner une réalité préexistante et indépendante de nous. Même si les mots *nature* et *wilderness* sont historiquement situés, ce qu'ils désignent existe indépendamment de nous et continuera à exister sans nous¹⁵⁷⁸. Mais que les choses que nous désignons sous l'étiquette *nature* continueront d'exister sans nous, ne signifie pas que la catégorie générale *nature* dans laquelle nous les rassemblons continuera d'exister.

[*Pourquoi dire que la nature n'existe pas ?*] Les critiques soutiennent que l'idée de nature est socialement construite et qu'il n'existe rien comme la nature qu'il s'agirait de défendre¹⁵⁷⁹. Il convient de souligner en premier lieu que l'idée de construction sociale peut désigner des thèses radicalement différentes mais souvent confondues dans les critiques du constructivisme social de l'idée de nature¹⁵⁸⁰. L'idée de construction sociale se comprend de deux façons différentes : *locale* ou *globale*¹⁵⁸¹. Alors que la première idée soutient que certaines idées *particulières* sont socialement construites, la seconde idée de construction sociale soutient pour sa part que tout est socialement construit, que rien n'existe objectivement, indépendamment de nos descriptions. Ce sont là deux thèses distinctes situées à des niveaux de réflexion différents.

[*Le premier sens de constructivisme social*]. Dans un premier sens, l'idée de construction sociale désigne le fait que des normes, des représentations du monde, des idées, des états de fait que nous croyons être naturels sont en réalité le fruit de constructions sociales contingentes. C'est ce sens-là qui nous intéresse lorsqu'il est question de construction sociale de la nature. Pour Ian Hacking, lorsque l'on dit que X est une construction sociale, cela signifie que l'état de fait ou l'idée X n'est en rien une nécessité dans l'ordre des choses, mais qu'il s'agit d'un état de fait ou une idée dépendant des contingences sociales permettant son existence¹⁵⁸². Dans la préface du livre de Paul Boghossian *La peur du savoir*, consacré à une critique du constructivisme épistémique global, Jean-Jacques Rossat explique clairement ce premier sens :

Dire d'une certaine idée ou d'une certaine réalité qu'elle est (partiellement ou entièrement) socialement construite, c'est affirmer ; (1) qu'elle n'est pas naturelle, comme on l'a longtemps cru, mais historique ; (2) qu'elle est donc contingente : elle aurait pu ne pas exister ou exister autrement ; (3) que son existence est le produit de forces sociales et d'intérêts divers qui restent cachés tant qu'elle continue d'être tenue pour naturelle ; (4)

¹⁵⁷⁸ Holmes Rolston, « Nature for real: is nature a social construct? », in *The philosophy of the environment*, Timothy Chappell (ed), 1997.

¹⁵⁷⁹ John O'Neill, « Wilderness, cultivation and appropriation », in *The wilderness debate rages on*, Nelson and Callicott (eds), p. 528.

¹⁵⁸⁰ David Demeritt, « What is the "social construction of nature"? A typology and sympathetic critique », *Progress in human geography*, 26, 6, 2002, p.768.

¹⁵⁸¹ Ian Hacking, *The social construction of what ?*, p.24.

¹⁵⁸² Ian Hacking, *ibid*, p.6.

qu'en la faisant apparaître comme la construction sociale qu'elle est on se donne les moyens (a) de la comprendre mieux, (b) de la critiquer si nécessaire, et (c) de la combattre éventuellement pour la changer ou la faire disparaître. Sur de nombreuses questions (la nation, la race, le genre, etc.) « l'idée de construction sociale a été magnifiquement libératrice », souligne Ian Hacking. C'est un point de vue que partage clairement Boghossian : « la mise en évidence d'une construction sociale est potentiellement libératrice : une certaine sorte de faits, qu'on avait fini par considérer comme allant de soi, aura été *démasquée* (selon le terme bien choisi de Hacking) comme le produit d'un développement social contingent »¹⁵⁸³.

Cette forme de constructivisme localisé s'intéresse donc à des normes, des idées ou des faits *particuliers* comme les normes genrées ou les catégorisations raciales des humains. Ce sont là autant de phénomènes qui ont une origine sociale mais qui jusqu'à présent donnent l'illusion de refléter un fait de nature inscrit dans l'ordre nécessaire des choses¹⁵⁸⁴. Par exemple, le fait que les filles manifestent plus des comportements empathiques et prosociaux que les garçons n'est pas un pur fait biologique inflexible, mais en partie un fait socialement produit. Dire que X est socialement construit signifie que X a été façonné par des événements historiques, des structures sociales qui auraient pu être différentes. Ainsi, l'idée que les femmes ne sont pas faites pour la politique mais pour s'occuper des enfants et du foyer est une construction sociale qui n'a rien de nécessaire et a été remise en cause. Ce qui peut être socialement construit, ce sont certains comportements, certaines normes, certaines croyances et idées. En l'occurrence, ce qui est considéré comme socialement construit ici, ce sont des catégorisations, et l'idée de nature¹⁵⁸⁵.

Pour comprendre ce qui est socialement construit, Ian Hacking prend l'exemple de la catégorie *femmes réfugiées*. Ce qui est socialement construit au départ, ce ne sont pas les individus *femmes réfugiées* mais la classification d'un groupe comme *femmes réfugiées*. L'idée de construction sociale ne vise pas à dire que l'exil des réfugiés à des causes sociales, politiques ou économiques, c'est là quelque chose d'évident qui n'est pas intéressant d'étiqueter comme tel. L'idée de construction sociale des réfugiées fait plutôt référence à la façon de classer ces individus dans une catégorie ; ainsi l'idée de *femmes réfugiées* n'existerait pas si nous n'avions pas de frontières, de nations, ou certaines politiques migratoires, si on ne les classait pas dans une catégorie en fonction d'une législation¹⁵⁸⁶. L'idée de

¹⁵⁸³ Paul Boghossian, *La peur du savoir*, « Préface » par Jean-Jacques Rossat, p.IX-X.

¹⁵⁸⁴ Ian Hacking, *The social construction of what?*, p.6.

¹⁵⁸⁵ Néanmoins, une telle distinction entre ce qui est contingent et nécessaire n'a rien d'évident puisque l'on peut très bien considérer comme contingent le fait que nous ayons évolué comme nous l'avons fait et que, finalement, même ce qui n'est pas socialement construit est contingent d'une certaine façon. Il n'y a pas de raison d'aligner le contingent sur ce qui est le fruit d'activités humaines. À l'inverse, nous pourrions soutenir que tout est nécessaire, même l'ordre social. Ces réflexions métaphysiques ne sont pas fondamentales pour notre sujet. Par ailleurs, cette distinction entre un naturel nécessaire et un social contingent implique à nouveau une séparation entre le naturel et le social. Dire qu'une chose est socialement construite n'implique pas nécessairement un dualisme nature/culture, c'est simplement dire qu'une idée comme la race ou la nature n'existe pas objectivement indépendamment de nous et de nos catégorisations.

¹⁵⁸⁶ Hacking, *ibid*, p.10.

construction sociale vise à montrer que ce que l'on tient pour une description objective du réel, comme allant de soi, nécessaire, ne l'est pas. « Si tout le monde sait que X est la conséquence contingente de facteurs sociaux, il n'y a aucun intérêt à dire que c'est socialement construit »¹⁵⁸⁷. L'insistance sur la dimension socialement construite fait sens pour ce qui n'apparaît pas comme tel. Ce qui est « démasqué » comme étant une construction sociale, pour reprendre le terme de Hacking, doit être tenu pour assuré et inévitable¹⁵⁸⁸. L'intérêt de « démasquer », voire de déconstruire ce qui est socialement construit, est d'avoir une compréhension plus objective du réel et parfois, de remettre en cause les représentations *justifiant* des oppressions¹⁵⁸⁹.

[*L'idée d'une construction sociale de la nature*] L'idée de construction sociale de l'idée de nature signifie que l'idée, le concept de nature ne correspond à rien de réel mais n'est qu'une façon dont nous humains catégorisons et organisons le réel. Selon Gérald Hess, « la nature est une représentation avant de constituer une réalité »¹⁵⁹⁰. Les mouvements féministes, antiracistes et décoloniaux nous ont appris que la façon dont on nomme les choses est importante¹⁵⁹¹ et que le langage est un vecteur de domination. Les mots sont importants car ils charrient des idées, de représentations du monde, d'où le

¹⁵⁸⁷ Hacking, *ibid*, p.12.

¹⁵⁸⁸ Hacking, *ibid*, p.12.

¹⁵⁸⁹ *Socialement construit* ne veut pas nécessairement dire « inexistant ». La règle du hors-jeu au football est socialement construite mais bien réelle. Toutefois, certaines idées sont socialement construites mais ne correspondent à rien de réel. La règle du hors-jeu au football est ontologiquement subjective (elle n'existe pas indépendamment de nous) mais épistémologiquement objective (on peut la connaître et certaines actions sont hors-jeu et d'autres non). L'idée de nature, à la différence, serait ontologiquement et épistémologiquement subjective. Hacking, *ibid*, p.29-30.

¹⁵⁹⁰ Gérald Hess, *Ethiques de la nature*, 2013, p.41. Selon Hess, le concept de nature n'est pas un concept objectif qui renverrait directement à un objet (p.30).

¹⁵⁹¹ La plupart des mouvements sociaux, féministes, antiracistes, animalistes, anti-impérialistes et décoloniaux, s'attaquent aux systèmes de dominations, notamment par une analyse et une déconstruction du langage structurant l'idéologie du pouvoir oppresseur, afin de ne plus utiliser les catégories forgées et imposées par les dominants. C'est tout l'enjeu du langage inclusif que de traquer la domination masculine dans le langage. Voir sur ce point les travaux Eliane Viennot, *Le langage inclusif. Pourquoi, comment ?*, Editions IXe, 2018. Voir   galement Suzanne Zaccour et Mickael Lessard (dir), *Dictionnaire critique du sexisme linguistique*, Editions Somme toute, 2020 ; Elsa Dorlin, « Vers une épistémologie des résistances », in *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Elsa Dorlin (ed), Actuel Marx, Puf, 2009, p.5-18 ; Christine Delphy, *Classer, dominer : qui sont les "autres" ?*, La fabrique, 2008 ; Françoise Verg  s, *Un féminisme décolonial*, La fabrique, 2019 ; Françoise Verg  s, *Pensée féministe décoloniale, panorama du féminisme décolonial d'Amérique latine*, Anacaona, 2022 ; Judith Butler, *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, Editions Amsterdam, 2017. Voir également les travaux sur l'injustice épistémique et l'anti-impérialisme, notamment sur les contre-récits aux récits dominants et eurocentr  s de l'histoire. Voir par exemple sur ce point, Pierre Singarav  lou, Fabrice Argoun  s et Camille Faucourt, *Une autre histoire du monde*, Gallimard, 2023 ; Pierre Singarav  lou, Karim Misk   et Marc Ball, *D  colonisations*, Seuil, 2020. Les mouvements de libération contestent et rejettent les catégories des colons qui font de leur perspective une description objective du réel. Nous penserons au gouvernement de Thomas Sankara qui rebaptisa *Burkina Faso* (signifiant le « pays des personnes intègres ») la Haute Volta coloniale ou à Malcolm X qui remplaça par X le nom de famille héritée d'un esclavagiste. Voir   galement James Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, 1963, et Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Points essais, 1952, p.182-186. Par ailleurs, nous penserons bien évidemment à 1984 de George Orwell, mettant en évidence le rôle central du langage dans le contrôle de la pensée dans un régime totalitaire et fasciste. Comme nous ne pouvons que le constater, la rhétorique a un rôle central dans l'exercice du pouvoir ; voir sur ce point Clément Viktorovitch, *Le pouvoir rhétorique*, Points, Seuil, 2023 et Jason Stanley, *Les ressorts du fascisme*, Elliot, 2022. Voir également pour la question animale Marie-Claude Marsolier, *Le mépris des bêtes, lexique de la ségrégation animale*, Puf, 2020, mais également Jacques Derrida qui s'efforce de déconstruire la catégorie « Animal », Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006. Sur ce point, voir également Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, 1997.

fait que les mouvements de libération aient porté une importance au langage. *Nature* un concept général que nous plaquons sur un monde infiniment complexe pour nous repérer, communiquer et nous organiser. Il existe des arbres, des pierres, des animaux, des rivières, des montagnes et nous englobons le tout dans une catégorie « nature » par une opération de l'esprit. Pour Dominique Bourg, « à la différence du concept d'herbe, d'arbre, de fleur, de ciel ou de nuage, l'idée de nature ne nous met en présence d'aucune réalité individuelle »¹⁵⁹². Tout ce qui n'est pas humain est rassemblé dans cette catégorie forgée toute entière par rapport à nos intérêts pratiques et à notre représentation du monde anthropocentrée. Nous simplifions le réel pour un gain cognitif dans un but pratique, mais en soi, la nature demeure une simple catégorisation mentale. Dire que la nature n'existe pas, ce n'est pas dire que les entités que nous incluons ordinairement dans la catégorie *nature*, comme les arbres ou les fleuves, n'existent pas, mais que la catégorie générale dans laquelle nous les rangeons toutes n'existe pas ailleurs que dans nos représentations et n'est qu'une façon de découper et organiser le réel parmi d'autres. Et cette façon de découper le réel est relative à notre besoin de nommer les choses pour nous repérer. Si les suricates désignaient par *nature* le monde non-suricate, nous serions des expressions de la nature. Selon Maris, il n'y a dans le monde rien de tangible que l'on puisse toucher et désigner en disant « voici la nature ».

La nature est un concept, pas un simple nom que l'on aurait donné une fois pour toute à une réalité tangible, mais un terme abstrait, construit dans la culture et le langage, et dont le contenu, immanquablement, varie à travers les cultures et à travers les langages¹⁵⁹³.

[*Le constructivisme épistémique généralisé*] En un second sens, l'idée de construction sociale concerne non plus des idées, des normes ou des réalités particulières mais la connaissance *en général*¹⁵⁹⁴. Le constructivisme *général* désigne la thèse épistémologique selon laquelle il n'y a pas de réalité en soi, ni de vérité, ni de connaissance objective possible. Toute connaissance est une construction sociale relative à un cadre épistémique, conduisant à un relativisme épistémique selon lequel rien n'est vrai ou faux en soi, mais uniquement relativement à un cadre épistémique lui-même relatif. Il s'agit d'une théorie de la connaissance qui critique l'idée d'objectivité scientifique, ce que n'est pas la première forme de constructivisme. Dire qu'un fait ou une idée est construite, c'est dire qu'on ne l'a pas découverte¹⁵⁹⁵. Rien n'existe avant de nommer et construire des faits¹⁵⁹⁶. Ce constructivisme remet en cause la pertinence des catégories de vérité objective, de connaissance et de raison¹⁵⁹⁷. Un tel idéalisme et constructivisme de la connaissance, mais aussi des faits, conduira Bruno Latour à se demander

¹⁵⁹² Dominique Bourg, *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, 1997, p.33.

¹⁵⁹³ Maris, *La part sauvage du monde*, p.37. Bien que Maris reconnaisse ce point, elle ne défend pas pour autant l'idée que la nature n'existe pas.

¹⁵⁹⁴ Ian Hacking, *The social construction of what?*; David Demeritt, « What is the "social construction of nature"? A typology and sympathetic critique », *Progress in human geography*, 26, 6, 2002, pp.768-770.

¹⁵⁹⁵ Paul Boghossian, *La peur du savoir*, p.21.

¹⁵⁹⁶ Anna Paterson, « Environmental ethics and the social construction of nature », *Environmental Ethics*, 21, winter 1999, p.345.

¹⁵⁹⁷ Boghossian, *ibid*, « Préface » par Jean-Jacques Rossat, p.VIII-X.

comment Ramsès II pourrait être mort de la tuberculose alors que cette maladie fut découverte à la fin du 19^{ème} siècle, soit 3000 ans après sa mort¹⁵⁹⁸. Ramsès II est donc mort de la tuberculose 3000 ans après sa mort puisqu'avant sa découverte, la tuberculose n'existait pas. Telles sont les conclusions absurdes auxquelles conduit la thèse selon laquelle les faits n'existent pas tant qu'on ne les a pas décrits¹⁵⁹⁹. C'est à cette forme de constructivisme et au relativisme qu'il implique que Boghossian s'attaque dans son ouvrage *La peur du savoir*. Ces thèses sont liées aux postmodernistes comme Foucault et aux courants relativistes en sciences sociales représentés par Bruno Latour, Richard Rorty, ou encore par le philosophe Nelson Goodman.

[*Distinction entre les deux constructivismes*] Nous voyons donc que les deux thèses sont radicalement différentes. Le constructivisme localisé qui consiste à soutenir que *certaines* normes, catégories ou réalités sont socialement construites ne remet pas en cause la possibilité d'une connaissance, d'une vérité et d'une réalité objective. Au contraire, c'est au nom d'un désir de vérité objective que l'on cherche à découvrir l'origine sociale de certaines idées et réalités jusque-là tenues pour des réalités biologiques ou naturelles¹⁶⁰⁰. On peut raisonnablement adhérer à la première forme de constructivisme tout en rejetant la seconde, comme le font Paul Boghossian et Ian Hacking. Selon Boghossian,

Le constructivisme social révèle la contingence de certaines pratiques sociales qui ont pu être considérées à tort comme fondées en nature. Il le fait alors en suivant alors les normes habituelles du raisonnement scientifique. Mais il s'égare quand il aspire à devenir une théorie générale de la vérité ou de la connaissance¹⁶⁰¹.

Même si la première forme de constructivisme a une visée et des implications nettement plus politiques en ce qu'elle accompagne souvent la critique de systèmes de domination, et même si le constructivisme généralisé est avant tout une thèse épistémologique, il n'en demeure pas moins que le constructivisme généralisé a aussi des implications politiques et éthiques à cause du relativisme qu'il entraîne.

[*Confusion des deux thèses*] Or, ce qui démontre la grande confusion qui règne dans les débats au sujet de la construction sociale de l'idée de nature, ce que l'idée de construction sociale est tantôt comprise en un sens, tantôt en un autre. À de nombreuses reprises, on peut lire que l'idée de construction sociale de la nature conduit à un relativisme dangereux car ôtant tout moyen de justification de protection de la nature¹⁶⁰², témoignant que l'idée de construction sociale est ici comprise au sens d'une théorie générale de la connaissance, alors même que les critiques de l'idée de nature comme une construction sociale le font dans le premier sens. Mais seul le constructivisme généralisé que critique Boghossian

¹⁵⁹⁸ Boghossian, *ibid*, p.34. Voir aussi l'annexe 1 et 2 en fin d'ouvrage (p.165-171).

¹⁵⁹⁹ Boghossian, *ibid*, « Préface » par Jean-Jacques Rossat, p.XIII.

¹⁶⁰⁰ Hacking, *The social construction of what?*, p.6.

¹⁶⁰¹ Boghossian, *ibid*, p.161.

¹⁶⁰² Crist, « Against the social construction of nature and wilderness », *ibid*, p.6.

conduit à un relativisme épistémique et moral¹⁶⁰³. Contre ces accusations, on ne voit pas pourquoi l'idée de construction sociale de la nature conduirait au relativisme. Ce qui conduit au relativisme, c'est l'idée qu'il n'y a pas de vérité ni de connaissance objective. Or, les partisans d'une négation de l'existence objective de la nature ne nient pas l'idée de justification morale objective.

Il est important de reconnaître que les affirmations réfutationnistes concernant la construction sociale de croyances ou d'entités *particulières* ne conduit pas aux affirmations *universelles* concernant la construction sociale de toute connaissance ou entité, comme les critiques du constructivisme social le laissent souvent entendre¹⁶⁰⁴.

La plupart des critiques de l'idée de construction sociale de la nature commettent un homme de paille lorsqu'elles font dire à cette idée ce qu'elle ne dit pas, comme l'illustre la critique de David Kidner selon lequel « pour les constructivistes, toutefois, la réalité est un produit de la vie social plutôt qu'une évaluation empirique »¹⁶⁰⁵. Or, c'est justement au nom d'un certain réalisme et d'une compréhension scientifique et objective du monde que certaines idées comme le genre, la race, la nature, sont déconstruites. Cette confusion entre les deux sortes de constructivisme est saillante lorsque les critiques font dire aux constructivistes localisés que les composantes concrètes de la nature comme les arbres, les animaux, les rivières sont des productions humaines. Un autre indice de cette confusion entre les deux formes de constructivisme se trouve dans le fait que, lorsqu'elle critique l'idée de construction sociale de l'idée de nature, Eileen Crist critique le constructivisme épistémique général, en soulignant que la théorie de l'évolution est un fait universel et non relatif à un cadre épistémique particulier¹⁶⁰⁶. Mon impression globale de ces critiques est qu'elles font dire bien plus à des constructivistes comme celle de William Cronon que ce qu'elles disent réellement en leur attribuant les thèses des constructivistes épistémiques dont je n'ai trouvé aucune trace chez Cronon¹⁶⁰⁷.

[*La relativité du dualisme nature/culture*] Parmi les raisons de penser que l'idée de nature est une construction sociale, certains philosophes ont pointé la non-universalité du concept. Pour Catherine et Raphaël Larrère, cette conception de la nature comme « ensemble matériel, existant par soi et indépendamment des humains, est typiquement occidentale, sans équivalent dans les autres cultures »¹⁶⁰⁸. De même l'anthropologue Philippe Descola, dans *Par-delà nature et culture*, s'efforce de montrer que cette dichotomie du monde humain culturel et du monde naturel, particulièrement saillante dans la pensée occidentale, n'a rien d'universel¹⁶⁰⁹. Dans de nombreuses sociétés en Asie, en Afrique ou en Amérique, il ne semble pas exister de séparation entre le naturel et le culturel ; les divisions

¹⁶⁰³ Crist, « Against the social construction of nature and wilderness », *ibid*, p.18.

¹⁶⁰⁴ Demeritt, « What is the "social construction of nature"? A typology and sympathetic critique », *ibid*, p.768.

¹⁶⁰⁵ David Kidner, « Fabricating nature: a critique of the social construction of nature », *Environmental Ethics*, 22, 2000, p.339.

¹⁶⁰⁶ Crist, « Against the social construction of nature and wilderness », *ibid*, p.17.

¹⁶⁰⁷ Kidner, « Fabricating nature: a critique of the social construction of nature », *ibid*, p.345. Peut-être a-t-il défendu cette thèse dans d'autres textes.

¹⁶⁰⁸ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.6.

¹⁶⁰⁹ Descola, *Par-delà nature et culture*, p.70 et 169. Descola montre que le dualisme est situé.

dualistes du monde sont différentes, par exemple en découpant le réel entre le proche et le lointain¹⁶¹⁰. Comme nous l'avons déjà mentionné, en japonais, le terme *shizen* n'exprime qu'un sens du mot occidental *nature*, à savoir le principe qui fait qu'un être est tel qu'il est, terme proche de certains sens de la *phusis* grecque¹⁶¹¹. Cela ne signifie pas pour autant que cette dichotomie soit purement occidentale même si elle traverse la pensée occidentale des derniers siècles. Descola montre qu'elle est également présente dans de nombreuses sociétés africaines¹⁶¹². Ce que montre Descola est que la représentation dualiste du monde n'est qu'une façon parmi d'autres de découper et de se représenter le réel, reposant sur nos croyances, nos pratiques, notre rapport à notre environnement immédiat, exprimant même une variété de mondes. Ce dualisme n'a guère de sens pour un peuple de chasseurs-cueilleurs. Pour une tribu comme les Achuars qui vit au cœur de la forêt amazonienne, notre opposition entre nature et culture ne fait pas sens car ce que nous désignons par nature est ce que ces groupes perçoivent comme leur habitat, ce qui contredit le cœur même de la définition de *nature*. Les Achuars ont peu modifié la forêt mais la considèrent comme leur maison, comme une extension de leur jardin¹⁶¹³.

Au travers de multiples exemples, Descola montre que ce que nous percevons comme *la nature* est une représentation contingente du monde relative à nos modes de vie sédentarisés et urbanisés¹⁶¹⁴. La « nature » ne désignerait donc pas un objet, une réalité qui serait perçue de façon différente en fonction de notre point de vue mais un concept utilisé pour désigner des réalités différentes. Ce qui est socialement construit, c'est notre façon de découper le réel et d'élaborer un concept qui rassemble des entités très diverses¹⁶¹⁵. Nous distinguons le monde dans lequel nous vivons, le *chez nous*, en lui donnant un nom (la culture, la civilisation, la société), de ce qui lui est étranger, du dehors, en lui donnant un autre nom (la nature, la *wilderness*, le monde sauvage). Le constat de cette non-universalité du dualisme a renforcé l'idée que ces concepts étaient socialement situés¹⁶¹⁶. Outre Cronon, que l'on présente comme la figure emblématique du constructivisme de la nature, nombreux sont ceux, comme Callicott ou Ramachandra Guha, qui ont dénoncé le caractère ethnocentré et impérialiste de l'universalisation de ces catégories. Toutefois, selon John O'Neill, la critique consistant à dire que les catégories de *wilderness*, de nature sont chargées idéologiquement de racisme, d'ethnocentrisme et d'impérialisme est une ligne argumentative logiquement indépendante de celle accusant ces catégories d'être des constructions sociales. C'est pourquoi nous aborderons cette critique séparément¹⁶¹⁷.

¹⁶¹⁰ Descola, *ibid*, p.58.

¹⁶¹¹ Descola, *ibid*, p.69.

¹⁶¹² Descola, *ibid*, p.63. Descola explique que le dualisme est plus affirmé en Europe et en Afrique qu'ailleurs.

¹⁶¹³ Descola, *ibid*, p.28-29.

¹⁶¹⁴ Paterson, « Environmental ethics and the social construction of nature », *ibid*, p.341.

¹⁶¹⁵ Paterson, « Environmental ethics and the social construction of nature », *ibid*, p.341.

¹⁶¹⁶ Même si cette manière de catégoriser le réel était universellement partagée par les humains, cela ne remettrait pas en cause le fait que le concept ne correspond à aucune entité objective.

¹⁶¹⁷ John O'Neill, « Wilderness, cultivation and appropriation », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.528. O'Neill partage pleinement la critique concernant la justice mais ne partage pas les versions épistémiques fortes du constructivisme social. Il est d'accord avec le fait que nous percevions le réel par le prisme des lunettes culturelles mais ne soutient pas que la réalité objective est culturelle. Que l'on voie le monde par un prisme culturel ne signifie pas que le monde est culturel. L'évolution géologique n'est pas une production humaine, (voir p.539).

[Les implications éthiques de la première forme de constructivisme] Quelles sont donc les implications éthiques du constructivisme de l'idée de nature ? Les critiques portent surtout sur ses conséquences éthiques et politiques de la déconstruction de l'idée de nature. Callicott se retrouve pris dans une ambivalence analogue à celle de Maris concernant l'idée de nature, voulant à la fois défendre la réalité de la nature et de la *wilderness*, mais en même temps critiquer son ethnocentrisme, son caractère construit et la représentation fausse que l'idée de *wilderness* fournit de la nature¹⁶¹⁸. Mais comment protéger la nature et la *wilderness* si on nie leur existence ?¹⁶¹⁹ Comment protéger quelque chose qui n'existe pas ?¹⁶²⁰ En effet, si la nature n'existe pas ailleurs que dans notre tête, comme une représentation, comment penser nos obligations envers la nature ? Selon Rolston, partisan d'un dualisme fort, le mot *nature* devient inutile si on ne le contraste pas avec autre chose, autrement dit si on naturalise tout. En effet, si tout est naturel, alors à quoi sert encore le mot *nature* ?¹⁶²¹ Le maintien du dualisme est pour lui un élément indispensable pour penser la protection de certaines choses du monde. Comment protéger la nature si elle désigne tout ce qui existe, si on ne contraste plus les environnements anthropisés des environnements sauvages ?¹⁶²² Telle est la raison pour laquelle dans sa critique du dualisme, Plumwood n'est pas pour sa suppression dans la mesure où cela ne permet sa protection¹⁶²³. C'est sur cet aspect que la thèse constructiviste de la nature a subi ses plus violentes attaques, parce qu'elle amoindrirait, voire détruirait les bases sur lesquelles les environmentalistes fondent leur argumentation pour construire leur programme de défense de la nature. Quand William Cronon écrit que ce qui est mort n'est pas la nature, comme l'affirmait Bill McKibben, mais une certaine idée de la nature, cela est considéré comme dangereux car entravant la protection de l'environnement dans la mesure où rien ne serait mort ni menacé. Certains accusèrent les constructivistes de fournir des arguments à ceux qui veulent exploiter la nature à des fins économiques.

¹⁶¹⁸ À plusieurs reprises, Callicott rappelle qu'il ne critique pas les « lieux » que l'on nomme *wilderness* mais le nom, le concept de *wilderness*. Callicott, « Contemporary criticisms of the received wilderness area », 2000, in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), 2008, p.356. Callicott remarque qu'il y a en général des noms communs similaires entre les sociétés pour désigner les espèces de plantes ou d'animaux mais non pour la nature ou la *wilderness*, ce qui laisse entrevoir leur construction culturellement située (p.358). Il ne doute pas de la réalité de la nature, de la *wilderness*, mais remet en cause le fait d'appeler *wilderness* certaines zones. Acceptant la réalité du lieu mais nom du mot qui sert à le désigner, il propose de nommer les réserves de *wilderness* « réserves biologiques » avec comme idéal la biodiversité (p.370). Pour Orr (David Orr, « The not-so-great wilderness debate », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds)), Ouderkirk (Wayne Ouderkirk, « On wilderness and people », *ibid*, p.448), ou encore Foreman (Dave Foreman, « Wilderness areas for real », in *The great wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.396), il est difficile de comprendre ce que veut dire Callicott. Ouderkirk trouve obscur et incohérent le fait que Callicott remette en cause le bien-fondé du mot *wilderness* mais non les lieux qu'on nomme *wilderness*. En effet, le mot semble servir à décrire les lieux. Par conséquent, si les lieux existent, quel pourrait être le problème avec un mot qui sert à les décrire ?

¹⁶¹⁹ Kevin DeLuca et Anne Demo, « Imagining nature and erasing class and race », 2001, in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.192 ; Paterson, « Environmental ethics and the social construction of nature », *ibid*, p.346; Crist, « Against the social construction of nature and wilderness », *ibid*, p.6. Paterson soutient que l'idée selon laquelle la nature n'est qu'une construction sociale favorise le relativisme où chacun aurait sa propre vision de la nature à protéger. Selon Crist, le constructivisme détourne des vrais enjeux écologiques.

¹⁶²⁰ Kidner, « Fabricating nature: a critique of the social construction of nature », *ibid*, p.352.

¹⁶²¹ Rolston, « Naturalizing Callicott », in *Land, value, community*, Wayne Ouderkirk and Jim Hill (eds), p.108.

¹⁶²² Rolston, « Naturalizing Callicott », *ibid*, p.107 et 109. On retrouve la même idée chez Maris dans *La part sauvage du monde*, p.27.

¹⁶²³ Plumwood, « Wilderness skepticism and wilderness dualism », *ibid*, p.676.

[*Pétition de principe*] Le problème de cette critique est qu'elle semble commettre une pétition de principe en présupposant qu'il faut protéger la nature et que, par conséquent, il est indispensable qu'elle existe. Autrement dit, on tient à la distinction nature/culture car on part du principe qu'il faut préserver la nature. Mais avec l'idée préétablie selon laquelle nous avons des obligations morales envers la nature, ils se retrouvent à devoir défendre l'existence d'une chose obscure comme l'est la nature. Le raisonnement de Paterson est le même que si nous avancions qu'il fallait défendre l'existence de Dieu car autrement, comment pourrions-nous avoir des obligations morales envers lui ? À travers cet argument, le problème est pris à l'envers. Il me semble que la plupart des critiques du constructivisme social repose sur la peur des conséquences éthiques à l'heure où la question écologique semble éminemment pressante¹⁶²⁴. Il me semble plus logique de déterminer en premier lieu envers quelles entités nous avons des obligations morales, ce qui permettra peut-être de ne pas avoir besoin de sauver le concept de nature comme fondement de l'action écologique.

#4 Une définition incapable de répondre à tous les défis environnementaux

Une telle définition de ce qui est naturel associe la nature au monde sauvage débarrassé de tout être humain, à ce que l'on nomme la *wilderness*¹⁶²⁵. Une écologie, ou une protection de la nature, fondée sur ce dualisme qui est au cœur de l'idée de *wilderness*, conduit à un paradoxe : « s'en occuper (ne serait-ce que pour la protéger) c'est la détruire en tant que nature extérieure à l'homme »¹⁶²⁶. Pour Roderick Nash, la nature comme *wilderness* désigne l'absence d'intervention humaine. C'est aussi le sens de la définition fournie par *The wilderness Act* de 1964 où la *wilderness* est définie comme une zone qui n'est pas dominée par l'activité humaine, un lieu non-transformé par les humains, où ces derniers ne restent pas mais ne sont que des visiteurs¹⁶²⁷.

L'idée d'une nature comme *wilderness* débarrassée des humains conduit à se poser deux questions. La première est de savoir si une telle nature sauvage existe. La seconde consiste à se demander comment envisager la protection de l'environnement avec une telle conception de la nature ? Concernant la première question, il est indéniable que les activités humaines impactent les déserts, les forêts, les océans, la banquise et d'autres territoires peu habités par les humains. Le monde naturel n'ayant pas de frontières, la fonte des glaces au pôle Nord est en partie due au réchauffement climatique d'origine anthropique. Ainsi, ce qui se passe en Europe peut avoir des conséquences en Asie, comme en témoigne l'existence du 7^{ème} continent, nom donné à la mer de plastique située dans l'océan Pacifique. Y a-t-il une partie de la Terre qui demeurerait identique si les humains n'avaient jamais existé ? En un sens, cette

¹⁶²⁴ Vouloir à tout prix sauver l'idée que la nature existe en soi, indépendamment de nos catégorisations, impliquerait d'en donner une autre définition. C'est ce qu'essaie de faire Antoine Dussault (Antoine Dussault, « Ecological nature », *Ethics and the environment*, 21, 1, 2016, p.3), en proposant un autre concept de nature qui irait au-delà de ce dualisme : la nature désignerait la normalité biologique et écologique (p.18). On peut avoir une idée des difficultés qu'une telle définition ferait naître, notamment à travers l'idée de normalité (voir chapitre 3, partie 2).

¹⁶²⁵ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, chapitre 1.

¹⁶²⁶ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.22.

¹⁶²⁷ « The wilderness act of 1964 », in *The great new wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p121.

nature immaculée n'existe plus. Qu'y aurait-il alors à protéger ? Tel est le genre de problèmes qu'implique une conception de la nature débarrassée des humains. Mais comme le souligne Callicott, ce que McKibben pense être la mort de la nature, n'est que la mort d'une certaine idée de la nature comme opposée à la culture¹⁶²⁸. Lorsque McKibben soutient que la nature est morte, il ne remet pas en cause sa définition, mais souligne que l'humain n'a laissé aucune terre intacte.

D'où la seconde question : comment alors envisager la protection de la nature avec une telle conception de la nature comme *wilderness* ? Comment penser nos relations avec la nature ordinaire qui entoure les villes et les campagnes, ces lieux de biodiversité qui ne sont pas des espaces de *wilderness* ? Au lieu de cette fracture entre nature et société, il faut penser un système d'interrelations harmonieuses. La nature pensée comme *wilderness* est au fondement de la politique des parcs naturels, mais elle s'avère incapable de penser une écologie non seulement dans les territoires occupés par les humains mais aussi une écologie devant affronter des défis climatiques globaux. En effet, la crise environnementale n'est pas seulement une crise du fait de la perte de nature sauvage, mais du fait d'une profonde perturbation des écosystèmes et du fonctionnement global de la biosphère. Les humains s'insèrent dans des réseaux de relations avec les autres vivants et en font partie. Il ne faudrait pas réduire la nature aux espaces vierges et merveilleux mais inclure la nature banale qui nous entoure¹⁶²⁹. De nombreux problèmes environnementaux ne sont pas solvables par la simple préservation de vastes espaces sauvages, comme la pollution de l'air, des eaux, des sols, le rejet de déchets toxiques ou le réchauffement climatique¹⁶³⁰. Cela explique pourquoi la pensée écologique est ainsi passée de la protection du sauvage à la protection de la biodiversité et des écosystèmes, notions qui parviennent à s'extraire du dualisme rigide¹⁶³¹.

Se préoccuper de la biodiversité, c'est en effet abandonner les considérations sur la confrontation entre la nature et la société pour s'interroger sur la pluralité des relations que les hommes (dans leur diversité biologique et culturelle) entretiennent avec la grande diversité des vivants non-humains¹⁶³².

Au lieu d'isoler les humains comme le suggère l'idéal de nature comme *wilderness*, les notions de biodiversité et d'écosystème permettent de penser une intégration plus harmonieuse des humains à leur environnement local et global. C'est à la fois une description plus fidèle du réel et un objectif plus réaliste. Il n'y a alors aucune difficulté à parler de biodiversité urbaine.

Il ne s'agit pas tant d'abandonner la distinction entre nature et culture que d'en recomposer les rapports, en les concevant, comme des rapports de participation, non d'exclusion. Substituer la notion de biodiversité à celle de *wilderness* va dans ce sens, car

¹⁶²⁸ Callicott, *Ethique de la terre*, p.234.

¹⁶²⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.13.

¹⁶³⁰ Ramachandra Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation: a third world critique », in *The great new wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.234-235.

¹⁶³¹ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.23.

¹⁶³² Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.23.

cela permet d'inclure les activités humaines. C'est ce que nous verrons sur deux questions, impossibles à traiter en termes de *wilderness* : celle des rapports entre biodiversité et diversité culturelle, et celle de la biodiversité urbaine¹⁶³³.

C'est pour cela que la protection de la nature s'est peu à peu transformée en protection de la biodiversité à partir des années 1980. La diversité en question est multiple : diversité génétique des populations, diversité des espèces au sein d'un écosystème ou encore diversité des écosystèmes¹⁶³⁴. La valorisation de la biodiversité réside principalement dans le fait qu'elle implique une meilleure capacité d'adaptation aux changements. Cette faculté de résilience permet à une espèce de survivre, à un écosystème de trouver une relative stabilité dans son évolution¹⁶³⁵.

La protection de la biodiversité permet ainsi de mieux penser nos interactions avec le reste du monde vivant, que ce soit en pleine ville, en périphérie, dans les campagnes ou les espaces moins anthropisés. L'idée d'une biodiversité urbaine est inintelligible avec une conception dualiste de la nature¹⁶³⁶. L'idée de biodiversité permet de s'affranchir de « la rigidité d'une vision dualiste, selon laquelle nature et culture n'existent que séparées »¹⁶³⁷, et invite à s'extraire de la protection uniquement des espaces naturels exceptionnels pour la nature ordinaire¹⁶³⁸. L'idée de biodiversité offre une précision épistémologique plus grande que l'idée de *wilderness* ou de nature, mais pour Sahotra Sarkar, pas autant qu'on pourrait le croire dans la mesure où il n'y a pas de mesure pleinement satisfaisante de la biodiversité¹⁶³⁹. Depuis les années 1950, la création de parcs semblait être la meilleure stratégie pour préserver la biodiversité¹⁶⁴⁰. Malgré les différentes logiques, il y a des confluences entre préservation de la *wilderness* et protection de la biodiversité¹⁶⁴¹. Toutefois, il demeure un conflit profond entre les deux, la présence d'humains n'étant pas en soi négative pour la biodiversité¹⁶⁴².

Le présupposé qui traverse le dualisme nature/culture et l'idéal de préservation de la *wilderness* est que toute transformation humaine est intrinsèquement néfaste du simple fait de son origine anthropique. Mais comme le souligne justement Callicott, les transformations humaines de l'environnement ne sont en principe ni meilleures ni pires que celles d'autres espèces¹⁶⁴³. Si on évalue le caractère bon ou mauvais d'une action en fonction d'un critère comme le bien-être des êtres sentients ou la biodiversité, alors force est d'admettre que certaines modifications humaines peuvent être bonnes et d'autres mauvaises selon qu'elles maximisent le bien-être des êtres sentients ou la biodiversité. Les impacts des humains sur la nature peuvent être jugés mauvais, non pas parce qu'ils sont d'origine

¹⁶³³ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.53.

¹⁶³⁴ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.85.

¹⁶³⁵ Voir la Partie 2 pour la discussion de la considérabilité morale des vivants, des espèces ou des écosystèmes.

¹⁶³⁶ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.79.

¹⁶³⁷ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.68-69.

¹⁶³⁸ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.100.

¹⁶³⁹ Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.231 et p.236.

¹⁶⁴⁰ Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation », *ibid*, p.234.

¹⁶⁴¹ Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation », *ibid*, p.237-238.

¹⁶⁴² Sahotra Sarkar, « Wilderness preservation and biodiversity conservation », *ibid*, p.239.

¹⁶⁴³ Callicott, « A critique of and an alternative to the idea of wilderness », *ibid*, p.439.

humaine mais du fait de leurs conséquences¹⁶⁴⁴. L'avantage du concept de biodiversité est qu'il permet de mieux penser les relations des humains avec leur environnement sans les exclure.

Selon Frédéric Ducarme, la plupart des espaces de *wilderness* protégés sont des espaces à faible biodiversité, comme des zones polaires ou des déserts aux Etats-Unis¹⁶⁴⁵. C'est au contraire les régions où il y a beaucoup d'humains qu'il faut protéger, car c'est généralement là que la biodiversité est la plus forte. Par conséquent, créer des réserves de biodiversité n'est sans doute pas la solution. Il faudrait ajouter à la protection de zones naturelles d'autres actions qui ne trouvent pas de solutions dans un schéma dualiste¹⁶⁴⁶. Un tel schéma entraîne une ignorance des problèmes environnementaux au cœur des villes et dans les campagnes¹⁶⁴⁷. C'est pourquoi Ramachandra Guha défend le fait qu'il faut donc intégrer les humains dans la nature pour permettre une véritable protection de l'environnement. Toutefois, David Johns soutient que Guha caricature ce qu'est la protection de l'environnement qui ne saurait se réduire à la simple protection de la *wilderness*¹⁶⁴⁸. Considérer qu'il y a urgence à conserver ces espaces de vie sauvage menacés de destruction n'est pas exclusif d'autres approches.

Les défenseurs de l'idée de *wilderness* dénoncent, en partie de façon justifiée, la façon dont celle-ci a été caricaturée, par exemple par Callicott¹⁶⁴⁹. Il y a des critiques à faire de l'idée de nature et de sa forme paradigmatique, la *wilderness*, mais certaines sont de véritables hommes de paille¹⁶⁵⁰. Par exemple, Dave Foreman et Holmes Rolston critiquent le fait que Callicott soutienne que la *wilderness* implique une vision statique de la nature selon laquelle il faudrait protéger une nature primaire immuable¹⁶⁵¹. Mais on peut très bien concevoir une *wilderness* dynamique en libre évolution. Une conception dynamique des écosystèmes a remplacé l'idée que les écosystèmes tendaient à se maintenir stable, en équilibre¹⁶⁵², ce qui fait dire à Rolston que « Callicott écrit comme si les avocats de la *wilderness* avaient étudié l'écologie mais n'avaient jamais entendu parler de l'évolution »¹⁶⁵³. Certes, sur un temps court, nous pouvons avoir l'impression d'une certaine stabilité, mais les défenseurs de l'idée de *wilderness* ne veulent pas éviter tout changement de la nature mais soutiennent une évolution *naturelle*, à un rythme acceptable¹⁶⁵⁴. En résumé, une telle définition de la nature conduit à l'idée de *wilderness* comme idéal de protection de la nature. Mais cela n'offre pas les outils conceptuels permettant d'affronter efficacement les défis écologiques auxquels nous faisons face.

¹⁶⁴⁴ Callicott, « A critique of and an alternative to the idea of wilderness », *ibid*, p.439.

¹⁶⁴⁵ Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *ibid*, p.46.

¹⁶⁴⁶ Ducarme, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *ibid*, p.47-48.

¹⁶⁴⁷ Steve Vanderheiden, « Rousseau, Cronon and the wilderness idea », *Environmental Ethics*, 24, 2002, p.172.

¹⁶⁴⁸ David Johns, « The relevance of deep ecology to the Third world », in *The great new wilderness debate*, Nelson et Callicott (eds), 1998, p.247-248.

¹⁶⁴⁹ Dave Foreman, « Wilderness areas for real », in *The great wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.395.

¹⁶⁵⁰ Dave Foreman, « The real wilderness idea », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.381.

¹⁶⁵¹ Foreman, « Wilderness areas for real », *ibid*, p.405.

¹⁶⁵² Rolston, « The wilderness idea reaffirmed », in *The great new wilderness debate*, Nelson and Callicott (eds), p.374.

¹⁶⁵³ Rolston, « The wilderness idea reaffirmed », *ibid*, p.375.

¹⁶⁵⁴ Foreman, « The real wilderness idea », *ibid*, p.386.

#5 De l'intrication du "naturel" et du "social"

En écho à la critique ontologique du dualisme nature/culture, le monde social ne peut se penser abstraitement du monde naturel, ni le monde naturel sans compréhension du monde social parce qu'il n'y a pas deux mondes différents mais un seul. La définition de la nature comme distincte du monde humain ne permet pas de rendre compte de phénomènes qui témoignent de « l'intrication »¹⁶⁵⁵ intime du naturel et du social que les crises environnementales permettent de révéler : les crises environnementales locales ou globales sont *en même temps* des crises sociales.

[*L'environnemental est social*] Les problèmes environnementaux sont également intimement sociaux. La vie sociale est au cœur de l'environnement dit naturel et cet environnement naturel est partie intégrante du monde social. La vie sociale s'insère dans un environnement qui en est constitutif et le détermine. Ainsi, l'environnement constitué de montagnes dans les Alpes ou au Tibet est au cœur des cultures et des pratiques locales. Les langues, les mythes, l'art, les religions, les mœurs, les pratiques, la nourriture, la perception du temps, les croyances, l'architecture, les traditions et toutes ces choses constitutives de ce que nous nommons *culture*, sont influencées par la géographie, la topologie, le climat, la faune, la flore, les saisons. Selon Maris, les cultures humaines façonnent leur environnement et inversement, dans la mesure où les différentes dimensions de la culture font écho à l'environnement naturel¹⁶⁵⁶. Pour Cécile Renouard, citée par Catherine Larrère, « les questions sociales sont indissociables de l'inscription de l'être humain dans un milieu »¹⁶⁵⁷. Cette intrication explique le lien entre inégalités environnementales et sociales¹⁶⁵⁸.

D'une part, la détérioration de la situation environnementale, dont les impacts sont très inégalement ressentis, renforce les inégalités sociales et en accentue la dimension environnementale. D'autre part, les inégalités sociales accentuent les dégradations écologiques et sont un obstacle à la transition écologique¹⁶⁵⁹.

Pour lutter contre les inégalités sociales, il faut lutter contre les inégalités environnementales, et inversement¹⁶⁶⁰.

[*Situation*] Pour illustrer comment le naturel et le social forme un même tissu du réel, prenons l'exemple de l'utilisation d'un pesticide toxique, le Chlordécone¹⁶⁶¹. L'utilisation massive de Chlordécone dans les bananeraies en Martinique durant plus de 30 ans, malgré une toxicité bien connue, a pollué les sols pour plusieurs centaines d'années, les bananes massivement exportées vers la France

¹⁶⁵⁵ L'idée d'intrication peut laisser penser qu'il y a deux réalités séparées, mais nous l'utilisons ici pour montrer qu'on ne peut diviser le monde en naturel et social.

¹⁶⁵⁶ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, p.95.

¹⁶⁵⁷ Catherine Larrère, *Les inégalités environnementales*, p.14.

¹⁶⁵⁸ Lucas Chancel, *Insoutenables inégalités*, p.9-10.

¹⁶⁵⁹ Catherine Larrère, *ibid*, p.19.

¹⁶⁶⁰ Eloi Laurent, « Mesurer et réduire les inégalités environnementales en France », dans *Les inégalités environnementales*, Catherine Larrère (dir), p.31 et 34.

¹⁶⁶¹ Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, p.181-192.

métropolitaine n'étant pas contaminées. La contamination des sols implique une contamination de l'eau, des végétaux, des animaux et de la population martiniquaise et guadeloupéenne qui compte le triste record du monde de cancers de la prostate. Une conséquence de cette contamination est que les martiniquais sont contraints de continuer la monoculture de bananes pour l'exportation car les autres productions seraient contaminées¹⁶⁶². Ainsi, la politique raciste et coloniale de la France autorisant et favorisant l'usage d'un produit à la toxicité reconnue a eu des conséquences désastreuses, non sur les consommateurs métropolitains, mais sur les habitants martiniquais et leur environnement. Les maladies abaissent l'espérance et la qualité de vie, et pour y faire face, il faut davantage de moyens hospitaliers, médicaux et sociaux. La précarité économique et sociale favorise la précarité sanitaire (physique et psychologique) qui, à son tour, nourrit la précarité économique et sociale, constituant un cercle sans fin. Les maladies accroissent les inégalités sociales, les plus pauvres étant plus souvent malades et pouvant moins bien se soigner¹⁶⁶³. En plus de rendre les gens malades, la pollution environnementale liée au Chlordécone contamine la nourriture et l'eau, rendant encore davantage dépendant des importations qui concourent à un coût de la vie nettement plus élevé dans les DOM-TOM alors même que la population est plus pauvre que dans les départements de la France métropolitaine¹⁶⁶⁴. Les habitants n'ont d'autres choix que de perpétuer les plantations de bananes car toute autre culture serait contaminée.

Ce qui arrive à la Terre, aux sols, aux forêts se répercute dans les corps même des humains ainsi que dans leurs conditions de vie sociales et politiques, et inversement. [...] Tenir ensemble antiesclavagisme, anticolonialisme et environnementalisme, se défaire de l'ombre de la cale de l'Anthropocène, telle est la tâche d'une écologie décoloniale¹⁶⁶⁵.

Ainsi, on peut dire qu'une politique antiécologique est en même temps une politique antisociale puisque les gens vivent dans un environnement et ce qui arrive à leur environnement leur arrive également. Une pollution ou un problème écologique n'est pas logiquement un problème social, mais le devient empiriquement du fait que nous habitons ces lieux : nécessairement, notre environnement social, urbain, naturel, structure notre vie. Une politique raciste et coloniale est en même temps écologiquement problématique : c'est une même logique derrière l'exploitation des gens et de la terre, à savoir la déconsidération de ceux qui sont jugés moins importants, ainsi un rapport ultra-productiviste d'une terre finira par nuire à ceux qui vivent sur ces terres. Nous pourrions prendre d'autres exemples comme les

¹⁶⁶² Ferdinand, *ibid*, p.189.

¹⁶⁶³ Alors que les Noirs constituent 20% de Chicago, ils constituent 80% des décès liés au Covid-19. On pourrait relever l'absence de couverture médicale universelle qui est un élément central dans ces inégalités, mais une telle couverture telle qu'elle existe en France n'est pas suffisante, comme en témoigne le département le plus pauvre de France, la Seine Saint-Denis, qui a connu le plus fort taux de mortalité lié au Covid-19. Ils occupent les emplois les plus exposés, sont plus à risques à causes des maladies et du moindre accès au soin.

¹⁶⁶⁴ Selon l'Insee, en 2015 le coût de la vie était environ 12,5 % supérieur en Guadeloupe en Martinique selon les mesures Fisher (moyenne de l'écart de prix en prenant comme référence d'un côté le panier métropolitain et de l'autre le panier dans les DOM) et jusqu'à 38% plus cher en Martinique pour les produits alimentaires et 33% en Guadeloupe. Laurence Jaluzot, Fabien Malaval, Guillaume Rateau, « En 2015, les prix dans les DOM restent plus élevés qu'en métropole », *Insee Première*, N°1589, avril 2016, <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1908163>.

¹⁶⁶⁵ Ferdinand, *ibid*, p.217.

extractions minières au Congo ou en Guinée, ou encore l'extension des cultures de soja qui déforestent l'Amazonie. C'est le sens des mouvements d'écologie sociale selon lesquels les problèmes sociaux ne peuvent se traiter qu'en affrontant les problèmes environnementaux et inversement, que les problèmes environnementaux ne peuvent être traités qu'en affrontant les problèmes sociaux.

[*Inégalités environnementales et inégalités sociales*] Les problèmes environnementaux nous rappellent à quel point le monde naturel et le monde social ne sont pas deux réalités indépendantes : « la crise environnementale, c'est le naturel qui fait irruption dans le social [...] et le social qui s'imprime sur le naturel »¹⁶⁶⁶. Comme le rappelle Catherine Larrère, « il existe, chez les écologistes, toute une tradition qui [...] met l'accent sur les effets égalitaires des dégradations de l'environnement »¹⁶⁶⁷. Or, ce sont les plus pauvres qui pâtissent le plus des dégradations environnementales. Les inégalités environnementales désignent l'inégale « exposition aux risques environnementaux »¹⁶⁶⁸, l'inégale capacité à faire face à une catastrophe environnementale, l'inégal accès aux ressources environnementales et l'inégale responsabilité dans la crise écologique¹⁶⁶⁹. Ces réflexions sont au cœur des mouvements de justice environnementale¹⁶⁷⁰. Cette image du vaisseau spatial Terre, du bateau dans lequel *nous* serions tous embarqués face à la menace de l'effondrement est critiquée par Guha et Ferdinand dans la mesure où elle néglige le fait que certains sont « dans la cale »¹⁶⁷¹ du bateau. Pour de nombreux groupes colonisés et dominés, la fin du monde est déjà là, incessamment¹⁶⁷². Ce *nous* indifférencié dans les discours de l'anthropocène oublie les différences de statut et efface les rapports de dominations. La peur de l'effondrement saisit les privilégiés qui ne sont pas déjà en état de crise, car pour de nombreux groupes, la vie menacée est permanente¹⁶⁷³.

Tout le monde n'est pas également exposé aux risques et affecté de la même façon¹⁶⁷⁴. Alors que les plus riches polluent le plus¹⁶⁷⁵, ce sont bien les plus pauvres qui sont les plus vulnérables, car ils

¹⁶⁶⁶ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.6.

¹⁶⁶⁷ Larrère, *Les inégalités environnementales*, p.5. Dans ce passage, elle pointe la négation par certains écologistes des inégalités environnementales.

¹⁶⁶⁸ Larrère, *ibid*, p.7.

¹⁶⁶⁹ Larrère, *ibid*, p.9; Chancel, *Insoutenables inégalités*, pp.79-92.

¹⁶⁷⁰ Robert Bullard, *Unequal protection: environmental justice and communities of color*, 1994, Sierra Club Books; Robert Bullard (ed), *The quest for environmental justice, human rights and the politics of pollution*, 2005, University of California Press; Pierre André et Axel Gosseries, *La justice climatique*, Puf, Que-sais-je?, 2024.

¹⁶⁷¹ Ferdinand, *ibid*, p.134.

¹⁶⁷² Ferdinand, *ibid*, p.25.

¹⁶⁷³ Ferdinand, *ibid*, p.211.

¹⁶⁷⁴ Chancel, *Insoutenables inégalités*, p.10 et p.93-106. Les plus pauvres sont moins armés pour faire face aux catastrophes naturelles ou aux dégradations environnementales, mais également pour reconstruire (Larrère, *ibid*, p.10). Les conséquences de l'ouragan Katrina aux États-Unis en 2005 ont été lourdes pour les plus pauvres qui, vivant dans des habitations de moindre qualité dans des zones inondables, ont perdu leur habitation, n'avaient pas les moyens de fuir, n'avaient pas de plan de secours et pas les ressources pour y faire face afin de rebondir après cette catastrophe.

¹⁶⁷⁵ Larrère, *ibid*, p.12 ; Chancel, *ibid*, p.107-129. Les plus riches, de par leur mode de vie, polluent plus. Larrère rapporte ainsi que la moitié la plus pauvre de l'humanité contribue à 10% des émissions mondiales de CO2 tandis que les 10% les plus riches contribueraient à environ 50% (Larrère, *ibid*, p.20). D'un point de vue plus historique, la richesse des nations les plus riches fut bâtie sur l'exploitation des populations et des terres colonisées. Ainsi, la demande accrue de sucre nécessita d'étendre les plantations et de réduire toujours plus de personnes en esclavage. Une telle réalité du 17^{ème} et 18^{ème} siècle demeure dans la mesure où une grande partie de nos produits de consommation implique des conditions proches de l'esclavage quand il ne s'agit pas clairement d'esclavage moderne, comme pour l'extraction de minerais au Congo pour fabriquer les batteries de nos ordinateurs portables.

vivent le plus souvent dans les régions les plus exposées aux catastrophes naturelles ou dans les zones plus polluées. Par exemple, la pollution de l'air est l'un des problèmes environnementaux qui a le plus d'effets sur la santé¹⁶⁷⁶. Pour différentes raisons, ce sont les plus pauvres qui vivent près des usines, près des rocade et sont exposés aux particules fines. Les inégalités environnementales ont donc une origine sociale et politique et ne sont pas le fruit d'une simple malchance naturelle, mais bien de choix politiques¹⁶⁷⁷.

Tout cela doit nous faire comprendre que les questions environnementale et sociale ne sont pas deux questions séparées. Les inégalités sociales, raciales, économiques et politiques entre les différents États et régions qui rendent plus vulnérables aux problèmes environnementaux constituent un seul et même maillage du réel et sont en partie l'héritage d'un passé colonial qui a considéré ces territoires comme des ressources pour satisfaire les désirs et enrichir les pays colonisateurs qui ont pu bâtir en grande partie leur richesse sur la colonisation et ses nouvelles formes contemporaines¹⁶⁷⁸. Ferdinand explique que l'entreprise coloniale était en même temps une entreprise d'exploitation de la terre, des ressources, de déforestation pour permettre des plantations de masse¹⁶⁷⁹. La production de coton, de sucre, de cacao, de café, de bananes, de bois était¹⁶⁸⁰, et est principalement destinée aux pays colonisateurs, profitant aux pays riches dont les multinationales exploitent encore ces plantations. Les populations restent pauvres, sont parfois expropriées, et leur environnement pollué les empoisonne. Les pays d'Amérique centrale, du Sud, les Caraïbes, de nombreuses régions d'Afrique, constituent autant de territoires où l'exploitation des ressources cause des problèmes écologiques mais en même temps des problèmes sociaux, sanitaires et économiques pour les populations locales, généralement au profit de pays riches et des élites de ces pays. Quand on a un rapport d'exploitation capitaliste de la terre, on y pille des ressources, on exploite les humains qui fournissent une main d'œuvre bon marché, et on détruit simultanément la santé des humains et de la nature pour la raison qu'ils dépendent de leur environnement pour boire, manger, respirer. Détruire la nature, c'est en même temps affecter les humains qui y vivent.

Selon Ferdinand, la colonisation des Caraïbes a consisté en un large défrichage des terres, un massacre des populations locales, l'institution de la propriété privée, le système de plantations et l'esclavage.

Que ce soit le coton, le tabac ou la dominante industrie sucrière, la logique d'utilisation de ces terres demeura la même : *celle d'une exploitation intensive de la terre*

¹⁶⁷⁶ Laurent, « Mesurer et réduire les inégalités environnementales en France », *ibid*, p.37-39.

¹⁶⁷⁷ Catherine Larrère, *Les inégalités environnementales*, p.12. On peut aussi penser au fait que les pays du Nord transfèrent leurs activités polluantes vers le Sud (p.17), « ce qu'Eloi Laurent appelle la *capacité des riches à imposer les coûts de leurs comportements environnementaux aux pauvres* est une constante des rapports entre riches et pauvres que ce soit à l'intérieur d'un même pays ou entre les pays » (p.18 et 30). Par ailleurs, la pauvreté et les inégalités peuvent aussi nuire à l'environnement de plusieurs façons, même s'il est indispensable de signaler que ce ne sont pas les plus pauvres qui polluent le plus. Premièrement, la pauvreté et l'exclusion sociale peuvent contraindre des groupes à exercer des activités néfastes pour l'environnement comme abattre des arbres pour revendre le bois ou braconner des animaux (bien qu'ici ce soit surtout néfaste pour ces animaux)

¹⁶⁷⁸ Mark Langan, *Neo-colonialism and the poverty of "development" in Africa*, Palgrave Macmillan, 2018.

¹⁶⁷⁹ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, p.60-61.

¹⁶⁸⁰ James Walvin, *Histoire du sucre, histoire du monde*, La Découverte, 2020.

comme ressource à des fins d'exportation commerciale et d'enrichissements financiers de quelques actionnaires ultramarins et des colons locaux¹⁶⁸¹.

[...] les catastrophes dites « naturelles » sont surtout le résultat de certaines manières d'habiter la Terre, de constructions sociales, de modèles économiques, de choix politiques qui accroissent les inégalités et exacerbent les rapports de pouvoir. Ces inégalités se retrouvent à la fois dans les causes et les effets des cyclones¹⁶⁸².

Porto Rico et Haïti¹⁶⁸³ subissent de plein fouet les cyclones, et ont du mal à y faire face, du fait du peu de moyens, de la transformation du territoire, alors même qu'ils sont peu responsables du réchauffement climatique¹⁶⁸⁴. Ceci est la conséquence du choix d'urbanisme, de la déforestation des îles pour en faire des plantations de bananes, ce qui appauvrit la capacité de résister aux tornades et rend l'environnement moins résilient si tout est détruit, et donc plus vulnérable et encore pauvre¹⁶⁸⁵. La façon dont Ferdinand mobilise le cas de Haïti nous offre un bel exemple d'intrication du naturel et du social. Haïti a vécu un problème de déforestation. Ce problème est présenté comme résultant du fait que les haïtiens détruisent leur propre île, analyse négligeant le poids de l'histoire et la déforestation des plaines pour y installer des plantations de canne à sucre et d'indigo¹⁶⁸⁶. Or, les programmes de reforestation ne tiennent pas compte des paysans qui ont été marginalisés et qui, pour survivre, coupent des arbres après avoir été exclus des villes, suite aux pratiques du marronage en période esclavagiste. Les paysans coupent du bois pour faire du charbon de bois. Il est alors injuste de tenir pour responsables de la déforestation ceux qui ont été poussés à couper du bois du fait de leur condition sociale. Cette responsabilisation accompagne la déresponsabilisation des colons et de l'Etat haïtien qui ne permet pas aux paysans de bien vivre et les contraint à continuer à couper des arbres. Par conséquent, la reforestation se fait au détriment des paysans, empêchés de couper des arbres et expulsés de leurs terres¹⁶⁸⁷.

Ce qui unit dans une même logique les violences policières sur les corps des personnes racisées et les pollutions environnementales qui affectent les populations les plus pauvres et racisées, c'est une seule et même logique de domination des corps colonisés et esclavagisés qui constitue le système raciste global¹⁶⁸⁸. Ce n'est pas en métropole que la France procéda à des essais nucléaires entre 1960 à 1996,

¹⁶⁸¹ Ferdinand, *ibid*, p.74-75.

¹⁶⁸² Ferdinand, *ibid*, p.117.

¹⁶⁸³ Sans oublier le rôle majeur de la dette dans la situation économique et sociale de Haïti, voir à ce sujet *Haïti-France. Les chaînes de la dette : le rapport Mackau*, Marcel Dorigny, Jean-Marie Théodat, Gusti-Klara Gaillard, Jean-Claude Bruffaerts (eds), 2022.

¹⁶⁸⁴ Ferdinand, *ibid*, p.117.

¹⁶⁸⁵ Ferdinand, *ibid*, p.118.

¹⁶⁸⁶ Ferdinand, *ibid*, p.151-152.

¹⁶⁸⁷ Ferdinand, *ibid*, p.155-161.

¹⁶⁸⁸ David Naguib Pellow, *What is critical environmental justice?*, 2018; Ferdinand, *ibid*, p.299. Dans ce passage, Ferdinand prend l'exemple de l'apartheid en Afrique du sud avec les espaces de nature vierge réservés aux blancs, et les zones polluées proches des extractions minières pour les racisés. « Telle est la continuité frappante entre l'apartheid sud-africain et les safaris d'où furent expulsés les natifs, entre les discriminations contemporaines aux logements des racisés dans les pays du Nord et l'exploitation des ressources dans des pays du Sud. » Voir les articles de Laura Pulido, « Geographies of race and ethnicity II : Environmental racism, racial, capitalism and state-sanctioned violence », *Progress in human geography*, 41, 4, 2016, p.524-533; Terry Jones, « Apartheid ecology in America : on building the segregated society », *Black World*, 24, 7, 1975, 4-17; Haley McAvay, « How

mais en Algérie, ou plus tard, en Polynésie. Ces essais nucléaires, qu'ils soient aériens, souterrains ou sous-marins, se firent au détriment des populations locales, souvent maintenues dans l'ignorance, et dont le consentement fut ignoré. En contaminant l'environnement de particules radioactives, ces essais ont contaminé les habitants, les animaux et les végétaux. Le génocide en cours à Gaza est en même temps qualifié d'écocide par des ONG puisque les animaux, les végétaux, la nature sont détruits et pollués par les explosifs¹⁶⁸⁹. Les mouvements de justice environnementale auraient commencé en 1982 lorsque des afro-américains auraient protesté contre le rejet de déchets toxiques à proximité des habitats de personnes racisées. Ce type d'événements contribue à placer le racisme et le classisme au cœur de la question environnementale afin d'y considérer les problématiques croisées¹⁶⁹⁰.

#6 Une définition ethnocentriste et colonialiste

[*L'histoire coloniale de l'idée de nature*] Pour les historiens de l'environnement William Cronon et Ramachandra Guha, la nature définie comme territoires vierges, nature primaire inchangée par les humains¹⁶⁹¹, comme *wilderness*, est une création raciste, colonialiste, ethnocentriste. En effet, la nature comme *wilderness* est une conception d'une culture particulière non-universelle, et qui traduit une certaine représentation du monde qui a structuré les périodes coloniales et a conduit les programmes de protection de l'environnement à reproduire une forme d'impérialisme écologique et de colonialisme épistémologique. On y protège alors ce que les blancs valorisent au détriment des populations locales qui y vivent car les hommes blancs la voient comme inhabitée¹⁶⁹². Pour le comprendre, il faut revenir au contexte dans lequel cette conception de la nature s'est construite¹⁶⁹³.

[*La wilderness reflète le point de vue du colon*] Durant les périodes coloniales modernes, de nombreux territoires furent décrétés « terres vierges » de toute civilisation alors que des groupes humains y vivaient depuis des milliers d'années. L'idée de nature sauvage d'une terre pourtant habitée par des humains témoigne du rejet de ces groupes hors de l'humanité¹⁶⁹⁴. En Australie, les Aborigènes

durable are ethnoracial segregation and spatial disadvantage ? Intergenerational contextual mobility in France », *Demography*, 55, 4, 2018, p.1507-1545.

¹⁶⁸⁹ « À Gaza, c'est aussi la nature que l'on assassine », Eros Sana, *Bastamédia*, 13 juin 2025, URL : <https://basta.media/a-gaza-c-est-aussi-la-nature-que-l-on-assassine>; Farah Al Hattab, « Scorched-earth : making Gaza uninhabitable for generations to come », *Greenpeace*, 3 juillet 2024, URL <https://www.greenpeace.fr/gaza-une-tragedie-humaine-et-environnementale/>; « À Gaza, des activistes dénoncent un crime d'écocide », Philippe Pernot, *Reporterre*, 29 avril 2024, URL: <https://reporterre.net/Guerre-a-Gaza-l-environnement-une-victime-silencieuse>; « The environmental cost of the escalating Middle-East crisis », Jonathan Walsh, Rob Watson, Eoghan Darbyshire and Doug Weir, *Conflict and Environment Observatory*, 3 octobre 2024, URL: <https://ceobs.org/the-environmental-costs-of-the-escalating-middle-east-crisis/>.

¹⁶⁹⁰ Kevin DeLuca et Anne Demo, « Imagining nature and erasing class and race », *ibid*.

¹⁶⁹¹ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.30.

¹⁶⁹² William Cronon « The trouble with wilderness, or getting back to the wrong nature », *Uncommon ground, rethinking the human places in nature*, 1996, p.69-90; Ramachandra Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation », *Environmental ethics*, 11, 1989, p.71-83; Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.26.

¹⁶⁹³ Yogi Hale Hendlin, « From Terra Nullius to Terra Communis: reconsidering wild land in an era of conservation and indigenous rights », *Environmental Philosophy*, 11, 2, 2014, 141-174.

¹⁶⁹⁴ Arturo Gomez-Pompa and Andrea Kaus, « Taming the wilderness myth », in *The great new wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.299; Bayet, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », *ibid*, p.318.

occupaient des territoires mais ils étaient perçus, par les colons, comme des sauvages qui n'exploitaient pas la terre et ses ressources¹⁶⁹⁵. Ils furent considérés comme n'ayant aucun droit puisque, selon les colons, ils n'avaient aucunement transformé la terre. Pour les colons européens, la *wilderness* est un espace non-investi, c'est un lieu attendant d'être découvert, occupé et transformé. Les Aborigènes critiquèrent l'usage du terme *wilderness* pour décrire des terres qu'ils occupaient¹⁶⁹⁶, puisqu'une telle idée de nature sauvage comme terre vierge ignore les changements subtils qu'ils ont apportés à l'environnement¹⁶⁹⁷.

De là naît l'idée qu'il s'agit d'une terre vierge¹⁶⁹⁸, envisageant les Aborigènes comme n'étant personne, renvoyés du côté de la nature et de l'animalité. Ici s'exprime distinction civilisé/sauvage qui sous-tend toute l'entreprise de colonisation du 15^{ème} au 20^{ème} siècle. Le narratif colonial prétend apporter la civilisation aux sauvages. Pour Ouderkirk et Plumwood, l'ethnocentrisme est bâti au cœur du concept de *wilderness*¹⁶⁹⁹. Préserver la nature primaire, c'est préserver la nature telle que l'homme blanc l'a trouvée¹⁷⁰⁰, autrement dit, c'est préserver l'idée qu'il se fait de la nature. Ainsi, la distinction civilisation/*wilderness* est construite à partir d'un point de vue et une perception du monde blanche européenne¹⁷⁰¹.

Un tel mythe d'une nature pure et vierge peut être déconstruit ; des millions d'humains y vivaient et considéraient cette *nature* comme leur maison¹⁷⁰². Les Aborigènes d'Australie ou les premiers Américains furent relégués à un rang inférieur, semblable à celui des animaux : ils n'étaient personne. L'idée de *wilderness* a permis de légitimer l'appropriation des terres par les colons au moyen d'un argumentaire comme celui de John Locke, selon lequel le travail de la terre justifie l'appropriation¹⁷⁰³. Mais nous pourrions répondre que cette critique ne remet pas tant en cause le sens du concept de nature comme *wilderness* que sa mauvaise application durant les périodes coloniales. Néanmoins, il est plausible de penser que l'origine d'un concept, son contexte d'élaboration puisse mettre en cause sa plausibilité comme description du réel, ce qui peut s'apparenter à une critique généalogique¹⁷⁰⁴.

Le néocolonialisme vert

¹⁶⁹⁵ Bayet, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », *ibid*, p.315.

¹⁶⁹⁶ Descola, *Par-delà nature et culture*, p.77.

¹⁶⁹⁷ Descola, *ibid*, p.78 et p.83-90.

¹⁶⁹⁸ Bayet, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », *ibid*, p.317.

¹⁶⁹⁹ Wayne Ouderkirk, « On wilderness and people », *ibid*, p.441; Val Plumwood, « Wilderness skepticism and wilderness dualism », *ibid*, p.659.

¹⁷⁰⁰ Callicott, « Contemporary criticisms of the received wilderness area », *ibid*, p.365.

¹⁷⁰¹ Kevin DeLuca et Anne Demo, « Imagining nature and erasing class and race », *ibid*, p.205.

¹⁷⁰² Arturo Gomez-Pompa and Andrea Kaus, « Taming the wilderness myth », *ibid*, p.297; Bayet, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », *ibid*, p.314.

¹⁷⁰³ John O'Neill, « Wilderness, cultivation and appropriation », 2002, in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.529.

¹⁷⁰⁴ Voir conclusion du chapitre 4 sur l'écocentrisme, partie 2.

En conséquence, les programmes environnementalistes furent façonnés par cette vision du monde dualiste : protéger la nature, c'est protéger le monde non-humain des activités humaines. Cela conduit à la création des réserves naturelles. Or, un constat qui s'impose est que ces programmes environnementaux centrés sur la protection de la nature sauvage contiennent une autre dimension ethnocentriste¹⁷⁰⁵. Cet idéal de *wilderness* des mouvements environnementalistes conduisit à des politiques de déplacements forcés des populations autochtones qui vivaient sur ces territoires depuis des temps anciens¹⁷⁰⁶ pour y créer des réserves naturelles. Ce fut le cas des premières nations américaines lors de la création des parcs de Yosemite en 1870 ou de Yellowstone 1930¹⁷⁰⁷.

Le mouvement en faveur de la création de parcs nationaux et de zones de nature sauvage a suivi de près les dernières guerres indiennes, au cours desquelles les premiers habitants de ces régions ont été rassemblés et déplacés dans des réserves. Le mythe de la nature sauvage comme terre « vierge » et inhabitée a toujours été particulièrement cruel du point de vue des Indiens qui l'avaient autrefois habitée. Aujourd'hui, ils sont contraints de s'installer ailleurs, ce qui permet aux touristes de profiter en toute sécurité de l'illusion de voir leur nation dans son état, originel, immaculé, dans le nouveau matin de la création divine.

[...] Le déplacement des Indiens pour créer une « nature sauvage inhabitée » - inhabitée comme jamais auparavant dans l'histoire de l'humanité - nous rappelle à quel point la nature sauvage américaine est inventée, construite¹⁷⁰⁸.

Pour John Muir, les *amérindiens*¹⁷⁰⁹ sont des sauvages faisant partie de la nature, comme les autres animaux, ce qui est paradoxal puisqu'ils seront ensuite exclus des parcs nationaux¹⁷¹⁰.

Le modèle dualiste de la *wilderness* n'est pas, selon Val Plumwood (qui est australienne), uniquement américain : il est surtout colonial. C'est aussi bien en Australie ou en Afrique que les colons européens, croyant y trouver de la *wilderness*, ont naturalisé des terres habitées : de la culture, ils ont fait une nature. Débarrasser la *wilderness* de son dualisme, c'est la décoloniser¹⁷¹¹.

¹⁷⁰⁵ Callicott, « A critique of and an alternative to the wilderness idea », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.438.

¹⁷⁰⁶ Callicott, « Contemporary criticisms of the received wilderness area », *ibid*, p.359-361; Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.21.

¹⁷⁰⁷ DeLuca et Demo, « Imagining nature and erasing class and race », *ibid*, p.205; Ramachandra Guha, « Deep ecology revisited », in *The great new wilderness debate*, Callicott and Nelson (eds), p.277.

¹⁷⁰⁸ William Cronon, « Trouble with wilderness, or, getting back to the wrong nature », *ibid*, p.482

¹⁷⁰⁹ Terme qui a fait l'objet de critiques puisqu'il réutilise les catégories des colons.

¹⁷¹⁰ DeLuca et Demo, « Imagining nature and erasing class and race », *ibid*, p.208; Ferdinand, *ibid*, p.269; Carolyn Merchant, « Shades of darkness : race and environmental history », *Environmental history*, 8, 3, 2003, 380-394.

¹⁷¹¹ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.39; Val Plumwood, « Wilderness skepticism and wilderness dualism », *ibid*, p.652-690.

[*L'écologie décoloniale*] C'est pour cette raison que certains appellent à une écologie décoloniale ainsi qu'à décoloniser nos conceptions de la nature¹⁷¹². Nos conceptions et catégorisations du monde sont faites à partir d'un point de vue dominant. Décoloniser les épistémologies signifie se décentrer du point de vue des dominants concernant la pensée de la nature, conduisant Val Plumwood à vouloir décoloniser la *wilderness* en affirmant : « votre nature, c'est notre culture »¹⁷¹³. Ce point est loin d'être anecdotique. Callicott et Guha expliquent comment en Inde, en Afrique, en Amérique du Sud et du Nord, on l'a appliqué avec de terribles conséquences pour les populations locales, comme le déplacement des Iks en Ouganda pour créer le Kidepo National Park en 1962¹⁷¹⁴. L'expulsion des populations locales au nom de la protection de l'environnement fut vécue comme une seconde vague d'expropriation et de colonisation que l'on nomme colonialisme vert¹⁷¹⁵. La création de réserves sans concertation, sans participation ni souci du devenir des populations pose évidemment un problème démocratique. Dans *Une écologie décoloniale*, Malcom Ferdinand explique que « la préservation de l'environnement comme justification de la colonisation fut explicite dans le cas de la colonisation française au Maghreb au XIX^{ème} siècle »¹⁷¹⁶.

Le colonialisme vert¹⁷¹⁷ désigne l'exportation et l'imposition de modèles de protection de la nature occidentaux dans le reste du monde, parfois au détriment des populations locales, et la promotion des intérêts des uns au travers de la lutte pour la préservation de l'environnement¹⁷¹⁸. L'historien de l'environnement indien Ramachandra Guha critique un impérialisme des mouvements environnementaux seulement préoccupés par la protection des forêts mais oubliant les habitants, ce que conteste Anna Paterson. Selon Paterson, si cela a pu et peut toujours exister, il n'y a là rien de nécessaire puisque de nombreuses associations écologistes s'allient avec les populations locales en Amérique du Sud pour protéger les forêts et ses habitants. Si l'idée de *wilderness* fut souvent accompagnée d'une représentation ethnocentrée et impérialiste du monde, il ne s'agit pas là d'une nécessité logique¹⁷¹⁹. Pour David Johns, la protection de l'environnement et de zones naturelles n'implique pas l'exclusion des humains mais nécessite au contraire leur inclusion. Pour Guha, l'établissement d'espace de *wilderness* dans les pays pauvres, en Afrique, en Amérique latine ou du Sud, en Asie, en Inde, ne tient pas compte des pauvres et se fait sans leur accord et souvent à leur détriment, façon de faire qui ne se produit pas en Europe où les populations sont intégrées à leur environnement naturel¹⁷²⁰. Ces réserves naturelles deviennent ensuite des attractions touristiques pour les plus riches. L'objectif fondamental de Guha est de mettre en garde contre l'exportation d'un modèle écologiste et de dénoncer un impérialisme vert

¹⁷¹² Ferdinand, *Une écologie décoloniale* ; Ramachandra Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation : a third world critique », *ibid*.

¹⁷¹³ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.49.

¹⁷¹⁴ Callicott, « A critique of and an alternative to the wilderness idea », *ibid*, p.438.

¹⁷¹⁵ Ramachandra Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation : a third world critique », *ibid*; Bayet, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », *ibid*, p.318; Antonio Carlos Diegues, « Recycled rain forest myths », in *The wilderness debate rages on*, Callicott and Nelson (eds), p.266.

¹⁷¹⁶ Ferdinand, *ibid*, p.177.

¹⁷¹⁷ Guillaume Blanc, *L'invention du colonialisme vert*, 2020.

¹⁷¹⁸ Ferdinand, *ibid*, p.34.

¹⁷¹⁹ Anna Paterson, « Environmental ethics and the social construction of nature », *ibid*, p.349.

¹⁷²⁰ Guha, « Deep ecology revisited », *ibid*, p.277.

insidieux, l'idée de *wilderness* devant être exportée avec précaution¹⁷²¹. Johns partage ce souci mais soutient qu'il est possible de conserver l'idéal de *wilderness* tout en prenant garde à l'impérialisme¹⁷²². C'est justement le cœur de l'écologie sociale et décoloniale que de croiser les deux questions.

[*Le colonialisme vert*] De nos jours, ce colonialisme persiste au travers de notre représentation des continents historiquement colonisés comme l'Afrique ou l'Amérique du Sud et des attitudes et politiques écologistes mises en place. Il s'agit d'une forme de colonialisme au nom de la protection de la nature, prétendument menacée par les habitants. Ce néocolonialisme écologique est loin d'être une exagération ou une fabulation de quelques universitaires mais un phénomène violent pour des millions de personnes. Guillaume Blanc, dans son ouvrage *L'invention du colonialisme vert*, dénonce le mythe d'un éden africain imaginé par les européens, d'un continent de nature sauvage¹⁷²³ mais en même temps menacé par les africains qui détruiraient la nature à cause de la surpopulation, de leur ignorance et leurs pratiques antiécologiques¹⁷²⁴ et non à cause du pillage des ressources et la domination économique par les puissances étrangères et les élites complices¹⁷²⁵. Cette idée justifierait alors de protéger l'Afrique des africains.

Cet idéal d'une nature débarrassée de ses habitants guide la majorité des aires protégées du continent. Voilà ce qu'est le colonialisme vert. À l'époque coloniale, il y avait le fardeau civilisationnel de l'homme blanc, avec des théories racistes pour justifier la domination des Africains. Depuis, il y a le fardeau écologique de l'expert occidental, avec des théories environnementales déclinistes qui légitiment le contrôle de l'Afrique. L'intention n'est plus la même, mais l'esprit reste identique : le monde moderne et civilisé doit continuer à sauver l'Afrique des africains¹⁷²⁶.

Le colonialisme écologique opère à plusieurs niveaux. En premier, au niveau des représentations, de ce qu'est la nature et de ce qu'est l'Afrique. L'Afrique est imaginée comme un continent sauvage qu'il faut à tout prix préserver : « plus la nature disparaît en Occident, plus nous la fantasmons en Afrique »¹⁷²⁷.

Il y a enfin le mythe. Partout en Occident, la dégradation écologique paraît désormais irréversible. Accablés par le drame qui se joue chez eux, les habitants du Nord rêvent alors d'une Afrique sanctuarisée. Ils ont plus que jamais besoin d'y voir un continent-refuge où s'abriter de la technologie, de l'industrie et de la pollution qui minent

¹⁷²¹ Guha, « Deep ecology revisited », *ibid*, p.277.

¹⁷²² David Johns, « The relevance of deep ecology to the third world: some preliminary comments », *ibid*, p.251; Arne Naess, « The third world, wilderness and deep ecology », in *The great new wilderness debate*, Nelson et Callicott (eds), p.281-284; Dave Foreman, « Wilderness areas for real », *ibid*, p.399-400.

¹⁷²³ Blanc, *L'invention du colonialisme vert*, p.15.

¹⁷²⁴ Blanc, *ibid*, p.31.

¹⁷²⁵ Blanc, *ibid*, p.74-75.

¹⁷²⁶ Blanc, *ibid*, p.39.

¹⁷²⁷ Blanc, *ibid*, p.15.

le reste de la planète. [...] Quant aux magazines naturalistes comme le *National Geographic*, ils continuent de décrire un continent intimement sauvage. Là-bas, des « tribus » vivraient encore à l'écart de la civilisation, au cœur d'une « nature africaine » qui serait menacée, bien sûr, mais qui serait tout de même restée, elle aussi, à l'écart du développement¹⁷²⁸.

Ces mythes sur la nature africaine, sur ses forêts « primaires » justifie pour les experts occidentaux, l'intervention au détriment des habitants¹⁷²⁹. Ainsi, selon Blanc, « la question écologique mondiale est influencée par le passé colonial »¹⁷³⁰ puisque « si les Etats sont décolonisés, les idées et les pratiques restent foncièrement coloniales »¹⁷³¹. Les représentations du monde, les conceptions de la nature martelées par les experts occidentaux sont un colonialisme de la pensée alors même que le mot « nature » lui-même n'existe pas dans de nombreuses langues africaines¹⁷³².

En Afrique, comme en Asie, les centres de formation qui accueillent les apprentis conservationnistes sont encore ceux créés par les Européens. Formés à l'école impériale, les enseignants y véhiculent les mêmes représentations coloniales de la nature, et ils préconisent les mêmes mesures coercitives pour la protéger¹⁷³³.

[*Mise en acte violente de programmes environnementaux*] Ces idées se traduisent par des actes. Fort d'une telle idée de la nature et d'une telle représentation fantasmée de l'Afrique, les experts et les institutions internationales comme l'UICN¹⁷³⁴, UNESCO¹⁷³⁵ et WWF¹⁷³⁶ mettent « l'Afrique en parc »¹⁷³⁷. Dans la plupart des réserves et des parcs naturels africains, les populations furent expulsées¹⁷³⁸, les parcs deviennent des attractions touristiques pour des randonnées¹⁷³⁹ ou de la chasse¹⁷⁴⁰. Les analyses de Blanc témoignent de la pertinence des critiques de Guha des programmes de protection de la nature dans les pays non-occidentaux : « dans les parcs naturels en Afrique, quel monde est protégé, par qui, et pour qui ? »¹⁷⁴¹ Quel monde ? Une nature mythique imaginée par les occidentaux comme en témoigne la liste du patrimoine mondiale de l'Unesco qui se divise en *biens culturels* et *biens naturels*. Alors qu'en Europe se trouve la moitié des sites culturels du monde répertoriés dans la liste, seulement 6% sont en Afrique. En revanche, un quart des sites naturels se trouvent en Afrique. Par qui ?

¹⁷²⁸ Blanc, *ibid*, p.197.

¹⁷²⁹ Blanc, *ibid*, p.60-61.

¹⁷³⁰ Blanc, *ibid*, p.30.

¹⁷³¹ Blanc, *ibid*, p.85.

¹⁷³² Blanc, *ibid*, p.265.

¹⁷³³ Blanc, *ibid*, pp.123-124.

¹⁷³⁴ Union Internationale de Conservation de la Nature.

¹⁷³⁵ Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la Science et la culture.

¹⁷³⁶ World Wide Fund for Nature.

¹⁷³⁷ Blanc, *ibid*, p.16.

¹⁷³⁸ Blanc, *ibid*, p.26-27.

¹⁷³⁹ Blanc, *ibid*, p.122-123

¹⁷⁴⁰ Blanc, *ibid*, p.64-65.

¹⁷⁴¹ Blanc, *ibid*, p.288.

Par les experts internationaux (les institutions internationales comme l'UNESCO, l'UICN ou des ONG comme WWF) et les élites africaines qui utilisent la question écologique (entre autres) et le soutien international pour asseoir leur pouvoir¹⁷⁴². Pour qui ? Pour les multinationales qui s'accaparent des ressources naturelles et qui cherchent à ce que les populations n'y accèdent pas¹⁷⁴³.

De plus en plus au cours du dernier siècle écoulé, la nature sauvage est prise en compte comme un lieu d'expérience esthétique. Cronon explique qu'il y a deux ou trois siècles, la *wilderness* était vue comme le lieu du sauvage, hostile, dangereux et menaçant. Dans le contexte d'une société d'abondance et principalement urbaine, s'est développé un certain attrait pour l'idée d'un retour à la nature contre les maux de la société. Cronon souligne également que l'appréciation de la nature sauvage est aussi une conception classiste des populations urbaines riches ayant les moyens de s'offrir des escapades en pleine nature pour couper avec l'agitation de la ville. La *wilderness* correspond à un intérêt de classes. Mais les montagnards, les campagnards et les ruraux, qui vivent loin des villes n'ont pas cette approche et ce rapport à l'idéal d'une nature comme lieu vide d'humains, parce que la nature qu'ils expérimentent, observent et apprécient est une nature ordinaire dans laquelle ils vivent et travaillent. Cronon écrit que, « lorsque je pense aux moments où j'ai été le plus proche de ce que je pourrais appeler l'expérience du sacré dans la nature, je me souviens non pas d'une contrée sauvage lointaine, mais d'endroits beaucoup plus proches de chez moi »¹⁷⁴⁴. Le contexte urbain favorise cette idée d'un besoin de « retour aux sources » qui passerait par une nature sauvage¹⁷⁴⁵.

Enfin, Guha alerte sur une autre tendance des écologistes occidentaux à prendre modèle sur la supposée sagesse des peuples « exotiques » non-occidentaux dans leur interaction avec la nature. L'invocation en apparence valorisante de ces cultures ne l'est pas car elle traduit un certain regard sur ces cultures qui ne sont pas des regards d'égal à égal. Selon Guha, la référence à l'écologisme supposé des religions orientales, son harmonie à la nature, comme source de validation de l'environnementalisme relève d'une vision simplificatrice de religions variées et complexes¹⁷⁴⁶. La construction d'une image mythique d'un rapport mystique et spirituel à la nature et d'un rapport infailible à la nature de ces cultures plus proches de la nature n'est, sous l'apparente valorisation, pas valorisante. Elle traduit la représentation d'un type d'humains primitifs connectés à la nature, sachant comment la traiter de manière intuitive. En plus d'essentialiser ces populations, c'est en faire des êtres dénués de réflexion, dénués de la possibilité de l'erreur qui, en fin de compte, caractérise dans l'imaginaire les êtres de nature.

L'historien de Chicago Ronald Ingen souligne que cette vision romantique et

¹⁷⁴² Blanc, *ibid*, p.290.

¹⁷⁴³ Nous penserons par exemple au projet Total en Ouganda, causant une catastrophe humanitaire et écologique. « Le projet gazier de Total en Ouganda : un désastre pour la population locale selon Human Rights Watch », *Le monde*, 10 juillet 2023, URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/07/10/le-projet-gazier-de-total-en-ouganda-un-desastre-pour-la-population-locale-selon-human-rights-watch_6181300_3212.html; « TotalEnergies saccage un parc naturel en Ouganda grâce à des "permis de détruire" rédigés par des cabinets d'audit », Mickaël Correia, 17 Février 2025, *Mediapart*, URL : <https://www.mediapart.fr/journal/ecologie/170225/totalenergies-saccage-un-parc-naturel-en-ouganda-grace-des-permis-de-detruire-rediges-par-des-cabinets-d>.

¹⁷⁴⁴ Cronon, « Trouble with wilderness, or, getting back to the wrong nature », *ibid*, p.490-491.

¹⁷⁴⁵ Cronon, « Trouble with wilderness, or, getting back to the wrong nature », *ibid*, p.484-485.

¹⁷⁴⁶ Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation: a third world critique », *ibid*, p.236.

essentiellement positive de l'Orient est l'image miroir de la vision scientifique et essentiellement péjorative normalement défendue par les spécialistes occidentaux de l'Orient. Dans les deux cas, l'Orient constitue l'Autre, un corps étranger entièrement séparé de l'Occident ; il est défini par une « essence » uniquement spirituelle et non rationnelle, même si cette essence est valorisée de manière très différente par les deux écoles. L'homme oriental présente une dépendance spirituelle à l'égard de la nature - d'une part, cela est symptomatique de son moi préscientifique et rétrograde, d'autre part, de sa sagesse écologique et de sa profonde conscience écologique. Les deux points de vue sont monolithiques, simplistes et ont pour effet caractéristique - voulu dans un cas, peut-être involontaire dans l'autre - de dénier agentivité et raison à l'Orient et d'en faire l'orbite privilégiée des penseurs occidentaux¹⁷⁴⁷.

#7 Une définition anthropocentriste

Enfin, ce sens du mot *nature* est profondément anthropocentriste puisque l'exclusion et l'infériorisation des animaux sont inscrites en creux dans cette définition. L'idée de nature vierge pour désigner tout lieu inhabité par des humains, qui serait une *res nullius*, c'est-à-dire une chose n'appartenant à personne et par conséquent appropriable, est anthropocentrique et colonialiste envers les animaux qui vivent sur ces terres. Selon Kymlicka et Donaldson, « l'argument de la *terra nullius* a été invoqué pour justifier la colonisation des territoires animaux comme pour justifier la colonisation des territoires indigènes »¹⁷⁴⁸. Ainsi, quand les humains colonisent un territoire, s'y établissent, ils empiètent et exterminent ses habitants non-humains, s'emparent de leur territoire et les considèrent souvent comme des nuisibles avec lesquels la cohabitation n'est pas possible. Pour Kymlicka et Donaldson, « même lorsque l'on admet que les territoires sauvages sont peuplés d'animaux, on ne considère pas que ceux-ci soient en droit d'exercer une quelconque souveraineté sur le territoire qu'ils habitent »¹⁷⁴⁹. Notre présence, si elle peut parfois bénéficier à certaines espèces, est en général le signe d'un grand danger pour beaucoup d'espèces. Ce phénomène n'a rien de nouveau mais s'observe sur tous les continents depuis des dizaines de milliers d'années¹⁷⁵⁰. Nous ne les percevons pas comme des cohabitants. La nature sauvage est une nature où il n'y a *personne*.

Conclusions : protéger la biodiversité et le vivant plus que la nature.

Nous avons énuméré de nombreux problèmes que posait cette définition de la nature, à savoir : (1) qu'elle est soit arbitraire, soit autoréfutante, (2) qu'elle implique un dualisme ontologique intenable

¹⁷⁴⁷ Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation : a third world critique », *ibid*, p.238. Pour la référence à Ingen, voir Ronald Ingen, « Orientalist construction of India », *Modern Asian Studies*, 20, 1986, p.442.

¹⁷⁴⁸ Donaldson et Kymlicka, *Zoopolis*, p.238.

¹⁷⁴⁹ Donaldson et Kymlicka, *ibid*, p.239.

¹⁷⁵⁰ Farid Benhammou, « Extinction des espèces », *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, p.393-396.

puisque la structure du réel ne répond pas à une telle bicatégorisation, (3) que l'idée de nature est une catégorie non-universellement partagée que nous projetons sur le réel afin de l'organiser mais ne correspond pas à une réalité objective, (4) qu'elle ne permet pas de rendre compte et de répondre adéquatement à tous les problèmes environnementaux, (5) qu'elle pose un problème pour penser l'intrication du social et de l'environnemental au cœur des réflexions sur la justice socio-environnementale, (6) qu'elle émerge d'une vision du monde ethnocentriste, colonialiste et raciste, et enfin, (7) qu'elle est par définition anthropocentriste. Il n'est pas question de soutenir que toutes ces objections n'appellent aucune réponse, mais qu'elles jettent un sérieux doute sur l'idée de nature ainsi définie.

[*L'avenir du mot*] Toutefois, il est peu probable que ce mot disparaisse de nos usages. Le terme est commode (tant dans les discussions philosophiques qu'ordinaires), mais s'effrite lorsqu'on l'analyse précisément. Nous avons tellement appris à l'utiliser pour organiser notre vie pratique qu'il est devenu évident pour nous que derrière le concept de *nature*, il y a une réalité correspondante. Il n'est donc pas question de renoncer à son usage ordinaire, mais il nous faut veiller à garder à l'esprit que la distinction nature/culture est une distinction métaphysique douteuse. Philosophiquement, le concept de nature devient rapidement une entité imprécise et encombrante. Nous nous référons à la nature comme si elle était une entité unifiée, ce qu'elle n'est pas, car elle n'est qu'un mot dans lequel nous rassemblons tout ce qui n'est pas humain. La nature n'est même pas une entité du tout. Nier que la nature existe objectivement, ce n'est pas nier que les forêts, les montagnes, et tout ce que nous subsumons ordinairement sous le concept de nature, existent. Ce n'est pas non plus soutenir que tout est une construction sociale, ni que tout est anthropisé et que, par conséquent, la nature est morte. Nous utilisons donc le concept de nature parce qu'il est pratique pour agir et communiquer au quotidien, mais de cette utilisation du mot abstrait, nous opérons une réification qui nous égare.

[*Conséquences éthiques*] Lorsque l'écologisme appelle à protéger la nature, quelle est donc cette *nature* à protéger ? Les problèmes que pose le concept de nature le rend donc peu maniable et peu propice à fonder une théorie morale écologiste¹⁷⁵¹. Si le concept de nature est douteux et ne correspond à aucune réalité objective, comment pourrait-il être un concept susceptible de fonder l'écologisme ? Comment déterminer un quelconque devoir lorsqu'on ne peut déterminer clairement l'objet de notre considération morale ? Pour qu'il y ait une nature à protéger, il faut qu'une telle nature existe concrètement. Or, comme nous l'avons vu, le concept de nature est ontologiquement douteux, ce qui doit nous faire comprendre que l'idée d'accorder une valeur intrinsèque à la nature ou à l'environnement risque d'être plus problématique que prévu, si ce n'est totalement compromis. Par conséquent, l'idée de devoir envers la nature paraît être un fondement extrêmement incertain et friable pour l'écologisme car il faudrait non seulement pouvoir déterminer clairement ce qu'est la nature et si elle existe (question

¹⁷⁵¹ Devant ces difficultés, ne faut-il pas abandonner l'idée de protection de la nature au profit de l'idée de protection de l'environnement, local et global ? Nous distinguons généralement différents types d'environnements, comme l'environnement familial, social, ou naturel. La distinction entre environnement social et naturel repose sur le dualisme que nous venons d'examiner. L'idée de devoir envers l'environnement (naturel) n'est qu'une autre façon de parler de la nature. Or, remplacer la protection de la nature par la protection de l'environnement (naturel) ne change rien et nous expose aux mêmes difficultés.

ontologique), mais ensuite montrer qu'elle est moralement considérable (question morale). Le concept de nature semble échouer dès la question ontologique.

De nombreux philosophes ont critiqué le dualisme pour les raisons évoquées, annonçant « la fin du grand partage », selon la formule usitée, mais ont tenté de sauver le couple conceptuel en en faisant un continuum entre deux pôles (Jamieson, Plumwood, Larrère, Maris)¹⁷⁵². Selon Larrère et Larrère, on ne peut se séparer du concept, il faut renoncer au concept dualiste mais pas à tout concept de nature¹⁷⁵³. Maris critique le dualisme tout en s'efforçant de conserver la distinction. Elle écrit que « l'enjeu est donc de soulager cette tension en réaffirmant la distinction entre la nature et les affaires humaines sans entériner le dualisme »¹⁷⁵⁴. Néanmoins, chercher à tout prix à sauver un concept de nature en se débattant dans les marais de la définition de la *nature* semble être une impasse, car c'est précisément cette idée qui semble poser problème. Substituer le continuum au dualisme est-il vraiment une solution ? À mon sens, l'image est trompeuse et prend fausement modèle sur un continuum entre le noir et le blanc. Si nous déterminions clairement envers qui ou quoi nous avons des devoirs, nous pourrions mettre en place les moyens pour remplir ces obligations sans se demander de manière interminable si les humains sont dans ou hors de la nature, ni quelle est cette nature à protéger. Parler de nos devoirs envers la nature nous engage dans des confusions inextricables dont nous pourrions faire l'économie en abandonnant le concept flou de nature.

[*Réorientation de nos devoirs*] Cet examen du concept de *nature* et d'*environnement* en révèle le caractère problématique, bien qu'il s'agisse de concepts communs pour le discours écologiste ordinaire. Toutefois, les écologues utilisent des concepts plus spécifiques comme *écosystème*, *biodiversité*, *espèce*, *biocénose*, *biosphère*, etc. Ce que nous venons d'exposer explique sans doute pourquoi les éthiques environnementalistes ont rarement défendu la valeur intrinsèque de la nature mais plus souvent celle des êtres vivants, des écosystèmes, de la biodiversité, des communautés biotiques ou des espèces. Ne faut-il pas alors envisager que la biodiversité constitue la fin ultime de l'écologisme ?

3. Pourquoi protéger la biodiversité ?

[*Évolution vers la protection de la biodiversité*] De plus en plus, l'exigence de protection de la biodiversité a remplacé la protection de la nature sauvage. L'idée de protection de la biodiversité permet d'éviter de penser la protection de la nature comme protection de la *wilderness* où aucun humain n'apparaît et permet de dépasser l'opposition entre nature et culture¹⁷⁵⁵. Virginie Maris explique que la question n'est pas de savoir si les humains influencent un site naturel ou non mais si les activités humaines menacent ou non la biodiversité¹⁷⁵⁶. Le développement de la biologie de la conservation a

¹⁷⁵² Maris, *La part sauvage du monde*, p.45 et 135 ; Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.154 et 269.

¹⁷⁵³ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.161-162.

¹⁷⁵⁴ Maris, *La part sauvage du monde*, p.198.

¹⁷⁵⁵ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.13.

¹⁷⁵⁶ Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, p.58. Elle explique que pour les conservationnistes dans la tradition de Gifford Pinchot, l'objectif est de faire un usage durable des ressources, d'une gestion de la nature dans une

permis d'intégrer les humains à leur environnement puisque le but est de décrire le fonctionnement de la nature dans lequel les humains ont une place. Le nouveau paradigme ne vise donc pas à préserver une nature sauvage intacte de toute présence humaine mais à penser les conditions de relations harmonieuses entre les humains et le reste de la nature¹⁷⁵⁷. Toute influence humaine sur l'environnement n'est pas nécessairement un mal¹⁷⁵⁸. Il convient de distinguer les perturbations bonnes ou mauvaises pour un écosystème, la communauté biotique ou la biodiversité. En effet, « certaines formes d'anthropisation sont particulièrement favorables à la biodiversité »¹⁷⁵⁹. Pour cela, il faut préalablement fonder une axiologie permettant de déterminer la norme de ce qui est bon et mauvais. La plupart des réserves naturelles visent non pas à empêcher les humains d'y pénétrer, mais à préserver la biodiversité¹⁷⁶⁰.

[*Ce qu'est la biodiversité*] La biodiversité, ou diversité biologique ne désigne pas une entité, mais une propriété d'un ensemble. Il s'agit de la diversité des espèces que nous pouvons retrouver dans un écosystème, de la diversité génétique dans une population, etc.¹⁷⁶¹. De la même façon, nous pouvons parler de la diversité ethnique, religieuse au sein d'une société, d'une nation. Elle décrit donc un état de fait susceptible d'une variation de degré. Virginie Maris ajoute une autre description de la biodiversité, qui désignerait non pas seulement un état mais un processus de diversification. Se pose alors la question de savoir pourquoi une plus grande biodiversité est une bonne, et inversement, pourquoi une baisse de la biodiversité est une mauvaise chose.

[*Pourquoi protéger la biodiversité*] Il existe de nombreuses raisons de préserver un certain niveau de biodiversité. Dans son ouvrage *Philosophie de la biodiversité*, Virginie Maris en donne plusieurs. Elle présente une approche anthropocentriste axée autour de l'idée de service écosystémique. La nature peut nous fournir un certain nombre de services, d'ordre économique, prudentiel, esthétique, scientifique, récréatif, spirituel. Certaines de ces raisons sont purement utilitaires et basées sur « bénéfices que les êtres humains tirent de la nature et du fonctionnement des écosystèmes »¹⁷⁶². Par exemple, favoriser la production de biens et de services pour se nourrir, se vêtir, se loger, etc. Il faut alors opérer un calcul pour savoir la valeur instrumentale qui en ressort. Maris soutient explicitement

perspective anthropocentriste, tandis que les préservationnistes, dans la tradition de John Muir, sont davantage soucieux de préserver des zones de nature sauvage pour elle-même (p.56-60).

¹⁷⁵⁷ Maris, *ibid*, p.69. Maris explique que l'écologie traditionnelle conçoit des modèles où les humains sont absents et sont des facteurs perturbants. Toute l'écologie ne peut pas faire abstraction de la présence humaine car le but est de penser également l'influence humaine sur son environnement. Néanmoins, il y a un intérêt à essayer d'exclure les humains de certains modèles écologiques, pouvoir voir à quoi ressemble l'évolution naturelle et « normale » des choses sans influence humaine. Cela permet de mesurer dans quelle proportion les humains perturbent ou influencent un système écologique. Se pose alors la question de la place donnée aux humains dans l'écologie scientifique. Maris exhibe les difficultés qu'il y a à penser le fonctionnement des écosystèmes avec ou sans les humains car la plupart des systèmes écologiques sont influencés d'une façon ou d'une autre par les humains. Cela soulève la question de l'objet d'étude de l'écologie. Si l'écologie a pour but d'étudier comment fonctionnent les écosystèmes, faut-il les étudier sans humain, avec humain, à un moment donné précis ? Ces choix n'apparaissent pas idéologiquement neutres (p.106-108).

¹⁷⁵⁸ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.154 et 269.

¹⁷⁵⁹ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.86.

¹⁷⁶⁰ Maris, *La part sauvage du monde*, p.122.

¹⁷⁶¹ Patrick Blandin, *Biodiversité*, Albin Michel, chapitre 1 et 2 ; Christian Lévêque, *Érosion de la biodiversité, enjeux et débats*, ISTE Editions, 2022, chapitre 1 et 2.

¹⁷⁶² Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.15.

que la justification des efforts de préservation de la biodiversité réside dans l'intérêt humain. La chute de la biodiversité peut mettre en danger l'existence humaine et les conditions d'une vie bonne¹⁷⁶³.

[*La valeur de la biodiversité*] « Vouloir protéger la biodiversité, c'est lui attribuer une valeur »¹⁷⁶⁴. Mais quelle valeur ? Les raisons données par Maris nous informent donc sur le type de valeur de la biodiversité. Toutes les raisons avancées en font une valeur extrinsèque, instrumentale ou non. Elle refuse l'idée de valeur intrinsèque objective de la biodiversité. Cela s'explique par sa théorie subjectiviste de la valeur selon laquelle toute valeur dépend d'un acte de valorisation par un sujet¹⁷⁶⁵. Elle se demande alors quelles raisons nous avons de valoriser la biodiversité pour elle-même. Si nous avons dit que la biodiversité pouvait fournir des services purement utilitaires aux humains, elle peut aussi avoir une valeur esthétique, culturelle ou patrimoniale¹⁷⁶⁶. Il y a également des raisons éthiques de préserver la biodiversité, dépendant de nos obligations envers les humains, les animaux, les vivants. Autrement dit, nul devoir envers la biodiversité elle-même ; elle est seulement valorisée à mesure de ses conséquences sur le bien de certaines entités : respect de la biodiversité pour les intérêts des autres humains¹⁷⁶⁷, par respect du bien-être des animaux, pour limiter leur souffrance et leur garantir des conditions de vie décente¹⁷⁶⁸. En résumé, il existe de nombreuses raisons extrinsèques de préserver la biodiversité¹⁷⁶⁹.

[*Une valeur intrinsèque de la biodiversité ?*] Mais la biodiversité pourrait-elle avoir une valeur intrinsèque ? On retrouve chez Michael Soulé, figure de la biologie de la conservation, la thèse normative selon laquelle la diversité biotique a une valeur intrinsèque¹⁷⁷⁰, ce que contestent Catherine et Raphaël Larrère¹⁷⁷¹. Soulé ne fournit aucun argument en faveur de ce qu'il estime être un postulat fondamental, reconnaissant « qu'une telle affirmation ne peut être testée ni prouvée »¹⁷⁷². Dans la logique de la biologie de la conservation, l'extinction d'une espèce n'est pas en soi un mal ; la valeur positive, neutre ou négative de cette disparition dépend des conséquences pour la diversité. « L'extinction naturelle, à moins qu'elle ne soit catastrophique, ne réduit pas la diversité biologique, car elle est compensée par la spéciation ». La biologie de la conservation ne se préoccupe pas du bien des individus mais de la continuité du processus naturel d'évolution des populations et de la biodiversité¹⁷⁷³.

¹⁷⁶³ Maris, *ibid*, p.43.

¹⁷⁶⁴ Maris, *ibid*, p.95.

¹⁷⁶⁵ Maris, *ibid*, p.97-98.

¹⁷⁶⁶ Maris, *ibid*, p.101 et 119-122.

¹⁷⁶⁷ Maris, *ibid*, p.133.

¹⁷⁶⁸ Maris, *ibid*, p.143 et 155.

¹⁷⁶⁹ Voir Jonathan Newman, Gary Varner and Stefan Linquist, *Defending biodiversity: environment science and ethics*, Cambridge University Press, 2009, part 1.

¹⁷⁷⁰ Michael Soulé, « What is conservation biology ? », *BioScience*, 35, 11, 1985, p.731. Il défend également que la complexité écologique (diversité des habitats) est un bien en soi, que l'évolution est un bien en soi, mais que « cependant, lorsqu'on les presse de se justifier, les écologistes ne peuvent pas prouver que leur préférence pour la diversité naturelle devrait être la norme pour la gestion des habitats ».

¹⁷⁷¹ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.72-73.

¹⁷⁷² Soulé, « What is conservation biology ? », *ibid*, p.730. Une raison avancée par Soulé est que les humains valorisent en général la diversité.

¹⁷⁷³ Soulé, « What is conservation biology ? », *ibid*, p.731. Selon Soulé, il faut mettre de côté ses émotions face à la souffrance de l'animal blessé pour se positionner du point de vue de la biologie de la conservation. Ainsi, une maladie peut ne pas être favorable pour les animaux malades mais contribue à faire le tri entre les individus

Rien n'indique que la baisse de biodiversité soit nécessairement un mal et que son augmentation soit toujours une bonne chose. Tout dépend de la finalité visée. La valeur de la biodiversité semble ainsi arrimée à une valeur supérieure, comme le bien-être humain, le fleurissement des êtres vivants, l'équilibre des écosystèmes. Une forte biodiversité n'est pas toujours un bien pour les êtres vivants, ni même pour la stabilité des écosystèmes, de même une baisse de la biodiversité peut parfois être bénéfique au bien-être humain¹⁷⁷⁴. Pour illustrer ce point, Katie McShane propose une analogie avec la présence de fer dans le sang dont le niveau plus ou moins haut n'est pas en soi une bonne ou mauvaise chose, tout dépend des effets sur la santé globale et, *in fine*, sur le bien-être de l'individu¹⁷⁷⁵. Ainsi, il apparaît difficile de comprendre pourquoi la hausse de la biodiversité serait toujours bonne et la baisse toujours mauvaise pour les êtres vivants qui y vivent, mais aussi pour les humains¹⁷⁷⁶. Maris soutient que la biodiversité comme *processus* de diversification possède une valeur intrinsèque, mais il est difficile de comprendre pourquoi. Elle soutient que certaines entités collectives peuvent avoir un bien propre comme les espèces, les familles, l'Etat, les entreprises. Les communautés biotiques sont des entités collectives dont la biodiversité est une propriété et une finalité¹⁷⁷⁷. Elle défend l'idée que l'évolution va dans le sens d'une complexification et diversification, ce qui pourrait indiquer une tendance de la communauté des êtres vivants. Ainsi, le bien propre de la communauté biotique serait la biodiversité comme processus, celle-ci pouvant être considérée comme un moyen de produire la diversité comme propriété¹⁷⁷⁸. Il s'agit là d'un argument en faveur d'une conception écocentriste.

Une autre raison de douter de la valeur intrinsèque de la biodiversité est qu'elle n'est pas une entité mais une propriété d'un système¹⁷⁷⁹. Si on comprend que des individus humains, sentients, vivants, des écosystèmes, puissent potentiellement être des entités dotées d'une valeur intrinsèque, comment la propriété *diversité* pourrait-elle avoir une valeur pour elle-même et non en vertu de ce qu'elle produit ? La diversité est-elle le type de chose susceptible de subir un préjudice ou d'avoir un bien ? Une conséquence contre-intuitive pour les écologistes qui reconnaissent une valeur intrinsèque à la biodiversité est qu'un écosystème avec une plus grande diversité contiendrait plus de valeur intrinsèque et serait donc préférable. Faudrait-il alors œuvrer pour transformer les savanes en forêts tropicales ? La valorisation de la diversité biologique peut entrer en contradiction avec l'idéal de maintien d'une stabilité des communautés biotiques ou des écosystèmes tels qu'ils existent¹⁷⁸⁰ ou de préservation de zones de *wilderness*. Les idéaux environnementalistes ne sont pas tous compatibles.

La biodiversité ne peut donc servir de fondement moral, de fin ultime fondant nos devoirs écologistes. Tel ou tel niveau de biodiversité n'est *en soi* ni bon ni mauvais. Elle n'a de valeur qu'extrinsèquement, à mesure qu'elle promeut ou respecte le bien des entités moralement considérables.

résistants et adaptés à leur environnement. Il écrit : « L'évolution, telle qu'elle se produit dans la nature, ne pourrait se faire sans les souffrances inséparables de la faim, de la maladie et de la prédation ».

¹⁷⁷⁴ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.76-78.

¹⁷⁷⁵ Katie McShane, « Is biodiversity intrinsically valuable ? », in *The Routledge handbook of philosophy of biodiversity*, Garson, Plutynski et Sarkar (eds), 2017, p.161.

¹⁷⁷⁶ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.79.

¹⁷⁷⁷ Maris, *ibid*, p.176.

¹⁷⁷⁸ Maris, *ibid*, p.179-181.

¹⁷⁷⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.86-87.

¹⁷⁸⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, p.88, et *Du bon usage de la nature*, p.280.

Elle est une évaluation d'une diversité à différents niveaux biologiques qui ne charrie en soi aucune valeur. La biodiversité doit alors être au service de ce qui a une valeur intrinsèque mais ne saurait être une fin en soi. L'écologisme devra trouver un fondement moral ailleurs que dans la notion de biodiversité. Une option particulièrement en vogue ces temps-ci repose sur l'idée de protection du vivant.

4. Faut-il protéger le vivant ?

[*Le discours du vivant*] Depuis une dizaine d'années, l'écologisme français est marqué par une inflation de la référence au *vivant*. Les appels à défendre le vivant, à protéger le vivant ou à nouer des alliances avec le vivant sont légion et constituent le fondement de ces nouveaux écologismes¹⁷⁸¹. Nous penserons par exemple au slogan militant « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », qui prend de plus en plus la forme suivante : « Nous défendons le vivant, nous sommes le vivant qui se défend ». Cette idée du vivant se retrouve notamment chez Aurélien Barrau¹⁷⁸², mais la principale figure qui incarne la pensée du vivant en France est sans aucun doute le philosophe Baptiste Morizot. Le concept de *vivant* apparaît comme une pièce centrale du discours écologiste de Morizot qui appelle à créer des alliances avec le vivant et, dans un récent ouvrage, à *raviver les braises du vivant*¹⁷⁸³. Morizot en est devenu une figure médiatique de l'écologie française. L'écologisme peut-il s'articuler et se fonder sur le concept de vivant ? Qu'est-ce que *le vivant* qu'il s'agirait de protéger ? Dans les pages qui suivent, nous examinons le concept et sa mobilisation comme fondement de l'écologisme.

[*Qu'est-ce que le vivant ?*] *Le vivant* est un terme qu'il est difficile de déterminer avec précision. S'il est particulièrement présent en France et absent du monde anglophone, c'est parce qu'il n'a pas d'équivalent en anglais où, soit il est question des êtres vivants particuliers [*living beings*], soit de la vie en générale [*life*]. En quel sens doit se comprendre la référence au *vivant* ? Comme référence à la vie, aux êtres vivants ou bien à autre chose encore ? Ce n'est pas la même chose de défendre la vie en général ou les êtres vivants en tant qu'êtres singuliers. Les *vivants* (ou les êtres vivants) désignent des entités particulières concrètes qui ne sont pas inertes, naissent et peuvent mourir, comme un animal, une plante ou une bactérie¹⁷⁸⁴. En revanche, *la vie* est un concept abstrait. La vie n'existe pas en soi mais s'incarne toujours dans des êtres vivants singuliers, comme la mort ou la conscience, ce sont toujours des êtres singuliers qui ont la propriété d'être conscients ou de mourir. La vie peut également être comprise comme processus, comme dynamique par laquelle les espèces naissent, se perpétuent, évoluent ou disparaissent. Le vivant désigne également l'ensemble des êtres vivants pris holistiquement comme

¹⁷⁸¹ Plusieurs ouvrages récents pensent explicitement la question écologique en relation avec le vivant. *Penser le vivant*, L'Obs (ouvrage collectif), Les liens qui libèrent, (2021) ; Nicolas Truong, *Les penseurs du vivant* (2023). On retrouve un usage chez Aurélien Barrau, mais aussi Aymeric Caron et Bruno Latour.

¹⁷⁸² Aurélien Barrau, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité*, Michel Lafon, 2020. Barrau soutient que l'on tue la vie et évoque l'idée d'un pacte avec le vivant.

¹⁷⁸³ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant* (2020), *Raviver les braises du vivant* (2020), *Les diplomates* (2016), *L'inexploré* (2023).

¹⁷⁸⁴ Je laisse ici de côté la question de savoir précisément ce qu'est un être vivant, s'il faut distinguer un organisme vivant d'un être vivant, car ce n'est pas nécessaire pour notre propos.

formant un système d'interrelations. Lorsqu'un individu ou une espèce disparaît, la vie ne disparaît pas. Si, dans les écologismes du vivant, le vivant réfère aux êtres vivants qu'il s'agirait de protéger et de défendre en tant qu'êtres singuliers porteurs d'une valeur intrinsèque, alors c'est une position biocentriste classique que nous examinerons dans la partie 2.

Or, Morizot semble utiliser le concept de vivant pour couvrir à la fois les vivants individuels et la vie comme ensemble d'interrelations et de dynamiques. Il utilise la métaphore du feu pour parler du vivant, car même réduit de beaucoup, il peut repartir¹⁷⁸⁵. Morizot écrit qu'il n'est pas question de restaurer la nature suivant ce qui existait avant mais laisser le vivant faire son œuvre et évoluer librement. Il n'y a rien à restaurer avec le vivant, mais juste à laisser les dynamiques reprendre leur cours¹⁷⁸⁶. Morizot utilise clairement l'idée de vivant en plusieurs sens. Ainsi, il explique que par *vivant*, il ne faut pas avoir une conception trop stricte, le vivant inclut aussi les rivières, les sols, les montagnes, car la même matière inorganique compose les vivants et les non-vivants comme l'eau par exemple : « la matière inorganique circule dans le métabolisme vivant qu'est la biosphère. [...] L'inorganique constitue les communautés de vivants par ces relations »¹⁷⁸⁷.

Si le vivant réfère à la vie en général pris comme abstraction, ou aux dynamiques évolutives, aux interrelations entre les vivants qui perpétuent l'aventure du vivant, alors il en ressort quelque chose de curieusement peu propice à fonder l'écologisme. C'est ce sens-là que nous souhaitons examiner ici, notamment parce qu'à part chez certains écologistes français, le concept n'a guère servi à fonder une théorie morale environnementaliste. Or, c'est en partie en ce sens que Morizot parle de « protéger l'aventure du vivant sur Terre »¹⁷⁸⁸. La première difficulté d'une écologie du vivant est que la vie n'est pas menacée par les changements climatiques¹⁷⁸⁹. Susan Finsen soulignait déjà que des vivants en remplacent d'autres. En éliminant 90% des vivants, nous n'éliminerions pas la vie, ni comme processus, ni comme concept général. Morizot lui-même s'oppose à l'idée d'un effondrement de la vie qui mettrait en danger le vivant. Ce qui est mis en danger, ce sont des vivants, des formes de vie, des relations qui forment des écosystèmes¹⁷⁹⁰.

Lorsque nous parlons de « l'aventure du vivant », c'est une métaphore qui personnalise une abstraction, analogue à l'idée d'une nature à laquelle nous pourrions faire du mal. Alors même que les écologistes du vivant se montrent critiques du dualisme nature/culture, ils paraissent rejouer une partition similaire, par certains aspects, à travers la réification du *vivant*. Par conséquent, si la *crise* environnementale qui caractérise l'anthropocène est une menace, elle est une menace pour certains êtres vivants actuels, certaines espèces, certains écosystèmes, mais aussi pour de nombreuses vies humaines, pour le bien-être humain, pour de nombreuses cultures, civilisations et modes de vie présents. Ni la vie,

¹⁷⁸⁵ Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.44. Cet usage et cette métaphore témoignent du fait que *le vivant* ne se réduit pas aux êtres vivants particuliers.

¹⁷⁸⁶ Morizot, *ibid*, p.47

¹⁷⁸⁷ Morizot, *Les diplomates*, p.180

¹⁷⁸⁸ Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.10.

¹⁷⁸⁹ Susan Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilism and animal rights individualism », *Between the species*, 4, 1, 1988, p.14.

¹⁷⁹⁰ Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.59 et 61.

ni les forces présidant l'évolution des espèces, ni l'humanité en général n'est menacée d'extinction¹⁷⁹¹.

Le second problème est que si *le vivant* désigne les lois, les dynamiques qui gouvernent l'évolution des formes de vie, alors quelle normativité en extraire ? Se pose la question de savoir ce qu'il y a à protéger dans ces dynamiques et pourquoi ? Mais se pose également la question de savoir comment cette dynamique du vivant pourrait être menacée et comment serait-il possible de la protéger. Les lois qui régissent l'évolution du vivant comme la sélection naturelle, l'interdépendance de nombreuses formes de vie, ne sont pas mises en danger d'extinction parce qu'elles ne semblent pas être le genre de choses qu'il est possible de menacer ou de défendre (un peu comme si nous pouvions menacer les lois de la gravitation). Par conséquent, il serait alors difficile de comprendre ce qu'il y a à protéger dans une telle acception du concept de vivant.

Quelques raisons sont parfois avancées pour protéger le vivant : soit ces raisons sont anthropocentristes, soit elles sont biocentristes lorsqu'il s'agit du vivant comme individus, mais également de type holiste métaphysique lorsqu'il s'agit de protéger le vivant comme dynamique et communauté de vie à laquelle nous appartenons. Une caractéristique qui traverse les thèses de Morizot est l'ambivalence, la défense de thèses parfois très différentes, voire contradictoires. Puisqu'il ne limite pas la considérabilité morale aux seuls humains, il ne peut être considéré comme un anthropocentriste au sens fort. Toutefois, cela n'empêche pas sa conception de reproduire un anthropocentrisme. En premier lieu, il juge impératif de protéger le vivant car l'avenir des humains dépend de la sauvegarde du vivant¹⁷⁹². Toutefois, cet impératif ne repose pas sur une conception instrumentale du vivant, pour la raison que le vivant n'est pas extérieur à nous, ni inférieur, ni vulnérable : « nous sommes le vivant qui se défend »¹⁷⁹³, écrit-il. Protéger la nature, c'est défendre « nos milieux de vie multispécifiques », c'est défendre le monde qui nous a fait, non parce qu'il nous est utile ou vulnérable, mais parce qu'elle est cette puissance créatrice qui nous a fait¹⁷⁹⁴. En effet, « le bien de la communauté [*est*] inséparable des vivants dont les humains sont membres »¹⁷⁹⁵.

Morizot considère que la disparition des espèces est un drame dû à la fragilisation des écosystèmes, à la surchasse, à la surexploitation et à la fragmentation des milieux¹⁷⁹⁶. Les êtres vivants ont une valeur qui est permise par « la Grande vie » des écosystèmes¹⁷⁹⁷. Il ne fait pas un culte de la *wilderness* qui rechercherait une nature primitive ou intacte mais défend la libre évolution de la nature en laissant faire les dynamiques du vivant¹⁷⁹⁸. Il faut préserver « le tissu du vivant » dont les humains font partie¹⁷⁹⁹. Pour cela, il faut arriver à des compromis avec nos cohabitants terrestres qu'il nomme « diplomatie »¹⁸⁰⁰. Il n'y a pas à exclure les humains ni à empêcher toute exploitation, mais à envisager

¹⁷⁹¹ Rares sont les philosophes environnementalistes à soutenir l'idée d'un effondrement au sens d'une menace d'extinction de la vie.

¹⁷⁹² Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.54.

¹⁷⁹³ Morizot, *ibid*, p.55-59.

¹⁷⁹⁴ Morizot, *ibid*, p.58.

¹⁷⁹⁵ Morizot, *ibid*, p.64.

¹⁷⁹⁶ Morizot, *ibid*, p.13.

¹⁷⁹⁷ Morizot, *ibid*, p.16.

¹⁷⁹⁸ Morizot, *ibid*, p.21 et 47.

¹⁷⁹⁹ Morizot, *ibid*, p.29.

¹⁸⁰⁰ Morizot, *ibid*, p.30 et p.78.

une exploitation soutenable qui ne menace pas ces milieux multispécifiques¹⁸⁰¹. Le diplomate de Morizot tente de concilier deux intérêts, par la négociation, par la résolution non-violente de problèmes de cohabitation, en trouvant un terrain d'entente¹⁸⁰².

Morizot justifie peu l'impératif de *défendre le vivant*¹⁸⁰³. Pourquoi défendre le vivant ? Selon quelle axiologie ? Son rejet de la philosophie morale¹⁸⁰⁴ masque à peine sa défense d'une normativité morale et politique non-assumée. Nous devons avoir de la « considération », de la « gratitude » et des « égards ajustés » à l'égard du vivant, compris dans ses différentes formes¹⁸⁰⁵. Pourquoi ? Premièrement, nous avons besoin du vivant alors qu'il n'a pas besoin de nous, remarque qui traduit une vision utilitaire. Deuxièmement, l'environnement est donateur pour toutes les formes de vie¹⁸⁰⁶. Mais cette idée est étrange, car l'environnement, s'il est constitué de toutes les formes de vie, ne semble pas pouvoir jouer le rôle de donateur car l'idée du don suppose une extériorité. N'y a-t-il pas ici une circularité, à savoir qu'il faudrait protéger les écosystèmes car ils sont ce qui produit les êtres de valeur, les vivants, mais en même temps, les vivants constituent l'écosystème ? Troisièmement, la nature nous fournit des services écosystémiques, bien que Morizot rejette la notion de « service écosystémique » au motif que « ce ne sont en rien des services (le cosmos n'est pas une société de services) : ce sont des dons au sens anthropologique du terme, sans intention et aussi précieux que la vie, qui appelle égards ajustés, confiance, gratitude, réciprocité et des formes de contre-dons ». Il nie l'existence d'une quelconque bienveillance mystique de l'environnement mais pourtant¹⁸⁰⁷, que se passe-t-il lorsque l'on affirme comme il le fait, que la nature nous fait des dons au sens anthropologique appelant des contre-dons, sans qu'il n'y ait une quelconque intentionnalité ? L'intention n'est-elle pas au cœur des mécaniques du don ? La reconnaissance et la gratitude n'ont de sens qu'en écho à un bienfait de la part d'un agent intentionnel, par où nous le remercions pour son attention bienveillante. Appliquées à la nature, au vivant, elles n'ont au mieux qu'un sens métaphorique.

Dans d'autres passages, il adopte une perspective qui semble davantage se rapprocher d'une logique biocentriste, en justifiant la défense du vivant en référence à la valeur intrinsèque des êtres vivants.

Parce qu'avec le vivant commence l'apparition d'êtres pour qui quelque chose importe. [...] Il n'y aurait pas à protéger une planète vide de vie, parce que ce qui n'a pas de vie ne peut pas pâtir : rien n'importe pour un caillou, un photon ou un atome, tout ce qui existe en deçà du vivant. C'est parce qu'avec le vivant émergent des êtres pour qui quelque chose importe qu'il y a des raisons de commencer par là notre action de soin et de

¹⁸⁰¹ Morizot, *ibid*, p.70.

¹⁸⁰² Morizot, *Les diplomates*, p.30. Selon Morizot, nul besoin d'interlocuteurs parlants et rationnels pour négocier. L'idée de diplomatie n'est au mieux, qu'une métaphore.

¹⁸⁰³ Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.51. Il écrit que ce sont les dynamiques du vivant qu'il faut protéger et non simplement les vivants (p.52).

¹⁸⁰⁴ Et notamment la philosophie morale analytique qui caractérise la littérature anglophone en éthique animale et environnementale.

¹⁸⁰⁵ Morizot, *Raviver les braises du vivant*, p.86.

¹⁸⁰⁶ Morizot, *ibid*, p.87.

¹⁸⁰⁷ Morizot, *ibid*, p.90.

défense. [...] Avec le vivant, donc, naît *l'importance*. [...] Il est indifférent à un caillou d'être dans votre chaussure, dans l'espace ou au sommet d'une montagne, quand la moindre bactérie est concernée par son lieu, qu'elle configure activement en milieu. Elle a un mieux et un pire. [...] Il n'y a pas de stress des gaz, des composés moléculaires ; mais il y a un stress des plantes [...]. Ce n'est pas le stress des mammifères humains, mais c'est un stress parent [...]. Et peu importe que la bactérie ou la plante soit « consciente » de cette condition d'existence qui est la sienne, ou qu'elle la « sache » : elles sont sensibles à ce milieu, elles y répondent, elles peuvent y prospérer, opérant cette toute petite différence qui fait la différence. [...] Et c'est parce que quelque chose importe qu'il y a un monde à défendre, et des raisons de lutter¹⁸⁰⁸.

En disant que c'est le vivant qui « a inventé l'importance dans l'univers », il ne fait rien d'autre que substituer le mot *valeur* par celui d'*importance*, qui au fond, désignent la même chose. Nous voyons dans ce passage des accents clairement biocentriques, mais également une utilisation des concepts qui fait écho à l'usage qu'en font les éthiques végétales qui défendent la thèse de l'intelligence, la sensibilité et la conscience des plantes. Or, l'éthique végétale diffère de façon significative des éthiques biocentristes. Nous analyserons ces deux éthiques en partie 2. Une difficulté majeure des positions de Morizot, lorsqu'on les contraste avec les philosophes biocentristes, est le manque de justification de ses thèses, là où les biocentristes se sont efforcés de proposer des arguments pour justifier leurs thèses. Elles sont au mieux, esquissées chez Morizot.

Néanmoins, il affirme quelques pages plus loin qu'il ne s'agit pas d'une défense du vivant comme altérité, mais une défense de la communauté du vivant dont nous sommes membres et qui nous a faits¹⁸⁰⁹. Pourtant, si c'est avec les vivants individuels que quelque chose importe et qui constitue la source de la valeur du vivant comme ensemble dynamique, il y a quelque chose de paradoxal dans ce positionnement : si la valeur du vivant comme ensemble dérive du fait qu'il a produit des vivants qui importent, alors ces vivants importent encore et devraient être défendus. On retrouvera chez Rolston et Maris un argument similaire, bien que pour le coup, Rolston soit clairement biocentriste. Mais quelques pages après, il est question de faire du monde un lieu plus habitable pour chaque vivant¹⁸¹⁰. Ainsi, il semble parfois adopter un biocentrisme individualiste, puis une logique prudentielle de type instrumentaliste, puis une logique prudentielle dans laquelle nous ne sommes pas extérieurs au *tissu du vivant* (thèse proche de celle de Arne Naess et la *deep ecology*), et parfois une logique communautaire holiste. Or, toutes ces thèses sont très différentes. Morizot opère un déplacement constant de la valeur à protéger, niant ce qu'il affirme plus tôt.

Dans *Manières d'être vivant*, il soutient que chaque espèce actuelle est peut-être l'ancêtre de futurs êtres qui auront des traits analogues à ceux que l'on valorise chez les humains¹⁸¹¹. En effet, tous les humains sont les descendants de cellules et d'autres formes de vie du fait de l'évolution. Mais ces

¹⁸⁰⁸ Morizot, *ibid*, p.178-179.

¹⁸⁰⁹ Morizot, *ibid*, p.186.

¹⁸¹⁰ Morizot, *ibid*, p.189.

¹⁸¹¹ Morizot, *Manières d'être vivant*, p.158 et 162.

traits ont-ils une valeur intrinsèque ou sont-ils simplement des traits auxquels nous accordons une valeur, extrinsèquement ? Il faut conserver les espèces non seulement car elles sont uniques, belles, ont droit à la vie, source de services, « mais aussi parce qu'elle [*l'espèce*] est l'ancêtre potentiel d'aventureuses formes de vie qui seront des merveilles, même du point de vue le plus humaniste du monde, des espèces plus respectueuses des autres et de leur monde, que nous ne sommes encore parvenus à la devenir »¹⁸¹².

[*La notion d'égards ajustés*] Il faut penser des « égards ajustés » à l'égard des autres vivants. Bien qu'élégant, ce concept veut tout et rien dire. L'idée d'*égards* signifie avoir de la considération. Mais le concept d'*égards ajustés* est si flou qu'il ne dit strictement rien et revient à dire qu'il faut traiter les vivants de la bonne façon, avoir une considération adéquate. Mais quelle est-elle précisément ? Qu'implique-t-elle ? Sa thèse de la diplomatie interspécifique est fondée sur l'idée d'avoir des « égards ajustés qui commencent par une compréhension de la forme de vie des autres »¹⁸¹³. Sa théorie des égards ajustés envers le monde vivant repose premièrement sur le fait que le vivant nous a faits et offre les conditions de notre continuation¹⁸¹⁴. Cependant, Morizot soutient que la notion d'égards n'est pas qu'une pure relation morale. Si je le comprends bien, l'idée d'égards signifie simplement qu'il faut se soucier du vivant, mais peut recevoir des justifications morale, prudentielle, esthétique, spirituelle¹⁸¹⁵.

Alors qu'il s'inscrit dans la continuité de Bruno Latour en critiquant le dualisme nature/culture, il accuse les antispécistes d'être prisonniers des catégories dualistes du vieux monde, valant disqualification. Il reproche notamment de perpétuer le dualisme entre choses et personnes, entre valeur instrumentale et fin en soi, en étendant la personnalité aux animaux. Ce faisant, les antispécistes resteraient coincés dans ce cadre.

En faisant basculer les animaux sentients dans la catégorie des Personnes, l'antispécisme rejoue et pérennise ce dualisme, qui condamne tout le reste (les végétaux, les animaux non-sentients, les milieux) à rester de la « nature-ressource », des moyens pour les Personnes (humaines et animales désormais). En prétendant révolutionner la morale moderne, il pérennise sa structure la plus toxique¹⁸¹⁶.

Pour les antispécistes, ce n'est pas là un problème. Morizot n'explique pas ce qu'il y a de *toxique* ou d'injustifié dans cette division. Ce faisant, il opère un *déshonneur par association* en associant les antispécistes à une dichotomie moderne kantienne anthropocentriste. Ils peuvent ainsi se voir accuser d'être des anthropocentristes qui s'ignorent. Selon Morizot, mais également les environnementalistes en général, les animalistes excluent illégitimement les non-sentients. Cependant, Morizot ne fournit pas d'arguments justifiant la prise en compte des non-sentients, autrement dit leur valeur intrinsèque. Il rejette même la réflexion éthique en termes de valeur intrinsèque, mais il devient difficile de comprendre comment et pourquoi défendre ce qui n'a pas de valeur en soi.

¹⁸¹² Morizot, *ibid*, p.172.

¹⁸¹³ Morizot, *ibid*, p.149.

¹⁸¹⁴ Morizot, *ibid*, p.285.

¹⁸¹⁵ Morizot, *ibid*, p.288.

¹⁸¹⁶ Morizot, *ibid*, p.288.

Néanmoins, cette division du monde nature/culture, humain/vivant, est réintroduite lorsqu'il soutient que la nature ne permet pas un cadre égalitariste comme pour les humains. Le cadre égalitariste est ainsi mal adapté à la défense du vivant. Le monde humain a ses règles, le monde vivant a les siennes. Selon Morizot, se percevoir comme vivant ne veut pas dire se percevoir comme des vivants égaux : « nous ne sommes pas plus égaux que nous sommes inégaux – nous sommes interdépendants »¹⁸¹⁷.

[*Critique du concept*] *Le vivant* est un terme vague utilisé par les militants ou certains philosophes comme Morizot mais non par les éthiques environnementalistes qui, principalement en langue anglaise, parlent des êtres vivants comme porteurs d'une valeur intrinsèque. Si le vivant est utilisé autrement que pour désigner les êtres vivants pris individuellement, alors il apparaît incapable de fonder un écologisme. *Le vivant* est un de ces concepts qui ont l'air de dire quelque chose (comme *nature*), mais sont très vagues et imprécis quand on les examine. Le vivant n'existe pas objectivement, c'est toujours un organisme qui est vivant, de façon analogue au conscient, car ce sont toujours des individus qui sont conscients. Le vivant est un concept valise abstrait.

La rhétorique du vivant sert une certaine idéologie qui repose principalement sur la valorisation du naturel et un appel à l'ordre de la nature comme référent normatif. Son caractère englobant dissout les différences moralement significatives dans un tout indifférencié. Cette homogénéisation sert un discours qui accompagne une défense d'un spécisme le plus caractéristique de l'anthropocentrisme. La rhétorique du vivant, on le voit par le style d'écriture mais aussi la description du vivant, relève d'une poétique de la nature sans pour autant offrir un guide normatif. La dimension romantique des pensées du vivant traduit en premier lieu une approche esthétique de la nature qui opère une dissolution de la question morale. Elle s'incarne tout particulièrement dans la romantisation de la prédation, de la souffrance et de la mort dans la nature. Dans la rhétorique du vivant, les animaux sont essentialisés, ils incarnent des figures de l'imaginaire, des symboles, sont faussement valorisés comme nous dispensant un enseignement, incarnant une sagesse supposée des animaux, une sorte d'équivalent de l'*appel à l'exotisme*¹⁸¹⁸ chez les humains. La dimension rhétorique¹⁸¹⁹ s'exprime dans l'affirmation d'une grande

¹⁸¹⁷ Morizot, *ibid*, p.198.

¹⁸¹⁸ L'appel à l'exotisme est un raisonnement fallacieux consistant à invoquer les croyances ou pratiques d'une tribu lointaine, exotique à nos yeux, afin de crédibiliser une idée ou une pratique. Ce procédé rhétorique repose sur la croyance en une supposée sagesse des peuples « exotiques ». Il s'agit d'une forme d'appel à l'autorité.

¹⁸¹⁹ Morizot, *Les diplomates*. La surabondance de grandes phrases ne sont pas anodines et font partie de son approche. Dans la mesure où l'idée même de défense du vivant repose sur un concept vague et obscur, le propos qui l'accompagne prendra des formes ayant pour but d'en masquer le caractère obscur par la poétique en inventant d'innombrables concepts. Cela est frappant lorsqu'on le contraste avec les éthiques anglophones dont le but est la clarté des arguments. Par exemple, Morizot écrit que « la phanérologie sert à désigner une discipline rare au croisement de la biologie et de la phénoménologie » (p.25). À titre d'exemple, voici quelques extraits : « Ce mythe thérianthrope du garou désigne la zone d'indistinction, la zone hybride qui subsiste, dans les représentations, entre le monde humain et le monde de l'animal » (p.34), « Le diplomate est *versipelle*, suivant le néologisme de Plin l'Ancien pour penser le garou » (p.35), « Cet étalon arbitraire et unique échoue à saisir la divergence fondamentale qui constitue la structure du vivant, et produit tous azimuts des exo-rationalités, exo-moralités, exo-intentionnalités et exo-créativités » (p.53). Il est aussi question des « éthogrammes partagés » (p.46), de « la cohabitation éthosophique » (p.88), de l'« héraldique animale » (p.110), de la métaphorologie des discours de l'éthologie (p.161), du pistage comme « expérience des convergences biomorphes entre homme et loup » (p.184), de « la délocation chamanique comme méthode » (p.187), ou encore de « la crypto-potentialité du retour du loup » (p.298).

diversité de choses, une sorte d'effet Barnum¹⁸²⁰ où chacun y trouvera son compte, mais surtout, où Morizot pourra absorber rhétoriquement un certain nombre d'objections en référant à une partie ou une autre de son discours.

[*Écologisme anti-éthique*] Bien qu'il soit très critique de la philosophie morale en général lorsqu'elle conclut à l'existence de droits moraux pour les animaux, Morizot se trouve pourtant également sur un terrain moral. Les éthiques environnementales et animales anglophones sont critiquées par une tendance écologiste française à dévaloriser la réflexion morale présentée comme superficielle au profit d'une valorisation du politique¹⁸²¹. Avoir une approche morale de la nature reviendrait à projeter notre morale, c'est-à-dire un fait proprement interhumain, sur le monde animal, ce qui ressemble à un subterfuge permettant de dissoudre la question morale, spécifiquement concernant nos rapports aux animaux. Ce tournant écologiste anti-moraliste français se retrouve chez également chez Bruno Latour¹⁸²².

Il y a pourtant ici un mouvement paradoxal : d'un côté un rejet de la philosophie morale caractérisée comme simple moralisme lorsqu'elle conclut à des devoirs envers les animaux, d'un autre côté la défense de devoirs envers le vivant. En effet, Morizot et les écologismes anti-moralistes jugent, condamnent (par exemple le modèle extractiviste et productiviste), prescrivent de nouvelles normes. Ils font cela non pas d'un strict point de vue prudentiel, mais en fonction d'un idéal moral et politique. Insister sur le caractère politique ne suffit pas pour effacer toute fondation morale, puisque par quoi se justifie la norme politique si ce n'est une valeur à réaliser qui est au fondement de la morale. Jeter l'opprobre sur la possibilité d'une réflexion éthique en défendant une forme de relativisme à l'endroit de nos relations avec les animaux est une position métaéthique risquée, car ces écologistes se refusent à un tel relativisme dans le monde humain. Selon Morizot, la diplomatie est une *éthique de la relation* qui s'oppose à l'idée qu'il existerait des valeurs dont on ne sait d'où elles viennent, venant d'un « Ciel des principes ». « Il ne s'agit pas d'une morale de la valeur intrinsèque, ni du devoir, mais d'une éthique au sens spinoziste d'organisation des rencontres avec ce qui se compose avec nous pour une plus grande puissance partagée »¹⁸²³. Mais qu'est une morale sans devoirs, sans référence à une valeur intrinsèque ? Morizot défend une « morale » dépouillée de tout ce qui fait une morale. L'éthique spinoziste n'est en rien une morale mais une logique perfectionniste centrée sur le point de vue prudentiel¹⁸²⁴.

¹⁸²⁰ Également appelé *effet Forer* ou *effet puits*, désignant un effet cognitif produit par le fait que plus un discours est vague et général, plus il est susceptible de s'appliquer à beaucoup de monde, chacun pourra y trouver ce qu'il veut. Ainsi fonctionnent les horoscopes.

¹⁸²¹ Tendence qu'exprime Callicott dans Callicott, « L'exception française de la philosophie de l'écologie », in *Le multi-naturalisme, mélanges à Catherine Larrère*, Florence Burgat et Vanessa Nurock (eds), 2013, p.71 ; voir aussi Callicott, *Thinking like a planet, the land ethic and the earth ethic*, 2013, p.245-249. Callicott remarque que les français mettent davantage l'accent sur la dimension politique de la crise écologique et éclipsent la question morale comme une réflexion individualiste non-nécessaire sur cette question.

¹⁸²² Bruno Latour, « Qui a la parole ? Anti- ou multi-spécistes ? », *Le monde*, 1 mars 2018, URL : https://www.lemonde.fr/livres/article/2018/03/01/qui-a-la-parole-anti-ou-multi-specistes_5264044_3260.html (consulté en avril 2022).

¹⁸²³ Morizot, *Les diplomates*, p.280.

¹⁸²⁴ William Frankena, « Spinoza's "new morality": notes on book IV », in *Spinoza. Essays in interpretation*, Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman (eds), 85-98.

Un problème immémorial de la morale est de discriminer le bien du mal dans les rapports entre les entités *différentes*. Il faut, par exemple, que l'autre soit intrinsèquement *autre* pour que la demande d'aimer mon prochain comme soi-même soit un commandement et pas une évidence. Il faut une séparation chosiste radicale entre les êtres en présence pour fonder la morale comme dialectique du moi *et de l'autre*. Mais imaginons une seconde que cette trame ontologique soit fausse : qu'il n'y ait pas de soi hors de mes relations constitutives à l'autre, à beaucoup, à la plupart des autres. Dans ces conditions que devient la morale ? Elle devient une éthique des relations. Une éthologie-éthique des relations comme diplomatie¹⁸²⁵.

Pourtant, Morizot fournit une morale ordinaire avec sa théorie des *égards ajustés* et l'impératif de repenser nos relations au vivant pour des raisons qui ne sont pas purement prudentielles et instrumentales mais parce qu'il y a dans le monde vivant, des êtres pour lesquels les choses importent. Nous en concluons que l'approche par le vivant est incapable de fournir un fondement moral à l'écologisme, ce qui permet de comprendre pourquoi cette approche est absente des éthiques environnementalistes qui se sont efforcées de fournir une caractérisation plus précise et ciblée de nos devoirs envers le monde non-sentient.

5. Repenser l'idée de crise écologique

Notre questionnement sur ce qu'il faut protéger et pourquoi il le faut, invite à questionner la notion de *crise écologique*. Alors que l'on tient pour évident qu'il existe une *crise écologique*, ces réflexions sur la justification morale de l'écologisme éclairent la question de savoir pourquoi, au juste, dit-on qu'il y a *crise* ?

[*Krisis*] Le mot *crise* provient du grec ancien *krisis* qui a un sens différent de ce que nous entendons actuellement par *crise*. Dans l'antiquité, la *krisis* désigne « moment décisif dans l'évolution d'un processus incertain, qui permet le diagnostic »¹⁸²⁶. Ce moment est celui du jugement, de la décision, il est celui du « tri porteur d'ordre »¹⁸²⁷. La *krisis* a alors un sens globalement positif dans le domaine médical, comme étape de la maladie permettant des excrétions nécessaires à l'établissement d'un jugement diagnostic. Ce moment crucial est un moment de bascule, un tournant parce qu'il est un moment de vérité¹⁸²⁸. Toutefois, le terme n'est pas cantonné au contexte médical.

[*Crise*] De *krisis* à *crise* s'est opéré une profonde mutation, voire presque un renversement de sens¹⁸²⁹. La notion de *crise* moderne n'a pas grand-chose à voir avec la *krisis* grecque. Une *crise* se caractérise par une perturbation profonde, un changement brusque, incontrôlé et intense, témoignant

¹⁸²⁵ Morizot, *Les diplomates*, p.266.

¹⁸²⁶ Edgar Morin, « Pour une crisologie », in *Communications, La notion de crise*, 1976, 25, André Béjin et Edgar Morin (eds), 149-163, p.149.

¹⁸²⁷ Vivien Langhi, « Crise : du grec *krisis* ? », *Tracés, Revue de sciences humaines* (en ligne), 44, 2023.

¹⁸²⁸ Randolph Starn, « Métamorphoses d'une notion. Les historiens et la « crise » », in *Communications, La notion de crise*, 1976, 25, André Béjin et Edgar Morin (eds), 4-18, p.5.

¹⁸²⁹ Edgar Morin, « Pour une crisologie », *ibid*, p.149.

d'une rupture d'une certaine stabilité, d'un certain équilibre. La crise est une période de trouble et de tension qui manifeste un état d'incertitude et de bouleversement. Elle opère sur une temporalité courte¹⁸³⁰. Ainsi, loin d'être un moment de décision, de tri et d'ordre comme la *krisis*, la crise est une perturbation d'un système causant une incertitude, une indécision, l'augmentation des désordres conduisant à la réduction de la prédictibilité du système¹⁸³¹. Selon Vivien Langhi, entre les concepts de *krisis* et de crise, il y a une « illusion de proximité »¹⁸³². Il constate une forte propension à lier les deux concepts dans les publications mais remet en cause la pertinence de cette association, étant donné les sens très différents des concepts. En effet, la *krisis* grecque est-elle vraiment à l'origine de la notion de crise ? Trouve-t-on dans la *krisis* grecque la rupture et l'anomie qui caractérisent la crise moderne ? Selon Langhi, la référence au premier n'éclaire en rien le sens du second. « L'aggravation du mal [...] qui est pour nous un trait essentiel de définition d'une crise, n'est qu'une de ses quatre formes possibles pour le médecin ancien, les trois autres étant d'ailleurs plutôt positives »¹⁸³³. Or, ce qui nous importe ici est l'usage actuel de la notion de crise lorsque l'on parle de la *crise* écologique, environnementale ou climatique.

[*Dimension évaluative négative*] L'analyse des usages de la notion de *crise* montre que le concept possède indéniablement une composante évaluative : nous qualifions de crise un phénomène possédant une valence négative. La positivité de la *krisis* laisse place à une négativité de la crise¹⁸³⁴. C'est parce qu'il y a un mal quelque part, à un certain niveau, que nous parlons d'une crise¹⁸³⁵, ce qui n'exclut pas qu'une crise puisse *in fine* déboucher sur un état de choses positif¹⁸³⁶. Une crise d'urticaire ou d'angoisse n'est pas un phénomène favorable à son porteur, une crise alimentaire réfère à un manque de nourriture néfaste pour celles et ceux qui ne peuvent subvenir à leurs besoins, et de même pour une crise économique¹⁸³⁷, une crise du logement, une crise de la quarantaine, une crise sanitaire, politique ou écologique. En effet, René Thom souligne la dimension subjective de la notion de crise dans la mesure où une crise est une menace pour l'intégrité d'un sujet. Par exemple, il fait sens de dire que l'industrie de l'automobile est en crise mais non qu'une voiture est en crise si elle est en panne. « Le caractère éminemment subjectif de la crise est particulièrement sensible dans le cas des crises

¹⁸³⁰ « Crise », *Centre national de ressources textuelles et lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/crise>. L'Académie Française acte cette distinction de sens entre *krisis* et *crise*, « Crise », *Académie Française*, le 9 septembre 2014, URL : <https://www.academie-francaise.fr/crise>; René Thom, « Crise et catastrophe », in *Communications, La notion de crise*, 1976, 25, André Béjin et Edgar Morin (eds), 34-38, p.37.

¹⁸³¹ Morin, « Pour une crisologie », *ibid*, p.156.

¹⁸³² Langhi, « Crise : du grec *krisis* ? », *ibid*.

¹⁸³³ Langhi, « Crise : du grec *krisis* ? », *ibid*.

¹⁸³⁴ Starn, « Métamorphoses d'une notion. Les historiens et la « crise » », *ibid*, p.9-10.

¹⁸³⁵ Morin, « Pour une crisologie », *ibid*, p.156.

¹⁸³⁶ Thom, « Crise et catastrophe », *ibid*, p.38.

¹⁸³⁷ Si le mal qu'il y a dans une crise économique peut être « les conséquences *en bout de chaîne* » pour ceux qui perdent leur argent et n'arrivent plus à subvenir à leur besoin, cela ne semble pas être le cas de tout ce que nous qualifions de crise. Pour une crise sanitaire qui se traduit par la souffrance et la mort d'individus, comme la crise de la vache folle ou une épidémie, le mal de la crise n'est pas une conséquence de l'épidémie mais l'épidémie elle-même, s'il y a une crise de la vache folle, ce n'est avant toute chose pas pour les conséquences en bout de chaîne pour la perte économique de l'éleveur ou le manque de viande dans les rayons des supermarchés pour le consommateur, mais c'est la maladie elle-même en début de chaîne qui constitue le mal pour les vaches et non uniquement ses conséquences, sauf à supposer que les vaches ne subissent aucun tort, aucun mal et que les humains uniquement sont la mesure de tout bien ou tout mal qui existe.

économiques. Que resterait-il d'une telle crise, si on pouvait supprimer son retentissement dans l'esprit des agents économiques ? »¹⁸³⁸.

Il n'y a nul emploi de la notion de *crise* pour décrire une explosion soudaine de bonheur, une économie inhabituellement prolifique, un état de bon fonctionnement politique ou d'excellente santé, ni même un état stable et neutre. Qualifier une situation de crise, c'est souligner la dimension négative de ce changement d'état. Mais négatif pour quoi, pour qui ? Il n'y a pas de crise en soi, mais toujours par rapport à des intérêts qui seraient menacés. Il peut paraître absurde de soutenir qu'il n'existe pas de crise ou de catastrophe¹⁸³⁹ environnementale en soi. Il y a des phénomènes qui se produisent objectivement et que l'on peut mesurer, mais que ces phénomènes représentent une crise ou non implique toujours un jugement évaluatif¹⁸⁴⁰ qui doit être adossé à une axiologie. En disant cela, Demeritt ne nie pas le caractère désastreux d'un phénomène comme un cyclone, non pas en soi, mais pour le bien de certains êtres qui en sont affectés. Alors sur quelle axiologie repose une telle assertion faisant état de l'existence d'une crise écologique ?

Une réponse pourrait consister à soutenir qu'en écologie, une crise désigne un bouleversement du milieu entraînant une altération profonde des structures et du fonctionnement des écosystèmes pouvant se traduire par une baisse importante et durable de la biodiversité ou par des extinctions de masse. Mais une explication de ce genre ne répondrait pas vraiment à la question. Car nous pourrions toujours demander : pourquoi dit-on qu'il y a une crise lorsque ce type de phénomène se produit¹⁸⁴¹ ? Une réponse plausible doit mobiliser une théorie de la valeur justifiée et pointer une classe d'êtres dont les intérêts sont menacés par un phénomène. Lorsque l'on parle de la *crise* écologique, c'est généralement parce que les changements environnementaux menacent les intérêts humains¹⁸⁴². La notion de crise charrie alors dans ce cas une théorie de la valeur anthropocentrée. Mais peut-être alors qu'il y a une crise parce que l'existence et le bien-être de nombreux animaux, et non seulement des humains, est menacé par une situation écologique singulière (plus que par le passé ou de façon particulièrement prononcée). Ou est-ce parce que les êtres vivants importent par eux-mêmes et qu'ils sont nombreux à périr et disparaître ? Il faudrait pour cela montrer que les vivants ont des intérêts et peuvent être affectés en bien ou en mal. Ou encore, y a-t-il crise parce que l'intégrité d'espèces, d'écosystèmes ou de communautés biotiques est menacée par le changement climatique ? Il faut pour cela que les espèces, les écosystèmes ou les communautés biotiques aient des intérêts et puissent être affectés en bien ou en mal. Ces dernières conceptions de la crise écologique reposent sur une théorie de la valeur non-anthropocentrée.

En conséquence, l'examen du spectre de la considérabilité morale redéfinit ce qu'on appelle une *crise* ou une *catastrophe* écologique car la notion de *crise* n'est intelligible qu'en regard d'une théorie de la considérabilité morale. Autrement dit, la théorie morale que l'on endosse aura des conséquences directes sur ce que l'on peut considérer comme un problème ou une crise écologique¹⁸⁴³. Dans la partie

¹⁸³⁸ Thom, « Crise et catastrophe », *ibid*, p.35.

¹⁸³⁹ Les deux notions, bien que proches dans les usages, ne sont pas synonymes. Néanmoins, elles partagent cette même caractéristique de toujours exister, non pas en soi, par rapport à un intérêt mis à mal.

¹⁸⁴⁰ Demeritt, « What is the "social construction of nature"? A typology and sympathetic critique », *ibid*, p.782.

¹⁸⁴¹ L'analyse s'applique à d'autres termes comme « problème » ou « catastrophe » écologique.

¹⁸⁴² Demeritt, « What is the "social construction of nature"? A typology and sympathetic critique », *ibid*, p.782.

¹⁸⁴³ Robin Attfield, *Environmental ethics*, p.13.

2, nous examinerons les théories de la considérabilité morale environnementalistes. Y a-t-il un sens à parler de *crise* environnementale indépendamment des intérêts des humains, ou de ceux des êtres sentients ? Trouver le bon cadrage pour la notion de crise conduira à redéfinir nos obligations morales.

Conclusion de la section

Alors que le concept de nature semble être au cœur des mouvements écologistes appelant à protéger la nature, le concept est si flou et douteux qu'il ne saurait constituer un fondement axiologique de l'écologisme. Tant l'écologie comme science que les philosophies environnementalistes ont davantage concentré leur attention sur les écosystèmes, les espèces, les communautés biotiques, la biodiversité ou encore le vivant. Pourtant, nous avons conclu que la biodiversité ne saurait avoir une valeur intrinsèque susceptible d'être recherchée pour elle-même, et donc de fonder l'impératif écologiste. Il en va de même pour le vivant comme concept abstrait, mais pour une raison différente, à savoir que le vivant est un concept si vague et abstrait qu'il ne peut fournir un quelconque support à une axiologie. Le seul sens de « vivant » qui semble être en mesure de fournir une axiologie est celui qui réfère aux êtres vivants particuliers, ce qui est la thèse des biocentristes, dont l'examen est l'objet du prochain chapitre. Avant d'aller plus loin, car la suite de l'enquête en dépendra, nous devons examiner le rapport entre les éthiques animalistes et les éthiques environnementalistes. Sont-elles conciliables ? Peuvent-elles s'unir pour offrir un fondement solide à l'écologisme ? Si oui, quelle forme prendrait cette union ? Si non, vers quelle éthique se diriger ?

Section 2 – L'environnementalisme et l'animalisme sont-ils conciliables ?

Alliés dans leur critique de l'anthropocentrisme, l'animalisme et l'environnementalisme¹⁸⁴⁴ apparaissent comme les seules théories morales susceptibles de fonder un impératif écologiste en raison du caractère partiel, partial et arbitrairement limité de l'anthropocentrisme. Mais quelle relation entre les éthiques animalistes et environnementalistes ? Sont-elles conciliables et susceptibles d'une convergence ? Ou bien sont-elles incompatibles et donc en rivalité ? Si animalisme et environnementalisme sont conciliables, alors l'histoire se termine bien et nous avons alors très probablement les moyens d'avoir une théorie unifiée comme fondation solide pour l'écologisme. En revanche, si les deux éthiques sont incompatibles, l'une ou l'autre doit l'emporter. Après examen du sentientisme, nous avons pour le moment d'excellentes raisons de croire en son bien-fondé¹⁸⁴⁵.

1. Rupture et incompatibilité entre animalisme et environnementalisme

¹⁸⁴⁴ Nous rassemblons pour le moment sous cette étiquette les théories morales non-sentientistes, allant du biocentrisme aux différents écocentrismes.

¹⁸⁴⁵ Katie McShane, « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », 2016, in *Philosophie du changement climatique*, Michel Bourban, Lisa Broussois, Augustin Fragnière (eds), 2023, p.280. McShane rappelle qu'il existe un consensus solide sur la considérabilité morale des animaux, même si *consensus solide* ne signifie pas *unanimité*, comme avec le changement climatique.

[*Valorisation de la nature*] De prime abord, tout porte à croire qu'animalisme et environnementalisme marchent main dans la main, en manifestant un souci commun de la nature, ou *a minima* des animaux. Cette *proximité apparente*¹⁸⁴⁶ transparaît dans l'opinion commune selon laquelle les écologistes sont des protecteurs des animaux et les défenseurs des animaux sont « des écolos ». Cette croyance semble reposer sur le dualisme nature/culture : les écologistes se soucient de la nature et les animaux sont des êtres de nature. Cette représentation accompagne certaines prises de positions des militants écologistes quant au sort des animaux. Par exemple, réduire des animaux sauvages à un état de servitude dans des cirques est une dénaturation des animaux exploités. Une telle pratique est un empêchement de la libre expression de la nature de ces animaux qui n'ont pas vocation à divertir un public mais à être dans leurs lieux naturels. Il s'agit de laisser la nature en paix, sans lui faire violence. Or, ces pratiques sont une violence faite à la nature.

[*Le coût écologique de l'industrie de l'élevage*] Une autre raison, sans aucun doute moins connue du grand public mais davantage des personnes sensibles à la question écologique, est le coût écologique de l'élevage. En effet, les données indiquent que la consommation de viande et de produits laitiers est une véritable catastrophe. Environ 70% des terres agricoles mondiales sont destinées à l'industrie de l'élevage afin de nourrir les milliards d'animaux, ce qui correspond à environ 30% des terres émergées non couvertes par les glaces¹⁸⁴⁷, ce qui est extrêmement coûteux en termes d'occupation des terres. Il faut plusieurs kilos de végétaux pour produire un kilo de viande¹⁸⁴⁸. Il serait aisé de nourrir tous les humains avec ce qui est déjà produit, laissant même la possibilité de laisser retourner à l'état sauvage de vastes étendues agricoles. L'industrie de l'élevage est donc un immense gaspillage de ressources alimentaires et une source majeure de déforestation, de transformation de forêts en terres de monoculture, de perte d'habitat, de biodiversité et de pollution des sols¹⁸⁴⁹. Prenant en compte toutes les étapes de l'élevage, elle est aussi la première cause de consommation d'eau douce (environ 8%) et une source importante de pollution des eaux¹⁸⁵⁰. L'industrie de l'élevage fait partie des premières causes d'émissions de gaz à effets de serre et contribue à la pollution des sols¹⁸⁵¹, comme en témoigne le problème des algues vertes en Bretagne, région qui dénombre plus le plus grand nombre d'élevages porcins de France. Selon un rapport de la FAO, le secteur de l'élevage serait responsable d'environ

¹⁸⁴⁶ Ian Campbell, « Animal welfare and environmental ethics. It's complicated », *Ethics and the environment*, 23, 1, 2018, 49-69, p.49-50.

¹⁸⁴⁷ Henning Steinfeld, P. Gerber, Vincent Castel and Tom Wassenaar, *Livestock's long shadow, environmental issues and options*, FAO, 2006, p.xxi et 45. Le rapport de la FAO date de 2006 mais il donne une indication de l'impact écologique de l'élevage.

¹⁸⁴⁸ Anne Mottet, Cees de Haan, Alessandra Falcucci, Giuseppe Tempio, Carolyn Opio, Pierre Gerber, « Livestock: On our plates or eating at our table? A new analysis of the feed/food debate », *Global Food Security*, 14, 2017, p.3. Les auteurs soulignent la diversité des pratiques d'élevages selon le type d'animaux et les modalités d'élevage. Ils soulignent également qu'une majeure partie de l'alimentation végétale des animaux d'élevage est constituée à 86% de matière non-consommables par les humains (p.4). Concernant le ratio de conversion protéine végétale/protéine animale, la production d'un kg de viande nécessite entre 3kg et 20kg de matière végétale comestible pour les humains, selon les animaux (p.4). La production agricole destinée aux animaux d'élevage occupe environ 40% des terres arables.

¹⁸⁴⁹ Steinfeld, Gerber, Castel and Wassenaar, *ibid*, p.67-69, p.188-189, et plus largement p.181-213.

¹⁸⁵⁰ Steinfeld, Gerber, Castel and Wassenaar, *ibid*, p.125-168.

¹⁸⁵¹ Steinfeld, Gerber, Castel and Wassenaar, *ibid*, p.79-100.

14,5 % des émissions de gaz à effet de serre¹⁸⁵². L'élevage pose également des problèmes sanitaires en recourant à un usage massif d'antibiotiques pour limiter les zoonoses. Les mouvements écologistes invitent donc à végétaliser notre alimentation et de nombreuses personnes réduisent leur consommation de viande pour des raisons écologiques.

Pourtant, des strictes motivations écologistes ne conduisent pas au véganisme, une implication pratique centrale des éthiques animalistes. Les militants écologistes eux-mêmes défendent très rarement le véganisme¹⁸⁵³. Pourquoi les écologistes sont-ils si peu véganes ? Pourquoi le véganisme ne fait-il pas partie des mesures fondamentales prônées par les écologistes ? Il est fréquent d'entendre des militants de la cause animale s'exaspérer des discours écologistes qui ne prônent pas le véganisme, qui est peut-être l'une des meilleures armes pour répondre à la crise écologique¹⁸⁵⁴. Les écologistes qui consomment des animaux leur apparaissent comme incohérents, aveugles, ou pas prêts à renoncer à leur plaisir et leurs habitudes. En réalité, les écologistes défendent le plus souvent une réduction de la consommation de viande (et plus rarement des produits laitiers) et feront la promotion de la consommation locale et d'élevages extensifs en pâturage. Toutefois, les élevages intensifs sont certes terribles du point de vue des conditions de vie des animaux, mais non d'un point de vue écologique. Au contraire, si tout le monde consommait de la viande et du lait provenant d'élevages extensifs, ce serait une catastrophe écologique puisque cela nécessiterait l'utilisation d'une plus grande surface de terres. Ce fait est souvent méconnu, mais cela pourrait s'accorder avec l'impératif de réduction drastique de la consommation, comme le prônent les associations écologistes. Toutefois, exiger une réduction de la consommation, mais de « meilleure qualité », semble attendre des consommateurs des changements qui ont peu de chances d'aboutir car elle soulève des difficultés en termes de justice sociale. Les plus riches auraient sans doute accès à ces produits de « meilleure qualité » dont le coût est plus élevé, mais non les plus pauvres qui devraient alors se restreindre davantage. Les plus pauvres auraient à payer l'abandon des produits carnés pour que les plus riches en consomment de « meilleure qualité »¹⁸⁵⁵. La simple recommandation de diminuer sa consommation ne peut produire un changement que pour un nombre très restreint de personnes. C'est alors faire peser le changement sur les simples choix des consommateurs.

Pourtant, il ne me semble pas que le point de vue écologique offre des raisons d'être végétarien. En quoi l'expérimentation animale ou la corrida posent-elles des problèmes écologiques ? Ce que ces

¹⁸⁵² P. Gerber, H. Steinfeld, B. Henderson, A. Mottet, C. Opio, J. Dijkman, A. Falcucci and G. Tempio, « Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities », *Food and Agriculture Organization of the United Nations* (FAO), 2013, Rome, p.15.

¹⁸⁵³ C'est le constat que faisait déjà Michael Allen Fox dans les années 1990, Fox « Environmental ethics and the ideology of meat-eating », *Between the species*, 9, 3, summer 1993, p.121.

¹⁸⁵⁴ On retrouve un bon exemple de cette tendance chez Thomas Lepeltier qui pointe l'incohérence des écologistes à ne pas vouloir être végétarien alors qu'il s'agirait de l'un des meilleurs leviers d'action écologique.

¹⁸⁵⁵ Bob Fisher, « You can't buy your way out of veganism », *Between the species*, 19, 1, 2016, p.194-208. Fisher soutient que s'il existait un élevage véritablement respectueux du bien-être des animaux [*animal friendly*], ne leur causant ni souffrance importante, ni mort douloureuse, il y aurait de sérieuses raisons d'être végétarien. Si nous basculions dans un tel système d'élevage « respectueux des animaux », le coût de la viande serait si élevé que seules les personnes riches pourraient s'en payer. Or, cela pose un problème de justice intrahumaine dans la mesure où le coût d'un changement de système pèse sur les plus pauvres. Dans un tel système, les plus riches auraient alors le devoir de manger ce que peuvent manger les autres, et par conséquent d'être végétarien. Le cœur du propos de Fisher est que l'appel à manger « responsable » n'est possible que pour les plus riches.

discussions mettent en avant, c'est le désaccord moral entre animalistes et environnementalistes. Cela est révélateur d'une tension qui a dès le départ caractérisé la relation entre les deux courants. Dans le titre de son article de 1984 consacré à cette relation, Mark Sagoff parlait d'un mauvais mariage et d'un divorce rapide¹⁸⁵⁶. La proximité apparente des éthiques animalistes et environnementalistes réside dans la critique commune de l'anthropocentrisme, mais les fondations théoriques différentes conduisent à un désaccord sur ce qui prime¹⁸⁵⁷. La rupture est profonde. De leur côté, les environnementalistes reprocheront aux animalistes de limiter la considérabilité morale aux seuls êtres sentients, de ne pas aller assez loin dans la reconnaissance d'une valeur intrinsèque dans la nature. Quant aux animalistes, ils reprochent le statut des animaux dans la pensée environnementaliste (la reconnaissance d'un statut moral fort étant le cœur de la thèse animaliste), et rejettent l'idée d'une valeur intrinsèque des êtres non-sentients. Nous examinerons dans un premier temps l'origine de cette divergence de principe entre animalisme et environnementalisme. Puis nous descendrons à un niveau plus concret, celui des prises de positions pratiques des écologistes quant au traitement et au statut des animaux.

A. Rupture théorique

Les écologismes dominants, ceux que l'on retrouve dans les discours ordinaires, celui des militants, des politiques mais aussi des scientifiques qui alertent sur la crise environnementale, ne se préoccupent manifestement pas des animaux. Les différents rapports du GIEC, dont celui de 2023, font état de changements écologiques du fait des activités humaines, comme l'augmentation de la température moyenne, la perte de biodiversité, la plus grande fréquence des événements météorologiques violents, ou encore le bouleversement des écosystèmes qui aura un impact surtout sur les plus pauvres et les populations indigènes. Mais aucune mention du sort des animaux n'apparaît dans les rapports sur le climat. Lorsqu'on lit le rapport de 2023, la crise est définie dans une perspective anthropocentriste, en référence aux dommages pour les générations actuelles et futures, et parfois pour les écosystèmes¹⁸⁵⁸. McShane constate que « lorsque des perspectives non-anthropocentristes ont été reconnues, ce sont les plus controversées qui ont été présentées en tant qu'alternatives à l'anthropocentrisme, à savoir l'idée que la « nature », la biodiversité ou les écosystèmes ont une valeur intrinsèque »¹⁸⁵⁹. Les formes les moins controversées de non-anthropocentrisme, comme le

¹⁸⁵⁶ Mark Sagoff, « Animal liberation and environmental ethics: bad marriage and quick divorce », *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 2, 1984.

¹⁸⁵⁷ Ian J. Campbell, « Animal welfare and environmental ethics. It's complicated », *ibid*, p.49-52.

¹⁸⁵⁸ Katie McShane, « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », *ibid*, p.281-283.

¹⁸⁵⁹ McShane, « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », *ibid*, p.284.

sentientisme, ne sont pas mentionnées dans les rapports sur le climat¹⁸⁶⁰. Dans ces rapports, les animaux sont invisibles¹⁸⁶¹.

Il n'est pas étonnant de constater que les écologistes anthropocentristes n'aient pas une approche favorable aux animaux puisqu'ils défendent une position spéciste. Nous aurons l'occasion de constater par la suite que cette forme d'écologisme est répandue dans la société civile, tant dans l'opinion du grand public que chez les militants écologistes. Toutefois, il ne semble pas que les animaux soient généralement mieux lotis dans les éthiques environnementalistes (biocentristes et écocentristes) que dans les éthiques anthropocentristes, c'est-à-dire un écologisme reconnaissant une valeur intrinsèque à la nature ou à certaines de ses parties, au-delà des êtres sentients. Considérons en premier lieu les éthiques écocentristes dans leur relation à l'animalisme, et gardons l'examen de la relation entre le biocentrisme et l'animalisme pour après. Bien que de nombreuses formes d'écocentrismes existent, selon les entités reconnues comme ayant une valeur intrinsèque (espèces, écosystèmes, communauté biotique, biosphère, Terre) ou selon différentes conceptions du fondement du devoir, nous considérons ici ce qui les unit dans leur opposition à l'animalisme (mais également au biocentrisme).

Il existe une rupture philosophique entre les animalistes et les écocentristes. Cela n'a rien d'étonnant car les deux approches reposent sur des différences philosophiques majeures¹⁸⁶². « Les environnementalistes ne peuvent pas être des partisans de la libération animale. Les animalistes ne peuvent pas être des environnementalistes. L'environnementaliste sacrifierait la vie des créatures individuelles pour préserver l'authenticité, l'intégrité et la complexité des systèmes écologiques »¹⁸⁶³. Telle est la façon dont Mark Sagoff résume cette rupture. Il n'est pas question de discuter dans cette section de la justification morale des thèses avancées mais simplement d'exposer les points de convergence, et surtout, de divergence. S'il y a rupture, c'est parce que les éthiques animalistes et écocentristes reposent sur deux logiques morales profondément différentes, conduisant à des désaccords normatifs. Certes, elles peuvent s'accorder à l'occasion, mais elles finissent par s'opposer radicalement en certaines occasions. Les deux répondent à des logiques morales différentes¹⁸⁶⁴ - les unes sont individualistes, les autres holistes - ainsi qu'à des théories de la valeur intrinsèque différentes.

L'animalisme repose sur un individualisme moral dans la mesure où ce sont uniquement les

¹⁸⁶⁰ McShane, « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », *ibid*, p.285. McShane répond à l'argument de la neutralité stratégique des décideurs politiques selon lequel les rapports ne prennent pas de perspectives non-anthropocentristes pour correspondre à la neutralité axiologique des politiques, en affirmant qu'« ignorer un ensemble de considérations, ce n'est pas rester neutre à leur égard, c'est les traiter comme des éléments sans importance » (p.289).

¹⁸⁶¹ McShane, « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », *ibid*, p.291 ; McShane, « Why animal welfare is not biodiversity, ecosystem services, or human welfare: toward a more complete assessment of climate impacts », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.44. McShane rapporte que sur 3300 pages de rapport examinées, le bien-être des animaux est exclu. S'il est parfois question de l'impact sur l'existence des animaux, aucune considération quant à leur qualité de vie puisque les Rapports s'intéressent aux espèces animales et à la biodiversité (p.49).

¹⁸⁶² Mark Sagoff, « Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce », *ibid*, p.299-301 ; Hicham-Stéphane Afeissa, « Comme chiens et chats : le conflit fratricide entre éthique environnementale et éthique animale », *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie morale*, Vrin, 2012, p.114-119.

¹⁸⁶³ Mark Sagoff, « Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce », *ibid*, p.304

¹⁸⁶⁴ Robin Attfield, *The ethic of environmental concern*, p.157 et 180.

individus sentients qui possèdent une valeur intrinsèque à la source de toute obligation morale. De ce point de vue, la préservation de l'environnement est un devoir dans la mesure où il est dans l'intérêt de tous (ou la plupart) des êtres sentients. Le bien des êtres sentients est l'étalon des normes morales. En revanche, les environmentalistes (biocentristes et écocentristes) ont critiqué les animalistes en leur reprochant de n'avoir pas suffisamment élargi la communauté morale et de n'être centrés que sur la sentience, propriété que seuls des individus peuvent posséder¹⁸⁶⁵. En effet, les écocentristes ont une approche non pas *individualiste*, mais *holiste*, c'est-à-dire centrée sur des ensembles comme les espèces, les communautés biotiques, les écosystèmes, la Terre. Par conséquent, les individus ne sont pas les seules entités pouvant être lésées et devant être protégées, les totalités écologiques ayant une valeur intrinsèque¹⁸⁶⁶. Cette théorie éthique est parfois nommée *éco-holisme*. Pour les écocentristes, ces totalités possèdent une valeur morale intrinsèque et lorsque leur *intégrité* entre en conflit avec le bien-être d'animaux, la priorité est donnée à la totalité sur les individus.

Pour cette raison, Eric Katz juge les éthiques environmentalistes incompatibles avec une éthique animaliste parce que ce qui prime pour les premières, c'est le bien des totalités, tandis que pour la seconde, c'est le bien des individus¹⁸⁶⁷. Ce faisant, l'environnementalisme ne permet pas de justifier la protection des membres d'espèces qui ont un faible rôle dans l'écosystème¹⁸⁶⁸. C'est ce qui fait dire à Kymlicka et Donaldson que « dans la mesure où la TDA¹⁸⁶⁹ ne confère des droits qu'aux êtres dotés de subjectivité, elle ne dispose pas des ressources conceptuelles nécessaires pour reconnaître la signification morale de la nature dans son ensemble »¹⁸⁷⁰. Robin Attfield, partisan d'un biocentrisme, souligne que le holisme se situe dans une autre logique que l'extensionnisme qui consiste à englober davantage d'individus dans la communauté morale¹⁸⁷¹. Rejetant ce holisme¹⁸⁷², Attfield maintient qu'il existe une profonde opposition entre l'écocentrisme et les théories individualistes comme l'animalisme¹⁸⁷³. Au sein de ce que nous avons appelé l'*environnementalisme*, l'écocentrisme fait le même reproche au biocentrisme, à savoir de ne reconnaître de statut moral qu'aux individus. Toutefois, nous aurons l'occasion de voir en Partie 2, que le biocentrisme s'est plus aisément allié à l'écocentrisme que l'animalisme.

La plupart des écocentristes ont généralement conservé un statut moral fort et inviolable pour les humains. À la morale anthropocentriste, ils ont ajouté un souci pour les totalités écologiques. Mais qu'en est-il des animaux considérés en tant qu'individus ? Selon la hiérarchie des normes dominante dans les écocentrismes, nous trouvons dans l'ordre, (1) considération et respect pour les individus humains, puis (2) considération pour l'intégrité des totalités (espèce, écosystème, etc.), et enfin (3)

¹⁸⁶⁵ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.54.

¹⁸⁶⁶ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.56.

¹⁸⁶⁷ Eric Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature? », in *Environmental ethics: an anthology*, Light and Rolston (eds), p.86.

¹⁸⁶⁸ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature? », *ibid*, p.88.

¹⁸⁶⁹ Théorie des Droits des Animaux.

¹⁸⁷⁰ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.56.

¹⁸⁷¹ Robin Attfield, *The ethic of environmental concern*, p.157.

¹⁸⁷² Attfield, *ibid*, p.159.

¹⁸⁷³ Attfield, *ibid*, p.180.

considération individualiste pour les animaux¹⁸⁷⁴. Autrement dit, pour les écocentristes, le bien des totalités écologiques prime sur le bien des animaux en tant qu'individus. Les animaux se voient ainsi dépourvus de droits fondamentaux semblables à ceux des humains et leurs intérêts sont subordonnés aux considérations relatives au bien de la communauté biotique¹⁸⁷⁵. La conséquence est claire : les écocentristes, mais aussi les écologistes en général, ne s'opposent presque jamais à l'élimination d'animaux posant un problème pour l'intégrité d'un écosystème, ou ne voient aucun problème dans la prédation dans la mesure où elle représente l'ordre des choses et la norme de fonctionnement d'un écosystème ou d'une communauté biotique. On pourrait résumer l'écocentrisme par la formule suivante : individualisme pour les humains, holisme pour les autres, ce que l'animalisme antispéciste ne peut que rejeter comme étant spéciste et injuste. La prise au sérieux des animaux en tant qu'individus est un principe fondamental de l'animalisme. Or, l'écocentrisme considère les animaux d'abord collectivement, en tant qu'espèces ou comme éléments d'un écosystème où ce qui compte est la préservation du bon fonctionnement de l'écosystème et la survie de l'espèce, mais non des animaux pris comme des individus.

Résumons. Il y a donc opposition et incompatibilité entre les théories des droits des animaux et l'écocentrisme (quelle que soit sa forme). Les théories animalistes sont des théories individualistes, conséquentialistes (Singer) ou déontologistes (Regan, Francione). Elles considèrent que la source de l'obligation morale provient d'individus¹⁸⁷⁶ qui possèdent certaines qualités comme la sentience. Les théories environnementalistes considèrent qu'il y a autre chose, au-delà des individus, qui possède une valeur intrinsèque et qui est source d'obligation morale, à savoir des totalités comme des espèces, des écosystèmes, des communautés biotiques. Cela ne signifie pas que les écocentrismes dénie tout statut moral aux individus, mais que le bien de la communauté est placé avant sur l'échelle des priorités. Cela signifie que les droits des individus peuvent être outrepassés pour le bien de la communauté, de l'écosystème, de l'espèce. Cette priorité donnée aux totalités par rapport aux individus et la considération même de totalités comme dignes de considération morale entre en conflit avec l'exigence de justice envers les individus des théories des droits des animaux, ou l'égale prise en compte dans le calcul des conséquences dans une approche utilitariste.

Kymlicka et Donaldson soulignent qu'en cas de conflit entre l'écosystème et la présence d'individus d'une espèce considérée comme invasive¹⁸⁷⁷, comme par exemple avec les cerfs (en l'absence de prédateur), l'alternative est soit de tuer les cerfs ou de laisser s'altérer l'écosystème existant et disparaître les orchidées consommées par les cerfs¹⁸⁷⁸. Dans de telles circonstances, les écocentristes ne s'opposent pas et seront même favorables à la chasse. Pour les animalistes, ce raisonnement est profondément spéciste puisqu'en remplaçant les cerfs par des humains, les écocentristes jugeraient une telle logique inacceptable appliquée aux humains. Pour se prémunir contre la possibilité de sacrifier des

¹⁸⁷⁴ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature? », *ibid*, p.90-91.

¹⁸⁷⁵ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature? », *ibid*, p.92.

¹⁸⁷⁶ Clare Palmer, « Environmental ethics, on overview », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.19-20.

¹⁸⁷⁷ A partir de quoi peut-on juger une espèce envahissante ? Voir Jacques Tassin, « Espèce invasive/envahissante », *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, p.376-378.

¹⁸⁷⁸ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.57.

humains pour le bien d'une totalité écologique, les écocentristes recréèrent un suprémacisme humain, c'est-à-dire un double standard moral entre humains considérés individuellement et les animaux considérés collectivement.

Les théoriciens de l'écologie furent prompts à réagir à ces accusations d'écofascisme en soulignant que le fait d'accorder un statut moral à une espèce ou à un écosystème ne peut en aucun cas justifier la violation des droits humains de base. Même si des entités holistiques ont un statut moral (par exemple les espèces ou les écosystèmes), celui-ci n'est pas identique au statut moral des êtres humains. [...] En d'autres termes, il existe une hiérarchie des statuts moraux¹⁸⁷⁹.

[...] Les théoriciens de l'écologie présupposent que la subjectivité des animaux, à la différence de celle des êtres humains, ne nous oblige pas à protéger leurs droits inviolables. Mais ils n'étaient pas cette position, qui équivaut donc à une défense pure et simple du spécisme¹⁸⁸⁰.

Cette incompatibilité a fait consensus dans les années 1970/1980. Dans son célèbre article de 1980 « Animal liberation : a triangular affair »¹⁸⁸¹, Callicott critique l'approche individualiste au nom de l'approche holiste. Il nuancera et tentera une réconciliation dans un article ultérieur¹⁸⁸². Pour le jeune Callicott, l'individualisme est incapable d'accorder une valeur intrinsèque aux écosystèmes, à des totalités qui ne sont pas des individus. Selon Clare Palmer, « la valorisation de l'équilibre écosystémique, etc., ne peut se faire dans une conception individualiste »¹⁸⁸³. Evidemment, c'est bien pour cela que les individualistes sont individualistes, à savoir parce qu'ils ne pensent pas que des totalités puissent être moralement considérables. Mais au-delà de la considérabilité morale des totalités, dans l'hypothèse où un animaliste reconnaîtrait la valeur intrinsèque d'une totalité écologique, la différence fondamentale entre animaliste et écocentriste réside dans le système contraire de priorisation entre totalités et individus¹⁸⁸⁴. Par conséquent, le bien-être des individus n'est pas pris au sérieux dans une perspective éco-holiste¹⁸⁸⁵. La souffrance, par exemple, n'est pas un critère pertinent du point de vue des totalités écologiques, alors qu'il est central pour l'individu¹⁸⁸⁶. « Il s'agit là d'un désaccord moral réel et fondamental »¹⁸⁸⁷. Notre objectif n'est pas ici de discuter la validité des différentes thèses mais de comprendre pourquoi, par leur conception de la source de l'obligation morale, l'animalisme et

¹⁸⁷⁹ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.57.

¹⁸⁸⁰ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.58.

¹⁸⁸¹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *Environmental ethics*, 2, 4, 1980, 311-338.

¹⁸⁸² Callicott, « Animal liberation and environmental ethics : back together again », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Hargrove (ed), p.249-261.

¹⁸⁸³ Palmer, « Environmental ethics, on overview », *ibid*, p.23-24.

¹⁸⁸⁴ De la totalité et non de l'ensemble des individus pris individuellement. L'individualisme moral de l'animalisme peut justifier de privilégier le bien d'un grand nombre d'individu au détriment d'un petit nombre, il reste que c'est toujours le bien des individus qui sert ici de déterminant. Palmer, « Environmental ethics, on overview », *ibid*, p.24.

¹⁸⁸⁵ Eric Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration for nature ? », *ibid*, p.87.

¹⁸⁸⁶ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration for nature ? », *ibid*, p.87, 89 et 91-92.

¹⁸⁸⁷ Kymlicka et Donaldson, *ibid*, p.23.

l'écocentrisme sont profondément incompatibles.

Le cas du premier Callicott est particulièrement éloquent. Se revendiquant héritier d'Aldo Leopold, il défend la primauté de la communauté sur l'individu¹⁸⁸⁸, ce qui implique de devoir sacrifier des individus pour le bien de la communauté biotique. Le traitement et la valeur des individus passe par le prisme de la communauté biotique¹⁸⁸⁹. Ainsi Andrew Brennan écrit que :

Pour Callicott, l'un des défenseurs contemporains les plus connus de Leopold, l'éthique de la terre a raison d'accorder une valeur primordiale aux ensembles écologiques, tels que les espèces, les communautés biotiques et les écosystèmes. Puisque ces éléments ont une valeur première, les humains, les plantes et les animaux considérés en tant qu'individus sont d'une importance secondaire¹⁸⁹⁰.

Même une éthique biocentriste qui reconnaît une valeur intrinsèque à tous les êtres vivants n'est pas compatible avec une éthique holiste de la sorte. Un environnementalisme n'est compatible avec une éthique animaliste que si elle place en première position le bien-être des individus, mais ce faisant elle perd son caractère holiste¹⁸⁹¹ et inversement. Bryan Norton fait le même constat en affirmant qu'« aucune éthique environnementale, capable de remplir avec succès le programme qu'elle s'assigne, ne peut reposer sur un fondement de type individualiste, que les individus concernés soit des êtres humains ou des êtres non-humains »¹⁸⁹². Selon Norton, l'environnementalisme (au sens où nous utilisons le terme) est incompatible tant avec l'animalisme qu'avec l'anthropocentrisme. Telle est la raison pour laquelle Callicott parlait initialement d'une affaire triangulaire. Toutefois, nous verrons que l'environnementalisme et l'anthropocentrisme sont plus proches qu'on pourrait le croire.

Le point d'acmé de cette rupture fut atteint lorsque Tom Regan accusa les environnementalistes d'écofascisme, à savoir la négation de l'individu au profit du tout.

Les difficultés et implications évoquées précédemment (7.5) dans le développement d'une éthique environnementale fondée sur les droits devraient maintenant être tout à fait claires et ne recevoir qu'un bref commentaire avant que nous ne passions à autre chose. Ces difficultés incluent la conciliation de la nature individualiste des droits moraux avec le point de vue holiste sur la nature soulignée par un bon nombre d'éminents penseurs environnementaux. [...] Les implications de ce point de vue incluent clairement la possibilité qu'un individu soit sacrifié pour un plus grand bien biotique, au nom de « l'intégrité, de la stabilité et de la beauté de la communauté biotique ». Il est difficile de comprendre comment la notion de droits de l'individu pourrait trouver sa place dans une perspective qui, connotations émotionnelles mises à part, pourrait être appelée, à juste titre,

¹⁸⁸⁸ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid.*

¹⁸⁸⁹ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration for nature ? », *ibid.*, p.86.

¹⁸⁹⁰ Brennan and Y. S. Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.94.

¹⁸⁹¹ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration for nature ? », *ibid.*, p.92.

¹⁸⁹² Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », *ibid.*, p.264.

« fascisme environnemental »¹⁸⁹³.

L'accusation d'écofascisme par Regan consumma définitivement ce divorce entre animalistes et écocentristes, ou plutôt, enterra ce mariage qui n'eut jamais lieu.

Le biocentrisme et l'animalisme

Nous avons rangé le biocentrisme parmi les environmentalismes. À la différence des approches holistes, le biocentrisme est une théorie morale individualiste, elle considère que ce sont des individus qui sont porteurs d'une valeur intrinsèque. En cela, l'élément central dans la divergence entre l'animalisme et les théories holistes disparaît. Le biocentrisme considère que tout être vivant est digne de considération morale. Il n'y a plus ici le problème de devoir arbitrer les conflits entre le bien de la totalité et le bien des individus, seuls les individus ont un bien. C'est pourquoi le biocentrisme offre un cadre théorique plutôt favorable aux animaux, susceptible de leur reconnaître un statut moral fort et des droits fondamentaux.

Pourtant, une telle union n'a pas eu lieu. La raison évidente est que si biocentrisme et animalisme constituent deux théories morales distinctes, c'est qu'il y a un désaccord quelque part, en l'occurrence sur ce qui possède une valeur intrinsèque. Les biocentristes reprochent aux animalistes d'être spécistes envers les vivants non-sentients et les animalistes reprochent aux biocentristes de valoriser ce qui, selon eux, n'a pas de valeur intrinsèque, à savoir des êtres vivants non-sentients. Certes, c'est une ligne de fracture. Néanmoins, bien que différentes, ces deux théories pourraient au moins s'allier et s'accorder sur le statut moral des animaux. Étonnamment, cela n'est pas le cas. Je n'ai pas connaissance d'un biocentrisme ayant défendu des droits pour les animaux et l'abolition de leur exploitation, même si Paul Taylor considère que nous devrions être végétariens. Le biocentrisme a même souvent servi à légitimer la consommation d'animaux : dans la mesure où nous ne pouvons survivre sans nuire à d'autres vivants, nous commettons toujours un mal, mais un mal nécessaire, en consommant des végétaux et des animaux. Un biocentrisme pourrait théoriquement s'aligner sur les animalistes quant au statut des animaux, en leur garantissant des droits forts, et ajouter un souci moral pour les autres êtres vivants. Biocentrisme et animalisme apparaissent théoriquement compatibles sur la question du statut des animaux, mais les animalistes rejettent la considérabilité morale des vivants qui est pourtant le cœur de la thèse biocentriste.

B. Le statut des animaux dans la pensée environmentaliste : rupture pratique

Ces analyses offrent une grille de lecture pour comprendre la différence de statut moral qu'ont les animaux dans la pensée animaliste et environmentaliste, et plus particulièrement écoholiste, et qui se manifeste dans les prises de positions concrètes sur le traitement des animaux. Ce que montrent ces positionnements concrets est que les animaux n'ont visiblement guère bénéficié, ou alors très

¹⁸⁹³ Regan, *Les droits des animaux*, p.669.

marginalement, des philosophies écologistes.

Un écologisme spéciste désigne l'adhésion à l'idée que nous avons un devoir de protéger la nature, le vivant, de préserver l'environnement sans pour autant reconnaître que les animaux ont des droits forts, de sorte qu'il est légitime de continuer à les exploiter. C'est un lieu commun de la pensée écologiste (quelle que soit sa forme) de condamner l'élevage industriel tout en prônant un élevage de petites *exploitations*, « respectueux » des animaux. Autrement dit, l'écologisme tel qu'il est défendu dans les faits est *welfariste*, c'est-à-dire qu'il prône une amélioration des conditions d'élevage et d'abattage des animaux (un abattage « humain » dont personne, en réalité, n'aimerait être la victime), une consommation de viandes de « meilleures qualité » qui nécessite une réduction de la consommation, une pêche durable qui permet de maintenir les *stocks* de poissons. Le *welfarisme* ne remet pas en cause le principe même de l'exploitation des animaux et leur considération comme des ressources à notre disposition. Bref, l'écologisme tel qu'il s'incarne dans le discours des militants, des politiques, des philosophes et même dans l'opinion commune, s'oppose foncièrement à la position antispéciste.

L'établissement d'un corpus hiérarchisé permet de ne pas confondre différents niveaux de pensée qui n'ont pas la même autorité. Nous examinons donc successivement le traitement des animaux chez les philosophes environnementalistes et notamment écocentristes, puis chez les militants, les organisations écologistes, les figures écologistes et enfin dans l'opinion publique. Pour ce faire, j'ai analysé les positions des philosophes environnementalistes concernant les animaux, puis étudié les positions d'associations et d'organisations écologistes sur la question de la consommation de produits d'origine animale, examiné l'ensemble de la collection de magazines comme *L'Écologiste*, sondé l'opinion de personnes de tout âge, mené des entretiens avec des militants écologistes afin d'avoir un retour de leur expérience au vu de leurs connaissances des milieux écologistes et analysé le discours de figures de l'écologisme et de personnalités politiques. J'en propose une synthèse dans les pages qui suivent.

Le traitement des animaux chez les philosophes environnementalistes

Regan propose un indicateur clair du souci des animaux par les environnementalistes holistes : regarder comment ils considèrent l'élevage, la pêche et la chasse. La préoccupation des environnementalistes est le tout, non les individus. Tant que les espèces ne sont pas menacées, la chasse est tout à fait possible. Selon l'animaliste Stephen Clark, cité par Regan,

la position d'un individu ou d'une organisation sur la « consommation de viande » devrait être considérée comme le test décisif de leur crédibilité morale. Dans la mesure où les individus et les organisations soutiennent ou tolèrent encore la consommation de viande, ils font partie du problème moral et non de la solution morale¹⁸⁹⁴.

¹⁸⁹⁴ Tom Regan, « Animal rights: What's in a name? », in *Animal welfare and the environment*, Ryder (ed), p.59-60.

Comme le rappelle Bryan Norton, la souffrance et les préjudices subis par des individus non-humains ne sont pas l'objet d'une attention morale particulière par les environnementalistes :

La préoccupation des défenseurs des animaux pour les individus est évidente et bien connue. Les écologistes, en revanche, se préoccupent des groupes, des espèces, des habitats, etc., et très peu de la souffrance des créatures individuelles¹⁸⁹⁵.

En ce qui concerne la consommation de viande, presque tous les environnementalistes condamnent les élevages industriels, mais aucun, à ma connaissance, ne condamne la consommation de viande des petits élevages locaux¹⁸⁹⁶. On remarquera que les plus fervents opposants aux antispécistes, comme Jocelyne Porcher en France, critiquent également l'élevage industriel et s'alignent sur les mêmes positions que les environnementalistes. Si les environnementalistes avaient un réel souci de la vie et la souffrance des individus, ils seraient animalistes. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant dans cette absence de considération pour les animaux.

Holmes Rolston III

[*Principe à l'égard des animaux*] Il existe chez les écologistes une tendance à sanctifier la dureté de la nature et la prédation. « L'éthique environnementale accepte la prédation comme une bonne chose dans la nature sauvage »¹⁸⁹⁷. C'est ce qui conduit Rolston à soutenir que si nous rencontrons un animal souffrant et mourant dans la nature du fait d'un événement naturel¹⁸⁹⁸, alors nous ne faisons rien de mal en le laissant souffrir et mourir¹⁸⁹⁹. Nous n'avons aucun devoir de lui porter assistance ni d'intervenir dans le cours de la nature pour réduire la souffrance. À l'inverse, nous devrions nous occuper d'un animal que nous renversons avec notre voiture, celui-ci étant blessé par un événement « culturel »¹⁹⁰⁰. À l'égard des animaux, le principe de Rolston est de *suivre la nature*, ce qui peut se comprendre de multiples manières étant donné la diversité de sens du concept de nature. Selon Rolston, nous ne devons pas causer plus de souffrance aux animaux que ce qu'ils auraient très probablement enduré dans leur milieu naturel, sans intervention humaine¹⁹⁰¹. L'idée de Rolston est que l'action humaine ne devrait pas rendre une situation plus mauvaise que si les humains n'existaient pas. Dans la mesure où les balles n'infligent pas plus de douleur que les griffes, la chasse est moralement acceptable¹⁹⁰². Cela s'applique également aux animaux domestiques élevés pour leur viande. « La règle éthique fondamentale est la suivante : ne pas causer de souffrances démesurées, au-delà des niveaux de souffrance des milieux

¹⁸⁹⁵ Bryan Norton, « Environmental ethics and non-human rights », in *The animal rights/environmental ethics debate, the environmental perspectives*, Eugene Hargrove (ed), p.82.

¹⁸⁹⁶ Ni Larrère, ni Callicott, ni Rolston, ni Naess, ni Routley, ne condamnent la consommation de viande.

¹⁸⁹⁷ Rolston, *Environmental ethics*, p.56.

¹⁸⁹⁸ Rolston défend une conception dualiste de la nature et de la culture, et utilise la nature comme norme morale de notre traitement des animaux. Pour une analyse de ses positions, voir chapitre 1 et 3, partie 2.

¹⁸⁹⁹ Rolston, *Environmental ethics*, p.59 ; Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.119.

¹⁹⁰⁰ Brennan and Lo, *ibid*, p.120.

¹⁹⁰¹ Rolston, *ibid*, p.85.

¹⁹⁰² Rolston, *ibid*, p.88.

naturels d'où proviennent les animaux »¹⁹⁰³. La question n'est pas de savoir s'il est acceptable qu'ils souffrent mais : « la souffrance infligée par l'homme est-elle excessive par rapport à la souffrance naturelle ? » Mais quel est ce mystérieux niveau de souffrance enduré dans la nature ? Y a-t-il un niveau de souffrance défini par la vie sauvage ? Il existe tous les degrés de souffrance possible dans la nature. Certains animaux sauvages meurent dans de terribles circonstances, d'autres meurent rapidement sans trop souffrir. En quoi ce fait justifie-t-il quoi que ce soit ? En limitant l'infliction de souffrance à un animal au niveau de souffrance probablement subie par l'animal dans la nature, Rolston ne fournit aucun principe permettant de protéger la vie des animaux.

[*Spécisme de Rolston*] Pour Rolston, les humains ont une valeur morale supérieure aux animaux. Il mobilise plusieurs défenses traditionnelles du spécisme : une défense à la fois indirecte et absolue mais aussi indexicale. Dans l'absolu, les humains sont supérieurs car ils sont des êtres rationnels dotés de culture et d'agentivité morale¹⁹⁰⁴. Non seulement les humains sont en soi supérieurs aux autres animaux, mais nous devrions privilégier les humains puisque les espèces luttent les unes contre les autres pour survivre et que les autres animaux privilégieront leur propre espèce. Par conséquent, nous devons privilégier notre espèce pour survivre¹⁹⁰⁵.

[*La valeur des plantes et des animaux*] Bien que les animaux sentients aient intrinsèquement une plus grande valeur que les plantes, cette valeur est surpassée par la plus grande valeur écologique des plantes. Rolston donne la priorité morale aux plantes par rapport aux animaux. Ainsi, il dit préférer tuer une biche pour la manger que de couper un sapin pour Noël. Conformément à une éthique holiste, un des principes de l'éthique de Rolston est que la valeur d'un individu « naturel » dépend de son rôle dans l'écosystème, autrement dit sa valeur est dérivée de son utilité écologique¹⁹⁰⁶. Les membres d'une espèce menacée doivent faire l'objet d'une plus grande attention, non pour eux-mêmes, mais du fait de leur valeur écologique¹⁹⁰⁷. Malgré une plus faible valeur intrinsèque que celle des animaux, la valeur utilitaire des plantes dans l'écosystème peut renverser la balance de la valeur¹⁹⁰⁸. C'est ce qui se passe pour les plantes du fait de leur rôle écologique fondamental. Lorsque nous interagissons avec des êtres naturels, la nature est notre guide ; suivre la nature permet de rendre un acte moralement justifiable. Par exemple, tuer un animal pour le manger, c'est suivre la nature car il est naturel de manger dans la mesure où cela suit un processus biologique nécessaire que l'on partage avec les autres animaux. À l'inverse, couper un sapin pour Noël fait référence à une pratique purement culturelle¹⁹⁰⁹.

[*Une double éthique*] Selon Rolston, nous devons suivre la nature quand nous interagissons avec la nature mais non dans nos interactions avec les humains car les humains appartiennent au monde culturel. C'est sur cette base qu'il répond à l'objection de Sapontzis selon laquelle nous interviendrions

¹⁹⁰³ Rolston, *ibid*, p.61.

¹⁹⁰⁴ Rolston, *ibid*, p.64-77.

¹⁹⁰⁵ Rolston, *ibid*, p.77.

¹⁹⁰⁶ Rolston, *ibid*, p.151.

¹⁹⁰⁷ Nous verrons au chapitre 3 de la partie 2 que les espèces menacées ne sont pas nécessairement celle qui « jouent un rôle » important dans un écosystème.

¹⁹⁰⁸ Ned Hettinger, « Valuing predation in Rolston's ethic : bambi lovers versus tree huggers », *Environmental ethics*, 16, 1994, p.5.

¹⁹⁰⁹ Ned Hettinger, « Valuing predation in Rolston's ethic : bambi lovers versus tree huggers », *ibid*, p.6.

dans l'ordre naturel pour sauver un enfant attaqué par un ours : pour Rolston, l'enfant attaqué fait partie de la culture et a un droit d'être assisté du fait de sa relation aux autres humains avec lesquels il vit. Un faon, par exemple, vit dans l'écosystème et nos relations à son égard sont dictées par la norme de l'écosystème¹⁹¹⁰. Toute l'éthique de Rolston repose sur cette distinction forte entre la nature et la culture¹⁹¹¹. Deux mondes moraux cohabitent, le monde humain et le monde naturel. Pour Rolston, les humains vivent à la fois dans la nature et dans la culture. Comme les animaux ne vivent que dans la nature et non dans la culture, on devrait leur appliquer une éthique environnementale et non une éthique interhumaine. On ne peut transposer une éthique interhumaine à des êtres naturels.

[*Pas de protection des animaux*] Un autre principe qu'avance Rolston est qu'un intérêt trivial ne peut pas surpasser un intérêt fondamental d'une plante¹⁹¹². La maximisation du bien/minimisation du mal s'applique donc pour les plantes, pourtant rien de tel n'est exigé avant de tuer un animal.

Pour qu'il soit justifié de prendre la vie d'une plante, il faut atteindre une parité de valeur : la valeur perdue par un arbre doit être neutralisée par, au minimum, une valeur égale gagnée par un être humain. Aucune exigence de ce type ne doit être remplie avant de prendre la vie d'un animal. Tant que la douleur infligée n'est pas supérieure à celle que l'animal aurait probablement subie en l'absence d'intervention humaine et que la douleur infligée n'est pas inutile d'un point de vue écologique, l'animal peut être tué. Les principes de Rolston n'exigent pas que la valeur gagnée par l'homme en chassant et en mangeant de la viande soit égale à la valeur perdue dans la mort d'un cerf. En revanche, il exige que la valeur gagnée en cueillant des fleurs pour un bouquet soit au moins égale à la valeur des fleurs détruites¹⁹¹³.

[*Glorification écologique de la violence de la nature*] De façon assez représentative des éthiques environnementalistes, Rolston, glorifie la violence de la nature parce qu'il place une valeur dans la naturalité même¹⁹¹⁴. La violence est partie intégrante et inévitable de la nature. Or, respecter la nature, c'est accepter la souffrance, la prédation, la mort. C'est agir selon cette logique. Le principe de réduction de la souffrance opère dans la culture mais non dans la nature où il est à contre-courant de ce qu'est la nature. Nous suivons la nature en ne cherchant pas à éliminer la souffrance. Alors que la souffrance est utile dans la nature, elle devient inutile dans la culture où elle n'apporte aucun bénéfice¹⁹¹⁵. Il y a donc une réelle valorisation de la prédation, ce qui s'oppose frontalement à la logique animaliste. La prédation est un élément central du fonctionnement des systèmes naturels. Or, ce qui compte est que le système fonctionne et que les espèces fleurissent¹⁹¹⁶. Pour ces environnementalistes, la douleur et la mort entrent

¹⁹¹⁰ Rolston, *ibid*, p.57.

¹⁹¹¹ Rolston, *ibid*, p.32-44.

¹⁹¹² Rolston, *ibid*, p.120.

¹⁹¹³ Hettinger, « Valuing predation in Rolston's ethic : bambi lovers versus tree huggers », *ibid*, p.7-8.

¹⁹¹⁴ Voir également pour une position similaire, Ned Hettinger, « Naturalness, wild-animal suffering, and Palmer on laissez-faire », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.

¹⁹¹⁵ Rolston, *ibid*, p.60.

¹⁹¹⁶ Rolston, *ibid*, p.57-58.

dans une poésie de la vie. La diversité du vivant que nous avons aujourd'hui a nécessité la mort et la souffrance de nombreux animaux. Certes, du point de vue de la proie, la prédation est un mal, mais holistiquement, du point de vue écologique, cette prédation permet le déploiement du vivant. Mais pour quelle finalité ? Pour Rolston, la finalité est la fertilité, la créativité et la diversité du vivant. La mort et la souffrance sont un mal nécessaire pour évoluer vers cette finalité. Rolston déduit de ce fait écologique une norme morale¹⁹¹⁷. Pour Rolston, la vie est dramatique et il faut l'accepter. Nous remarquerons qu'il s'agit souvent là des paroles des dominants : nous acceptons et glorifions la tragédie de la vie quand nous y échappons. Conformément à la logique environnementaliste, les devoirs à l'égard de l'écosystème sont prioritaires sur ceux à l'égard d'individus animaux¹⁹¹⁸.

[*Prédation et souffrance romantisée*] La prédation cause de nombreuses souffrances. Se pose alors la question complexe de l'interventionnisme dans la nature¹⁹¹⁹. Pour les animalistes, dans un monde idéal, il n'y aurait nulle prédation car c'est une cause de grande souffrance. Sur ce point également, Rolston s'oppose frontalement aux animalistes.

La nature est sanglante, les échelons trophiques supérieurs sont toujours des rapaces, des chats, des loups, des chasseurs, et je suis l'un d'entre eux, sans en avoir honte. Manger de la viande perpétue cette nature sacrificielle, alimentant même la vie de la culture dans laquelle nous nous extirpons de la nature¹⁹²⁰.

Comme de nombreux autres écologistes, Rolston sanctifie la loi naturelle du plus fort à travers une esthétisation et une romantisation de la violence, de la prédation et de la mort dans la nature.

Mais la souffrance doit-elle continuer alors que les humains interviennent ou peuvent intervenir dans la nature ? Le fait qu'elle ne doive pas continuer est un tendre sentiment, mais si éloigné de la façon dont le monde *est*, que nous devons nous demander si c'est la façon dont le monde *devrait être* dans le cadre d'une éthique environnementale plus robuste et réaliste. [...] Ce qui devrait être découle de ce qui est. En ce sens, les humains suivent axiologiquement la nature et fixent leurs normes morales en conséquence. La nature n'est pas un agent moral ; nous n'imitons pas la nature pour la conduite interhumaine¹⁹²¹.

Rolston fait même une véritable apologie de la viande : les carnistes comprendraient la logique du vivant qui passe par la prédation tandis que les végétariens seraient ignorants du monde dans lequel ils vivent¹⁹²².

¹⁹¹⁷ Morizot propose un raisonnement similaire. Voir par la suite.

¹⁹¹⁸ Rolston, *ibid*, p.182 et 188.

¹⁹¹⁹ Nous abordons cette question dans le chapitre 3 de la partie 2.

¹⁹²⁰ Communication personnelle de Rolston à Hettinger, cité par Ned Hettinger, « Valuing predation in Rolston's ethic: bambi lovers versus tree huggers », *ibid*, p.16.

¹⁹²¹ Rolston, *ibid*, p.58-59.

¹⁹²² Rolston, *ibid*, p.60.

Les théoriciens de l'écologie se sont souvent opposés aux interventions humaines dans les processus naturels de façon beaucoup plus radicale que les théoriciens des DA [Droits des animaux]. Si cette opposition est avant tout motivée par la crainte que de graves erreurs ne soient commises (les êtres humains causeront inévitablement plus de mal que de bien), elle repose également sur un antisentimentalisme affirmé. Les lois de la nature sont dures ; vouloir qu'il en soit autrement, c'est faire preuve de faiblesse et de sensiblerie (il y a un côté macho dans cet aspect de la pensée écologiste)¹⁹²³.

[Sur la consommation d'animaux] C'est ainsi que Rolston considère comme justifié l'élevage et l'abattage « humain » d'animaux pour l'alimentation et les vêtements¹⁹²⁴. Nous devons simplement éviter toute souffrance écologiquement inutile comme découper un animal pour un rituel religieux, porter des chaussures en crocodile ou de la fourrure qui infligent de la souffrance pour des raisons culturelles¹⁹²⁵. Selon lui, manger de la viande est naturel puisque nous sommes par nature des omnivores, nous n'avons donc aucun devoir de « devenir herbivores »¹⁹²⁶. Les animaux domestiques sont des artefacts vivants situés hors de la sphère de l'éthique environnementale, des produits de la culture qui n'occupent pas de niche environnementale¹⁹²⁷. Toutefois, les animaux demeurent hors de la culture. Puisque Rolston base son éthique sur le principe de *suivre la nature*, et étant donné la polysémie et l'obscurité du concept de nature, la réflexion est inutilement compliquée. Au lieu de chercher à savoir ce que signifie *suivre la nature*, ni pourquoi il faudrait suivre la nature, Rolston pourrait se demander quels sont les intérêts des animaux et comment les respecter. Au lieu de cela, il justifie la consommation de viande en soutenant que manger des animaux, même issus de l'élevage, est *naturel*. D'une part, il est dans la nature des humains de manger des animaux. D'autre part, manger des animaux est « un évènement écologique »¹⁹²⁸. « Les humains mangent de la viande, et la consommation de viande est une composante naturelle des écosystèmes ». Il poursuit : « dans leurs habitudes alimentaires, les humains suivent la nature ; ils peuvent et doivent le faire. » En revanche, il est illégitime de manger des humains car cela détruirait la culture, or conserver la culture est un principe prioritaire¹⁹²⁹.

[Critique de Wenz] De très nombreuses critiques des raisonnements de Rolston ne manquent pas d'émerger. La première est que toute son éthique environnementale repose sur un appel la nature, objection à laquelle il s'efforce de répondre en divers endroits, sans succès. Nous ne mentionnons ici qu'une critique adressée par l'environnementaliste Peter Wenz parce que notre but n'est pas de discuter

¹⁹²³ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.261.

¹⁹²⁴ Rolston, *ibid*, p.84.

¹⁹²⁵ Rolston, « Treating animals naturally? », *Between the species*, 5, 3, 1989, 131-137.

¹⁹²⁶ Rolston, *ibid*, p.80. Rolston semble ici confondre des concepts purement biologiques et des concepts moraux. Les animalistes n'ont pas pour but que des humains *omnivores* deviennent des *herbivores*, mais que les humains cessent de manger des animaux, peu importe la catégorie biologique. La question est celle de nos actes et non de notre biologie. Par ailleurs, les catégorisations omnivores, herbivores, etc., peuvent faire l'objet de critiques, car ce dont nous avons besoin dans l'absolu, ce n'est ni de manger des plantes ou des animaux, mais d'avoir un certain type de nutriments pour nous permettre de fonctionner.

¹⁹²⁷ Rolston, *ibid*, p.78.

¹⁹²⁸ Rolston, *ibid*, p.79.

¹⁹²⁹ Rolston, *ibid*, p.81.

des arguments de Rolston mais de pointer son rapport aux positions animalistes. Wenz a été très critique de l'argumentation de Rolston basée sur la dichotomie du naturel et du culturel. Rolston soutient qu'une chose est naturelle si elle correspond à un besoin biologique ou psychologique (manger, boire dormir, se soigner, être curieux)¹⁹³⁰. Toute activité humaine est, selon les termes de Rolston, culturelle. Le problème est qu'il devient difficile voire impossible de distinguer le naturel du culturel¹⁹³¹. Or, toute son argumentation repose sur cette distinction, ce qui conduit à des conclusions arbitraires : il est acceptable d'utiliser du cuir pour les chaussures mais pas de la fourrure pour des vestes¹⁹³². Ou encore, il est acceptable d'élever des animaux pour manger la viande mais pas la fourrure pour se vêtir. Pourtant les deux sont naturels au sens mobilisé par Rolston¹⁹³³. Qu'en est-il du foie gras ? On retrouve cet arbitraire lorsque l'abattage rituel *halla* ou *casher* sont jugés inacceptables car étant des normes religieuses et culturelles, tandis que la chasse est justifiable dans la mesure où elle contient une dimension spirituelle et culturelle¹⁹³⁴. Le plus étonnant est que les arguments donnés par Rolston contre une cruauté gratuite sont déconnectés des arguments ordinairement avancés comme le fait que cela fasse souffrir sans nécessité des êtres, quels qu'ils soient. Wenz reproche à Rolston son absence de prise en compte des animaux dans son environnementalisme.

La plupart des gens ignorent commodément la souffrance des animaux dans les élevages industriels et dans les expériences médicales. Rolston ne fait rien pour déranger ces personnes. Au contraire, il ignore ce que la plupart des gens ignorent et tente de trouver des principes pour rendre cohérentes des opinions populaires incohérentes. En bref, le récit de Rolston est conservateur dans le pire sens du terme. Il dissimule les difficultés du *statu quo* qu'un philosophe devrait exposer. Par le biais de distinctions arbitraires, il apaise des consciences qui devraient être troublées¹⁹³⁵.

En réponse, Rolston écrit, de façon troublante : « je mange des animaux et je les laisse périr dans la nature. Je tue des chèvres pour sauver quelques plantes menacées. Je tolère la chasse, sous certaines conditions écosystémiques »¹⁹³⁶. Dans un article en réponse à Wenz, il essaie de montrer qu'il ne commet pas de sophisme naturaliste et tente de déterminer ce qui est naturel pour les humains¹⁹³⁷. Rolston présente différents sens de *naturel* et choisit à chaque fois celui qui permettrait de justifier ses positions¹⁹³⁸. Sa thèse est que nous devons traiter les animaux *naturellement* : (1) l'usage des animaux doit servir un but naturel, (2) la souffrance ne doit pas excéder celle que les animaux auraient subie dans la nature sans intervention humaine, (3) ne pas causer de souffrances inutiles, (4) devoir de respect pour

¹⁹³⁰ Peter Wenz, « Treating animals naturally », *Between the species*, 5, 1, 1989, p.2.

¹⁹³¹ Wenz, « Treating animals naturally », *ibid*, p.5.

¹⁹³² Rolston, *ibid*, p.85.

¹⁹³³ Wenz, « Treating animals naturally », *ibid*, p.5.

¹⁹³⁴ Wenz, « Treating animals naturally », *ibid*, p.6.

¹⁹³⁵ Wenz, « Treating animals naturally », *ibid*, p.7.

¹⁹³⁶ Rolston, « Treating animals naturally? », *Between the species*, 5, 3, 1989, p.131-132.

¹⁹³⁷ Rolston, « Treating animals naturally? », *ibid*, p.132.

¹⁹³⁸ Rolston, « Treating animals naturally? », *ibid*, p.134.

la valeur instrumentale ou écosystémique des animaux. Ce que l'on peut retenir de l'argumentation de Rolston est qu'il faut suivre la nature, et que lorsque l'on veut rendre naturel quelque chose, nous choisissons le sens de *naturel* qui nous convient. Ce n'est pas notre but de discuter la validité des arguments de Rolston bien que d'importantes difficultés apparaissent de façon saillante. Nous pointons simplement son opposition fondamentale aux éthiques animalistes, en se demandant simplement si quelque chose est naturel ou non pour savoir si c'est acceptable. Rolston ne prend jamais le point de vue des intérêts des individus concernés.

Aldo Leopold et John Baird Callicott

Aldo Leopold est le précurseur de la *land ethic*, l'éthique de la terre dont se réclamera John Baird Callicott, approche qu'il développera philosophiquement. Leopold demeure une figure pionnière des courants environnementalistes avec son célèbre *Almanach du comté des sables*, paru en 1949, un an après sa mort. Il ne manifeste aucune attention morale particulière aux animaux. Ce qui compte avant tout pour lui est la préservation de l'intégrité de la communauté biotique. Tels que je les comprends, Catherine et Raphaël Larrère semblent être très proches de conceptions de Callicott héritées de Leopold. Leopold pêchait et aimait aller chasser. Le bon chasseur est celui « qui sent la nature », écoute et pense comme un animal. « Savoir chasser, savoir pêcher, c'est savoir penser comme un canard, une perdrix, ou une truite, c'est se mettre à leur place, c'est adopter leur point de vue »¹⁹³⁹. La *land ethic* de Leopold est influencée par une certaine éthique de la chasse selon laquelle il faut « chasser léger », « une-cartouche-un-cerf »¹⁹⁴⁰. Le bon chasseur est celui qui s'autolimite dans son désir de tuer et de capturer. Callicott décrit l'indifférence de Leopold aux droits des animaux, lui qui mangeait de la viande et ne semblait pas préoccupé par les animaux d'élevages¹⁹⁴¹.

Selon toute apparence, Leopold n'a jamais considéré le traitement des poules en batterie dans les fermes industrielles ou des bœufs dans les parcs d'engraissement comme une question morale urgente. Il semble beaucoup plus préoccupé par l'intégrité de la parcelle de bois de la ferme et par les effets de la coupe à blanc des pentes abruptes sur les cours d'eau avoisinants¹⁹⁴².

Le premier Callicott, celui de l'article « Animal liberation : a triangular affair », se montre particulièrement hostile aux éthiques animalistes. Son article est consacré à l'incompatibilité entre l'environnementalisme et l'animalisme. Callicott s'oppose fermement à l'animalisme sur les points suivants¹⁹⁴³. (1) Il défend la chasse pour contrôler les populations d'animaux tandis que les animalistes

¹⁹³⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.272.

¹⁹⁴⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *ibid*, p.277.

¹⁹⁴¹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.39-40.

¹⁹⁴² Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.39.

¹⁹⁴³ Gary Varner, « Environmental ethics, hunting, and the place of animals, in *The Oxford handbook of animal ethics*, Beauchamp and Frey (eds), p.859.

s'opposent à toute chasse, contrairement aux environnementalistes¹⁹⁴⁴. (2) Il valorise la prédation et met les animalistes au défi de se positionner sur la question de la prédation animale et du devoir d'intervenir pour réduire la souffrance des animaux sauvages. (3) Concernant les espèces menacées, les environnementalistes accordent une valeur spécifique aux espèces en danger mais pas les animalistes. (4) Callicott s'oppose au véganisme pour des raisons écologiques : l'alimentation végétale permettrait de mieux nourrir les gens, risquant de générer une surpopulation humaine écologiquement catastrophique¹⁹⁴⁵. (5) Callicott s'oppose au véganisme car il s'oppose à l'idée de libération des animaux domestiques. Il élabore plusieurs scénarios pour évaluer la pertinence d'une libération des animaux d'élevages¹⁹⁴⁶ : (a) si on les libère, ces animaux, incapables de survivre seuls, erreraient autour des fermes et mourraient de faim, de soif et de froid dans de grandes souffrances, l'espèce s'éteindrait, (b) sans abattage, ces animaux retourneraient petit à petit à la vie sauvage et entreraient en compétition avec d'autres animaux sauvages, entraînant des catastrophes écologiques, (c) les animaux domestiques sont des artefacts vivants, des créations humaines, il n'y a donc pas de sens à parler de libération pour eux. Dans le cas où la libération animale conduirait à l'extinction de l'espèce libérée de l'exploitation, il conclut ironiquement selon laquelle « les bénéficiaires de la libération animale seraient détruits en étant sauvés »¹⁹⁴⁷.

Dans cet article il se montre particulièrement virulent et manifeste un mépris pour le *sentimentalisme* animaliste et pour les animaux d'élevage. Il affirme, non sans une grosse pointe d'ironie, que « les plus inflexibles parmi les partisans de la libération animale », ces « théoriciens de ce nouvel hyperégalitarisme », considèrent les autres animaux comme « apparemment opprimés et réduits en esclavage »¹⁹⁴⁸. Pour Callicott, les partisans de la libération animale au sens large expriment leur « dévotion pour leur philosophie » en devenant végétariens, les présentant comme des religieux dogmatiques exerçant un culte¹⁹⁴⁹. Quant à la valeur morale de la chasse, il considère qu'elle dépend de l'impact que cela aura sur la communauté biotique¹⁹⁵⁰. Les animalistes « pleurent » le mauvais traitement des animaux domestiques qui ne sont que des artefacts¹⁹⁵¹.

Selon Callicott, il importe de bien distinguer les animaux sauvages des animaux domestiques, car les animaux domestiques sont des créations humaines, des artefacts, certes vivants, mais des artefacts tout de même. Dès lors, les animaux domestiques ne sont rien d'autre « qu'une sorte de technologie humaine qui doit être évaluée, comme toute autre technologie, en termes d'impact environnemental »¹⁹⁵². Ce mouvement opère une réduction des animaux domestiques au simple statut

¹⁹⁴⁴ Ce que Gary Varner conteste, voir plus loin.

¹⁹⁴⁵ Nous savons de nos jours que c'est exactement l'inverse, comme Callicott lui-même le concède quelques décennies plus tard dans Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », in *The moral complexities of eating meat*, Ben Bramble and Bob Fischer (eds), 2015, p.59-60.

¹⁹⁴⁶ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.53.

¹⁹⁴⁷ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.54.

¹⁹⁴⁸ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.38.

¹⁹⁴⁹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.39.

¹⁹⁵⁰ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.43.

¹⁹⁵¹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.52 ; Catherine et Raphaël Larrère, « Chapitre V : Éthique environnementale et éthique animale », in *La question animale*, Georges Chapouthier et al. (eds), Presses universitaires de Rennes, 2011, 93-106, URL : <https://doi.org/10.4000/books.pur.38508>.

¹⁹⁵² Callicott, « The search for an environmental ethics », in *Matters of life and death*, 3rd ed, Regan (ed), p.351.

d'objets, d'outils, et comme ils ont désormais ce statut à nos yeux, Callicott soutient que puisque ce sont des outils, il n'y a alors pas de raisons de ne pas les traiter comme des outils techniques. Pour les animalistes, là est bien le problème, d'en faire des outils et nier leur sensibilité. C'est sur une telle base théorique (et rhétorique) qu'il dénonce ce qu'il considère être l'une des incohérences animalistes lorsque ces derniers soutiennent que, dans les élevages, les poulets ne peuvent pas exercer leurs comportements naturels alors que ce sont des artefacts, ce qui a autant de sens que de parler, selon les mots de Callicott, des comportements naturels des tables et des chaises¹⁹⁵³. De telles affirmations ont suscité une certaine consternation¹⁹⁵⁴ et la disanalogie que Callicott fait avec l'esclavage n'améliore pas les choses : alors que les Noirs étaient temporairement esclaves, qu'ils aspiraient à la liberté et se battaient pour, de sorte que l'esclavage n'était que temporaire et historiquement situé, et par conséquent, voué à disparaître, ce n'est pas le cas des animaux qui ont été élevés pour leur « docilité », leur « stupidité » et leur « dépendance »¹⁹⁵⁵. Pour Edward Johnson, il s'agit d'une manifestation du phénomène consistant à blâmer les victimes, à les rabaisser pour minimiser le sort qui leur est réservé¹⁹⁵⁶.

Selon Callicott, la libération des animaux n'a aucun sens et relève presque d'une impossibilité logique. La libération animale est une morale à combattre, en premier lieu par un combat contre le végétarisme, à défaut de parler du véganisme. Selon lui, être végétarien revient à baisser dans l'ordre trophique passant « d'omnivore aux préférences carnivores à herbivore »¹⁹⁵⁷. Il condamne l'élevage industriel « pas tant pour la souffrance causée aux animaux » mais pour la transformation d'êtres naturels en machines mécaniques artificielles. Selon lui, la vraie question n'est pas d'opposer alimentation carnée et végétale mais de résister à la production industrielle au profit d'une consommation d'aliments biologiques non-industriels¹⁹⁵⁸. Une société où les animaux sont égaux en termes de considération des intérêts serait « si ridicule qu'il serait plus approprié d'en faire une satire qu'une discussion philosophique »¹⁹⁵⁹. Par la suite, il tempèrera ses propos qu'il considère regrettables, sans pour autant remettre en cause la consommation d'animaux.

Ses positions concernant la consommation de viande n'ont pas fondamentalement changé, à tel point qu'il se lance alors dans une apologie du carnisme dans *The moral complexities of eating meat*, publié en 2015, livre qui confronte des apologistes et des critiques du carnisme¹⁹⁶⁰. Il défend notamment l'argument dit *du contrat domestique* pour justifier une certaine forme d'élevage. Selon cet argument, la domestication et l'élevage ne sont pas un rapport violent mais un contrat social implicite passé avec les animaux¹⁹⁶¹. L'argument du contrat domestique stipule que les humains protègent les animaux des prédateurs, les hébergent et les nourrissent en échange de les tuer pour les manger. Le contrat est rompu dans les élevages industriels où les animaux ne sont considérés que comme des machines, des garde-

¹⁹⁵³ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.53.

¹⁹⁵⁴ Edward Johnson, « Animal liberation versus the land ethic », *Environmental ethics*, 3, 3, 1981, p.266.

¹⁹⁵⁵ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.53.

¹⁹⁵⁶ Johnson, « Animal liberation versus the land ethic », *ibid*, p.267.

¹⁹⁵⁷ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.57.

¹⁹⁵⁸ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.59.

¹⁹⁵⁹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.60.

¹⁹⁶⁰ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*.

¹⁹⁶¹ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.57; Catherine et Raphaël Larrère, « Animal Rearing as a Contract », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12, 2000, p.51-58.

manger¹⁹⁶².

Le marché, du point de vue de l'animal, serait une vie meilleure au prix d'une vie plus courte. [...] Ils [*les éleveurs du comté de Denton*] respectent fidèlement l'ancien pacte avec leur bétail. Les chevaux nobles sont choyés, méticuleusement exercés, entraînés et soignés ; les bovins sont bien soignés pendant leur courte vie, transportés sans cruauté jusqu'à un transformateur local, où ils sont abattus sans douleur. Le paradigme communautaire de l'éthique animale permet l'omnivorisme, à condition que l'on mange de la viande de bœuf et de la chair d'autres animaux domestiques avec lesquels les contrats sociaux restent opérationnels. Manger du bœuf et d'autres viandes produites dans des fermes industrielles est inadmissible, du point de vue de l'éthique communautaire des animaux domestiques, parce que le contrat social de la communauté mixte a été abrogé. Ce que nous pourrions appeler les « viandes conformes au contrat » sont plus chères – souvent beaucoup plus chères – mais parfois la bonne conscience se paie au prix fort¹⁹⁶³.

Mais au-delà de l'argumentation philosophique, Callicott recourt à toute une série de sophismes étonnants hostiles au véganisme des animalistes. Pour discréditer le véganisme, il explique comment lors d'un repas au restaurant entre collègues universitaires, un philosophe végane a été désagréable et détestable à l'égard du serveur. Nous l'appellerons *l'argument du serveur*¹⁹⁶⁴. Un autre argument avancé est qu'être *herbivore*¹⁹⁶⁵ se fait au prix d'une violation de nos devoirs sociaux de manger ce que les gens nous préparent¹⁹⁶⁶. Il conclut son article en soulignant qu'il aurait voulu inviter ce « serveur maltraité par les véganes » pour manger un bon steak.

Nous nous sommes concentré sur quelques grandes figures de l'environnementalisme, Holmes Rolston, Aldo Leopold, John Baird Callicott, Catherine et Raphaël Larrère. Au cours de toutes mes lectures depuis de nombreuses années, je n'ai jamais lu un ou une environnementaliste défendre une position abolitionniste sur l'exploitation animale. Michael Allen Fox faisait déjà le constat, il y a plus de 30 ans, que les environnementalistes ne voient pas d'exigence d'être végane. Il rapporte que l'on trouvait de nombreux produits animaux aux buffets d'après conférences et qu'il était souvent le seul à ne pas manger de viande¹⁹⁶⁷. Ce n'est pas un hasard mais le signe qu'il s'agit de deux logiques morales différentes¹⁹⁶⁸. Entre les éthiques animalistes et environnementalistes, il y a une divergence fondamentale sur le statut des individus à l'origine des divergences normatives.

¹⁹⁶² Catherine et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les temps modernes*, 630-631, 2005, p.143-163. Pour une discussion de ces arguments, voir partie 2, chapitre 4.

¹⁹⁶³ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.57.

¹⁹⁶⁴ Merci à François Jaquet pour cette suggestion.

¹⁹⁶⁵ Cette appellation fait écho à l'humour stéréotypé hostile aux véganes « mangeurs d'herbes ».

¹⁹⁶⁶ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.62.

¹⁹⁶⁷ Michael Allen Fox, « Environmental ethics and the ideology of meat-eating », *ibid*, p.121.

¹⁹⁶⁸ Hicham-Stéphane Afeissa, *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie morale*, p.121-123.

L'écologiste du vivant Baptiste Morizot a une position caractéristique des écologistes environnementalistes concernant le rapport aux animaux : une critique de l'élevage industriel et la valorisation de l'élevage des petits producteurs respectueux des animaux, mais en même temps une critique de l'animalisme abolitionniste¹⁹⁶⁹. Si les animaux sauvages sont au centre de ses écrits, objets d'observation, d'émerveillement, d'apprentissage, sujets *alter* de relations « diplomatiques », les animaux domestiques que nous exploitons n'y ont pas la même place. Une idée de son rapport aux animaux d'élevage se devine dans certains passages de *Manières d'être vivant* dans lesquels il raconte ses expéditions à la poursuite des loups ; il y mange des saucisses ou encore des fondues savoyardes¹⁹⁷⁰. Dans *Les diplomates*, il soutient que « dans l'élevage, la mise à mort est justifiable si et seulement si l'éleveur donne à l'animal des conditions de vie meilleures que les conditions sauvages »¹⁹⁷¹. Dans le même ouvrage, il se demande par exemple dans quelle mesure une cohabitation avec *le* loup¹⁹⁷² peut « revaloriser la viande ovine française dévaluée »¹⁹⁷³.

Dans quelle mesure les effets touristiques du retour du loup ne pourraient pas bénéficier à des filières de vente de viandes locales, en circuit court, appuyées sur l'argument d'un pastoralisme respectueux d'une biodiversité sauvage ?¹⁹⁷⁴

Il n'y a finalement rien d'étonnant à ces prises de positions concernant le statut des animaux. Toutefois, il exprime clairement son rapport à l'animalisme ou l'antispécisme dans une annexe d'une vingtaine de pages à la fin de *L'inexploré*. Nous en offrons ici une synthèse commentée en suivant l'ordre du propos de l'auteur.

Sa thèse est que le modèle moral et politique d'interaction entre les humains est inapplicable à nos interactions avec le monde vivant non-humain. Dans le monde humain, nous avons un modèle égalitariste où les individus sont considérés comme des personnes ayant une égale dignité. Or, cet égalitarisme est absurde appliqué au vivant. Morizot place ici les animaux sentients dans cette grande catégorie indifférenciée du vivant, perpétuant contrairement à ce qu'il affirme, la rupture entre humain et nature, les premiers étant des personnes contrairement aux seconds. Puisque les animaux sont placés dans la même catégorie que les bactéries et les plantes, il apparaît absurde d'en faire des personnes,

¹⁹⁶⁹ Les positions de Morizot sont en grande partie une reprise des positions de Val Plumwood que l'on retrouve dans son article « Les animaux et l'écologie », disponible en français dans son ouvrage *Dans l'œil du crocodile*, Editions Wildproject, 2021. Il reprend ses critiques de l'animalisme antispéciste comme par exemple la critique selon laquelle l'animalisme reproduirait le grand partage nature/culture et l'exclusion des humains de l'ordre écologique. Certaines formules comme le « véganisme ontologique » ou le fait d'être « comestible » sont reprises à Plumwood. Ainsi, notre examen des positions de Morizot s'appliquent en même temps à Plumwood.

¹⁹⁷⁰ Morizot, *Manières d'être vivant*, p.43-44

¹⁹⁷¹ Morizot, *Les diplomates*, p.81. C'est une idée que nous avons trouvée chez Holmes Rolston. Morizot critique l'idée du contrat domestique (p.81).

¹⁹⁷² Il y a une véritable essentialisation des animaux et une forme de mystique de l'altérité dont la sagesse doit être source d'enseignement pour nous. On y trouve un appel à l'exotisme animaliste.

¹⁹⁷³ Morizot, *Les diplomates*, p.288.

¹⁹⁷⁴ Morizot, *Les diplomates*, p.288.

comme si le statut des animaux ne pouvait être que solidaire des autres vivants. Il justifie cette rupture par le fait que « les vivants à défendre ne sont pas des individus mais des milieux, des tissages, des relations, des ensembles »¹⁹⁷⁵. Selon Morizot, à la différence des personnes, on ne peut penser les vivants comme les bactéries ou les écosystèmes de façon atomiste et individuée. Ce faisant, il dissout les individus vivants dans la totalité. Par ailleurs, l'idéal égalitariste humain qui prend en compte le bien-être de chaque humain est inapplicable à des vivants indistincts. La loi qui gouverne les relations entre les vivants est de « s'entre-manger »¹⁹⁷⁶. Morizot caractérise davantage les vivants en termes de relations car chaque vivant est pris dans des relations qui le définissent. On passe d'une logique centrée sur les individus dans le monde humain à une logique des relations dans le monde vivant. Ce qui importe est de préserver des relations entre les formes de vie. Cela le conduit à se demander ce « que nous devons à des dynamiques écologiques et à des milieux vivants qui nous font et nous façonnent ? »¹⁹⁷⁷

Les êtres sentients ne sont qu'une petite partie du vivant dans lequel Morizot rassemble individus, milieux et écosystèmes¹⁹⁷⁸. Bien qu'il ne nie pas l'importance d'être sentient, il soutient que les modèles d'émancipation pensés pour les humains ne peuvent être transposés aux animaux¹⁹⁷⁹. Le monde humain, composé de personnes, est *logocentrique*, tandis que les non-humains ne sont pas des personnes mais « des puissances ». La rupture entre le monde humain et la nature est perpétuée. À l'instar d'un Rolston, nos devoirs envers le vivant répondent à d'autres principes que nos devoirs envers nos semblables humains¹⁹⁸⁰.

Approchons-nous à présent de la question de l'antispécisme. Selon Morizot, l'antispécisme est contradictoire, absurde et n'existe tout simplement pas. Selon lui, l'antispécisme est un « hyperspécisme »¹⁹⁸¹. Si le spécisme désigne la discrimination arbitraire basée sur le critère de l'espèce, alors les antispécistes comme Singer sont spécistes¹⁹⁸². Les animaux sentients représentent une infime minorité parmi toutes les espèces vivantes. Or, l'antispécisme discrimine des millions d'espèces vivantes. Le terme *antispéciste* serait alors mal choisi car insistant sur la notion d'espèce. Pour l'illustrer, il opère une analogie avec un antiracisme qui penserait que seule une minorité racisée mérite considération. Nous pourrions alors difficilement lui reconnaître son appellation d'antiracisme. Il en conclut que le nom est mal choisi car l'antispécisme est très spéciste. Un antispécisme réel devrait inclure toutes les espèces vivantes, ce qui est absurde et invivable¹⁹⁸³. Pourtant, les antispécistes opèrent une discrimination contre le soja, ce qui entre en contradiction avec l'égale considération des intérêts. L'antispéciste ne peut exister car nous discriminons nécessairement d'autres vivants.

Toutefois, cette analyse de Morizot repose sur une confusion au sujet de ce qu'est le spécisme.

¹⁹⁷⁵ Morizot, *L'inexploré*, p.389.

¹⁹⁷⁶ Morizot, *ibid*, p.390.

¹⁹⁷⁷ Morizot, *ibid*, p.392.

¹⁹⁷⁸ Morizot, *ibid*, p.391.

¹⁹⁷⁹ Morizot, *ibid*, p.393. Il affirme que les humains « marginaux » dépourvus des capacités rationnelles doivent être traités comme les autres humains, mais sans expliquer pourquoi. Je suppose une forme indexicale de spécisme pour justifier cette considération.

¹⁹⁸⁰ Même s'il dit rejeter le dualisme nature/culture, elle est maintenue de façon manifeste.

¹⁹⁸¹ Morizot, *ibid*, p.394.

¹⁹⁸² Morizot, *ibid*, p.395.

¹⁹⁸³ Morizot, *L'inexploré*, p.396.

Le spécisme désigne la discrimination arbitraire et injustifiée d'individus sur la simple base d'une différence d'espèce. L'antispécisme s'oppose à cette discrimination arbitraire consistant à traiter moins bien un être parce qu'il est d'une espèce différente mais ne s'oppose pas au traitement différencié d'espèces si une différence moralement pertinente le justifie. En effet, il n'est pas spéciste de traiter différemment les membres d'espèces différentes si une différence pertinente le justifie. Ainsi, du fait de ne pas être sentientes, les plantes ou les bactéries sont considérées différemment, non parce qu'elles sont d'une espèce différente, mais parce qu'elles ne sont pas sentientes. Elles ne sont donc pas discriminées sur la base de leur espèce. Morizot confond la critique de la discrimination arbitraire basée sur l'espèce et le principe d'égalité de considération de tous les êtres sentients, qu'il comprend par erreur comme égale considération de toutes les espèces. Par conséquent, la découverte qu'aurait fait Morizot concernant l'absurdité du spécisme et qui aurait échappé durant 50 ans aux autres philosophes, repose sur une confusion de sa part concernant ce qu'est le spécisme. Pour l'illustrer par une analogie en réponse à la disanalogie de Morizot, il n'est pas raciste de n'auditionner que des acteurs noirs pour interpréter Martin Luther King au cinéma car une différence pertinente justifie un traitement différencié. L'antiracisme n'exige donc pas de traiter ou considérer tous les humains, quelle que soit leur couleur de peau, identiquement.

Morizot affirme que l'égalitarisme animaliste applique des cadres moraux humains dans des contextes non-pertinents. Par exemple, il ne fait aucun sens de parler d'esclavages non-humains, ni d'asservissement pour décrire les élevages car le traitement des animaux n'a rien à voir avec l'esclavage humain¹⁹⁸⁴. Nous reconnaissons que tous les traitements des animaux ne sont pas un type d'exploitation qualifiable d'esclavage. Néanmoins, certains traitements des animaux remplissent clairement les caractérisations les plus ordinaires d'une relation d'esclavage ou d'asservissement. L'élevage n'a pas besoin d'être identifié rhétoriquement à l'esclavage pour qu'en soit exhibée la dimension moralement problématique. Cependant, Morizot opère une attaque à la personne en décrivant les antispécistes comme des ignorants de la réalité du terrain. S'ils critiquent l'élevage paysan, c'est parce qu'ils n'y comprennent rien¹⁹⁸⁵. Le *pathocentrisme* (terme qu'il préfère à *antispécisme* pour les raisons évoquées) de Singer ou de Francione a des « égards inajustés », ce qui est une autre façon de dire qu'il s'agit d'une thèse normative non-justifiée. Bien qu'il reconnaisse que la sentience est un critère important et qu'un animal sentient n'est pas comme un arbre ou une bactérie, la dimension relationnelle, la place et le rôle dans l'écosystème compte aussi, à la différence des humains que nous ne considérons que pour ce qu'ils sont intrinsèquement et individuellement.

Ce qui fonde notre rapport aux animaux chez Morizot repose sur l'argument de l'ordre naturel. Même si les animaux sont sentients, ce n'est pas un crime de les manger. Cela, il le justifie par le fait que s'entre-manger fait partie du fonctionnement vivant, de l'ordre de la nature¹⁹⁸⁶. Remettre en cause la prédation serait nier le fonctionnement du vivant. Il déduit du supposé fonctionnement de l'ordre naturel des normes morales. L'argument de l'ordre naturel a reçu de nombreuses critiques qui en

¹⁹⁸⁴ Morizot, *L'inexploré*, p.397.

¹⁹⁸⁵ On retrouve le même type d'attaque à la personne de la part des plus fervents opposants à l'animalisme comme Jocelyne Porcher, Francis Wolff, Jean-Pierre Digard ou encore Paul Ariès.

¹⁹⁸⁶ Morizot, *ibid*, p.398. Voir cet argument chez Plumwood, « Les animaux et l'écologie », *ibid*, p.148.

montrent l'invalidité et que nous ne reproduirons pas ici car notre objet ici est simplement de considérer quel est le statut des animaux dans la pensée des écologistes du vivant¹⁹⁸⁷. Pourtant, c'est là le fondement de la normativité de Morizot. Il écrit que « condamner cette circulation vivifiante de la vie qui a lieu par la prédation impliquerait une dénégation cosmique du monde qui nous a faits »¹⁹⁸⁸. Morizot opère une romantisation de l'acte de tuer pour manger en utilisant des euphémismes et des formules qui masquent la violence inhérente à l'élevage ou à la chasse (comme « circulation vivifiante de la vie » dans l'extrait ci-dessus). Il est important de réduire sa consommation de viande pour des raisons écologiques et climatiques, de refuser les élevages « sans égards » de l'agro-industrie, au profit d'une consommation de viande dont on connaît la provenance.

Si l'antispécisme végétarien est mu par de bons sentiments, il se trompe et va trop loin en soutenant que manger de la viande est un crime immoral *par principe*¹⁹⁸⁹. Selon Morizot, il est acceptable de manger de la chair d'un vivant à condition d'avoir conscience qu'il s'agit d'un animal, de la provenance de la viande, de distinguer différentes pratiques d'élevage. Ce qu'il appelle le *véganisme ontologique*, terme qu'il emprunte à Val Plumwood¹⁹⁹⁰, est la thèse selon laquelle il est immoral de consommer des animaux élevés ou chassés pour cela, en ayant la prétention d'être une vérité morale universelle. Selon le véganisme « ontologique », l'animal serait « ontologiquement non-comestible »¹⁹⁹¹. L'introduction du concept d'*ontologie* est difficile à comprendre puisque le véganisme ne soutient pas que les animaux sont *ontologiquement* non-comestibles, comme le serait une idée, de l'air ou une pierre ; bien au contraire, les animaux sont comestibles au sens où ils peuvent physiologiquement être mangés. En revanche, si on tient absolument à utiliser l'idée de comestibilité, les antispécistes soutiennent qu'ils sont *moralement* non-comestibles, comme les humains, signifiant par-là que nous ne devrions pas les manger. L'absurdité de l'antispécisme, selon Morizot, tient dans le fait qu'il implique que l'humanité toute entière est immorale et criminelle depuis des milliers d'années, mais que grâce à un philosophe australien, homme prophétique, nous aurions aujourd'hui découvert la vérité morale universelle¹⁹⁹². Dans ce passage caricatural chargé d'ironie, Morizot oublie que la question de la moralité de la consommation d'animaux n'est pas nouvelle mais très ancienne et que Peter Singer a réouvert, avec d'autres, un champ de réflexion capable de questionner nos pratiques. Le problème de son raisonnement est qu'il juge inacceptable de soutenir que la plupart des humains agissent immoralement en tuant et mangeant des animaux quand des alternatives sont possibles. Mais pourquoi ? C'est le cœur de la philosophie morale de questionner nos pratiques, les rapports d'exploitation, de domination qui avaient été jusque-là mis de côté, même s'il en existait des prémices. Or, il soutient que criminaliser l'humanité

¹⁹⁸⁷ Notamment l'idée que si nous avons le choix de notre alimentation, ce n'est pas le cas des autres vivants qui chassent par nécessité ; que dans la mesure où nous sommes des agents moraux, nous avons une responsabilité morale de faire le tri en ce qui est acceptable ou non et non suivre la nature, dont la règle fut déjà critiquée par John Stuart Mill. En fin, l'ordre de la nature ne peut nous fournir aucune norme morale ou politique dans la mesure où ce qui est ne saurait déterminer ce qui est bien ou mal. Ce n'est pas parce que les choses se passent d'une certaine manière que nous devons perpétuer cette manière d'agir si nous en avons le choix.

¹⁹⁸⁸ Morizot, *ibid*, p.398.

¹⁹⁸⁹ Morizot, *L'inexploré*, p.399.

¹⁹⁹⁰ Plumwood, « Les animaux et l'écologie », *ibid*.

¹⁹⁹¹ Plumwood, « Les animaux et l'écologie », *ibid*, p.152-153.

¹⁹⁹² Morizot, *ibid*, p.400.

de la sorte est une violence philosophique des modernes, une violence coloniale.

Ainsi, les antispécistes sont modernistes (ce qui est une quasi-indignité à ses yeux) en ce qu'ils ont la prétention de détenir une vérité universelle et à l'imposer au reste du monde. Il accuse ainsi les antispécistes d'être impérialistes et colonialistes en prétendant expliquer à tout le monde ce qui est moral¹⁹⁹³. Ces accusations visent à jeter le discrédit sur l'antispécisme et à le frapper d'indignité. L'antispécisme serait ainsi le dernier coup asséné par l'Occident contre les autochtones, contre les populations colonisées qui se libèrent à peine de l'oppression. Le problème de cet argument est que dans la logique colonialiste, les occidentaux imposaient leur modèle aux autres sociétés, or l'antispécisme adresse en premier lieu une critique au monde occidental, mais pas seulement. Il considère tous les humains comme doués d'agentivité morale et donc sujet à faire l'objet d'une critique morale. L'antispécisme est ainsi une remise en cause globale des pratiques humaines qui ne s'interdit ni de critiquer les pratiques d'autres sociétés ni des sociétés occidentales. Morizot néglige également que des réflexions relatives à la moralité de la consommation d'animaux existent dans d'autres sociétés et n'est pas propre au monde occidental. Critiquer des pratiques d'autres cultures n'est pas suffisant pour considérer une critique comme colonialiste. Le rejet de l'impérialisme fut l'une des causes de l'adhésion de nombreux anthropologues du 20^{ème} siècle au relativisme moral et épistémique¹⁹⁹⁴. Cependant, jeter l'opprobre sur une position éthique en l'associant à quelque chose de déshonorant comme le colonialisme est ici un artifice purement rhétorique.

Morizot nous caractérise comme étant par nature des « prédateurs empathiques » du fait de l'évolution¹⁹⁹⁵. Il désigne par-là le fait d'être troublé par la mort d'un animal. Morizot se range du côté des ceux qui cherchent des égards ajustés pour ceux qui « mangent leurs parents »¹⁹⁹⁶. Autrement dit, il considère comme justifié le fait de manger les animaux sur la base des arguments déjà évoqués, à savoir l'argument du cycle de la vie selon lequel les vivants s'entre-mangent. Friand de nouvelles formules, il nomme sa position « le manger terrestre », qui consiste à se nourrir d'autres vivants car telle est la loi de la vie sur Terre depuis toujours. « Manger terrestre », c'est manger comme on le fait sur Terre, selon « l'ordre naturel ». Le véganisme des animalistes est un refus du manger terrestre, c'est un manger « extra-terrestre » qui ne suit pas l'ordre de la nature, tout comme le régime industriel¹⁹⁹⁷. Pour Morizot, le véganisme nie notre condition terrestre d'humain car refuser de manger les animaux, c'est se placer comme un être à part et supérieur au reste du vivant, libéré de la nature¹⁹⁹⁸. « Le véganisme ontologique est aussi extraterrestre, parce que ses tenants considèrent que leur nature morale transcende leur nature de mammifère mangeant ». Concernant le mangeur terrestre, il écrit :

Son credo à l'égard de la viande est simple, et n'appelle pas des pages de raisonnement, puisque de toute façon, le mangeur terrestre récuse la manière de formuler

¹⁹⁹³ Morizot, *ibid*, p.401-402.

¹⁹⁹⁴ James Rachels, « The challenge of cultural relativism », in *Moral relativism*, Paul Moser and Thomas Carson (eds), Oxford University Press, New-York, 2001.

¹⁹⁹⁵ Morizot, *ibid*, p.401-402.

¹⁹⁹⁶ Morizot, *ibid*, p.403.

¹⁹⁹⁷ Morizot, *ibid*, p.409.

¹⁹⁹⁸ Morizot, *ibid*, p.403.

les problèmes que revendique le déductivisme moral des antispécistes : il considère que l'humain est un animal étrange issu de la longue histoire de la vie, qui consiste à s'entre-manger joyeusement, à tous les niveaux et à toutes les échelles, et que conséquemment, il n'y a pas un crime en soi dans l'acte de manger un animal, ni de péché originel¹⁹⁹⁹.

Entre le spécisme décomplexé et l'antispécisme, Morizot défend un « multispécisme »²⁰⁰⁰ : la consommation consciente et modérée d'animaux d'élevages paysans. Il se présente comme le juste milieu entre deux extrêmes, le carnivorisme sans limite et le véganisme moral « hors-sol ». Ce faisant, il les renvoie dos-à-dos²⁰⁰¹. Les animaux ne sont ni de la viande sur patte, ni des personnes non-comestibles égales à nous, mais des « parents à manger avec le plus grand respect »²⁰⁰². Cette idée qu'il est acceptable de manger des animaux avec conscience et recueillement,

avec un moment de gratitude pour la circulation de chair qui passe d'un vivant jusqu'à lui. Toujours comme une fête vivante – les Amérindiens zo'é d'Amazonie placent rituellement des noix dans la gueule du pécari chassé au moment de le faire entrer dans le village, pour bien se souvenir que c'est un invité d'honneur au festin où il sera mangé²⁰⁰³.

Au-delà de l'appel à l'exotisme, à la sagesse supposée de peuples amazoniens, il y a un cynisme dans le fait de rendre légitime une pratique par l'idée de reconnaissance et de gratitude à l'égard d'un animal qui a été tué sans nécessité, comme pour se donner bonne conscience. Le fait d'avoir conscience qu'un animal est tué ne change rien à la nature de l'acte. Si nous appliquions cette rhétorique à d'autres contextes, elle apparaîtrait comme terriblement cynique et effroyable. La gratitude et la reconnaissance sont des attitudes que nous avons en retour des actes bienfaiteurs de quelqu'un qui aurait agi volontairement. Y a-t-il un sens à parler de reconnaissance lorsque ce dont nous bénéficions a été pris à autrui par la contrainte et par la force ? Y a-t-il un sens à se montrer reconnaissant envers la personne que nous avons volée ou tuée ?

Morizot dit rejeter le « déductivisme moral » des philosophes moraux qu'il considère comme des philosophes de salon, des philosophes « en fauteuil ». Ce n'est ni à eux ni aux militants urbains de faire la morale²⁰⁰⁴. Il opère une disqualification des philosophes moraux en les invalidant par principe, du fait de leur supposée ignorance du terrain (catégorie de laquelle il s'exclut), lui permettant ainsi de soutenir que toute critique de la part des philosophes moraux ne vaut rien. Ce faisant, il s'immunise, et immunise ses lecteurs de tout travail d'examen critique des arguments de ces philosophes. En critiquant ce qu'il appelle le « déductivisme moral » des philosophes, il semble critiquer les philosophes qui raisonnent à partir de principes généraux pour en tirer des conclusions normatives. Pourtant, c'est

¹⁹⁹⁹ Morizot, *L'inexploré*, p.410.

²⁰⁰⁰ Morizot, *ibid*, p.404.

²⁰⁰¹ Morizot, *ibid*, p.405-406.

²⁰⁰² Morizot, *ibid*, p.394.

²⁰⁰³ Morizot, *ibid*, p.411.

²⁰⁰⁴ Morizot, *ibid*, p.408.

précisément ce qu'il fait et que fait toute personne argumentant, à savoir un travail de justification de sa position morale contre l'exploitation industrielle et contre l'antispécisme. Il raisonne à partir de principes et propose des arguments pour justifier un *welfarisme* classique.

Sa disqualification des philosophes, desquels il s'exclut, repose sur leur supposée ignorance du monde, ignorance des faits, comme si les philosophes ne vivaient pas dans le monde et ne connaissaient rien à la réalité. Selon Morizot, « les philosophes moraux ne connaissent pas grand-chose aux forêts ni à la biodiversité agricole, donc aux égards qu'elles appellent. »²⁰⁰⁵ Il ne s'agit pas de nier que la connaissance d'un certain nombre de faits soit nécessaire pour penser juste, comme savoir quels êtres sont sentients, si les plantes sont conscientes, mais on peut se demander en quoi une *grande* connaissance des forêts, de l'écologie ou d'autres choses changerait fondamentalement le raisonnement moral. Les écologues sont-ils plus à mêmes que les philosophes de fournir une théorie de la considérabilité morale ? Il n'y a aucune raison de le penser. Pourtant, selon Morizot, nous ferions mieux d'écouter les forestiers, les éleveurs, les chasseurs, les écologues, les naturalistes et autres gens du terrain qui n'ont pas attendu les philosophes moraux de salon : « ce seront eux, nos philosophes moraux à écouter, à critiquer, avec qui débattre collectivement de manière vigoureuse et exigeante, pour penser et défendre les relations au vivant à tisser »²⁰⁰⁶. Au-delà du caractère démagogique des propos de Morizot, le problème des attaques à la personne est qu'elles ne critiquent pas les arguments mais visent à discréditer, par conséquent, si une personne est immunisée contre cette attaque, quel sera l'argument contre elle ?

Il conclut sa critique de l'animalisme de la façon suivante : « tout le débat de philosophie morale est donc clos ici en une phrase sereine : non, ce n'est pas un crime de manger des animaux, ni de les élever en partie pour cela, ni de les chasser »²⁰⁰⁷. L'écologisme du vivant incarné par Morizot est, à l'instar des thèses de Rolston et de Callicott, en rupture profonde avec l'animalisme. Qu'en est-il des positions des militants, collectifs et personnalités écologistes ?

Les associations écologistes et l'exploitation animale

Les positions officielles des organisations écologistes²⁰⁰⁸ concernant les animaux font écho à ce que nous avons trouvé au niveau philosophique. En prenant deux des plus grandes organisations écologistes au monde, Greenpeace²⁰⁰⁹ et WWF²⁰¹⁰, comme représentatives de la pensée écologiste, nous constatons qu'elles s'intéressent peu, voire pas aux animaux d'élevages. Ces organisations ne critiquent jamais l'élevage en soi, mais seulement l'élevage et la pêche industriels, endossant une position *welfariste* classique. Si Greenpeace recommande de réduire sa consommation de viande et de végétaliser

²⁰⁰⁵ Morizot, *ibid*, p.408.

²⁰⁰⁶ Morizot, *ibid*, p.409.

²⁰⁰⁷ Morizot, *ibid*, p.411.

²⁰⁰⁸ Nous consultons pour cela les sites internet de ces organisations. Toutes les références aux sites internet des organisations écologistes données par la suite sont faites sur la période de 2018 à 2025

²⁰⁰⁹ Greenpeace, fondé en 1971, compte plus de 3,2 millions d'adhérents dans le monde en 2017.

²⁰¹⁰ WWF (World Wide Found for Nature) est une organisation créée en 1961, comptant plus de 5 millions de membres, plus de 6000 salariés et 16000 volontaires à travers le monde en 2017.

son alimentation²⁰¹¹, c'est pour lutter contre l'élevage industriel. Les raisons avancées contre l'élevage industriel sont : les conséquences environnementales, les conséquences sur le bien-être des animaux, les dangers pour la santé humaine, les conséquences humanitaires de l'élevage relatives à la faim dans le monde et les conditions de vie des éleveurs. En effet, l'industrie de la viande et du lait figurent parmi les premières causes d'émissions de gaz à effets de serre, de déforestation²⁰¹², de consommation d'eau douce, de pollution des eaux et des sols. Toutefois, Greenpeace se positionne en faveur d'un élevage bio et de taille réduite²⁰¹³. Si le végétarisme ou le végétalisme sont présentés comme de « bonnes solutions » pour réduire notre empreinte sur l'environnement, Greenpeace ne les considère pas comme des impératifs²⁰¹⁴. On contrastera ce positionnement avec celui des associations animalistes comme L214.

Selon les informations disponibles sur son site internet, WWF a pour mission de protéger les espèces, de conserver les écosystèmes, de promouvoir la transition énergétique et réduire notre empreinte écologique. Concernant les animaux, le but clairement affiché est de « sauver les espèces emblématiques menacées »²⁰¹⁵, avec une liste d'espèces prioritaires²⁰¹⁶. Ces espèces sont les loups, les ours bruns, les pandas géants, les éléphants, les rhinocéros, les tigres, les lions, les lynx, les ours polaires, les morses, les gorilles, les bonobos, les orangs-outans, les baleines, les dauphins, les tortues marines, autrement dit les animaux sauvages que nous jugeons les plus charismatiques. Greenpeace mène également des campagnes pour faire interdire la chasse à la baleine²⁰¹⁷. Les cétacés reçoivent une plus grande attention que d'autres animaux marins²⁰¹⁸. Alors que ces animaux emblématiques font l'objet d'une grande attention, d'autres suscitent l'indifférence (manifestement, aucune association écologiste ne fait campagne contre les dératisations, à l'inverse d'associations antispécistes comme Paris Animaux Zoopolis²⁰¹⁹).

²⁰¹¹ La recommandation est que « chaque individu sur terre devrait limiter sa consommation de viande à environ 230 grammes de viande et 0.5 litre de lait par semaine ». « Pourquoi moins de 230g de viande et ½ litre de lait par semaine ? », *Greenpeace.fr*, URL : <https://www.greenpeace.fr/de-230g-de-viande-12-litre-de-lait-semaine/> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹² « Elevage et déforestation, quel est le lien ? », *Greenpeace.fr*, URL : <https://www.greenpeace.fr/lien-elevage-deforestation> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹³ « Cependant, un certain type d'élevage trouve sa place dans un modèle d'agriculture écologique respectueux de l'environnement », « Quelle est la position de Greenpeace sur l'élevage ? », *Greenpeace.fr*, URL : <https://www.greenpeace.fr/pense-greenpeace-de-elevage/> (Consulté dernièrement en mars 2025). « Moins de viande et de meilleure qualité », telle est la formule qui résume les positions de Greenpeace et que l'on retrouve comme titre de l'un des articles. <https://www.greenpeace.fr/tours/de-viande-de-meilleure-qualite/> (Consulté en mai 2020). Le lien ne fonctionne plus en janvier 2025, et l'article n'est plus disponible.

²⁰¹⁴ « Quelle est la position de Greenpeace sur le végétarisme ? », *Greenpeace.fr*, URL : <https://www.greenpeace.fr/quelle-est-la-position-de-greenpeace-sur-le-vegetarisme/> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹⁵ « Vie sauvage, pour une coexistence harmonieuse avec la vie sauvage », *WWF.fr*, URL : <https://www.wwf.fr/champs-daction/vie-sauvage> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹⁶ « Nos espèces prioritaires », *WWF.fr*, URL : <https://www.wwf.fr/especes-prioritaires>, (consulté dernièrement en janvier 2025). Il s'agit ainsi de lutter contre le braconnage mais aussi de lutter contre la destruction des habitats naturels qui bouleverse les écosystèmes et menace certaines espèces.

²⁰¹⁷ « Que fait Greenpeace pour les baleines ? », *Greenpeace.fr*, URL : <https://www.greenpeace.fr/que-fait-greenpeace-pour-les-baleines/> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹⁸ Une rubrique voisine s'intitule « Quel poisson acheter ? », *Greenpeace.fr*, URL <https://www.greenpeace.fr/quel-poisson-acheter/> (Consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰¹⁹ « Stop au massacre des rats », *Paris Animaux Zoopolis*, URL : <https://zoopolis.fr/stop-au-massacre-des-rats/> (Consulté dernièrement en mars 2025).

Quel est le statut moral des animaux dans la littérature écologiste ?

Sans mystère, la même tendance s'observe dans l'abondante littérature écologiste. Le langage de la cohabitation est devenu commun, invitant à repenser notre manière d'habiter la Terre et de cohabiter avec les non-humains. La plupart de ces écologismes sont anthropocentristes²⁰²⁰. Dans *Habiter le monde*, Agnès Sinaï s'intéresse à l'agriculture, l'économie, les politiques de la ville, la permaculture, le biorégionalisme, le localisme, mais ne mentionne pas le statut des animaux²⁰²¹. Paul Guilibert défend un communisme du vivant à partir de la pensée marxiste. Selon Guilibert, humains et autres qu'humains affrontent le même problème, le capitalisme²⁰²². Il invite à défendre des « communs multispécifiques » qui n'appartiennent à personne et à apprendre à vivre avec ces autres qu'humains²⁰²³. Kirkpatrick Sale propose une réponse biorégionale à la crise écologique dans *L'art d'habiter la terre* en adoptant une perspective clairement anthropocentriste²⁰²⁴. Patrick Blandin, Frédéric Ducarme et Damien Marage pensent la question écologique à partir de l'idée de convivialité, signifiant littéralement le fait de vivre ensemble. Ils proposent « que les humains s'allient avec les autres êtres vivants dans un esprit de convivialité »²⁰²⁵. Ils plaident pour un vivre ensemble dans une république du vivant, la communauté des vivants étant une grande famille devant être liée par un esprit de fraternité²⁰²⁶. Concernant les animaux domestiques, ils défendent la création de labels pour la viande comme une mesure écologique du vivre ensemble²⁰²⁷, ainsi qu'une pêche et un élevage soucieux de l'environnement²⁰²⁸.

Un bon moyen de cerner la place qu'occupent les animaux dans la pensée écologiste est de parcourir les revues comme le *The Ecologist*, traduit en français par *L'écologiste*. Aucun des 49 premiers numéros de 2000 à l'été 2017²⁰²⁹ ne traite du statut éthique des animaux ou ne considère les animaux pour eux-mêmes. Il y est question de « sauver les forêts », des « nouvelles pollutions », des « rivières sauvages » ou encore de « pourquoi sortir du nucléaire ». Lorsque le numéro 49 a pour dossier thématique principale « sauver les abeilles », il n'est pas question de sauver les abeilles pour elles-mêmes mais parce qu'elles jouent un rôle important dans les différents écosystèmes.

En regardant plus en détails le sommaire de ces 49 numéros, le numéro 48 aborde la question

²⁰²⁰ Par exemple, Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls*, 2021, ou Valérie Chansigaud, *Les combats pour la nature. De la protection de la nature au progrès social*, 2018.

²⁰²¹ Agnès Sinaï, *Réhabiter le monde*, 2023.

²⁰²² Paul Guilibert, *Terre et capital, pour un communisme du vivant*, 2021.

²⁰²³ Paul Guilibert, *ibid*, 228.

²⁰²⁴ Kirkpatrick Sale, *L'art d'habiter la terre. La vision biorégionale*, 1985, 2020.

²⁰²⁵ Patrick Blandin, Frédéric Ducarme, Damien Marage, *Convivialité. L'alliance avec la nature*, p.13. La partie II est intitulée « Habiter autrement ».

²⁰²⁶ Blandin, Ducarme, Marage, *Convivialité. L'alliance avec la nature*, p.211-212.

²⁰²⁷ Patrick Blandin, Frédéric Ducarme, Damien Marage, *Convivialité. L'alliance avec la nature*, p.56. L'idée que toute forme de vie doit être respectée (p.73) ne tient pas compte de la contradiction du vivant qui se nourrit du vivant (p.75). Lorsque nous déclarons devoir respecter toute forme de vie, nous pensons le plus souvent à certains vivants mais non aux pissenlits, aux araignées (p.76). Respecter toute forme de vie signifie « s'interdire des gestes, des actes qui seraient nuisibles à des individus bien concrets » (p.82).

²⁰²⁸ Blandin, Ducarme, Marage, *Convivialité. L'alliance avec la nature*, p.152-153. Ils fournissent des conseils écologiques aux éleveurs et chasseurs (p.164).

²⁰²⁹ Aucun de 5 numéros parus en 2018 et 2019 ne diffère des plus anciens sur cet aspect.

des régimes alimentaires et évoque l'idée de ne plus consommer de viande mais cette réflexion s'inscrit uniquement dans une perspective prudentielle relative à notre propre santé. Dans le numéro 43 de 2014, une tribune d'une page de Jocelyne Porcher aborde le thème du statut des animaux : « Animaux : le statut d'être sensible est-il un progrès ? ». Jocelyne Porcher est l'une des plus farouches opposantes à l'antispécisme. Le numéro 42 contient une réflexion de deux pages, intitulée « Peut-on comparer l'homme et l'animal ? ». Le numéro 41 aborde brièvement la question de l'abattage rituel pour en faire un état des lieux législatif. Le numéro 39 contient un article d'une page intitulé « Peut-on encore manger du poisson ? ». Le numéro 38 contient également une tribune d'une page intitulée « bientôt des animaux transgéniques dans votre assiette ? ». Le numéro 23 propose un article intitulé « l'élevage, une menace pour l'environnement ? ». Le numéro 16 consacre son dossier au rapport Homme-Nature. Dans la rubrique « Notre rapport à la nature » (et non aux animaux), un article de trois pages « Faut-il être végétarien ? » vient clôturer le dossier. Le numéro 3 consacre son dossier à l'alimentation, « L'alimentation en danger », dont certains articles traitaient de la consommation de produits animaux : « L'élevage industriel et la santé humaine » (7 pages), « Élevages intensifs : des risques infectieux pour l'homme » (1 page), « L'élevage du saumon d'Ecosse » (5 pages), « Les côtelettes de porc viendront-elles du quatrième étage ? » (1 page). Seules des considérations concernant la santé humaine sont abordées lorsqu'il est question de consommation d'animaux.

Le numéro 50 (automne 2017) a pour thème « l'homme et l'animal », auquel vingt pages sont consacrées. Le titre du dossier est « nouveaux regards sur l'animal ». Parmi ces vingt pages, trois pages traitent de la place des humains dans la nature d'un point de vue biologique-évolutionniste. Deux pages traitent du rapport des « peuples premiers » aux animaux. Un article d'Eric Baratay de trois pages retrace l'histoire de la représentation des animaux durant la période moderne. Emmanuelle Pouydebat consacre deux pages enrichissantes à la notion d'intelligence animale. Deux pages sont consacrées à la question des droits des animaux à proprement parler, donc de leur statut éthique. Florence Burgat consacre trois pages pour résumer son récent ouvrage *L'humanité carnivore*. Jocelyne Porcher attaque la viande *in vitro* comme immorale et défend un élevage de petits producteurs. Une page est consacrée au fait de montrer les vertus éducatives des zoos. Le magazine a fait intervenir des personnes spécialisées mais l'idée d'antispécisme, d'égalité animale et de droits des animaux n'émane pas des écologistes eux-mêmes. Parmi ces vingt pages, nous n'avons finalement qu'un seul article qui aborde la question des droits des animaux. Il n'est aucunement question de dire que *L'écologiste* est un magazine de mauvaise qualité et inintéressant, bien au contraire, on y trouve de nombreux sujets intéressants et instructifs. Il s'agit simplement de montrer que le statut éthique des animaux n'intéresse pas les écologistes au vu de la place réservée à cette question. Et lorsque la question touchant à la consommation des animaux est abordée, elle l'est sous l'angle écologique, sanitaire (numéro 39 et 48) ou humanitaire (numéro 3 et 7). Un numéro varie entre 66 et 84 pages. Sur un total d'environ 3700 pages, du premier au cinquantième numéro, publié à l'automne 2017, environ 40 pages étaient en rapport avec la consommation d'animaux (soit environ 1,08%). Sur ces 40 pages, aucune n'aborde la question morale de la légitimité de consommer des animaux. Autrement dit, sur 3700 pages, une revue écologiste n'accorde aucune ligne ou presque au statut éthique des animaux. La conclusion est sans appel, les écologistes, ni plus ni moins

que d'autres personnes, ne se soucient pas des animaux en tant qu'individus²⁰³⁰.

Cette fracture entre l'écologisme et la question animale est ce qui peut conduire les chasseurs à se revendiquer « premiers écologistes de France »²⁰³¹. Cela signifie qu'il n'y a *a priori* pas d'incompatibilité entre le fait d'être écologiste et le fait de tuer des animaux en les chassant, même si le naturaliste Pierre Rigaux explique pourquoi les chasseurs ne sont en rien écologistes et portent atteinte à la biodiversité et aux espèces. Ils utilisent l'écologie comme support de légitimation²⁰³². Or, le fait qu'il n'y ait pas d'incompatibilité en principe entre la chasse et l'environnementalisme témoigne de la rupture nette qu'il y a entre l'environnementalisme et les droits des animaux²⁰³³.

L'opinion commune sur la protection de la nature et des animaux

Sonder l'opinion publique est un bon moyen de mesurer à quel point une idée est admise jusqu'à devenir un lieu commun. Si une idée est présente même chez ceux qui n'y ont guère prêté une attention particulière, c'est sans doute qu'elle est dominante dans une société. J'ai ainsi mené une enquête quantitative auprès de 108 personnes de tous âges et tous milieux sociaux, redoublé d'entretiens qualitatifs plus approfondis avec certains d'entre eux. Cette enquête ne permet aucune universalisation, car elle est très située contextuellement et géographiquement. Néanmoins, elle fournit quelques indications sur le rapport entre protection des animaux et de l'environnement dans l'opinion commune.

Méthodologie : concernant la construction du questionnaire, celui-ci devait être le plus neutre possible et le moins ambigu pour éviter toute équivoque et toute incompréhension des questions, tenant ainsi compte des différences de capacités de compréhension des différents répondants, le questionnaire étant soumis à des individus de niveaux scolaires ou culturels très variés²⁰³⁴.

²⁰³⁰ Il est intéressant de remarquer que parmi les essais à charge contre l'animalisme parus ces dernières années, un certain nombre d'ouvrages provient de personnes sensibles à la question écologique. C'est par exemple le cas de Frédéric Denhez qui a écrit de nombreux livres en lien avec l'écologie mais aussi un livre à charge (une violente charge) contre l'antispécisme et le véganisme, *La cause végane : un nouvel intégrisme ?*, paru en octobre 2019. Il en va de même de Paul Ariès, critique du capitalisme et auteur d'ouvrages sur la décroissance et l'écologie, qui a fait de la lutte contre les véganes et les antispécistes son cheval de bataille, Paul Ariès, *Lettre ouverte aux mangeurs de viande qui souhaite le rester sans culpabiliser*, 2019.

²⁰³¹ Voir la campagne de communication des fédérations de chasses pour associer les chasseurs à l'écologie, à l'époque de la démission de Nicolas Hulot du Ministère de l'Écologie en raison de la présence intense des lobbies de la chasse, notamment de Thierry Coste. Voir entre autre cet article paru dans *Le monde* https://www.lemonde.fr/planete/article/2018/08/31/les-chasseurs-premiers-ecologistes-de-france-histoire-d-une-communication-politique_5348399_3244.html, ainsi que le site *Chasseur de France*, <http://chasseurdefrance.com/chasseurs-premiers-ecologistes-de-france-2/>.

²⁰³² En 2021, Willy Scharen, la président de la Fédération nationale des chasseurs confessait au micro de RMC : « On prend du plaisir dans l'acte de chasse. J'en ai rien à foutre de réguler », un lien vers l'extrait est disponible à l'URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=601939687899256> (consulté dernièrement en mars 2025).

²⁰³³ On retrouve une telle hostilité à l'animalisme chez Pierre Rabhi. Dans une interview accordée au *Figaro* en octobre 2016, il déclarait : « L'alimentation est devenue suspecte, elle entraîne des raidissements mentaux excessifs. J'ai pu entrer dans des restaurants où la radicalité alimentaire était de mise et j'ai vu des gens tristes. Je ne porte pas de jugement, mais j'ai parfois envie de dire : « Bouffez un bifteck et soyez heureux ! » La joie de dîner entre amis ou en famille est essentielle. Beaucoup de gens pensent que je suis végétarien, mais ça n'est pas le cas. Ceux qui font ce choix ne doivent pas le vivre comme une contrainte, mais comme un élément nécessaire à leur bonheur », URL : <http://www.lefigaro.fr/gastronomie/2016/10/21/30005-20161021ARTFIG00066-pierre-rabhi-l-alimentation-est-devenue-suspecte.php>.

²⁰³⁴ Je remercie mon ami sociologue Benjamin Vial pour ses précieux conseils méthodologiques.

La finalité du questionnaire n'est dévoilée à aucun moment de l'entretien afin de ne pas influencer les réponses. Celui-ci était présenté comme un questionnaire visant à connaître l'opinion de la population sur le thème de l'environnement et des animaux dans le cadre d'une enquête universitaire. Les répondants étaient simplement invités à dire ce qu'ils pensaient, et était précisé qu'il n'y avait ni bonnes ni mauvaises réponses. Pour ne pas biaiser les réponses, j'ai décidé de formuler les questions en les faisant précéder de la mention « certaines personnes pensent que », demandant ensuite si les personnes étaient « tout à fait d'accord », « plutôt d'accord », « plutôt pas d'accord » ou « pas d'accord du tout ». Pour presque chaque question fermée, il y avait ensuite une question ouverte qui demandait de justifier cette première réponse de sorte que les réponses étaient ensuite assez libres²⁰³⁵. Ce questionnaire ne prétend pas offrir une représentation totalement fidèle de l'opinion des français, mais est un bon indicateur à mettre en perspective avec nos analyses précédentes²⁰³⁶.

Objectifs : découvrir si le devoir de protéger la nature est associé au devoir de protéger les animaux et respecter leurs intérêts fondamentaux.

Prévisions : mon intuition de départ, fondée sur des dizaines de discussions ces dernières années ainsi que sur des discours entendus, est que l'idéologie écologiste ordinaire est spéciste, que le devoir de protéger la nature est une idée partagée tandis que le devoir de ne pas consommer les animaux ne l'est pas. Je m'attendais ainsi à voir un fort taux soutenant l'idée qu'il fallait être écologiste et protéger la nature, associée à un faible pourcentage de réponse en faveur de l'idée qu'il fallait cesser de consommer des animaux et leur reconnaître des droits. Une autre attente était de voir une condamnation massive des élevages intensifs mais une promotion des élevages à « taille humaine », dits « fermiers ». Je m'attendais à la promotion d'un discours *welfariste* mais non une remise en cause de l'exploitation animale.

Résumé des résultats : les résultats sont conformes aux attentes avec 93.5% des sondés qui déclarèrent qu'être écologiste est un devoir. La quasi-intégralité des justifications de ce devoir de préservation de la nature est de nature anthropocentriste, tandis qu'une minorité soutient qu'il faut être écologiste par respect pour la nature elle-même. Ce devoir moral d'être écologiste, même s'il peut être appliqué très différemment en pratique, est reconnu en théorie par l'immense majorité des sondés. On peut toutefois faire remarquer que les quelques pourcents qui ne sont pas d'accord avec cette idée sont des personnes d'un niveau d'étude relativement élevé, étudiants ou professeurs, qui contestent l'idée

²⁰³⁵ Voici quelques-unes des questions posées :

Q1. Pour vous, que veut dire être écologiste ?

Q2. Certaines personnes pensent qu'être écologiste est un devoir (devoir de se soucier de la nature et d'agir pour la protéger). Qu'en pensez-vous ? (Q3. Pourquoi ? Justifiez votre réponse)

Q4. Que pensez-vous de la façon dont nous traitons les animaux dans notre société ? Que faudrait-il changer ?

Q5. Certaines personnes pensent que nous devrions cesser de manger de la viande ainsi que tout produit d'origine animale (lait, œufs, fromage, crème, etc.). Qu'en pensez-vous ? (Q6. Pourquoi ? Justifiez votre réponse).

Q8. Certaines personnes pensent qu'il faut reconnaître des droits fondamentaux aux animaux comme pour les humains (droit de ne pas être privé de liberté, droit de ne pas être tué, droit de ne pas être maltraité ni exploité). (Q9. Pourquoi ? Justifiez votre réponse).

²⁰³⁶ Pour limiter les biais liés au manque de représentativité des répondants, ce questionnaire a été soumis à des personnes de tout âge (de 14 à 80 ans) et de tout niveau d'étude (sans diplôme jusqu'au doctorat), à des hommes comme à des femmes. Les résultats risquent de varier un peu selon les régions sur certains points comme la corrida, les régions où elle est légalisée rejetant moins la corrida que les autres. Une moitié de répondants l'a fait par internet, tandis que l'autre moitié a été interrogée dans la rue à Grenoble.

même de devoir comme traduisant un moralisme d'inspiration judéo-chrétienne, au nom d'un relativisme moral. Autrement dit, l'écologisme, même s'il n'est pas mis en pratique par tous, constitue de loin l'idéologie dominante. Il n'est pas perçu d'un bon œil d'affirmer publiquement être favorable ou indifférent à la destruction de l'environnement.

En revanche, en ce qui concerne le statut moral des animaux, on constate que 31.5% des sondés pensent que nous devrions cesser de consommer des animaux, mais 13% seulement sont favorables à une interdiction de la consommation de viande. Les gens sont massivement écologistes en théorie, mais peu enclins à cesser de consommer des animaux (bien que 31.5% soit un score étonnamment élevé).

Un autre aspect intéressant de ces résultats réside dans l'incohérence entre les réponses données, incohérence que certains ont spontanément remarquée en répondant. Ainsi, 75.9% des sondés sont enclins à penser que nous devrions reconnaître des droits fondamentaux aux animaux, ce qui entre en contradiction avec le fait de les consommer (31.5% en accord avec le fait de ne plus les consommer) ou d'autoriser leur commerce (13% en accord avec le fait d'interdire la production et la consommation de viande). Au fur et à mesure que le nombre de réponse augmentait, les résultats demeuraient plutôt stables.

[*Conclusions*] Sonder l'opinion avait pour but d'avoir une idée de l'ampleur de l'adhésion au devoir d'être écologiste, par contraste avec la reconnaissance du devoir de protéger les animaux ordinairement exploités. Cela permettrait d'identifier un double mouvement dans l'opinion commune : proximité, puis rupture entre animalisme et écologisme. Proximité car, *a priori*, la plupart des gens associent spontanément l'écologisme et la protection des animaux. Puis rupture, car en étant plus spécifique sur ce qu'impliquent l'un et l'autre, peu de personnes reconnaissent comme un devoir de ne pas exploiter les animaux. Cette dissonance fait écho à la rupture théorique entre environnementalisme et animalisme. Une dernière leçon, fort importante, est que l'écologisme dominant est anthropocentriste.

2. Environnementalisme et animalisme sont-ils vraiment inconciliables ?

La divergence entre éthiques animalistes et environnementalistes a fait l'objet de nombreux débats. Plusieurs ouvrages rassemblent des articles discutant de cette divergence avec parfois une volonté de l'atténuer, comme *The animal rights/environmental ethics debate, the environmental perspective*, édité par Eugene Hargrove en 1992, ou encore *Animal welfare and the environment*, édité par Richard Ryder en 1992 également. Pourtant, certains philosophes ont contesté ce verdict et ont soutenu que le conflit entre les deux éthiques était « apparent mais non réel »²⁰³⁷ et qu'une conciliation était possible à condition de présenter ces éthiques sous un meilleur jour²⁰³⁸. Alors, animalisme et

²⁰³⁷ Susan Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilism and animal rights individualism », *ibid*, p.12.

²⁰³⁸ Varner, « Can animal rights activists be environmentalists ? », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.95-113. Sydney Faught répond à Mark Sagoff dans Sydney Faught, « A Second Honeymoon: Animal Liberation and Environmental Ethics », *Journal of Animal Ethics*, 9, 2019, p.39-46. Voir Mary Anne Warren, « The rights of the nonhuman world », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Hargrove (ed), p.185; Callicott, « Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again », *Between the Species*: 4, 3, 3, 1988; Rick O'Neil, « Animal liberation versus environmentalism : the care solution », *Environmental Ethics*, 22, 2, 2000, 183-190.

environnementalisme sont-ils vraiment inconciliables ?

L'éthique communautaire comme théorie morale unificatrice

Dans son article de 1988, « Animal liberation and environmental ethics ; back together again »²⁰³⁹, Callicott est revenu sur ses premières thèses afin de répondre à l'accusation d'écofascisme et tenter de concilier l'environnementalisme et l'animalisme. Il y manifeste une volonté d'apaisement et de conciliation, regrettant son ton et ses positions holistes dures intenables de son article de 1980. Il envisage dans certains écrits ultérieurs que les animaux puissent avoir des droits²⁰⁴⁰. Sa tentative de conciliation passe par l'élaboration d'une nouvelle éthique, une éthique communautaire que nous examinons en détail par la suite²⁰⁴¹, c'est-à-dire une nouvelle fondation morale de nos obligations basée sur l'idée d'appartenance à des communautés, permettant ainsi de hiérarchiser nos obligations en fonction de notre proximité et des intérêts en jeu dans le but d'éviter les conflits paralysants. Selon cette théorie, nous avons des obligations d'autant plus fortes qu'elles concernent des membres de nos communautés les plus proches (et ces communautés elles-mêmes). Vient en premier la communauté humaine, puis la communauté mixte que nous formons avec les animaux domestiques et enfin la communauté biotique.

Nous n'avons pas ici vocation à discuter de la plausibilité de cette théorie morale mais simplement de considérer si les *desiderata* au cœur des éthiques animalistes et environnementalistes sont satisfaits. Un premier problème, soulevé par Gary Varner, est que cette position reproduit un anthropocentrisme où les humains occupent un rang prioritaire. Mais le principal problème d'une telle conciliation ne se pose pas tant aux éthiques environnementalistes qui, pour la plupart, confèrent un statut supérieur aux humains, mais aux animalistes qui jugent inacceptable le statut des animaux dans une telle théorie. Selon cette théorie, la prédation n'est pas mauvaise, nous n'avons aucun devoir d'intervenir auprès des animaux sauvages, l'élevage n'est pas remis en cause, ni l'expérimentation animale. Pour justifier la perpétuation de l'élevage non-industriel, Callicott mobilise la théorie du contrat domestique que nous avons déjà évoquée. Afeissa nous paraît avoir raison d'affirmer que cet argument peut difficilement apparaître comme une conciliation des deux éthiques. La tentative de conciliation de Callicott pourrait à la rigueur satisfaire les écocentristes mais non les animalistes, dans la mesure où elle se fait au prix de l'abandon de ce qui fait le cœur de l'animalisme.

L'argument de la convergence normative

Le principal argument en faveur d'une possible conciliation entre animalisme et environnementalisme est que, malgré les divergences théoriques, les deux conduisent ou peuvent

²⁰³⁹ Callicott, « Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again », *ibid.*

²⁰⁴⁰ Callicott, « The case against moral pluralism », in *Environmental ethics*, Light et Rolston (eds), p.204

²⁰⁴¹ Voir partie 2, chapitre 4, pour une discussion de cette thèse.

conduire aux mêmes conclusions pratiques. On retrouve cet argument chez Midgley, Ryder²⁰⁴², Warren, Finsen²⁰⁴³, Jamieson, Palmer²⁰⁴⁴, Varner ou encore Sterba. Selon Gary Varner, il est fort probable que des impératifs semblables résultent tant d'une position environnementaliste qu'animaliste²⁰⁴⁵. Les partisans de l'argument de la convergence normative mobilisent des pratiques qui constituent habituellement des terrains de discordance comme la chasse, la prédation, l'assistance aux animaux sauvages, la consommation de viande et l'élevage. Varner soutient ainsi qu'une position animaliste ne s'oppose pas absolument à tout type de chasse (comme une « chasse thérapeutique »). Pour le montrer, il imagine des dilemmes moraux tel que tuer un animal ou laisser se propager un virus qui décimerait toute une population. Les dilemmes que proposent Varner se situent toujours dans une logique individualiste : c'est pour éviter un plus grand mal pour plus d'individus qu'il serait possible d'en tuer un d'un point de vue animaliste. Il n'est inscrit nulle part dans les théories animalistes que l'interdiction morale de tuer est absolue, tout comme pour les humains, certaines circonstances pouvant le justifier. Un dilemme qui met en balance la vie d'êtres sentients peut justifier le choix de tuer selon certaines approches animalistes. Cependant, tuer des animaux en vue du seul fonctionnement de l'écosystème ou de la communauté biotique n'est pas acceptable pour une éthique animaliste tandis que ça l'est pour un environnementalisme. Selon Susan Finsen, d'autres solutions que la chasse existent pour réguler les populations d'animaux, comme la réintroduction de prédateurs naturels²⁰⁴⁶. Cependant, il s'agit là d'organiser la chasse par le moyen d'autres animaux. Cette stratégie a reçu le nom d'*écologie de la peur* et a fait l'objet de critiques de la part d'Oscar Horta²⁰⁴⁷ et s'oppose frontalement à un paradigme non-spéciste.

Nous retrouvons cet argument chez Dale Jamieson, à savoir que les éthiques animalistes soutiendront les mêmes conclusions normatives qu'une éthique environnementaliste²⁰⁴⁸. Ainsi, être végétarien est bénéfique pour l'environnement²⁰⁴⁹, ce qui signifie qu'une éthique animaliste est *en même temps* une éthique manifestant un souci de la nature, quoique de façon indirecte. Une raison de s'opposer à la destruction de l'environnement peut être motivée par la seule nuisance causée aux êtres sentients²⁰⁵⁰.

²⁰⁴² Richard Ryder, « Painism : the ethics of animal rights », in *Animal welfare and the environment*, Ryder (ed), p.208-209.

²⁰⁴³ Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilosophy and animal rights individualism », *ibid*, p.11-21.

²⁰⁴⁴ Clare Palmer, « Conservation strategies in a changing climate : moving beyond an « animal liberation/environmental ethics » divide », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.18-19. Elle reprend la thèse de Varner selon laquelle animalisme et environnementalisme s'accordent « parfois ».

²⁰⁴⁵ Gary Varner, « Can animal rights activists be environmentalists? », *ibid*, p.95-113.

²⁰⁴⁶ Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilosophy and animal rights individualism », *ibid*, p.18. Finsen pense échapper aux difficultés en distinguant la prédation animale, qui n'est pas faite par choix, de la prédation humaine qui n'est pas nécessaire. Que les animaux chassent par nécessité ne dispense pas les humains d'avoir utilisé d'autres animaux pour en tuer d'autres au lieu des fusils.

²⁰⁴⁷ Oscar Horta, « The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature », *Between the Species*, 13, 10, 2010, p.163-187.

²⁰⁴⁸ Jamieson, *Morality's progress*, « Animal liberation is an environmental ethics », p.209; Roger Crisp, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *Environmental values*, 1998, 7, 4, 476-478, p.476.

²⁰⁴⁹ James P. Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *Environmental ethics*, 17, 2, 1995, p.202; Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilosophy and animal rights individualism », *ibid*, p.17. Sterba raisonne à partir d'un biocentrisme.

²⁰⁵⁰ On retrouve cette idée chez Jamieson et Ryder, qui sont des animalistes.

Clare Palmer prend le cas de certaines stratégies de conservation des espèces qui seront bénéfiques au bien-être des individus²⁰⁵¹. De façon similaire, Midgley soutient qu'environnementalisme et animalisme partagent, la plupart du temps, les mêmes prises de positions comme l'opposition aux fermes industrielles²⁰⁵² et que, de l'aveu même de Regan, il y a une convergence dans un grand nombre de cas en pratique. Midgley écrit que « l'élevage industriel pollue, la consommation excessive de viande bouleverse l'équilibre écologique, le piégeage et la chasse peut nuire aux habitats, et ainsi de suite »²⁰⁵³.

La prédation et l'assistance aux animaux sauvages représente une source de crispation entre environnementalistes et animalistes. Toutefois, Jennifer Everett remarque qu'une éthique animaliste ne doit pas nécessairement défendre une position interventionniste²⁰⁵⁴. De même selon Susan Finsen, si les éthiques animalistes ne défendent pas l'obligation d'intervenir, alors il n'y a plus de conflit normatif sur ce sujet. Elle s'appuie sur la réponse que fait Regan à la tentative de réduction à l'absurde de la position animaliste²⁰⁵⁵ qui devrait alors intervenir massivement dans les rapports de prédation pour protéger la gazelle du lion. Regan s'en défend en soutenant que nous n'avons pas ce devoir d'assistance aux animaux sauvages car ils ne sont pas des agents moraux, et qu'un droit implique un devoir corrélatif d'un agent moral, ce qui s'accorde avec une position comme celle de Callicott. À mon sens, la réponse de Regan doit se comprendre dans le contexte de la première vague animaliste qui était focalisée principalement sur la condition des animaux domestiques exploités par les humains. Depuis les années 2000, la question de l'assistance aux animaux sauvages est devenue le point de débat central en éthique animale. L'idée d'une intervention n'a rien d'absurde et la réponse non-interventionniste de Regan en 1983 dans *Les droits des animaux* a fait l'objet de fortes critiques de la part des animalistes²⁰⁵⁶.

[*Objections*] Même si les logiques animalistes et environnementalistes peuvent avoir des implications pratiques semblables, en principe, elles reposent sur des fondements différents comme Regan le signifie : « il y a de possibles points d'accord – si non en principe, alors au moins en pratique »²⁰⁵⁷. Finsen soutient qu'il n'y a pas d'incompatibilité théorique mais, au pire, une simple incompatibilité pratique. Selon elle, il n'y a rien de contradictoire dans le fait de valoriser à la fois des individus et des totalités écologiques, les conflits ne sont que pratiques²⁰⁵⁸. Mais s'il y a désaccord en pratique, c'est bien parce qu'il y a divergence au niveau théorique. Affirmer seulement qu'il n'y a pas

²⁰⁵¹ Palmer, « Conservation strategies in a changing climate : moving beyond an « animal liberation/environmental ethics » divide », *ibid*, p.26.

²⁰⁵² Mary Midgley, « A problem of concern », in *Animal welfare and the environment*, Ryder (ed), p.62-63; Finsen, « Making ends meet: reconciling ecoholism and animal rights individualism », *ibid*, p.19.

²⁰⁵³ Midgley, « A problem of concern », *ibid*, p.63.

²⁰⁵⁴ Jennifer Everett, « Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation a Bambi lover's Respect for Nature », *Ethics and the Environment*, 6, 1, 2001, p.42-67.

²⁰⁵⁵ Gary Cumstock, « How not to attack animal rights from an environmental perspective », *Between the species*, 4, 3, 1988.

²⁰⁵⁶ Nous discutons de cette question à la fin du chapitre 4 de la partie 2.

²⁰⁵⁷ Regan, « Animal rights: What's in a name? », *ibid*, p.59.

²⁰⁵⁸ Finsen, « Making ends meet: reconciling ecoholism and animal rights individualism », *ibid*, p.16. Selon Finsen, le modèle communautaire à la Leopold et Callicott prend en compte les deux les individus et les communautés et permet de trouver un équilibre entre bien du tout et bien des individus. Selon elle, si nous valorisons un animal, alors nous devons valoriser sa façon de vivre et donc son écosystème (p.19). Le problème est que la valorisation sera d'une nature différente, seulement extrinsèque et instrumentale, et donc entièrement dépendante de la façon dont l'écosystème permet le bien des individus.

de contradiction à reconnaître la valeur intrinsèque des individus et des totalités occulte toute la dimension théorique d'arbitrage entre les possibles conflits. Un désaccord majeur entre les animalistes et les environnementalistes est certes la classe des entités auxquelles ils reconnaissent une valeur, mais surtout leur système de priorisation en cas de conflit, système qui résulte de leur théorie de la valeur. Selon Roger Crisp, s'il peut y avoir certaines convergences pratiques, il y a une divergence dans les prémisses, ce qui rend la convergence contingente et incertaine. C'est à mon sens ce qui rend la conciliation inopérante au moyen de cet argument.

Dans tous les cas de convergences évoqués, celles-ci sont *conjoncturelles* et *contingentes*, et même si elles devaient être fréquentes, elles n'ont rien de nécessaires²⁰⁵⁹. Soutenir que les deux types d'éthiques pourraient parfois, voire souvent, préconiser la même chose n'implique pas qu'elles soient conciliables ; c'est comme le point de vue prudentiel et le point de vue moral qui peuvent préconiser la même conduite (être honnête). La convergence n'est que de surface et occasionnelle. Par conséquent, elle est fragile et accidentelle. Les justifications différentes font que la morale et la prudence peuvent entrer en conflit si l'une commande ce que l'autre prohibe.

Mais que signifie que deux théories sont *conciliables* ? À quelles conditions peut-on parler de *compatibilité* entre deux théories ? L'idée de conciliabilité ou de compatibilité semble être une différence de degré selon la proximité théorique et pratique des deux théories. L'argument de la convergence peut prendre des formes plus ou moins exigeantes. Alors que pour certains, les deux éthiques sont conciliables si elles s'accordent en pratique systématiquement ou quasi-systématiquement, pour d'autres, il suffit qu'elles s'accordent souvent, voire même occasionnellement. Et pour Sterba, le fait qu'elles ne soient *pas toujours*, ni nécessairement en conflit normatif suffit à les rendre conciliables²⁰⁶⁰. Toutefois, soutenir qu'il y a une conciliation possible parce qu'il n'y a pas une opposition systématique conduit à avoir une conception extrêmement souple de la conciliation qui rend à peu près tout conciliable. Dans ces conditions, nous pourrions facilement concilier capitalisme et communisme libertaire, monothéisme et athéisme, utilitarisme et déontologisme, anthropocentrisme et antisépécisme. Nous trouverons toujours un point commun à la plupart des théories morales, politiques, économiques, physiques, etc. En effet, le conséquentialisme aboutit parfois, voire souvent, à la même conclusion qu'un déontologisme. Pourtant, l'un affirme théoriquement ce que l'autre nie. Il convient donc de déterminer les conditions minimales pour que deux théories soient dites *conciliables* et à quel niveau se situe cette conciliabilité ?

Quel degré d'accord faut-il pour parler de conciliation ? À mon sens, une conciliation (ou une compatibilité) ne saurait impliquer que les deux théories s'accordent sur absolument tout car elles seraient alors identiques et l'idée même de conciliation s'évanouirait puisqu'on ne peut concilier que des éléments différents. Une conciliation ne saurait reposer sur le fait qu'elles s'accordent en pratique à l'occasion, voire même fréquemment, mais que les impératifs cardinaux et principes directeurs des deux

²⁰⁵⁹ Bryan Norton, « Environmental ethics and non-human rights », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Eugene Hargrove (ed), p.83; Tom Regan, « Animal rights: What's in a name? », in *Animal welfare and the environment*, Richard Ryder (ed), p.59.

²⁰⁶⁰ James Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *Environmental ethics*, 17, 2, 1995, p.200-204.

théories soient partagés. Ainsi, une conciliation entre animalisme et environnementalisme requiert que ce qui fait le fondement de l'animalisme et de l'environnementalisme soit conservé dans la conciliation. Autrement, il serait possible de concilier l'anthropocentrisme à la Kant et l'antisépisme à la Regan en soutenant que les deux exigent de ne pas être cruels avec les animaux. Pourtant, rien ne semble être plus opposé que l'anthropocentrisme kantien et la théorie des droits des animaux. C'est d'ailleurs à ce principe que répondent nos classifications des théories : nous regroupons des théories dans une même famille parce qu'elles partagent certains principes de base, puis opérons des subdivisions au sein de chaque catégorie lorsque des divergences internes surviennent, à l'image de familles politiques. On obtient ainsi différentes versions du déontologisme et du conséquentialisme, et ainsi de suite à l'intérieur de chaque catégorie. Par exemple, l'athéisme et les monothéismes ne sauraient être conciliables épistémiquement, puisqu'il y a un désaccord fondamental qui tourne autour de l'existence de Dieu, tandis que le judaïsme, le christianisme et l'islam apparaissent compatibles d'une certaine façon. Cette compatibilité n'empêche pas les querelles internes aux monothéismes, ni même au sein de chaque religion. La compatibilité peut donc être plus ou moins grande, mais les conditions minimales exigent un accord sur les principes fondamentaux.

Or, l'animalisme nie la légitimité du spécisme et exige le véganisme, ce que les éthiques environnementalistes sont incapables d'exiger du fait de leur théorie de la valeur. L'éthique animaliste plaide pour une abolition de l'exploitation animale et non une simple réduction de l'exploitation, contrairement à l'environnementalisme. Le point de divergence fondamental entre les deux est la source et la localisation de la valeur intrinsèque²⁰⁶¹. Une protection de l'environnement qui a comme justification le bien-être des êtres sentients relève d'une toute autre logique que la protection des écosystèmes pour eux-mêmes ; l'environnement doit être préservé dans l'intérêt des individus qui peuvent pâtir de sa destruction. Le principe ultime qui guide cet impératif est donc le bien-être d'individus. Mais telle n'est pas la logique environnementaliste qui accorde une valeur intrinsèque aux totalités qui font l'objet du souci moral prioritaire, les animaux n'étant que des bénéficiaires accidentels. Ce défaut caractérise certaines des prochaines tentatives de conciliation qui exigent l'abandon des théories censées faire l'objet d'une conciliation. C'est même clairement l'argument de la modération que nous exposons à présent.

L'argument de la modération

Les éthiques présentées comme incompatibles sont les théories animalistes et environnementalistes les plus radicales et caricaturales. Finsen et Warren considèrent cette incompatibilité comme « illusoire »²⁰⁶². Il est possible d'avoir des versions modérées de l'écocentrisme et de l'animalisme qui ne rentrent pas en franche opposition²⁰⁶³. Warren pense pouvoir concilier le

²⁰⁶¹ Gary Varner, « Environmental ethics, hunting, and the place of animals », *ibid*, p.873.

²⁰⁶² Warren, « The rights of the nonhuman world », *ibid*, p.201. Voir aussi Susan Finsen, « Making ends meet: reconciling ecocentrism and animal rights individualism », *ibid*, p.12.

²⁰⁶³ Mary Anne Warren, « The rights of the nonhuman world », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Eugene Hargrove (ed), p.185.

holisme et l'individualisme des deux théories à condition que les deux modèrent leur position, ligne conciliatrice également adoptée par Midgley²⁰⁶⁴. Pour rendre l'environnementalisme et l'animalisme compatibles, elles demandent aux animalistes de défendre un *welfarisme* selon lequel les animaux ne devraient pas être inutilement maltraités et dont les droits ne compteraient pas autant que ceux des humains.

De tels contrastes ont conduit certains philosophes à conclure que les fondements théoriques de la *land ethic* léopoldienne et ceux du mouvement de libération animale sont fondamentalement incompatibles, ou qu'il existe entre eux des « différences pratiques irréductibles ». Je soutiendrai au contraire qu'un mariage harmonieux entre ces deux approches est possible, à condition que chaque partie soit prête à faire certains compromis. En bref, les partisans de la libération animale doivent reconnaître que, bien que les animaux aient des droits moraux importants, ces droits ne sont pas exactement les mêmes que ceux des êtres humains ; et qu'une partie de la différence réside dans le fait que les droits des animaux peuvent être surpassés, par exemple, pour des raisons environnementales ou utilitaires, dans des situations où il ne serait pas moralement acceptable d'ignorer les droits humains pour des raisons similaires²⁰⁶⁵.

La solution de Warren consiste à demander aux animalistes d'abandonner le cœur de leur thèse, aux antispécistes d'être spécistes, de reconnaître que les droits des animaux comptent moins et que les humains valent plus, que les intérêts des animaux peuvent être sacrifiés au nom du bien de la communauté, toutes ces idées étant précisément ce à quoi s'opposent les antispécistes. Le *welfarisme* désigne la position selon laquelle nous devons veiller au bien-être des animaux, sans pour autant remettre en question leur exploitation et leur mise à mort. En cela, l'*abolitionnisme* s'oppose radicalement au *welfarisme*, qui est une position que de nombreux anthropocentristes peuvent partager, parce qu'elle demeure foncièrement spéciste. Par conséquent, ce n'est pas l'environnementalisme et l'animalisme au sens d'un antispécisme que Midgley ou Warren concilient, mais un environnementalisme et un *welfarisme* qui, de toute évidence, est compatible avec une exploitation des animaux et une subordination des intérêts fondamentaux des individus au bien de la totalité. En effet, Warren légitime la consommation d'animaux s'ils sont traités de façon « humaine » et s'oppose à la généralisation du végétarisme qui s'opposerait aux droits humains²⁰⁶⁶. Elle n'exclut pas toute forme de chasse « écologiquement respectueuse, qui ne fait pas souffrir »²⁰⁶⁷. On peut difficilement parler de compatibilité lorsque l'on demande à l'une des positions d'abandonner ses thèses ; il ne s'agit pas d'une dispute où on demande aux deux parties de mettre de l'eau dans leur vin et de prendre sur elles émotionnellement pour bien s'entendre et aller de l'avant dans une relation, il est ici question de théories discordantes non seulement dans les principes mais dans les conclusions pratiques. Selon Katz, s'il y a

²⁰⁶⁴ Midgley, « A problem of concern », *ibid*, p.63.

²⁰⁶⁵ Warren, « The rights of the nonhuman world », *ibid*, p.186.

²⁰⁶⁶ Mary Anne Warren, *Moral status: obligation to persons and other living things*, p.230-234.

²⁰⁶⁷ Warren, *ibid*, p.234.

bel et bien rupture entre les deux, c'est parce qu'une éthique environnementaliste n'est compatible avec une éthique animaliste que si elle place le bien des individus sentients avant l'intégrité des totalités, ce qui revient à adopter une forme de sentientisme. La supposée conciliation n'est possible que si l'une des deux éthiques se laisse absorber par l'autre et renonce à ses principes²⁰⁶⁸.

Finalement, Warren montre davantage l'incompatibilité des deux théories éthiques que leur possible conciliation car si on considère que les animaux ont un statut moral fort qui exige une prise au sérieux de leurs intérêts en tant qu'individus, alors de son propre aveu, cela n'est pas compatible avec une position environnementaliste.

L'argument du déplacement de la ligne de fracture

Une tentative de conciliation plus fine me semble être proposée par Clare Palmer, qui n'est pas environnementaliste et ne considère pas les espèces ou les écosystèmes comme moralement considérables. Elle considère également que la divergence exprimée par le premier Callicott et Mark Sagoff a été exagérée. Son principal argument consiste à déplacer les lignes de rupture, rapprochant certaines formes d'animalisme de l'environnementalisme. Pour cela, il faut distinguer différents types de sentientisme, selon qu'ils sont conséquentialistes, déontologistes ou partisans d'une théorie des droits. Un sentientisme conséquentialiste sera plus proche des éthiques environnementalistes que des théories des droits. La raison est qu'une théorie des droits accorde une importance primordiale et plus importante à l'individu, là où un conséquentialisme raisonnera davantage en termes de maximisation du bien, prenant moins au sérieux l'individu. Selon Palmer, même si l'utilitarisme animaliste et une théorie des droits des animaux ont un même critère de considérabilité morale (la sentience), leur théorie normative diffère de façon significative²⁰⁶⁹ de sorte qu'un utilitarisme sentientiste s'accordera davantage avec une éthique environnementaliste qu'avec une théorie des droits des animaux. Par exemple, sacrifier quelques individus pour le bien du grand nombre. Il s'agit à mon sens d'un faux rapprochement, parce que dans le sentientisme utilitariste, c'est toujours le bien des individus qui compte et sert de boussole. L'utilitarisme vise la maximisation du bien-être de tous les individus tandis que les éthiques environnementalistes visent le bien de la totalité. Certes, il existe des désaccords importants au sein des différentes traditions animalistes. Ce que pointe Palmer est que parfois un sentientisme conséquentialiste peut davantage s'accorder en pratique avec un environnementalisme qu'avec une théorie des droits. Mais ces différences sont analogues aux différences au sein d'une famille politique.

Dans les grandes lignes, le sentientisme utilitariste et déontologiste tendent vers les mêmes conclusions pratiques, le véganisme. Néanmoins, il est vrai qu'il y a une rupture entre les deux théories puisqu'il s'agit de deux méthodes très différentes pour déterminer la moralité d'une action. Selon Crisp, la différence entre utilitarisme et déontologisme est importante mais fait peu de différence en

²⁰⁶⁸ Katz, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature? », *ibid*, p.92.

²⁰⁶⁹ Palmer, « Conservation strategies in a changing climate : moving beyond an « animal liberation/environmental ethics » divide », *ibid*, p.20-24.

pratique²⁰⁷⁰. De même, certains animalistes sont égalitaristes et d'autres hiérarchistes. Toutefois, qu'il y ait des désaccords entre une théorie des droits à la Regan et un utilitarisme à la Singer ne remet pas en cause la ligne de fracture plus profonde entre éthique environnementaliste et animaliste. Cette dernière rupture provient d'une différence d'axiologie qui constitue la fondation d'une éthique. La rupture entre déontologisme et utilitarisme est une divergence normative concernant la détermination de la bonne action. Il s'agit donc de ruptures d'ordres différents. Palmer souligne qu'effectivement, il y a des échelles de fractures et qu'au sein de l'éthique environnementale, il existe des divergences selon que l'on mette l'accent sur la préservation de la *wilderness*, des espèces ou des écosystèmes²⁰⁷¹. Toutefois, en suivant l'argument de Palmer, nous devrions conclure qu'une théorie des droits anthropocentriste est plus proche d'une théorie des droits des animaux qu'un sentientisme utilitariste, ce qui est difficile à concevoir.

[*L'idée de rupture*] Une rupture désigne le fait que plus rien ne semble relier deux éléments. Or, les ruptures peuvent opérer à différents niveaux, plus ou moins profonds ou superficiels. Nous pouvons distinguer deux principaux domaines de ruptures concernant des points fondamentaux : une *rupture axiologique fondamentale* (quelles entités possèdent une valeur intrinsèque ?), une *rupture normative fondamentale* (méthodologie différente pour déterminer la norme du bien et du mal comme l'utilitarisme ou une théorie des droits). D'autres ruptures surviennent à l'intérieur de chacun de ces domaines, à des niveaux différents. Par exemple, les sentientistes ont en commun de reconnaître une valeur intrinsèque à tous les êtres sentients, cependant, il existe une *rupture axiologique interne* concernant l'égale valeur intrinsèque (au sein de chaque axiologie, tous les êtres ont-ils une valeur égale ou y a-t-il une hiérarchie ?). De même, une *rupture normative interne à l'utilitarisme* peut être la rupture entre un utilitarisme de la règle ou de l'acte, utilitarisme global ou moyen, etc. Or, s'il y a des désaccords entre les éthiques normatives, le cœur de la question est ici de savoir envers qui nous avons des devoirs, autrement dit elle est axiologique. Déterminer quels êtres sont moralement considérables est le point de départ de toute morale. Certes, il y a des désaccords entre les éthiques animalistes utilitaristes et déontologistes. Regan a reproché à Singer de ne pas pouvoir prendre les individus au sérieux et de ne les considérer que comme des réceptacles à valeur remplaçables²⁰⁷². C'est une rupture. Il y en a entre éthiques animalistes et environnementalistes une rupture axiologique fondamentale qui conduit à arbitrer les conflits différemment et à des conclusions pratiques très éloignées. Les animalistes ne seront pas satisfaits du statut et du traitement des animaux dans les éthiques environnementalistes, et ces derniers ne seront pas satisfaits du statut des entités non-sentientes dans l'animalisme, leur protection dépendant uniquement de leur rapport aux entités sentientes.

²⁰⁷⁰ Roger Crisp, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *Environmental values*, 1998, 7, 4, p.476.

²⁰⁷¹ Palmer, « Conservation strategies in a changing climate: moving beyond an « animal liberation/environmental ethics » divide », *ibid*, p.36.

²⁰⁷² Regan critique longuement l'utilitarisme dans *Les Droits des animaux*.

Exemples de ruptures

Ruptures							
Axiologiques				Normatives			
Sentientisme		Ecocentrisme		Déontologisme		Utilitarisme (U)	
Egalitariste	Hiérarchiste	Ethique communautaire	Holisme mixte	Devoirs <i>primaefacie</i>	Absolutiste	U. de l'acte	U. de la règle
						Hédonisme	Préférentialisme

La catégorie holisme mixte désigne des éthiques à la fois individualistes et holistes pouvant reconnaître la valeur intrinsèque de différentes entités, mais aussi avoir un ordre de priorisation différent.

L'animalisme est un environnementalisme

Dale Jamieson, du côté animaliste, considère que l'animalisme est un environnementalisme. Selon lui, il n'y a jamais eu de rupture entre les deux. Il ne soutient pas que les éthiques environnementalistes telles qu'elles existent sont favorables aux animaux mais qu'un animalisme sera satisfaisant pour les environnementalistes parce que les implications de l'animalisme seront bénéfiques pour l'environnement. Dans la mesure où les animaux vivent dans un environnement, prendre soin des animaux implique de prendre soin de cet environnement. Mais pourquoi essayer de démontrer qu'une éthique animaliste permet de protéger l'environnement si l'environnement en lui-même n'a pas de valeur intrinsèque ?

L'argument de Jamieson est que la source de toute valeur est subjective, dépendante d'un évaluateur, mais que cela n'empêche pas de valoriser la nature non-sentiente pour elle-même. Une éthique environnementaliste n'a pas besoin d'être obscure sur la valeur et de postuler une valeur objective²⁰⁷³. Pour cela, il reprend la distinction entre la source et la localisation de la valeur, et soutient, comme Callicott, que l'on peut avoir une source de la valeur sentientiste mais une localisation non-sentientiste²⁰⁷⁴. En effet, la valeur des êtres non-sentients dérive de la valeur qu'ils ont pour des êtres sentients²⁰⁷⁵. Ian Campbell et Roger Crisp pointent justement que le problème de cette conception est que si la valeur des êtres non-sentients dépend de la valorisation d'un être sentient, alors les êtres non-sentients n'ont tout simplement pas de valeur intrinsèque, ce qui constitue pourtant le cœur de l'environnementalisme²⁰⁷⁶. Soutenir que les entités non-sentientes peuvent être valorisées pour elles-mêmes, non-instrumentalement, c'est au mieux leur conférer une valeur extrinsèque finale. Selon Jamieson, les éthiques environnementalistes se caractérisent par trois caractéristiques : la valeur

²⁰⁷³ Dale Jamieson, *Morality's progress*, « Animal liberation is an environmental ethics », p.203. Article initialement publié dans *Environmental Values*, 7, 1998.

²⁰⁷⁴ Jamieson, « Animal liberation is an environmental ethics », *ibid* p.204.

²⁰⁷⁵ Jamieson, « Animal liberation is an environmental ethics », *ibid*, p.205-207.

²⁰⁷⁶ Campbell, « Animal welfare and environmental ethics. It's complicated », *ibid*, p.53; Crisp, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *ibid*, p.476-478.

intrinsèque des êtres non-sentients, la valeur intrinsèque des écosystèmes et des entités collectives, et une valeur objective indépendante de l'esprit²⁰⁷⁷. Selon Crisp, ce sont surtout les deux premiers (non-sentientisme et holisme) qui caractérisent les éthiques environnementalistes. Or, la conception de Jamieson nie ces deux critères, ce qui fait dire à Crisp que :

Ma première difficulté est de voir en quoi cela diffère d'un refus pur et simple du non-sentientisme. Les partisans de l'éthique environnementale veulent revendiquer une valeur première pour les entités non-sentientes²⁰⁷⁸.

L'argument évolutionniste

Susan Finsen propose un autre argument basé sur des considérations évolutionnistes²⁰⁷⁹. Selon elle, l'éthique de la terre de Leopold parvient à rendre complémentaire environnementalisme et animalisme car Leopold défend l'intégrité et la stabilité des communautés biotiques. Or, la stabilité d'un écosystème ou d'une communauté biotique est favorable au développement et au bien-être des animaux avec des modes de reproduction K. La « stratégie K » caractérise le mode de reproduction des espèces produisant un petit nombre de progénitures, avec une plus forte chance de survie, un investissement parental important et une faible régénération de l'espèce. Les grands mammifères sont caractéristiques de ce mode de reproduction. La stratégie K s'oppose à la stratégie r qui caractérise le mode de reproduction des espèces qui donnent naissance à un grand nombre d'individus dont seule une petite fraction survit, avec une forte mortalité infantile, peu ou pas d'investissement parental et un fort taux de régénérescence. Les espèces avec un mode de reproduction K ont besoin d'une plus grande stabilité tandis que les modes de reproduction r semblent plus en mesure d'affronter des instabilités environnementales. Or, les animaux avec un mode de reproduction K sont généralement les animaux sentients auxquels les animalistes veulent reconnaître les droits. Les animaux membres d'espèces avec une stratégie r meurent beaucoup, cela fait partie du mode de fonctionnement de l'espèce. Selon Finsen, il est futile de conférer des droits à ces animaux car ils ne sont généralement pas des individus. Ainsi, le développement de la sentience s'accorde mieux avec des environnements stables. Par conséquent, la stabilité, recherchée par les environnementalistes, bénéficie aux animaux sentients valorisés par les animalistes.

Cette ligne argumentative pose de nombreux problèmes. Premièrement, non seulement cette division binaire entre stratégie K et stratégie r est discutable, mais les individus sentients ne sont pas seulement des membres d'espèces à mode de reproduction K. Toutefois, la principale objection est qu'un tel raisonnement rapproche en surface l'animalisme et l'environnementalisme et qu'il ne s'agit pas de considérations pertinentes pour les animalistes qui se moquent de savoir quelles stratégies de reproduction telle ou telle espèce a. Ce qui compte, pour les animalistes, est d'identifier les intérêts

²⁰⁷⁷ Crisp, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *ibid*, p.476.

²⁰⁷⁸ Crisp, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *ibid*, p.477.

²⁰⁷⁹ Finsen, « Making ends meet: reconciling ecoholism and animal rights individualism », *ibid*, p.14-15

moralement signifiants des êtres sentients et de faire au mieux pour les prendre en compte. Les considérations évolutionnistes ne sont pas moralement pertinentes pour déterminer le statut moral d'un être.

Holisme de l'acte et holisme de la règle

Un dernier argument proposé par Susan Finsen que nous pouvons évoquer repose sur la distinction entre holisme de l'acte et holisme de la règle, suivant en cela la thèse de Jon Moline²⁰⁸⁰. Selon Finsen, le holisme de la règle permettrait d'échapper à l'accusation d'écofascisme. Ce mouvement argumentatif fait écho au mouvement des utilitaristes pour échapper à la critique selon laquelle l'utilitarisme permet le sacrifice d'innocents pour le bien du grand nombre²⁰⁸¹. L'idée semble être qu'il faut faire non pas *l'acte* qui préserverait ou maximiserait le bien de la communauté biotique, mais *suivre la règle* d'action qui préserve ou maximise le bien de la communauté biotique. Toutefois, Sidney Gendin fait remarquer que la différence entre holisme de l'acte et de la règle est une simple différence méthodologique pour savoir comment calculer de bonnes conséquences et non une différence en termes de valeur²⁰⁸². Le holisme de la règle ne valorise pas plus les êtres sentients que le holisme de l'acte, son but est toujours de faire ce qui promeut l'intégrité de la communauté biotique. Le holisme de la règle ne propose aucune règle pour résoudre les conflits. Par conséquent, il ne change rien par rapport au holisme de l'acte et n'apporte aucune réponse au problème de l'écofascisme.

L'animalisme écologique de Val Plumwood

Si Val Plumwood se montre critique avec « l'idéologie dominante de la maîtrise de la nature »²⁰⁸³, formule par laquelle elle désigne les thèses anthropocentristes « qui mettent l'accent sur la discontinuité et considèrent que la vie humaine est étrangère à la vie animale et à l'écologie », elle s'oppose également à deux thèses qu'elle juge trop peu en rupture avec l'anthropocentrisme ; l'animalisme antispéciste qu'elle nomme « véganisme ontologique »²⁰⁸⁴ et l'écologisme écocentrisme. Ces deux dernières positions lui apparaissent en l'état comme inconciliables car la première exige l'abolition de toute utilisation des animaux tandis que la seconde ne leur accorde pas d'importance. Elle propose une troisième voie qu'elle nomme « animalisme écologique » et qui serait plus radicale que les deux premières, plus propice à la libération animale et humaine ainsi qu'au développement d'une conscience écologique. Son « animalisme écologique » se présente ainsi comme une tentative de conciliation des deux aspects

²⁰⁸⁰ Jon Moline, « Aldo Leopold and the moral community », *Environmental ethics*, 8, 2, 1986, 99-120.

²⁰⁸¹ Finsen, « Making ends meet: reconciling ecophilism and animal rights individualism », *ibid*, p.16.

²⁰⁸² Sidney Gendin « Animal rights and ecophilism are not compatible », *Between the species*, 4, 1, 1988, p.26

²⁰⁸³ Val Plumwood, « Les animaux et l'écologisme : pour une meilleure entente », *ibid*, p.146.

²⁰⁸⁴ Pour éviter les confusions, nous nommerons, dans cette section consacrée à Val Plumwood, *antispécisme* ce que nous avons nommé jusqu'à présent *animalisme* (et que Plumwood nomme *véganisme ontologique*), afin de ne pas le confondre avec *l'animalisme écologique* de Plumwood (et qu'il ne faudrait pas confondre avec un écologisme animaliste).

suivants : (a) « appréhender la vie humaine en termes écologiques » et (b) « appréhender la vie non-humaine en termes éthiques ». L'antispécisme (VO) ne ferait que (b) tandis que l'écologisme classique ne ferait que (a)²⁰⁸⁵. Selon elle, l'incompatibilité entre les éthiques antispécistes et les éthiques environnementalistes vient de ce qu'elles n'ont remis en question que l'un des deux aspects.

Le mouvement écologiste a considéré les êtres humains comme des animaux inscrits dans des systèmes écologiques fondés sur l'usage mutuel et sur l'échange alimentaire et énergétique, tandis que le mouvement de défense des animaux a essayé d'étendre aux animaux le privilège dualiste d'être conçus comme extérieurs à ce système, jusqu'alors réservé aux humains. [...]

Si nous prenons en compte et remettons en cause les deux aspects du dualisme, nous pourrions ébaucher une synthèse et élaborer une théorie animale/écologique qui, à défaut d'être parfaitement unifiée, serait moins conflictuelle et plus équilibrée²⁰⁸⁶.

Comme nous l'avons expliqué dans les pages précédentes, ce ne sont pas ces deux aspects qui expliquent leur incompatibilité mais leur théorie de la valeur. En effet, l'incompatibilité ne repose pas sur ce dualisme car l'antispécisme n'implique nullement le dualisme nature/culture ni le rejet de l'inclusion des humains dans l'écologie.

Dans son article « Les animaux et l'écologie », Plumwood s'efforce surtout de montrer le bienfondé de son « animalisme écologique » en critiquant le véganisme ontologique (VO). Nous nous proposons ici de reprendre et discuter ses principales critiques de l'animalisme antispéciste (VO). Cela nous permettra non seulement considérer si la théorie alternative qu'elle propose est satisfaisante, mais surtout, si elle permet véritablement, comme elle prétend le faire, une conciliation de l'antispécisme et de l'environnementalisme. Elle fonde sa position sur une série d'objections à l'antispécisme (VO) : 1/ le VO défend l'abolition absurde de toute utilisation des animaux, 2/ le VO repose sur un dualisme humain/nature qui exclut les humains de l'écologie, 3/ le VO est un extensionnisme qui reproduit un geste anthropocentrique, 4/ le VO a pour implication absurde de devoir condamner la prédation animale, 5/ le VO est une morale ethnocentriste.

[(1) *La question de l'utilisation des animaux*] Plumwood soutient que son « animalisme écologique » constitue la meilleure façon de défendre les animaux, contrairement à l'antispécisme qui considère, selon elle, que toute forme d'utilisation et de consommation des animaux doit être proscrite²⁰⁸⁷. Un premier problème est que cette description de l'antispécisme est fautive et constitue un homme de paille : les antispécistes ne défendent pas l'abolition de toute utilisation des animaux. En effet, il est parfaitement possible d'être antispéciste et défendre un travail animal (chien d'assistance,

²⁰⁸⁵ Plumwood, *ibid*, p.150.

²⁰⁸⁶ Plumwood, *ibid*, p.150-151.

²⁰⁸⁷ Plumwood, *ibid*, p.151.

moutons et vaches entretenant des prairies, etc.) prenant réellement en compte les intérêts des animaux, ou même des expérimentations scientifiques sur les animaux qui ne leur causent pas de dommages. De façon constante, nous le faisons avec les humains. Le problème est celui d'un usage qui méprise et subordonne les intérêts d'un être au profit des autres en le traitant simplement comme un objet²⁰⁸⁸. Un deuxième problème est qu'elle ne justifie pas la légitimité d'une utilisation des animaux qui nuirait à leurs intérêts.

[(2) *La reproduction du dualisme humain/nature*] Un autre problème de l'antispécisme serait qu'il reproduit et perpétue le dualisme humain/nature qui exclut les humains de la nature²⁰⁸⁹. En faisant cette critique, Plumwood nous donne le cœur de ses arguments pour légitimer la consommation d'animaux. Selon elle, l'anthropocentrisme trace une rupture entre les humains et le reste de la nature ; les premiers ne peuvent être consommés, tandis que les êtres naturels le peuvent. Par ce geste, nous dit Plumwood, nous excluons les humains de l'écologie. L'antispécisme ne ferait que reproduire subtilement ce geste en étendant le statut des humains aux animaux, c'est-à-dire en déplaçant la frontière du dualisme. L'antispécisme reposerait sur cette scission du monde entre nature et culture selon lequel il y aurait les êtres « comestibles » d'un côté et les êtres « non-comestibles » de l'autre. Or, nous faisons partie d'une chaîne alimentaire et devons accepter que pour d'autres animaux, nous apparaissions comme des proies²⁰⁹⁰. Telle est la logique écologique : nous sommes tous la proie d'un autre. Nous devrions accepter ce fait et ne pas le nier. Pour Plumwood, l'écologie comme science fournit notre fondation morale. Cette réalité écologique justifierait qu'il soit légitime de consommer des animaux. Elle affirme explicitement que son « animalisme écologique » est une éthique qui inclut les humains dans la sphère de l'écologie et, en tant qu'ils font partie de l'écologie, les humains doivent agir selon les lois de l'écologie²⁰⁹¹.

[*Difficultés de la thèse de Plumwood*] La thèse de Plumwood et ses arguments nous paraissent rencontrer de nombreuses et importantes difficultés. Le principal problème est que son raisonnement repose sur une confusion des faits et des valeurs, de l'ontologique et du moral. Elle part du domaine du fait, de l'écologie étudiée par des écologues et qui s'intéressent à ce qui est, pour en tirer des normes et des valeurs. Parce que nous sommes des êtres insérés dans un univers écologique, alors nous devrions agir suivant le fonctionnement écologique pour agir moralement. Ce faisant, elle commet un appel à la nature en reproduisant l'argument bien connu de l'ordre naturel : notre consommation d'animaux suivrait l'ordre de la nature. Alors que ce point constitue le cœur de son « animalisme écologique », il nous semble par ce fait en entraîner la chute.

²⁰⁸⁸ Pour une position claire sur ce point, voir [Donaldson et Kymlicka, *Zoopolis*, p.](#)

²⁰⁸⁹ Plumwood, *ibid*, p.148.

²⁰⁹⁰ C'est la leçon qu'elle tire de son expérience d'une attaque d'un crocodile.

²⁰⁹¹ Plumwood, *ibid*, p.147.

[*L'antispécisme ne repose pas sur le dualisme*] Par ailleurs, rien n'indique que dans une perspective antispéciste, les humains doivent être conçus comme étrangers à la nature. Nous avons-nous-même contesté ce dualisme dans ce chapitre. Le dualisme nature/culture est une thèse *ontologique*, et même si les thèses ontologiques peuvent souvent servir d'appui pour défendre des positions *éthiques*, ce n'est pas nécessairement le cas. Les antispécistes n'ont donc pas besoin de nier que nous fassions partie de l'environnement et ont toutes les raisons d'adhérer à une description écologique du monde qui inclut les humains. La question n'est pas de savoir si un être est naturel ou non mais s'il est moralement considérable. On considère que dans ce qu'on appelle *la nature*, certains êtres, mais pas d'autres, peuvent subir des préjudices ; il est donc faux que cela ne reconduise le dualisme humain/nature, c'est-à-dire un *anthropocentrisme ontologique*. Ce que conteste en réalité Plumwood est à la fois une division *morale*, mais aussi *ontologique* du monde. Or, dans son argumentaire, elle confond la division ontologique et la division morale du monde. Dire que la division du monde entre les entités moralement considérables et celles qui ne le sont pas reproduit le dualisme ontologique humain/nature apparaît donc erroné. Il s'agit de dualismes de nature très différentes. L'antispécisme ne repose pas sur un tel dualisme humain/nature et ne s'y intéresse pas fondamentalement.

[*Une implication étrange*] Plumwood considère ainsi que toute division éthique du monde entre êtres moralement considérables dotés d'une valeur intrinsèque et êtres non-moralement considérables, reconduit le dualisme ontologique²⁰⁹². Mais comment déterminer alors envers qui nous avons des devoirs ? Ainsi, la même objection pourrait être adressée à toute personne qui soutient que nous avons des obligations éthiques envers tous les êtres vivants et les écosystèmes mais non envers les pierres et l'eau. Pour poser des obligations morales, il faut bien déterminer des entités possédant des intérêts et un bien prudentiel à prendre en compte. Autrement, comment justifier de devoir porter attention au bien des unes (les chèvres ou les arbres) mais non des autres (les Twingos ou les dessous de plat en liège). En considérant que sa position a l'avantage de ne pas reproduire un dualisme moral et hiérarchique qui considère que certaines vies comptent ou sont supérieures, elle présuppose que tout vivant doit être pris en compte et que toute division morale du monde est injustifiée. Pourtant, elle doit également justifier de considérer tous les vivants et non les objets comme les Twingos et les dessous de plat en liège. Faire des distinctions morales semble inévitable, à moins de considérer que tout ce qui existe est moralement digne de considération et objet d'un devoir. Il ne nous semble pas y avoir en soi de problème avec le fait de tracer des limites ; tout dépend de la limite et de sa justification. Ce qui était critiqué était le caractère injuste des précédentes divisions.

[*Difficultés de son éthique de la réciprocité*] Les aspects mentionnés nous paraissent suffire à montrer que son « animalisme écologique » est intenable. Néanmoins, nous souhaitons considérer d'autres aspects problématiques de son éthique. Il s'agit d'une éthique écologique fondée sur la

²⁰⁹² Plumwood, *ibid*, p.157.

réciprocité : je suis une proie, l'autre est une proie, nous sommes tous comestibles. Son éthique « postule l'existence d'un univers écologique fondé sur la réciprocité des usages, et considère qu'humains et animaux peuvent faire un usage respectueux les uns des autres dans des conditions d'égalité »²⁰⁹³. Par souci d'égalité, nous devrions agir comme les animaux : « Une vision plus égalitariste de l'inscription écologique de nos vies, impliquant un usage mutuel et respectueux en lieu et place d'une position de surplomb, a été défendue par nombre de penseurs écologistes et de philosophes indigènes »²⁰⁹⁴. Cette position appelle *au moins* trois remarques. Premièrement, on peut considérer comme suspecte une telle défense de l'égalité, car il s'agit d'une égalité somme toute très asymétrique en termes de victimes. Deuxièmement, c'est là un sophisme d'équivocité qui utilise le concept d'égalité en plusieurs sens. L'égalité de considération morale n'est pas une égalité de fait, ni une identité de traitement, ni une égalité de responsabilité, mais une égalité dans le respect de notre bien propre et de nos intérêts. Ainsi, l'égalité ne consiste pas à agir comme agiraient les animaux, mais à leur reconnaître une même importance en tant que patients moraux. Troisièmement, que peut signifier « faire un usage respectueux les uns des autres » lorsqu'il est question de rapports de prédation ? Respectueux de quoi ? Du point de vue de l'animal singulier, le seul respect signifiant et qui importe est celui de son bien-être et de ses intérêts, et non pas le respect d'une nature abstraite ou d'un rapport écologique. Où est le respect de l'animal lorsqu'on le tue sans nécessité ? Enfin, l'idée de respect s'applique-t-elle à l'agentivité animale ? Peut-on parler d'un respect réciproque dans les usages lorsqu'il y a d'un côté des agents moraux comme nous, et de l'autre des êtres qu'on peut difficilement tenir pour tels ? L'idée de respect est étrangère au vocable des animaux dans les rapports de prédation.

[*L'idée de comestibilité et le tabou*] Comme nous l'avons évoqué lorsque nous discutons les positions de Morizot, Plumwood insiste sur le fait de distinguer des êtres comestibles et des êtres non-comestibles : « nous refusons nous-mêmes de nous concevoir comme des êtres comestibles »²⁰⁹⁵. Selon elle, les humains veulent se placer hors de toute chaîne alimentaire en niant qu'ils soient comestibles. Une telle idée serait taboue²⁰⁹⁶. Et ce tabou concernant la comestibilité des humains, les antispécistes l'étendent aux animaux. Or, cela est faux puisque chacun sait qu'il arrive que certains humains puissent être attaqués et mangés par d'autres animaux ou humains. En réalité, nous ne voulons pas être mangés car nous subissons alors un tort en l'étant, ce qui suppose de savoir que nous sommes comestibles (en un sens empirique). Nous considérons qu'un tort est causé à certains êtres en les mangeant (des humains ou des animaux) mais pas à d'autres (des plantes par exemples). Cela n'est donc pas une question de tabou, mais de respect des intérêts et de la vie de chaque être pouvant subir un dommage.

²⁰⁹³ Plumwood, *ibid*, p.147. Voir aussi p.151.

²⁰⁹⁴ Plumwood, *ibid*, p.154.

²⁰⁹⁵ Plumwood, *ibid*, p.151. Nous avons déjà expliqué que le terme « comestible » était utilisé en un double sens, d'un côté descriptif et empirique, et d'un autre normatif et moral.

²⁰⁹⁶ Plumwood, *ibid*, p.155.

[(3) *Objection d'anthropocentrisme*] Plumwood reproche à l'antispécisme (VO) d'être anthropocentrique du fait de son extensionnisme. En effet, l'extensionnisme élargit la communauté morale en élargissant le statut des humains à ceux qui leur ressemblent, et ignore les autres. Ce faisant, il serait donc prisonnier d'un paradigme individualiste et enfermé dans une logique anthropocentriste d'extension à partir du référent humain²⁰⁹⁷. En éthique environnementale, l'accusation d'anthropocentrisme semble souvent être mobilisé comme un déshonneur par association. Mais les thèses visées par cette accusation sont-elles vraiment coupables de ce dont on les accuse ? Lorsque Plumwood et d'autres environnementalistes reprochent aux antispécistes d'être anthropocentristes, leur argument repose sur une confusion de deux concepts d'anthropocentrisme, l'un moral, l'autre méthodologique. En effet, l'anthropocentrisme moral désigne une morale centrée sur les humains ou leur donnant la priorité sur les non-humains. Or, l'accusation est celle d'un *anthropocentrisme méthodologique*, qui n'est en rien un anthropocentrisme moral comme celui examiné dans le chapitre 1. Cet anthropocentrisme peut être dit *méthodologique* dans la mesure où il décrit une méthode pour déterminer les statuts moraux : il consiste à partir des humains en se demandant, au fond, pourquoi devons-nous considérer moralement les humains et ne pas les violenter, les tuer, etc. Les raisons avancées nous donnent des indications sur ce qui fait la valeur d'un être, sur les raisons pour lesquelles nous aurions des obligations à son égard, à savoir ses expériences subjectives, ses désirs, ses projets, etc.

La critique de Plumwood consiste alors à souligner que nous reconnaissons comme ayant une valeur intrinsèque les êtres qui nous ressemblent. Par certains aspects, cela est vrai, dans la mesure où, puisque nous reconnaissons comme moralement considérables les humains, alors les êtres ayant des propriétés similaires qui rendent les humains considérables devraient également être pris en compte. Ces critères (sensibilité, sentience, agentivité, désirs, etc.) ne sont pas proprement humains ; il apparaît donc comme un tour de force rhétorique de considérer qu'un mouvement d'extension de la communauté morale aux non-humains est *subtilement* anthropocentriste. Ce qui est reproché à cet *anthropocentrisme méthodologique* est d'ignorer la valeur morale d'êtres qui n'auraient pas de propriétés communes avec les humains ; en effet, comment reconnaître, par cette méthode, la valeur morale d'êtres radicalement différents de nous ? Mais de quelle autre méthode disposons-nous ? Comment savoir quelles seraient ces propriétés moralement pertinentes pour être moralement considérables, si elles nous sont profondément étrangères ? Une difficulté épistémique apparaît ici.

²⁰⁹⁷ Plumwood, *ibid*, p.148-149. Selon Plumwood, l'extensionnisme charrie avec lui le dualisme nature/culture qui a joué un rôle dans la construction des discours justifiant les dominations occidentales. Les mécanismes de naturalisation de groupes humains a servi à les inférioriser. Ainsi, les femmes, les Noirs ou les colonisés furent rejetés hors de la culture, dans la nature, avec le statut qui l'accompagne. Selon nous, il s'agit là d'un déshonneur par association.

[(4) *La question de la prédation*] Les antispécistes « diabolisent » la prédation comme source de souffrance inutile²⁰⁹⁸. La sémantique est encore une fois trompeuse ici : il ne s'agit pas tant d'une affaire de « diabolisation » que de considérer que le phénomène de la prédation pose une question morale dans la mesure où elle engendre de grandes souffrances et la mort de nombreux animaux. Mais Plumwood considère que l'antispécisme (VO) est contradictoire : d'un côté, le but de la théorie végane est d'affirmer notre parenté et notre solidarité avec les animaux, mais d'un autre côté, elle *diabolise* la chasse et veut exclure la prédation de l'identité humaine ; c'est recréer une séparation entre humain et animaux. Encore une fois, son argument repose sur une confusion autour du terme *solidarité* qui est utilisé en deux sens très différents : l'un ontologique et biologique, l'autre moral et normatif. Les antispécistes considèrent que dans un monde idéal, il n'y aurait nulle prédation, ce qui, pour beaucoup d'environnementalistes, est une idée absurde, sans pour autant expliquer pourquoi. Un monde sans prédation contiendrait moins de souffrance et de mort, mais la réalité est telle que la prédation est un phénomène existant et inévitable. De nombreux biocentristes reconnaissent précisément que le vivant se nourrit du vivant, la réalité n'étant pas taillée pour correspondre à un monde idéal. Plumwood soutient que les antispécistes veulent éviter de devoir appliquer à la prédation animale ce qu'ils appliquent à la prédation humaine.

Afin de minimiser la signification de la prédation et pour éviter que leur position anti-prédation, élaborée dans le but de critiquer la prédation humaine, ne soit également appliquée dans le cas de la prédation animale, ce qui serait évidemment problématique, le véganisme ontologique soutient que la prédation humaine relève de la culture tandis que la prédation animale relève de la nature²⁰⁹⁹.

Comme beaucoup d'environnementalistes, Plumwood considère que ce serait « évidemment » problématique, en négligeant la variété des positions animalistes sur la question. Elle juge incohérent le fait d'exiger l'abolition de la chasse mais non de la prédation animale (en ayant à l'esprit uniquement des positions comme celle de Regan) ; ce serait bien la preuve qu'il y a une rupture entre les humains et les animaux d'exiger des humains ce que nous n'exigeons pas des animaux. Mais la rupture ne concerne que la responsabilité morale : non seulement, il y a une nécessité de chasser pour les animaux, à la différence d'une grande partie des humains, mais il y a surtout le fait que nous tenons les humains, et non les animaux, pour des agents moraux. Ainsi, la différence de statut entre la chasse humaine et la prédation animale n'a donc pas vraiment de lien avec le fait que l'un relève de la culture et l'autre de la nature²¹⁰⁰.

²⁰⁹⁸ Plumwood, *ibid*, p.158.

²⁰⁹⁹ Plumwood, *ibid*, p.159.

²¹⁰⁰ Nous reviendrons un peu plus en détails sur la question de la prédation à la fin du chapitre 4 de la partie 2.

[(5) *L'objection d'ethnocentrisme*] En raison de son universalisme, Plumwood accuse l'antispécisme d'être une morale ethnocentriste pensée à partir d'un cadre occidental²¹⁰¹. En exigeant l'abolition de l'exploitation des animaux comme un impératif valable universellement, l'antispécisme ne tiendrait pas compte de la diversité culturelle et des contextes sociaux. L'application universelle d'une méthodologie morale élaborée à partir d'un cadre et des modes de vie nord-américains constituerait une forme d'impérialisme moral et culturel²¹⁰². En clair, qu'en est-il des populations vivant de la chasse ou de la pêche ? Doivent-elles être condamnées pour immoralité au même titre que le français ou l'américain moyen ? Doit-on les juger aussi coupables que les populations des sociétés industrielles ? Doit-on œuvrer à un changement de leur mode de vie ? L'accusation d'ethnocentrisme constitue une disgrâce pour une théorie morale. Mais dans ce cas, elle me semble non seulement injustifiée, mais elle risque d'entraîner des implications peu souhaitables.

Nous nous contenterons d'évoquer sans approfondir un certain nombre de points. En premier lieu, toute réflexion est élaborée à partir d'un contexte social, politique et historique, mais cela ne signifie pas qu'on ne puisse dégager des principes généraux valant universellement ou que la vérité d'un propos soit relative. Pourquoi pourrait-on universellement condamner le viol, l'esclavage, le mariage des enfants ou le meurtre, mais non l'exploitation et la mise à mort des animaux ? Deuxièmement, un principe moral universel ne signifie pas qu'il soit absolu et ne comporte pas d'exception, par exemple l'immoralité de tuer un autre humain n'implique pas qu'il ne puisse pas y avoir des circonstances dans lesquelles il soit justifié de tuer (comme abattre un terroriste). L'universalité signifie que dans des situations similaires, l'impératif moral s'applique à tout humain. Troisièmement, les antispécistes peuvent tout à fait reconnaître que l'application d'un principe universel nécessite de tenir compte des possibilités d'application et des conditions matérielles et sociales. L'argumentation de Plumwood sous-entend que les antispécistes sont aveugles à la diversité culturelle et aux contextes sociaux. Mais aucun antispéciste sérieux ne considère que les Inuits devraient se laisser mourir de faim. L'accusation de Plumwood constitue selon nous un homme de paille.

Les antispécistes ont principalement adressés leurs critiques aux sociétés occidentales, et plus largement à toutes les sociétés industrielles où la consommation d'animaux n'est pas une nécessité, considérant que tout humain est susceptible d'être l'objet d'une critique morale. Par ailleurs, confiner l'antispécisme à une théorie occidentale, blanche et bourgeoise, néglige le fait que des réflexions éthiques sur les animaux existent dans d'autres sociétés et depuis longtemps, ainsi que dans des groupes sociaux opprimés comme les femmes ou les communautés noires aux Etats-Unis (*black veganism*). En revanche, ce qui peut être qualifié d'ethnocentriste, c'est penser qu'il n'y a personne dans les sociétés non-occidentales à mener ce genre de réflexions. S'interdire de critiquer les pratiques d'autres groupes humains, n'est-ce pas les placer dans une autre humanité dépourvue d'agentivité morale ? Ainsi, la

²¹⁰¹ Plumwood, *ibid*, p.158 et 162.

²¹⁰² Plumwood, *ibid*, p.162-163 et 165.

position antispéciste ne s'interdit pas de critiquer des pratiques lorsqu'elles causent du tort, d'où qu'elles proviennent, considérant chaque humain comme porteur d'une responsabilité morale. De plus, comment empêcher le relativisme moral en critiquant la nature universelle des principes moraux ? En clair, si nous accusons d'ethnocentrisme une éthique au motif qu'elle formule des principes moraux universels, alors peut-on critiquer les pratiques d'une autre société, d'une autre culture ? Comment défendre l'universalité de l'immoralité du viol ou du mariage des enfants ? Enfin, quant à l'idée que le véganisme n'est pas facilement applicable pour toutes les sociétés et tous les groupes sociaux, il me semble que personne ne dise le contraire.

En conclusion, nous voyons que l'alternative censée concilier l'antispécisme et l'environnementalisme repose sur une théorie qui nous semble intenable, et ressemble à la proposition de Mary Anne Warren qui, finalement, réalise une « conciliation » au prix de l'abandon des principes cardinaux de chacune des deux thèses prétendument conciliées. En réalité, Plumwood s'inscrit dans une tradition environnementaliste classique et aucun antispéciste ne pourra se retrouver dans sa proposition. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard ses critiques s'adressent principalement aux éthiques animalistes et marginalement aux éthiques environnementalistes. Ainsi, elle explique, en défense de son « animalisme écologique », que dans certains contextes, chasser les animaux (par exemple les kangourous) pourrait être écologiquement bénéfique²¹⁰³. Il s'agit là d'un argument typiquement environnementaliste contre l'animalisme, commettant une pétition de principe car présupposant qu'il est justifié de sacrifier des individus pour le bien du tout écologique. Par ailleurs, elle affirme que l'antispécisme (VO) défendrait et reposerait sur un modèle économique capitaliste indifférent au monde vivant et écologiquement destructeur, critique que l'on retrouve notamment chez l'une des plus ferventes opposantes françaises à l'antispécisme, Jocelyne Porcher²¹⁰⁴. Si certains antispécistes peuvent défendre, ou du moins ne pas remettre en cause, le système capitaliste²¹⁰⁵, l'antispécisme n'est pas nécessairement capitaliste et peut même s'inscrire, et s'est souvent inscrit, dans un positionnement politique et économique anticapitaliste. Négliger cette possibilité constitue encore un véritable homme de paille et un déshonneur par association.

Au bout du compte, ce qui manifeste le plus la position environnementaliste classique de Plumwood est sa défense de l'élevage non-industriel « respectueux des animaux », qu'elle qualifie de position « semi-végétarienne »²¹⁰⁶. Cette position ne remet donc pas en cause le principe même de leur

²¹⁰³ Plumwood, *ibid*, p.166.

²¹⁰⁴ Jocelyne Porcher, *Cause animale, cause du capital*, Editions le Bord de l'eau, 2019.

²¹⁰⁵ Par exemple, Thomas Lepeltier, via de nombreuses prises de positions sur les réseaux sociaux, contre les positions anticapitalistes, décroissantistes, décoloniales, antiracistes et féministes, considérées comme idéologiquement aveuglées. Ses critiques sont présentées comme un simple exercice d'un regard critique qui se veut neutre de toute idéologie, mais ce regard critique se porte quasi-exclusivement sur les idées et revendications de justice portées par la gauche. Nous pouvons également penser à Michael Huemer qui s'inscrit dans le courant libertarien et dont les prises de positions sur des questions de justice sociale et de genre sont très conservatrices.

²¹⁰⁶ Plumwood, *ibid*, p.146.

exploitation. Elle offre un condensé de la rhétorique du « petit élevage respectueux des animaux ». Elle reproche à l'antispécisme (VO) de mettre sur le même plan l'élevage industriel et « les formes d'élevage les plus bienveillantes et respectueuses, qui permettent aux animaux de mener la vie qu'ils ont toujours menée et qui tiennent compte des besoins propres à chaque espèce »²¹⁰⁷. Le problème, c'est que tout le monde ou presque prétend être en faveur d'un élevage respectueux du bien-être des animaux et contre l'élevage industriel, même les spécistes les plus affirmés comme Jocelyne Porcher. L'idée d'un élevage et d'une mise à mort respectueuse des animaux ne semble pas pouvoir être considéré autrement que comme des éléments de langage bien connus visant à justifier un système d'exploitation. Non seulement, ces petits élevages considèrent les animaux comme des ressources économiques mais leur cause des souffrances et une mort prématurée qu'il est difficile d'associer à un souci réel de leur bien-être. Où est le respect pour les animaux dans l'élevage ? Défendre le bien-être des animaux sans remettre en cause une exploitation prétendument respectueuse n'est-il pas un élément clé des campagnes de communication et de publicité des industries capitalistes ? Une exploitation douce, respectueuse, heureuse et verte relève d'un *welfare washing* permettant de donner bonne conscience au consommateur. C'est exactement le discours des lobbies de la viande et du lait qui ont pour cela forgé le concept de flexitarisme.

Conclusion de la section

Nous concluons que les deux logiques morales sont profondément incompatibles. Cette incompatibilité se traduit dans les prises de positions concernant l'exploitation animale. À ma connaissance, très peu d'environnementalistes condamnent l'exploitation et l'infériorisation des animaux (sauf dans ses formes les plus extrêmes). C'est ce constat qu'expose Florence Burgat :

Nombreux sont les philosophes et les juristes soucieux de l'environnement ou de la nature, et plus nombreux encore les militants écologistes, qui ne s'intéressent en rien au sort des animaux sauvages *en tant qu'individus*. Leur souffrance et leur mise à mort laissent froids la plupart d'entre eux, pourvu que l'espèce perdure, si celle-ci fait toutefois partie du répertoire de celles qu'ils valorisent²¹⁰⁸.

La rupture entre les éthiques environnementalistes et animalistes est une rupture profonde²¹⁰⁹. Oscar Horta explique que la plupart des environnementalistes défendent un spécisme, tant sous des formes indexicales que sous des formes indirectes et absolues²¹¹⁰, comme chez Warren, Rolston, Callicott, Naess, Midgley, Leopold, Larrère, Morizot, et bien d'autres. Les tentatives de conciliation échouent à résorber cette divergence car ce que les animalistes soutiennent au niveau le plus

²¹⁰⁷ Plumwood, *ibid*, p.169.

²¹⁰⁸ Florence Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ?*, p.161.

²¹⁰⁹ Michael Allen Fox, « Environmental ethics and the ideology of meat-eating », *ibid*, p.123.

²¹¹⁰ Oscar Horta, « What is speciesism? », *Journal of agriculture and environmental ethics*, 2010, p.243-266.

fondamental, celui de la théorie de la valeur, est ce que les environmentalistes nient²¹¹¹. Les supposées conciliations sont superficielles, contingentes ou se font au prix de l'abandon de l'une des deux thèses.

Callicott nous dit que la clé pour réconcilier l'éthique environnementale avec les droits des animaux est de comprendre que les animaux sauvages n'ont pas de droits. Cela a certainement l'air d'un paradoxe, mais ce n'en est pas vraiment un. Il s'agit plutôt d'une façon pittoresque de dire aux défenseurs des droits des animaux qu'ils ont tort. La réconciliation est purement à sens unique. Elle s'effectue en demandant aux défenseurs des droits des animaux d'abandonner leur point de vue. (Je dois avouer que je ferai plus tard la même démarche en demandant aux écolistes d'abandonner leur point de vue)²¹¹².

Conclusion du chapitre 5

Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressé à l'écologisme, c'est-à-dire la position morale selon laquelle nous devons préserver l'environnement naturel. Cela nous a conduit à nous demander ce qu'était la nature ou l'environnement qu'il fallait protéger. Nous avons constaté qu'il y avait plusieurs définitions de la nature, mais que celle qui était pertinente et mobilisée dans l'idée de protection de la nature conduisait à d'importantes difficultés. Nous avons ainsi émis l'hypothèse que l'idée de *nature* comme distincte de la culture n'était qu'une catégorisation de notre esprit mais ne correspondait à aucune entité objective. « Protéger la nature », « sauver la nature », sont des manières philosophiquement vagues et imprécises, bien que commodes, de parler. Nous pouvons comprendre son usage militant dans des slogans ou son usage ordinaire, mais soutenir que nous avons des devoirs envers la nature ou un devoir de protéger la nature ne peut tenir lieu de principe moral. Comment avoir des devoirs envers quelque chose que nous ne savons pas déterminer précisément et dont l'existence en tant que réalité objective est douteuse.

Les éthiques écologistes se sont alors davantage tournées vers l'idée de protection de la biodiversité, des espèces, des communautés biotiques, du vivant ou des écosystèmes. Concernant la biodiversité, elle ne saurait constituer le fondement de l'écologisme car elle n'est pas une fin en soi, mais seulement un certain état d'un système. Concernant l'idée très en vogue (dans le contexte français) de protection du vivant, elle n'est pas dans une posture plus prometteuse, notamment parce que *le vivant* ne fait référence à aucune entité déterminée mais est un concept valise abstrait et vague. Le vivant semble faire référence au phénomène de la vie en général, au tissu unissant les êtres vivants, c'est-à-dire au système d'interrelation dans lequel s'insèrent les êtres vivants. Vouloir préserver le vivant (ou la vie), ce n'est pas vouloir préserver les êtres vivants en tant qu'individus particuliers (cette dernière thèse est celle du biocentriste). Comme pour la biodiversité, il semble difficile de comprendre comment le vivant en général pourrait avoir une valeur intrinsèque. Il n'est donc pas étonnant que les environmentalistes biocentristes ou écocentristes n'aient guère fondé leur éthique sur la valeur intrinsèque du vivant. Le

²¹¹¹ Campbell, « Animal welfare and environmental ethics. It's complicated », *ibid*, p.55 et 60.

²¹¹² Sidney Gendin « Animal rights and ecocriticism are not compatible », *ibid*, p.25.

plus souvent, ce sont les êtres vivants individuels, les espèces, les écosystèmes ou les communautés biotiques qui sont considérés comme étant moralement considérables.

Dans la deuxième section, nous nous sommes intéressé à la relation entre animalisme et environnementalisme. Alors que les deux types d'éthique semblent alliés contre l'anthropocentrisme, une rupture théorique ne permet pas leur conciliation. Les animalistes ne reconnaissent de valeur qu'extrinsèque à la nature non-sentiente, tandis que les environnementalistes ne prennent guère plus sérieusement les animaux sentients que les anthropocentristes. Face à ce diagnostic d'un divorce, ou d'un mariage qui n'a jamais eu lieu, des philosophes, le plus souvent des environnementalistes, ont soutenu que les deux éthiques étaient conciliables et que le « divorce » avait été surestimé. Pourtant, en examinant les tentatives de conciliation, nous nous rendons compte qu'aucun argument ne semble en mesure de rendre compatibles des théories morales dont les principes fondamentaux nous orientent vers des chemins différents.

Ce qui illustre cette rupture est le caractère foncièrement spéciste des éthiques environnementalistes. Dans les philosophies environnementalistes, les animaux demeurent appropriables et exploitables si cela est fait à petite échelle, la prédation n'est pas un sujet de préoccupation morale, la chasse est acceptable sous certaines conditions. Qu'il s'agisse des philosophes environnementalistes, des militants et d'associations écologistes, nous avons pu constater que l'idée de protection de l'environnement n'implique, ni en théorie, ni en pratique, la prise en compte des animaux en tant qu'individus. Les écologismes dominants, tels qu'ils existent actuellement dans leurs différentes formes (anthropocentristes ou environnementalistes) sont spécistes. Par conséquent, les éthiques animalistes et environnementalistes apparaissent définitivement inconciliables.

N'est-il pas suffisant de montrer que l'environnementalisme et l'écologisme dominant sont spécistes pour les disqualifier ? Dans la mesure où nous avons montré l'illégitimité du spécisme, il semble que toute éthique, si elle est spéciste, est coupable du même mal. Or, l'écologisme ne rend pas son spécisme moralement plus justifié. Néanmoins, il reste beaucoup à dire car les éthiques environnementalistes considèrent que l'animalisme est lui-même spéciste et arbitrairement limité aux seuls êtres sentients, excluant les êtres vivants non-sentients ou les écosystèmes. S'en tenir à la position sentientiste reviendrait à ne considérer les arguments que de l'une des deux parties. Or, les éthiques environnementalistes ont proposé toutes sortes d'arguments contre l'animalisme. Nous verrons à l'issue de leur examen si l'animalisme résiste aux attaques environnementalistes.



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

École doctorale de Philosophie ED280

Laboratoire : Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne
(ISJPS)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie,
Présentée et soutenue le 10 décembre 2025 par

Jonathan PERRIN

Les fondements moraux de l'écologisme

Étude sur les éthiques animalistes et environnementalistes comme
justifications morales de l'impératif écologique

Volume II

Sous la direction de Mme Sandra LAUGIER

Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membres du jury

Mme. Florence BURGAT, Directrice de recherche à l'INRAE, Archives Husserl
ENS Paris (Rapporteure)

Mme. Alice CRARY, Professeure, New School for Social Research, New York
(Rapporteure)

M. Piergiorgio DONATELLI, Professeur, Université de Rome La Sapienza

Mme. Marlène JOUAN, Maîtresse de conférence, Université Grenoble-Alpes

Mme. Catherine LARRERE, Professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-
Sorbonne

M. Emmanuel PICAVET, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

PARTIE II : EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALISTES

Les éthiques environnementalistes sont des théories qui considèrent que des entités non-sentientes sont moralement considérables. Il en existe différentes sortes selon les entités considérées comme porteuses d'une valeur intrinsèque. Certaines théories environnementalistes sont *individualistes* comme le biocentrisme, d'autres, plus rares, sont purement *holistes* comme certaines formes d'écocentrisme, tandis que d'autres encore sont des théories mixtes reconnaissant à la fois la valeur d'individus et de totalités écologiques. Ces éthiques, aussi différentes soient-elles, ont en commun de reprocher aux animalistes de limiter arbitrairement la considérabilité morale aux seuls êtres sentients, se montrant incapables de reconnaître la valeur de totalités écologiques comme les espèces, les écosystèmes ou les communautés biotiques.

Dans cette seconde partie, nous nous donnons pour tâche d'examiner les différentes éthiques environnementalistes qui pourraient offrir une fondation morale à l'écologisme. Y a-t-il, parmi ces éthiques, une alternative viable à l'animalisme comme fondement de l'écologisme ? Dans le chapitre 1, nous nous intéressons à l'éthique biocentriste selon laquelle tout être vivant, du simple fait d'être vivant ou en vertu de propriétés qu'instancieraient les êtres vivants, possède une valeur morale intrinsèque. Selon le biocentrisme, la sentience est un critère suffisant pour compter moralement, mais non un critère nécessaire. Selon les biocentristes, le critère nécessaire pour avoir un statut moral est la vie²¹¹³. Pour certains auteurs, la vie est le critère nécessaire et suffisant de considérabilité morale tandis que pour d'autres auteurs, la vie n'est qu'un critère suffisant parmi une multiplicité tels que la sentience, l'autonomie, la personnalité, la communauté²¹¹⁴.

Dans le chapitre 2, nous nous intéressons à un autre mouvement d'extension de la communauté morale, à savoir celui des partisans d'une éthique végétale. L'éthique végétale n'est pas biocentriste mais sentientiste. En effet, ils conservent le même critère que les animalistes, celui de la sentience ou de la sensibilité, mais sont en désaccord sur l'extension de la classe des êtres sentients. Ce ne sont pas seulement les humains et les animaux qui sont sentients ou sensibles, mais l'ensemble des végétaux, voire de tous les êtres vivants. Selon les partisans d'une éthique végétale²¹¹⁵, très en vogue dans la

²¹¹³ Goodpaster, « De la considérabilité morale », in *Éthique de l'environnement*, Afeissa (ed), p.71.

²¹¹⁴ Mary Anne Warren, *Moral status*, p.24. Selon Warren, la vie est une condition suffisante mais non nécessaire pour avoir un statut moral mais pas une condition suffisante pour avoir un statut moral plein.

²¹¹⁵ Une brève remarque s'impose concernant l'appellation de ces thèses. Comment nommer une théorie ? Si on fonde le nom de chaque thèse sur les critères de considérabilité morale, on nommera « biocentrisme » la première qui prend la vie comme critère de considérabilité morale et « sentientisme » pour la seconde, avec des désaccords parmi les sentientistes sur les êtres qu'il faut considérer comme sentients. Si on fonde le nom de chaque thèse sur la classe la plus large à laquelle appartiennent les patients moraux, on nommera « biocentrisme » toute thèse qui considère que tout être vivant est moralement considérable. La première thèse peut sans difficulté être nommée « biocentrisme » car le critère est la vie et s'applique donc à tous les vivants. Mais l'appellation de la seconde thèse est plus problématique puisqu'elle prend la sentience comme critère mais veut l'appliquer à tous les êtres vivants. Ainsi, l'appellation de la thèse des partisans de l'éthique végétale est problématique. Toutefois, dans la mesure où

littérature grand public, le défaut des thèses sentientistes classiques est d'avoir été aveugle à la sentience spécifique des plantes et des bactéries, comme les anthropocentrismes furent aveugles à la conscience des animaux.

De nombreux environmentalistes ont reproché au biocentrisme de rester prisonnier d'un modèle individualiste, et ont plaidé pour la reconnaissance de la valeur de totalités écologiques. Dans le chapitre 3, nous considérerons en premier lieu les théories holistes pures selon lesquelles seules les totalités ont une valeur intrinsèque. Les critiques furent si nombreuses que l'écocentrisme prend principalement la forme d'une théorie mixte, reconnaissant à la fois une valeur aux individus et aux totalités. Parmi les arguments proposés en faveur de l'écocentrisme mixte, il y a l'argument des derniers humains proposé par Routley, l'argument téléologique ou encore l'argument de la santé écosystémique. Dans le chapitre 4, nous abordons une autre approche écocentriste incarnée par John Baird Callicott, lequel tente de repenser la source de nos obligations morales à travers la notion de communauté, c'est la théorie communautaire des cercles concentriques selon laquelle nos devoirs sont dictés par notre appartenance à des communautés. Dans ce même chapitre, nous terminerons notre enquête par une étude des mouvements d'écologie profonde nés dans les années 1970 sous l'impulsion du philosophe norvégien Arne Naess.

cette-dernière se focalise sur les végétaux, on pourrait parler de « sentientisme végétal » ou « d'éthique végétale ». Je préfère « éthique végétale » car induit moins de confusion et parce que la sentience des végétaux est un fait douteux qui rencontre peu des partisans en philosophie morale. Par conséquent, la nommer « sentientisme végétal » sous-entend que la sentience des plantes est un fait admis, ce dont nous discuterons au chapitre 2.

Chapitre 1

Le biocentrisme

N'y a-t-il rien de mal à casser une plante en morceau et à la jeter à la poubelle ou à couper un arbre sans nécessité ? Les végétaux n'ont-ils aucune valeur intrinsèque ? Pour certains philosophes, limiter la considérabilité morale aux seuls êtres sentients est une restriction arbitraire de la communauté morale similaire au spécisme des thèses anthropocentristes dénoncé par les sentientistes²¹¹⁶. Si les animalistes ont eu raison de critiquer le spécisme des thèses anthropocentristes, ils reproduisent une forme de spécisme, que certains nomment « pathospécisme »²¹¹⁷. Il semble donc nécessaire d'opérer une extension de la communauté morale à l'ensemble des êtres vivants. Telle est la thèse biocentriste.

Une logique extensionniste individualiste

[*Un individualisme moral extensionniste*] Le biocentrisme s'inscrit dans une logique extensionniste qui consiste à étendre la communauté morale à des individus qui avaient jusque-là été exclus. De ce fait, le biocentrisme est également un individualisme moral selon lequel nos obligations morales sont fondamentalement dirigées envers des individus : seuls des individus sont des fins en soi et ont une valeur les rendant moralement considérables²¹¹⁸. Les totalités comme les espèces, les écosystèmes, la nature, les nations, les communautés politiques ou la biosphère n'ont pas d'intérêts indépendamment des intérêts des individus qui les composent²¹¹⁹. La valeur morale de ces totalités n'est pas intrinsèque mais dérivée de celle des individus qui les composent, ce qu'une approche holiste contesterait²¹²⁰. Taylor écrit que : « en fin de compte, c'est le bien (bien-être, prospérité) des organismes individuels, considérés comme des entités possédant une valeur inhérente²¹²¹, qui détermine nos relations morales avec les communautés de vie sauvages présentes sur Terre »²¹²². L'impératif de préservation de l'environnement repose sur nos devoirs à l'égard de tous les vivants et notre intérêt en tant qu'humains qu'il y a à le préserver. Concernant le second point, Taylor insiste à plusieurs endroits que si nous, humains, dépendons de la bonne santé du reste de la nature, la réciproque n'est pas vraie²¹²³. Concernant le premier point, si la biosphère forme un réseau complexe d'interrelations, chaque

²¹¹⁶ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.72-76 ; Robin Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, 1995, p.20.

²¹¹⁷ Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.149. Spécisme basé sur la capacité à sentir.

²¹¹⁸ Paul Taylor, « The ethics of respect for nature », *Environmental ethics*, 3, 3, 1981, p.111.

²¹¹⁹ Taylor, *Respect for nature*, p.69.

²¹²⁰ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.242.

²¹²¹ Comprendre, « valeur intrinsèque ».

²¹²² Taylor, « L'éthique du respect de la nature », in *Ethique de l'environnement*, Afeissa (ed), p.112.

²¹²³ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.131-132.

écosystème formant un univers à protéger²¹²⁴. Taylor souligne que cette perspective holistique ne génère en elle-même aucune obligation morale.²¹²⁵ Son rejet du holisme repose sur deux points : premièrement, sur le fait que le holisme ne laisse pas de place au bien des individus pour eux-mêmes, indépendamment de leur utilité au fonctionnement du tout, et deuxièmement sur le fait que rien ne justifie de reconnaître une valeur intrinsèque aux totalités qui soit irréductible aux individus qui les composent²¹²⁶.

Nous retrouvons une critique similaire du holisme chez Robin Attfield. Il semblerait à première vue que nous parlons du bien d'un club, d'une entreprise ou d'une nation, sans que cela ne se réduise aux individus qui les composent, ni qu'il ne s'agisse d'une simple abstraction. Mais pour Attfield, ces entités ne comptent que parce qu'elles contiennent des individus dont le bien sera affecté par la situation du club ou de l'entreprise²¹²⁷. C'est ainsi que protéger les espèces ne se justifierait que par la protection des individus dans la mesure où lorsque l'on parle d'une espèce, nous parlons en réalité des membres de cette espèce.

La vie comme critère de considérabilité morale

Le biocentrisme est en désaccord avec le sentientisme concernant les propriétés que doit nécessairement posséder un individu pour avoir une valeur intrinsèque. Comme dans toute famille de théorie, il existe des points communs aux thèses biocentristes (la vie comme critère de considérabilité morale) mais également d'importantes différences concernant la justification du critère de la vie, l'égalité ou l'inégale valeur morale de tous les êtres vivants, la question de savoir si la vie est un critère nécessaire, suffisant ou si la vie n'est qu'un critère parmi d'autres²¹²⁸.

Selon les thèses biocentristes, les capacités cognitives complexes, la subjectivité, la sentience sont des critères suffisants mais non-nécessaires tandis que la vie est un critère nécessaire et suffisant de la considérabilité morale, en supposant que tout être sentient doté d'une subjectivité et de capacités cognitives est vivant. Cette thèse peut faire écho au devoir de respecter le vivant prôné par certains écologistes. Néanmoins, le biocentrisme ne considère pas que nous ayons un devoir de protéger la vie ou le vivant en général mais des êtres vivants individuels. Par conséquent, le biocentrisme est très clair dans ses propositions, à la différence des pensées du vivant. Mais comment justifier que la vie soit le critère fondamental conférant à une entité une valeur intrinsèque ? Avant d'examiner les réponses à ces questions, il nous faut expliquer ce qu'est être vivant.

Qu'est-ce qu'être vivant ?

²¹²⁴ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.133.

²¹²⁵ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.134.

²¹²⁶ Taylor, *Respect for nature*, p118-119.

²¹²⁷ Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, p.24-25.

²¹²⁸ Clare Palmer, « Living individuals, biocentrism in environmental ethics », in *The Oxford handbook of Environmental ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.101.

[*Le vivant et l'inerte*] La vie, ou le fait d'être vivant, peut s'entendre en deux sens différents, soit comme opposée à l'inerte, soit comme opposée à la mort. Sur un premier plan, les sciences du vivant distinguent classiquement les êtres vivants de la matière inerte. Spontanément, la différence entre les êtres vivants et la matière inerte paraît évidente : une pierre est de la matière minérale inerte tandis qu'une poule ou un pommier sont des êtres vivants. Pourtant, la définition de la vie est loin d'être claire et donne lieu à de nombreux débats. Les définitions de la vie prennent la forme d'une liste de propriétés qui sont susceptibles de varier selon les auteurs. Un être vivant est généralement caractérisé par au moins l'un des critères suivants : la capacité à croître et à se développer, la possibilité de mourir²¹²⁹, la capacité à utiliser, à consommer de la matière et de l'énergie (métabolisme) pour fonctionner, à réagir aux stimuli de l'environnement par une mobilité interne ou externe, la possession d'une forme de finalité sans fin (téléonomie), la capacité à se reproduire, à créer d'autres entités similaires à soi-même en transmettant de l'information génétique fruit de la sélection naturelle (hérédité, adaptation, variation), engendrant une évolution transgénérationnelle²¹³⁰.

[*Désaccords définitionnels*] Les philosophes et les scientifiques ont proposé des centaines de définitions mais il n'existe pas de définition claire et consensuelle de la vie²¹³¹. Chaque définition semble admettre des contre-exemples qui suffisent à la remettre en cause ; il est possible de trouver des choses inertes qui possèdent une des propriétés énoncées ci-dessus et des êtres manifestement vivants qui n'en possèdent pas. Cela conduit à des désaccords sur le caractère vivant de certaines entités comme les virus. Cette absence de consensus a conduit certains philosophes ou scientifiques, soit à éviter la question de la définition de la vie au motif que ce n'est n'étant pas leur but, soit à accepter son caractère vague²¹³². C'est notre cas. Nous n'avons pas besoin d'avoir une définition précise pour avancer. L'enjeu d'une définition précise est toutefois important pour les personnes qui travaillent sur la question des origines de la vie ou en astrobiologie pour identifier des traces de vie ailleurs dans l'univers. Ces difficultés définitionnelles posent la question de savoir si la vie est une catégorie naturelle ou une construction humaine qui cherche une limite claire là où la réalité manifeste un continuum. En ce qui nous concerne, nous avons une idée globale de ce que sont les êtres vivants, cela est amplement suffisant.

[*La vie et la mort*] Sur un second plan, focalisé sur les êtres vivants, on oppose la vie à la mort. La mort désigne la cessation de toute activité vitale d'un être vivant. Seul un être vivant peut mourir. Dans ce qui suit, ce qui nous intéresse est bien évidemment la vie des êtres vivants.

Quelle théorie normative pour le biocentrisme ?

[*Biocentrisme conséquentialiste et déontologiste*] Comme pour les autres théories de la considérabilité morale, le biocentrisme peut prendre une forme conséquentialiste comme chez Robin

²¹²⁹ Ce critère semble circulaire.

²¹³⁰ Gladys Kostyrka, « Vivant », Grand Public, in *L'Encyclopédie philosophique*, Maxime Kristanek (dir), 2016, URL : <https://encyclo-phil.fr/item/45>.

²¹³¹ Carlos Mariscal, « Life », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life/>.

²¹³² Bruce Weber, « Life », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/life/>.

Attfield ou Gary Varner : l'action morale devra prendre en compte les intérêts de tous les vivants dans le calcul de l'utilité globale afin de produire les meilleures conséquences. Pour des biocentristes déontologistes comme Paul Taylor ou Kenneth Goodpaster, c'est le respect des êtres vivants comme fins en soi qui dicte la conduite morale. Lorsqu'ils défendent une approche hiérarchiste, les biocentristes conséquentialistes insisteront davantage sur l'établissement d'une hiérarchie basée sur les intérêts, les intérêts les plus importants prenant la priorité sur les intérêts les moins importants, tandis que les biocentristes déontologistes insisteront davantage sur l'établissement d'une hiérarchie des êtres, certaines vies ayant une valeur intrinsèque supérieure indépendamment du contenu de ces vies.

[Axiologies] Comme nous l'avons déjà évoqué, les théories déontologistes et conséquentialistes s'articulent différemment autour de leur axiologie. Les conséquentialistes considèrent qu'il existe des choses intrinsèquement bonnes dans le monde (le bonheur, la satisfaction des désirs, la réalisation de sa nature, etc.). Tout être qui instanciera un bien intrinsèque sera moralement considérable car porteur de ce bien intrinsèque. En revanche, les déontologistes considèrent que certains êtres sont des fins en soi, dignes de respect : ils peuvent se considérer comme leur propre fin. Les philosophes se divisent sur ce qu'il fallait posséder pour être considéré comme une fin en soi. Dans les pages qui suivent, nous considérerons ensemble les biocentristes conséquentialistes et déontologistes puisque notre but est d'examiner l'axiologie générale du biocentrisme et non la théorie normative. En revanche, nous présenterons séparément le biocentrisme égalitariste et hiérarchiste.

Section 1 - Le biocentrisme égalitariste

1. Le caractère sacré de la vie (Albert Schweitzer)

L'éthique du respect pour la vie

[Le caractère sacré de la vie] Il est fréquent d'entendre dans la vie ordinaire que la vie est sacrée. Tenir une chose pour sacrée, c'est lui conférer une valeur supérieure devant être respectée au plus haut point, en lui donnant une dimension religieuse. On ne touche pas à ce qui est sacré. On retrouve par exemple l'idée du caractère sacré de la vie dans la bouche des militants contre le droit à l'IVG, on se rend compte alors que la plupart du temps, lorsqu'il est question du caractère sacré de la vie, il faut en réalité comprendre qu'il s'agit de vie humaine. Défendre le caractère sacré de la vie humaine, c'est dire qu'il y a quelque chose de spécial avec la vie humaine par rapport aux vies non-humaines. Nous avons déjà examiné les lacunes d'un tel humanocentrisme²¹³³. D'autres, comme Albert Schweitzer, affirment que toute vie, et pas seulement la vie humaine, est sacrée, et que, par conséquent, nous avons une responsabilité et un devoir de respecter tout ce qui est vivant.

Albert Schweitzer (1875-1965) est un médecin, philosophe et théologien protestant qui a obtenu le Prix Nobel de la Paix en 1952 pour son engagement humanitaire et écologique. Fervent défenseur des droits humains, il défend un cosmopolitisme par-delà les nationalismes en tant que membre d'une

²¹³³ Sur le caractère sacré de la vie, voir Singer, *Practical ethics*, 3rd ed, p.71-75.

communauté humaine ayant un destin commun et propose une morale fondée sur le respect du vivant. Enfant déjà, il manifeste une sensibilité et une indignation morale aux maltraitances animales, le conduisant plus tard à condamner les mauvais traitements des animaux de trait, la corrida et la chasse de loisir²¹³⁴. L'engagement moral de Schweitzer tout au long de sa vie repose sur la compassion, mais surtout sur un principe fondamental qui est celui du respect pour tout ce qui vit.

[*L'éthique du respect pour la vie*] Le terme « respect » pour la vie traduit mal l'allemand *ehrfurcht* qui associe le fait de vénérer et d'honorer [*ehren*] et de craindre [*fürchten*]. Les anglais utilisent également parfois le terme de « révérence » pour la vie [*reverence for life*]²¹³⁵. Selon Schweitzer, le principe fondamental de la morale est le principe du respect pour toute forme de vie²¹³⁶. Le commandement « Tu ne tueras point » ne s'applique pas qu'aux humains²¹³⁷. Si toute vie est sacrée, c'est parce que chaque être vivant possède un vouloir-vivre. Chaque vie est précieuse et irremplaçable. Nous avons le devoir de respecter tout être qui possède fait effort pour persévérer dans l'existence, qu'il soit conscient ou non.

L'éthique consiste donc à me faire éprouver par moi-même la nécessité d'apporter le même respect de la vie à tout le vouloir-vivre qui m'entoure autant qu'au mien. C'est là le principe fondamental de la morale qui doit s'imposer nécessairement à la pensée. Le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie ; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver.

[...] Un homme n'est réellement éthique que lorsqu'il obéit au devoir impérieux d'apporter son assistance à toute vie ayant besoin de son aide, et qu'il craint de lui être dommageable. Il ne se demande pas dans quelle mesure telle ou telle vie mérite la sympathie par sa valeur propre, ni jusqu'à quel point elle est capable d'éprouver de la sensibilité. C'est la vie en tant que telle qui est sacrée pour lui. Il n'arrache pas étourdiment des feuilles aux arbres ni des fleurs à leur tige et fait attention de ne pas écraser inutilement des insectes²¹³⁸.

[*Anti-hiérarchisme*] Selon Schweitzer, la vie humaine n'a pas une valeur supérieure aux autres vies. Il récuse ainsi l'idée qu'il y a des vies de valeur inférieure et supérieure. La volonté d'établir une hiérarchie témoigne de notre partialité²¹³⁹. Toutefois, Schweitzer considère que la forme la plus parfaite et la plus évoluée du vivant se retrouve chez les humains²¹⁴⁰, mais cela n'implique pas que la vie humaine ait une valeur supérieure. Néanmoins, il considère qu'à la différence des animaux, il ne faut mettre en aucun cas un terme à la vie humaine, même si elle est dénuée de sens et faite de misère et de souffrance : « Quand je vois une bête qui souffre, j'ai le droit de la délivrer de ses maux en mettant fin à son existence. Mais je n'ai pas le droit d'agir ainsi lorsque j'ai affaire à un être humain, même en sachant que sa vie

²¹³⁴ Albert Schweitzer, *Respect et responsabilité pour la vie*, 2019, p.34-35.

²¹³⁵ Schweitzer, *Respect et responsabilité pour la vie*, « Avant-propos », par Jean-Paul Sorg.

²¹³⁶ Schweitzer, *ibid*, p.68, 84, 88 et 151.

²¹³⁷ Schweitzer, *ibid*, p.106.

²¹³⁸ Albert Schweitzer, *La civilisation et l'éthique*, Alsatia, 1976.

²¹³⁹ Schweitzer, *Respect et responsabilité pour la vie*, p.162.

²¹⁴⁰ Schweitzer, *ibid*, p.64.

ne pourra plus être rien d'autre qu'une succession de souffrance »²¹⁴¹. Schweitzer n'apporte pas de justification à cette différence de traitement.

[*La contradiction de la vie*] Schweitzer est déchiré par la contradiction tragique entre le devoir de respecter tout vivant et la nécessité pour les êtres vivants de survivre au détriment d'autres vivants²¹⁴².

Nous n'évitons pas le dualisme, une tension entre, d'une part, le sentiment que toute vie est sacrée et, d'autre part, la nécessité d'assumer la responsabilité qui en des circonstances variées, nous incombe de sacrifier d'autres êtres à la cause de l'humanité²¹⁴³.

Nous devons trouver une façon d'habiter le monde qui minimise cette tragédie et soit équitable et respectueuse des autres vies. Seule la stricte nécessité doit nous permettre de prendre la vie en ayant conscience de la gravité de ce choix. Il faut pour cela qu'un « but raisonnable le justifie »²¹⁴⁴.

[*Implications pratiques*] Schweitzer donne de nombreux exemples de ce qu'implique l'éthique du respect pour la vie : ne pas arracher des feuilles ou des fleurs sans bonne raison, porter secours à un moustique qui se débat pour ne pas se noyer, déplacer un ver de la route vers de l'herbe, intervenir lorsque quelqu'un maltraite un animal. « Toute destruction de vie est immorale »²¹⁴⁵. Nous devons éviter au maximum de tuer et à chaque fois que nous le pouvons, nous avons la responsabilité de venir en aide et de sauver un être vivant de ce qui menace sa vie. Si tuer est un mal, laisser mourir l'est également²¹⁴⁶. Toutefois, Schweitzer n'est pas favorable à une intervention systématique, il faut voir au cas par cas²¹⁴⁷. Le végétarisme se justifie, mais entre le végétarisme et le carnisme, il n'y a qu'une différence relative car le végétarisme (voire également le véganisme), prend également la vie des plantes²¹⁴⁸. Notre différence d'évaluation entre la vie d'un animal et celle d'une plante provient du fait que nous sommes plus sensibles aux vies qui nous ressemblent et capables de souffrances. Schweitzer n'est pas un abolitionniste en ce qui concerne notre exploitation et mise à mort des animaux. Il n'est pas contre certaines formes d'expérimentations sur les animaux à condition qu'elles soient nécessaires et apporteront un bienfait substantiel²¹⁴⁹. S'il condamne la chasse de loisir, il ne s'oppose pas à la chasse pour se nourrir ou pour un but de régulation²¹⁵⁰.

[*Cultiver sa sensibilité*] Schweitzer était assurément un homme de conviction et d'action. Il invitait à cultiver cette sensibilité à l'égard de tous les vivants et répétait qu'il ne faut pas avoir peur de paraître ridicule en aidant un insecte ou un animal en difficulté, en manifestant cette sensibilité au sort des autres. Ne pas craindre de paraître faire trop de sentiment. La société normalise certaines attitudes envers les animaux et nous fait perdre notre sensibilité, notre sentiment de responsabilité devant les

²¹⁴¹ Schweitzer, *ibid*, p.126-127.

²¹⁴² Schweitzer, *ibid*, p.45, 89 et 118.

²¹⁴³ Schweitzer, *ibid*, p.64.

²¹⁴⁴ Schweitzer, *ibid*, p.90.

²¹⁴⁵ Schweitzer, *ibid*, p.89.

²¹⁴⁶ Schweitzer, *ibid*, p.158 et 154.

²¹⁴⁷ Schweitzer, *ibid*, p.115.

²¹⁴⁸ Schweitzer, *ibid*, p.159.

²¹⁴⁹ Schweitzer, *ibid*, p.47-48.

²¹⁵⁰ Schweitzer, *ibid*, p.112.

souffrances des animaux. Nos convictions morales doivent l'emporter sur l'opinion moqueuse d'autrui²¹⁵¹. Il écrit : « Quant à moi, je me suis promis de ne pas la [la sensibilité] laisser s'émousser et de braver le reproche de sensiblerie »²¹⁵².

Difficultés de l'éthique du respect pour la vie

[*La réflexion morale de Schweitzer*] Indéniablement, le discours moral de Schweitzer manifeste une sensibilité et une bienveillance touchante envers les autres, remplie d'humanité et d'espoir. Toutefois, en tant que réflexion morale, un certain nombre de difficultés se posent. Schweitzer ne fournit pas une éthique développée mais une forme de morale générale accessible au grand nombre. Bien qu'il soutienne que nous avons un devoir de respecter tout être vivant, il précise qu'il ne s'agit pas d'avoir de la compassion pour chaque vivant. Cette morale du respect ne se fonde pas sur un sentiment moral que nous éprouverions envers chaque être vivant. Néanmoins, cette prise en compte de la fragilité de toutes les vies conduit à développer une douceur et une attention à l'égard de toute vie. On peut alors se demander sur quoi repose ce principe moral que Schweitzer tient pour fondamental, celui du respect pour toute forme de vie. Il fonde son principe sur le sentiment, l'intuition que le respect est dû à toute forme de vie. L'idée que chaque être vivant est irremplaçable dans la chaîne du vivant « éveille un sentiment de responsabilité envers tout ce qui se développe »²¹⁵³. Mais Schweitzer ne fournit pas de justification à ce principe. Pourquoi le respect devrait-il englober tout ce qui est vivant et non pas seulement une partie des êtres vivants ou également des êtres non-vivants ? Nous sommes bien obligés d'admettre que sa philosophie est fragilisée par cette absence de justification et par le fait qu'il fonde ce principe sur le sentiment de responsabilité qu'il peut avoir envers les vivants. Et si quelqu'un n'a qu'un sentiment de responsabilité envers les humains, ou certains d'entre eux, ou envers chaque entité existante, comment trancher pour savoir qui a raison ?

Il écrit que « l'éthique trouve son fondement dans le principe du respect pour la vie. Ce respect lui-même provient de notre participation au phénomène de la vie et de notre compassion pour tout ce qu'endurent les êtres vivants autour de nous »²¹⁵⁴. Ce passage pose trois difficultés. Premièrement, il répétait ailleurs que notre rapport aux êtres vivants était une question de respect et non de compassion envers chaque être vivant. Deuxièmement, il est fort douteux que ce soit notre participation au vivant, autrement dit le fait que nous soyons vivants, qui fonde le devoir de respecter envers les vivants. Nous participons également à l'existant, pourtant nous n'avons vraisemblablement pas de devoir envers toutes les entités existantes. Troisièmement, sur quoi repose ce premier principe de la morale qui n'a rien d'évident ?

[*Dimension religieuse de son éthique*] Même s'il ne fonde pas son éthique sur la religion, sa conception de l'éthique possède dans sa structure un écho religieux. À titre d'exemple, il qualifie régulièrement de « péché » le fait de tuer ou de ne pas sauver un être vivant. Ce n'est pas simplement

²¹⁵¹ Schweitzer, *ibid*, p.36, 110, 120.

²¹⁵² Schweitzer, *ibid*, p.38.

²¹⁵³ Schweitzer, *ibid*, p.64.

²¹⁵⁴ Schweitzer, *ibid*, p.102.

l'usage du mot qui confère des accents religieux à son discours mais la signification même de l'idée de péché, qui désigne l'infraction à un commandement divin témoignant d'un vice, que l'acte en question cause du mal à autrui ou non. Si pour les éthiques du commandement divin, ce qui est péché est immoral et ce qui est immoral est péché, la réflexion éthique nous conduit à voir là deux choses différentes qu'il ne faudrait pas confondre : l'homosexualité peut être considérée comme un péché par certaines religions mais il est difficile d'en faire quelque chose d'immoral. Quant à faire dériver la morale de la religion, nous connaissons les contradictions auxquelles cela conduit et qu'avait déjà soulevé Platon dans *Euthyphron* : une chose est-elle bonne parce que Dieu la commande ou Dieu commande-t-il une chose parce qu'elle est bonne²¹⁵⁵ ?

[*Confusions*] Par ailleurs, son éthique témoigne de nombreuses approximations et confusions. Il écrit par exemple que « notre dette envers le monde animal est en vérité infinie et ne sera jamais couverte »²¹⁵⁶, du fait de tout le mal que nous avons commis aux animaux, par exemple en expérimentant sur eux. Ainsi chaque acte de bienfaisance est un moyen de réparer cette dette, comme un remerciement. Sauver un animal est une façon de remercier le règne animal et l'ensemble des animaux qui ont souffert et péri par notre faute. Si nous comprenons l'idée générale, elle ne demeure qu'une image purement symbolique. En effet, le respect des droits et des intérêts d'un individu semble ne rien avoir affaire à une quelconque dette contractée à l'endroit d'individus passés. Si quelqu'un doit respecter la vie des humains, ce n'est pas parce qu'il rembourse sa dette d'avoir commis des crimes envers d'autres humains par le passé, mais parce que ces humains sont dignes de respect pour eux-mêmes. Cette conception dépersonnalise le respect de chaque vivant comme n'étant pas des individus différents et uniques, mais des exemplaires appartenant à un grand tout. Lorsque nous contractons une dette, nous la contractons envers un créancier identifié et non pas une abstraction comme une espèce, un règne, un genre.

[*Justifier la priorité humaine*] Pourtant, Schweitzer justifie de prioriser les humains sur une base relationnelle. Notre appartenance commune à l'humanité nous fait appartenir à une grande communauté humaine ayant un destin commun²¹⁵⁷. Cela justifierait notre préférence et nos devoirs supérieurs envers les humains par rapport aux autres vivants. Ce type d'argumentation est utilisée par les nationalistes. Pour ne pas justifier le nationalisme qui accorde la préférence aux membres d'une même nation, Schweitzer soutient que notre appartenance à un peuple est le fruit du hasard, contrairement à notre appartenance à l'humanité²¹⁵⁸. Mais pourquoi donc ? Si nous considérons que le fait d'être né humain français, belge ou congolais est le fruit du hasard, pourquoi le fait d'être né humain, vache ou chien ne le serait-il pas ? John Rawls restreignait sa méthode du voile d'ignorance pour déterminer les règles d'une société juste à l'humanité, mais les théoriciens des droits des animaux n'ont pas manqué de l'étendre au-delà de l'espèce humaine²¹⁵⁹ : nous devrions décider des règles justes en ignorant quel membre de quelle espèce nous serons.

²¹⁵⁵ William Frankena, *Ethics*, 2nd ed, p.28-30 ; James Rachels, *The elements of moral philosophy*, chap. 4 « Does morality depend on religion? ».

²¹⁵⁶ Schweitzer, *ibid*, p.48.

²¹⁵⁷ Schweitzer, *ibid*, p.82.

²¹⁵⁸ Schweitzer, *ibid*, p.76-77.

²¹⁵⁹ Mark Rowlands, « Contractarianism and animal rights », *Journal of applied philosophy*, 14, 3, 1997, p.235-247; Mark Rowlands, *Animal rights, moral theory and practice*, 2nd ed, Palgrave MacMillan, 2009, chap.6; Donald

[*Pourquoi la vie ?*] Schweitzer fonde son éthique sur la prétendue volonté de vivre des animaux, ce que Warren, pourtant partisane du biocentrisme, ne manque pas de critiquer. La volonté est une propriété des sujets conscients, ce qui invalide la thèse du vouloir-vivre des êtres vivants²¹⁶⁰. Les thèses de Schweitzer présentent ainsi de sérieuses limites et ne constituent pas une philosophie développée. Dans son article « The ethics of respect for life », W. K. Frankena se demande pourquoi la vie en générale et la vie humaine en particulier seraient sacrées. Pour Frankena, la vie biologique humaine doit être respectée, non pas pour elle-même, mais parce qu'elle est la condition de la vie psychologique, biographique, autrement dit elle est une condition d'exercice de la subjectivité d'un être²¹⁶¹. La vie biologique est la condition nécessaire pour la vie psychologique, pour vivre des expériences plaisantes, des joies, pour nouer des relations, désirer et faire l'expérience d'être vivant. Pour Frankena (mais également pour Rachels après lui),

Je ne vois aucune raison, du point de vue moral, pour laquelle nous devrions respecter quelque chose qui est vivant mais qui n'a aucune sentience consciente, et n'éprouve ni plaisir ni douleur, ni joie ni souffrance, à moins peut-être d'être un être sentient potentiel, comme dans le cas du fœtus²¹⁶².

L'idée que la vie biologique n'a en soi rien de sacré, qu'elle n'a qu'une valeur instrumentale comme moyen d'avoir une vie biographique, une vie psychologique, semble plausible. Pourquoi le simple fait d'être vivant conférerait-il une valeur intrinsèque à un être ? Si Schweitzer a proposé les grandes lignes d'une thèse biocentriste, des versions plus affinées et plus sophistiquées furent proposées à partir de la fin des années 1970. L'œuvre de Paul W. Taylor marque à ce titre un tournant au début des années 1980, tout comme les articles de Kenneth Goodpaster. À la différence de Schweitzer, Taylor va essayer de justifier pourquoi la vie est un critère moralement pertinent pour conférer un statut moral à un être. Si l'éthique du respect pour la vie de Schweitzer possède d'importantes vertus²¹⁶³, elle manque de structures théoriques solides et apparaît en définitive peu convaincante. En revanche, Taylor, Attfield et Goodpaster pourraient bien nous fournir un fondement moral solide aux thèses biocentristes.

2. Le biocentrisme égalitariste de Taylor

VanDeVeer, « Of beasts, persons, and the original position », *The monist*, 62, 3, 1979, 368-377; Robert Elliot, « Rawlsian justice and non-human animals », *Journal of applied philosophy*, 1, 1, 1984, 95-106; Edward Johnson, *Species and morality*, Phd dissertation, Princeton University, 1976. Pour des critiques, voir Lilly-Marlene Russow, « Animals in the original position », *Between the species*, 8, 4, 1992; Robert Garner, « Rawls, animals and justice: new literature, same response », *Res publica*, 18, 2, 2012, 159-172.

²¹⁶⁰ Warren, *Moral status*, p.34.

²¹⁶¹ Frankena, « The ethics of respect for life », in *Respect for life*, Owsei Temkin, William K. Frankena and Sanford H. Kadish, 1977 p.26-27.

²¹⁶² Frankena, « Ethics and the environment », in *Ethics and problems of the 21st century*, Goodpaster and Sayre (eds), p.11.

²¹⁶³ En nous invitant à nous décentrer, à prêter attention aux vivants qui nous entourent, à faire preuve de bienveillance et de douceur, à être sensible à toute vie.

Paul Taylor (1923-2015) est un philosophe américain qui a formulé l'une des premières défenses et sans doute la plus élaborée du biocentrisme au début des années 1980, notamment dans son ouvrage *Respect for nature*, publié en 1986. Son éthique du respect pour la nature est d'inspiration déontologiste. Celle-ci possède trois composantes : une vision du monde concernant la place de l'humain dans la nature, des principes éthiques de base à respecter et un ensemble de vertus à cultiver pour une attitude de respect envers la nature. Si les êtres vivants sont moralement considérables et possèdent une valeur intrinsèque, c'est parce qu'ils sont des « centres téléologiques de vie » et ont un bien qui leur est propre, ce qui a pour conséquence qu'ils ont des intérêts. Nos devoirs envers « la nature » sont donc des devoirs envers les vivants. La conception générale de Taylor se résume aux thèses suivantes : (1) les humains sont considérés comme des membres de la communauté de vie sur Terre au même titre que les autres êtres vivants, (2) les écosystèmes forment des réseaux complexes, la survie des humains dépend donc de la survie des autres vivants, (3) chaque organisme vivant individuel est un centre téléologique de vie poursuivant son bien d'une manière qui lui est propre, (4) la thèse selon laquelle les humains sont supérieurs aux autres en termes de valeur intrinsèque est sans fondement²¹⁶⁴.

[*Justification du biocentrisme*] Comme les sentientistes, Taylor remarque que personne ne parvient à justifier l'idée communément admise d'une supériorité morale humaine sur les autres animaux²¹⁶⁵. Mais contrairement aux sentientistes, il pense qu'il faut étendre la sphère de la considérabilité morale jusqu'à l'inclusion des êtres vivants. Dans un article en réponse à William Frankena (qui défend une position sentientiste), Taylor écrit la chose suivante :

Frankena rejette une éthique de type 2 [*humaniste*] sur la base que, du point de vue moral, les plaisirs et les souffrances de toutes les créatures sentientes devraient être prises en compte pour déterminer les bonnes et les mauvaises conduites, et non seulement les effets de telles conduites sur les humains. Manifestement, il soutient (il n'est pas très explicite sur ce point) que l'espèce à laquelle un être sentient appartient n'est pas pertinente pour savoir comment nous devrions le traiter. [...] Bien que je sois d'accord avec lui sur ce point, j'essaierais de montrer par la suite pourquoi le même type d'argument peut être utilisé pour défendre une éthique de type 4 [*biocentrisme*] selon laquelle la caractéristique pertinente pour avoir le statut de patient moral n'est pas la capacité d'éprouver du plaisir ou de la souffrance, mais le fait qu'un être ait un bien propre qui peut être promu ou lésé par des agents moraux²¹⁶⁶.

[*Être un centre téléologique de vie*] Dans ce passage, Taylor soutient qu'être vivant suffit pour avoir un bien. Mais pourquoi ? Les biocentristes avancent pour la plupart la même raison. La réponse de Taylor, qui fait écho à celle de Schweitzer, est que les êtres vivants sont des « centres téléologiques

²¹⁶⁴ Paul Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.129; Taylor, *Respect for nature*, p.99-100.

²¹⁶⁵ Paul Taylor, « Are humans superiors to animals and plants? », *Environmental Ethics*, 6, 1984, p.149; Taylor, *Respect for nature*, p.129-146.

²¹⁶⁶ Taylor, « Frankena on environmental ethics », *The Monist*, 64, 3, 1981, p.314.

de vie » et possèdent par conséquent un bien propre susceptible d'être lésé. Si des êtres peuvent être lésés, c'est qu'ils ont un bien qui leur est propre²¹⁶⁷, et s'ils ont un bien, ils ont un intérêt à ce que ce bien soit favorisé et non menacé ou mis à mal. Or, pour les biocentristes, les êtres vivants ont un bien, ils ont des intérêts. Être un centre téléologique de vie signifie être « un système unifié d'activités orientées vers un but, finalisé par la réalisation de sa propre préservation et de son propre bien-être »²¹⁶⁸. Dans *Respect for nature*, il écrit :

Dire qu'il s'agit d'un centre de vie téléologique signifie que son fonctionnement interne ainsi que ses activités externes sont tous orientés vers un but, ayant une tendance constante à maintenir l'existence de l'organisme dans le temps et à lui permettre d'effectuer avec succès les opérations biologiques par lesquelles il reproduit son genre et s'adapte continuellement aux événements et aux conditions environnementales changeantes²¹⁶⁹.

En disant que les êtres vivants sont des centres téléologiques de vie, Taylor insiste sur leur individualité, leur unité et leur finalité interne. Tout vivant a un comportement finalisé dont le développement constitue son bien propre. Chaque être vivant fait effort, à sa façon, pour persévérer dans l'existence et atteindre son plein développement. Chaque organisme a un bien propre qui consiste dans le plein développement de ses potentialités biologiques, dans sa bonne santé que nos actes peuvent compromettre ou favoriser²¹⁷⁰. Par exemple, empêcher une plante de pousser, la priver d'eau et de lumière entrave son développement. Elle subit de ce fait un préjudice dans la mesure où nous l'empêchons de fleurir et de se réaliser, quand bien même elle n'est pas consciente, dans la mesure où « il n'est pas nécessaire de les considérer comme doués de conscience »²¹⁷¹ pour que les êtres vivants aient un bien.

Chacun est considéré comme un centre téléologique (orienté vers un but) de vie, poursuivant son propre bien à sa manière unique. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'ils recherchent tous leur bien comme une fin ou un objectif conscient, dont la réalisation serait leur but. La conscience peut ne pas être présente du tout, et même lorsqu'elle est présente, l'organisme n'a pas besoin d'être considéré comme prenant intentionnellement des mesures pour atteindre les objectifs qu'il s'est fixés. Un être vivant est conçu comme un système unifié d'activités organisées, dont la tendance constante est de préserver son existence en protégeant et en favorisant son bien-être²¹⁷².

²¹⁶⁷ Taylor, *Respect for nature*, p.17-18.

²¹⁶⁸ Taylor, *Respect for nature*, p.121 et 136.

²¹⁶⁹ Taylor, *Respect for nature*, p.121.

²¹⁷⁰ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.114-115.

²¹⁷¹ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.114-115.

²¹⁷² Taylor, *Respect for nature*, p.45.

Robin Attfield partage la thèse de Taylor²¹⁷³ et se sert de l'argumentation de Feinberg en faveur du sentientisme pour défendre le biocentrisme. Regan et Feinberg lient le fait d'avoir des intérêts au fait d'être capable de désirer. Selon Feinberg, pour avoir des intérêts et donc des droits²¹⁷⁴, il faut avoir des désirs et des croyances, autrement dit une *vie conative*. Mais dans la liste des comportements qui témoignent d'une vie conative, Feinberg mentionne le fait d'avoir des tendances latentes, un accomplissement naturel, un développement, ce qui convient aux plantes et autres êtres vivants en général²¹⁷⁵. À la différence de certains partisans d'une éthique végétale, Taylor et Attfield ne soutiennent pas que les végétaux sont sensibles, conscients et capables de manifester des préférences, mais ils peuvent néanmoins tirer bénéfice ou être lésés par nos actions²¹⁷⁶.

Une axiologie perfectionniste

[*Le perfectionnisme du biocentrisme*] Lorsqu'une réflexion est menée dans le but de déterminer en quoi consiste le bien d'un individu, se pose la question de la théorie de la valeur²¹⁷⁷ impliquée par une telle réflexion. Quelle théorie de la valeur le biocentrisme implique-t-il ? Les théories expérientalistes et préférentialistes ne sont pas disponibles dans la mesure où la plupart des vivants n'ont ni conscience ni préférences. Ces théories du bien excluent que les vivants non-sentients aient un bien. Selon Attfield,

Si nous admettons que les arbres ont un statut moral et si nous reconnaissons une valeur à leur développement, nous devrions alors abjurer le type de position que Jonathan Glover appelle « une théorie de la valeur dépendante de l'esprit »²¹⁷⁸.

Seule une théorie du bien objectiviste comme le perfectionnisme peut être mobilisée pour défendre la thèse selon laquelle le simple fait d'être vivant suffit à avoir un bien. Cette approche perfectionniste s'exprime bien lorsque Taylor définit le bien d'un organisme par le fait qu'il puisse atteindre « le plein développement de ses pouvoirs biologiques »²¹⁷⁹. Ce développement et cette réalisation de soi peut par exemple passer par le fait d'être conscient comme chez les humains et les animaux mais peut prendre d'autres formes pour des vivants non-sentients comme les plantes, les champignons, les bactéries. Le bien des individus doit être compris en relation avec le développement de leur nature et de leurs capacités essentielles²¹⁸⁰. Pour Attfield, c'est sur cette base que nous pouvons

²¹⁷³ À la différence de Taylor, Attfield défend une approche conséquentialiste.

²¹⁷⁴ En tant que conséquentialiste, Attfield ne raisonne pas en termes de droits.

²¹⁷⁵ Robin Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.144.

²¹⁷⁶ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.116.

²¹⁷⁷ Ou théorie du bien non-moral.

²¹⁷⁸ Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, p.21. Attfield fait ici référence à Jonathan Glover, *What sort of people should there be?*, Harmondsworth Middlesex, Penguin Books, 1984, p.108-112.

²¹⁷⁹ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.115.

²¹⁸⁰ Taylor, « The ethics of respect for nature », *ibid*, p.130, Robin Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, 1995, p.37-39 et p.47. Dans ces pages, Attfield fait une critique de l'hédonisme.

littéralement dire des plantes qu'elles sont en bonne ou mauvaise santé, ce qui implique une conception perfectionniste de la santé²¹⁸¹.

Nous avons déjà rencontré les difficultés du perfectionnisme, et notamment le problème de la détermination des capacités essentielles ou constitutives de la nature d'un être. Chez les biocentristes comme Taylor ou Attfield, la notion de développement [*flourishing*] des capacités essentielles est relative à l'espèce²¹⁸². Pour Attfield, les capacités essentielles d'une espèce ne sont pas des capacités distinctives mais peuvent être partagées par d'autres espèces. Des capacités communes comme la perception font partie du bien humain²¹⁸³ mais également du bien des êtres sentients. En revanche, certaines capacités sont distinctivement humaines sans être essentielles, comme la capacité de cuisiner²¹⁸⁴. Ainsi, « les capacités sont essentielles dans la mesure où, si la plupart des membres d'une espèce en étaient dépourvus, celle-ci ne serait pas composée d'êtres humains »²¹⁸⁵. Il y a donc un lien analytique et conceptuel entre ces capacités essentielles et le fait d'être humain. Attfield considère que la capacité de faire des choix autonomes est une capacité essentielle des humains²¹⁸⁶. Mais demeure le problème de savoir comment déterminer ce qu'est une capacité essentielle. Le biocentrisme dépend donc d'une axiologie perfectionniste et implique la véracité du perfectionnisme pour être valide.

Le biocentrisme égalitariste

[Un biocentrisme égalitariste] Reconnaître la considérabilité morale de tout être vivant est une chose. Mais déterminer le statut moral de ces êtres en est une autre. Tout comme la question de l'égalité ou de l'inégale valeur intrinsèque de tout être sentient se pose pour les sentientistes, les biocentristes ont pris des chemins divergents concernant l'importance morale de chaque être. Contrairement à Kenneth Goodpaster, Robin Attfield, Gary Varner, Louis Lombardi, Donald VandeVeer, Nicholas Agar ou encore David Schmidtz, qui défendent un biocentrisme hiérarchiste, Paul Taylor et Arne Naess défendent l'égalité valeur morale de tous les êtres vivants. Si le biocentrisme peut apparaître comme une thèse séduisante pour beaucoup, sa version égalitariste semble en revanche plus difficile à accepter. Comment Taylor justifie-t-il l'égalité valeur intrinsèque de tous les êtres vivants ? Selon Lombardi, la complexité cognitive et la sensibilité sont des critères qui s'ajoutent au fait d'être vivant et constituent des propriétés qui augmentent la valeur morale d'un être, de sorte que les humains ont un statut moral supérieur aux animaux, qui ont un statut supérieur aux végétaux²¹⁸⁷. Mais pour Taylor, si on peut comparer la valeur commerciale ou instrumentale des êtres, on ne peut comparer leur valeur intrinsèque puisqu'elle n'est pas susceptible de variation de degrés²¹⁸⁸. L'idée que la valeur intrinsèque puisse varier

²¹⁸¹ Attfield, *ibid*, p.47. Voir chapitre 3 pour un examen de l'argument de la santé.

²¹⁸² Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, p.48. Sa définition admet que des individus de l'espèce puissent ne pas avoir ces capacités.

²¹⁸³ Attfield, *ibid*, p.55.

²¹⁸⁴ Attfield, *ibid*, p.49.

²¹⁸⁵ Attfield, *ibid*, p.50.

²¹⁸⁶ Attfield, *ibid*, p.51.

²¹⁸⁷ Louis Lombardi, « Inherent worth, respect and rights », *Environmental ethics*, 5, 3, 1983, p.257-270.

²¹⁸⁸ Taylor, « Are humans superiors to animals and plants? », *ibid*, p.152. Taylor utilise la même terminologie que Regan : la *valeur intrinsèque* désigne ce qu'une vie contient en termes de bien intrinsèque, comme le plaisir, la

en degré n'est pas une absurdité conceptuelle : cela signifierait simplement que le bien des uns compte plus que le bien des autres. L'existence d'une hiérarchie morale n'implique pas que l'on puisse traiter les individus situés aux échelons inférieurs comme de simples moyens²¹⁸⁹. La raison pour faire de la valeur intrinsèque une affaire de tout ou rien est que le critère de considérabilité morale prend lui-même cette forme, soit nous sommes un centre téléologique de vie dont le bien consiste à se développer, soit nous ne le sommes pas.

[*Insatisfaction face aux arguments hiérarchistes*] Pour Taylor, les humains n'ont pas une valeur intrinsèque supérieure aux autres vivants. Comment le justifie-t-il ? La première raison pour laquelle Taylor s'oriente vers une approche égalitariste est qu'il n'est pas satisfait des arguments hiérarchistes, et notamment, la version de Lombardi et de Goodpaster, qui sont ses principaux interlocuteurs biocentristes au début des années 1980²¹⁹⁰. L'argument de Lombardi est que plus un être a des capacités, plus sa valeur intrinsèque est grande. Or, les humains ont plus de capacités que les animaux et les animaux plus que les végétaux. Par conséquent, les humains ont un statut moral supérieur aux animaux qui ont eux-mêmes un statut supérieur aux végétaux. Mais les humains ont-ils vraiment plus de capacités et des capacités plus complexes ? Ces capacités sont-elles moralement pertinentes ? Alors que pour Lombardi, la plus grande complexité cognitive et l'agentivité morale confèrent une plus grande valeur intrinsèque, Taylor estime que cela n'est pas le cas²¹⁹¹. À moins de démontrer le contraire, Taylor considère que la *raison* penche pour l'égale valeur intrinsèque de tous les membres de la communauté morale. Selon lui, c'est à cause d'un biais spéciste que nous établissons une hiérarchie dont les humains occupent le sommet. Or, chaque vivant recherche son bien propre, spécifique à sa nature. Pour les humains, ce bien passe par l'autonomie, la réalisation de nos projets, le plaisir tandis que pour d'autres êtres vivants, cela peut prendre d'autres formes²¹⁹². Mais si tous les êtres ont une valeur intrinsèque égale, comment Taylor conçoit-il nos devoirs envers tous les êtres vivants ?

Principes du biocentrisme de Taylor

Le biocentrisme de Taylor comprend quatre principes de base : (1) un principe de non-malfaisance, (2) un principe de non-interférence, (3) un principe de fidélité et (4) un principe justice restitutive²¹⁹³. (1) Le principe de non-malfaisance impose un devoir de ne pas léser le bien d'un être, de ne pas tuer²¹⁹⁴. (2) Le principe de non-interférence exige de ne pas empêcher le développement et la liberté d'un être²¹⁹⁵. Ce principe implique de ne pas intervenir dans la nature sauvage, de préserver les habitats des êtres vivants et les conditions matérielles de leur développement. Il s'agit d'un devoir

satisfaction des désirs ou autre, tandis que la *valeur inhérente* désigne la valeur morale d'un être (ce que nous désignons par valeur intrinsèque).

²¹⁸⁹ Taylor, « Are humans superiors to animals and plants? », *ibid*, p.154.

²¹⁹⁰ Taylor, *Respect for nature*, p.147.

²¹⁹¹ Taylor, « Are humans superiors to animals and plants? », *ibid*, p.155-156; Taylor, *Respect for nature*, p.148.

²¹⁹² Taylor, *Respect for nature*, p.45.

²¹⁹³ Taylor, *Respect for nature*, p.171.

²¹⁹⁴ Taylor, *ibid*, p.172.

²¹⁹⁵ Taylor, *ibid*, p.173.

négalif de non-intervention qui n'exige pas de corriger ou améliorer le sort des êtres vivants. Les rapports entre les êtres naturels ne sont pas des rapports moraux, les humains n'ont alors pas à intervenir puisqu'ils n'en sont pas à l'origine²¹⁹⁶. (3) Le principe de fidélité est une règle s'appliquant aux humains en relation avec des animaux sauvages, il s'agit d'un devoir de ne pas les tromper, de ne pas trahir une confiance établie comme dans les pratiques de chasses qui visent à tromper les animaux, à les piéger. Seule une raison impérieuse peut justifier d'enfreindre ce principe de fidélité²¹⁹⁷. (4) Le principe de justice restitutive impose un devoir de correction et de rééquilibrage de la balance suite à l'infraction de l'un des trois premiers principes. Si l'idée de réparation est applicable pour certaines injustices comme le remboursement d'une dette, elle semble inappropriée lorsqu'un individu a été tué. Comment restituer et réparer la mort d'un individu ? Selon Taylor, cela prendra la forme d'une protection ou promotion du bien des êtres vivants, d'une espèce ou d'une communauté de vie dans un écosystème naturel²¹⁹⁸. Par exemple, si des arbres sont coupés pour construire une maison, il faudra en replanter²¹⁹⁹.

*Règles de priorisation des principes au sein de l'éthique environnementale*²²⁰⁰

[*Hierarchie des principes*] Ces quatre principes forment la structure de l'éthique du respect envers la nature de Taylor. Pour arbitrer les situations où ces principes internes entrent en conflit, un système priorisation est nécessaire. Le devoir de non-malfaisance (1) ne peut entrer en conflit avec le devoir de non-interférence (2)²²⁰¹. Le devoir de non-malfaisance (1) prime sur le devoir de fidélité (3) et de justice corrective (4)²²⁰². Il vaut mieux enfreindre le principe de fidélité (3) et de justice restitutive (4) pour honorer le devoir de non-malfaisance (1)²²⁰³. Que choisir en cas de conflit entre le devoir de non-interférence (2) et de fidélité (3), c'est-à-dire lorsque le choix est d'interférer ou de piéger ? Tout dépendra du bien qui en ressortira.

En cas de conflit entre les devoirs de fidélité et de non-interférence, la fidélité prévaut à condition que (a) l'interférence ne cause pas de préjudice grave ; (b) le maintien de la confiance apporte un grand bien ; (c) il n'y a aucun moyen de maintenir la confiance

²¹⁹⁶ Taylor, *ibid*, p.176-178.

²¹⁹⁷ Taylor, *ibid*, p.179-180.

²¹⁹⁸ Taylor, *ibid*, p.186-187.

²¹⁹⁹ Taylor, *ibid*, p.189-190.

²²⁰⁰ Ce que Taylor qualifie d'éthique environnementale, c'est l'éthique de notre rapport aux êtres naturels, autrement dit, son biocentrisme.

²²⁰¹ Le devoir de ne pas nuire s'accorde bien avec le devoir de ne pas intervenir. Soutenir que le principe de non-malfaisance ne peut entrer en conflit avec le principe de non-intervention dépend de la façon de comprendre l'idée de non-malfaisance ; si on considère la non-malfaisance de façon stricte comme le fait de s'abstenir de faire du mal, ou si on considère que l'omission est une action, alors en n'intervenant pas, nous pouvons nuire à quelqu'un comme ne pas aider une personne en danger. Toutefois, on peut considérer que dans un tel cas, il s'agit d'une exigence minimale de bienfaisance d'assister une personne en danger.

²²⁰² Il est plus important de ne pas nuire à un être vivant que d ne pas le tromper, ainsi il peut être justifié de tromper si cela permet de ne pas causer du tort. La même logique s'applique au principe de justice restitutive.

²²⁰³ Taylor, *Respect for nature*, p.193-194.

sans interférence ; et (d) l'interférence est maintenue au minimum pour rester compatible avec les conditions²²⁰⁴.

En cas de conflit entre le devoir de non-interférence (2) et de justice restitutive (4), ce dernier prend le dessus sur le premier ; cela signifie qu'il est justifié d'interférer dans le cours naturel des événements si aucun tort permanent n'est causé, dans le but de compenser un dommage ou de promouvoir le bien. Enfin, lorsque la fidélité (3) est menacée par l'exigence de justice restitutive (4) : la justice restitutive prend le dessus sur la fidélité. Tromper et piéger des animaux pour protéger leur espèce et sauver des individus est justifié. En résumé, le devoir de non-malfaisance est au sommet, la fidélité et la justice restitutive prennent le dessus sur la non-interférence à condition qu'un plus grand bien en ressorte, et la justice restitutive prime sur la fidélité. Selon Taylor, ce système permettrait de résoudre la plupart des conflits²²⁰⁵.

[*Difficultés*] Ces principes et ce système de priorisation rencontrent de multiples difficultés. Une première difficulté, relevée par Peter Wenz²²⁰⁶, concernant le principe de justice restitutive, est de savoir quelles actions nous devons accomplir exactement et à qui nous les devons. Comment compenser la mort d'un individu ? Quel bien restituer et à qui le restituer ? Envers d'autres êtres vivants ? Envers la communauté ? La justice restitutive ne semble fonctionner que si les entités lésées sont celles qui bénéficient de la restitution, ce qui n'est possible que si ces êtres sont encore en vie et dans des circonstances restreintes. Brennan et Lo soulèvent plusieurs autres difficultés. Par exemple, l'idée que le devoir de non-interférence ne produit jamais un mal pour lequel nous serions responsables est plus que discutable²²⁰⁷. Et qu'en est-il des conflits possibles entre cette éthique environnementaliste du respect pour la nature et l'éthique humaine de respect pour les humains ? En ce qui concerne le système d'arbitrage entre les intérêts humains et non-humains, le principe d'auto-défense pose un problème : est-il juste de se défendre en tuant un être vivant lorsque nous provoquons l'attaque d'animaux sauvages²²⁰⁸ ? Par ailleurs, comment développer une société si seuls les intérêts de base peuvent outrepasser des intérêts basiques des non-humains²²⁰⁹ ?

Une double éthique, humaine et environnementaliste

[*Respect des personnes et de la nature*] La théorie morale de Taylor contient deux éthiques, une éthique humaine basée sur le principe de respect envers les personnes et une éthique environnementaliste basée sur le principe du respect envers la nature dont nous venons d'exposer les grands principes²²¹⁰. L'éthique humaine considère les personnes comme des fins en soi dignes de respect. Ce respect consiste

²²⁰⁴ Taylor, *ibid*, p.196.

²²⁰⁵ Nous n'avons pas pour but ici de discuter la viabilité de ce système éthique.

²²⁰⁶ Peter Wenz, *Environmental justice*, p.281.

²²⁰⁷ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.77.

²²⁰⁸ Brennan and Lo, *ibid*, p.80.

²²⁰⁹ Brennan and Lo, *ibid*, p.82.

²²¹⁰ Taylor, *Respect for nature*, p.11.

principalement dans le respect de leur autonomie pour chercher leur bien propre²²¹¹. L'éthique environnementaliste de Taylor repose sur le respect pour les êtres vivants comme étant des fins en soi capables de fleurir et se développer selon une finalité interne. Comment penser le rapport entre ces deux éthiques ? Comment arbitrer les conflits entre les intérêts des humains et les intérêts des êtres vivants ? Du tort doit inévitablement être causé aux êtres vivants pour que les humains puissent satisfaire leurs intérêts de base, pour vivre, se nourrir, se déplacer, s'abriter. Les humains modifient leur environnement et ont un impact sur les végétaux et les animaux qui y vivent. Mais tout intérêt humain ne peut avoir la priorité sur les intérêts des êtres vivants, car cela rendrait vaine toute éthique du respect envers la nature en reproduisant un anthropocentrisme classique²²¹².

Manifestement, une attitude d'exploitation de la nature à des fins d'enrichissement ou de promotion d'intérêts non-nécessaires n'est pas justifiable. On peut citer l'exemple de la chasse pour le loisir ou encore de la déforestation massive pour l'agro-industrie. Si tous les intérêts humains prennent le dessus sur les intérêts des autres êtres vivants, alors cela revient à nier tout statut moral aux êtres vivants. À l'inverse, le biocentrisme n'exige pas de se sacrifier pour les autres êtres vivants. Toute la question est d'arbitrer les conflits entre les intérêts des êtres vivants et les intérêts intermédiaires des humains qui ne sont ni du registre du besoin de base, ni du désir superflu. Il s'agit par exemple de situations comme couper des arbres pour construire un hôpital ou une bibliothèque, construire des logements sur un étang, construire une autoroute à travers des espaces naturels.

[*Système de priorisation*] Taylor propose cinq principes de hiérarchisation des normes pour arbitrer les conflits entre son éthique humaine et son éthique environnementaliste : (1) Principe d'auto-défense, (2) Principe de proportionnalité, (3) Principe du moindre mal, (4) Principe de justice distributive, (5) Principe de justice restitutive²²¹³. Selon le principe d'auto-défense (1), il est légitime de se défendre contre un organisme vivant qui représente un danger pour nos intérêts de base en le détruisant, à condition qu'il n'y ait pas d'alternatives possibles. Ce principe est analogue au principe qui fonde la légitime défense parmi les humains, tous les moyens ne sont pas bons et les moyens doivent être proportionnés²²¹⁴. L'usage de la légitime défense n'implique pas que nous ayons une valeur supérieure. Enfin, il faut avoir agi avec précaution et ne pas avoir provoqué la situation²²¹⁵.

[*Intérêts basiques et non-basiques*] Les quatre autres principes s'appliquent dans des situations qui n'impliquent pas de légitime défense. Dans cet arbitrage entre les intérêts en conflit, Taylor distingue les intérêts basiques d'un être et ses intérêts non-basiques. Les intérêts basiques sont des besoins communs à tous les membres d'une espèce tandis que les intérêts non-basiques sont des désirs variables selon les individus. Parmi les intérêts non-basiques, Taylor distingue ceux qui sont intrinsèquement incompatibles avec une attitude de respect pour la nature (par exemple la chasse de loisir, avoir des oiseaux en cage, le braconnage, etc.). Ces attitudes sont injustifiables et il est possible de vivre une

²²¹¹ Taylor, *ibid*, p.39.

²²¹² Taylor, *ibid*, p.259.

²²¹³ Taylor, *ibid*, p.263.

²²¹⁴ Taylor, *ibid*, p.264-265.

²²¹⁵ Taylor, *ibid*, p.268.

bonne vie sans cela²²¹⁶. D'autres intérêts non-basiques ne sont pas en soi incompatibles avec le respect de la nature, mais la poursuite de ces intérêts peut avoir une conséquence néfaste pour les vivants.

[*Principe de proportionnalité et de moindre mal*] Le principe de proportionnalité s'applique lors de conflits entre des intérêts basiques des plantes et des animaux et des intérêts non-basiques des humains. Il exige de donner la priorité aux intérêts basiques des vivants lorsque les intérêts non-basiques des humains sont intrinsèquement incompatibles avec le respect de la nature. Le principe du moindre mal s'applique dans les cas de conflits entre des intérêts basiques des plantes ou des animaux et des intérêts humains non-basiques mais qui ne sont pas intrinsèquement incompatibles avec le respect de la nature²²¹⁷. Il faut donc prendre en compte le rôle de ces intérêts non-basiques dans le développement et le bien des humains. Bien entendu, un tel arbitrage ne manque pas de susciter de nombreuses réactions. Une première difficulté majeure consistera à déterminer ce qu'est un intérêt non-basique qui n'est pas intrinsèquement incompatible avec le respect de la nature. Une deuxième difficulté est de savoir comment déterminer les intérêts non-basiques essentiels au développement d'une vie humaine bonne. Une troisième difficulté porte sur la compatibilité entre l'idée que des intérêts humains non-basiques priment sur les intérêts de base des non-humains et l'idée d'égalité morale de tous les êtres vivants. Mais une objection au biocentrisme égalitariste précède toutes ces questions : le caractère impraticable d'une telle éthique.

L'objection de l'impraticabilité du biocentrisme égalitariste

L'une des objections les plus communes au biocentrisme vise à souligner son caractère impraticable. Plus l'extension de la communauté morale est large, plus il y a des êtres à prendre en compte, et donc de possibilités de conflits d'intérêts entre les membres de la communauté morale. L'élargissement de la communauté morale à l'ensemble des êtres vivants rend l'action morale impossible, nous ne pouvons éviter de léser les intérêts des autres êtres vivants. Or, une éthique a pour but de nous fournir un guide pour la vie pratique. On ne peut littéralement pas vivre en suivant sérieusement une telle éthique²²¹⁸. Pour reprendre le mot de Callicott, l'univers moral biocentrisme est « surpeuplé » et nous conduit à une surcharge non seulement cognitive, rendant la vie invivable si nous devons tenir compte du bien de chaque bactérie, de chaque plante, de chaque animal et humain existant dans chacune de nos actions, mais également une surcharge morale. Cette exigence démesurée semble réduire le biocentrisme à l'absurdité²²¹⁹. Il est indéniable que l'élargissement de la communauté morale impose de plus nombreuses restrictions et multiplie les conflits d'intérêts. Il est plus aisé de respecter les intérêts de tous les patients moraux dans une morale anthropocentriste ou sentientiste que biocentrisme. Pour répondre à ces critiques, les biocentristes égalitaristes ont proposé un système de

²²¹⁶ Taylor, *ibid*, p.275.

²²¹⁷ Taylor, *ibid*, p.278.

²²¹⁸ John Baird Callicott, « The Search of environmental ethics », in *Matters of life and death*, Regan (ed), 3rd ed, 1986, p.355-356; Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.157; Warren, *Moral status*, p.37.

²²¹⁹ Simon P. James, *Environmental philosophy*, p.46; Passmore, *Man's responsibility for nature*, p.123.

priorisation permettant d'arbitrer la plupart des conflits, sans exclure la possibilité d'authentiques dilemmes.

[*Réponse biocentriste à l'objection*] La réponse des biocentristes à cette attaque fut généralement d'adopter une approche hiérarchiste selon laquelle tous les êtres n'ont pas le même statut moral. En distinguant différents niveaux d'importance morale, Goodpaster considère que l'on peut rendre le biocentrisme praticable en légitimant la satisfaction des besoins fondamentaux en limitant au maximum la nuisance pour les autres vivants²²²⁰. De même pour Gary Varner, selon lequel on peut rendre le biocentrisme praticable en établissant une hiérarchie des intérêts²²²¹. Pour Robin Attfield, les intérêts des êtres vivants comme les micro-organismes, même s'ils existent, sont si insignifiants qu'ils ne vont pas occasionner de complications de notre vie pratique²²²². Il faut simplement veiller à ne pas les tuer ou les léser sans bonne raison. Toutefois, la façon dont Taylor entend résoudre cette difficulté ne consiste pas à établir une hiérarchie morale ou une hiérarchie des intérêts, mais de proposer un système éthique nous permettant de dégager des principes généraux concernant la justification morale de nos actes impliquant des êtres vivants.

[*Réponse générale à l'objection*] Cette objection au sujet du caractère impraticable du biocentrisme me semble être une objection injustifiée, pour des raisons qui ne sont pas intrinsèquement liées au biocentrisme. Premièrement, le fait que vivre de façon parfaitement conforme aux idéaux moraux soit plus ou moins difficile (voire impossible) en fonction de l'extension de la communauté morale est sans rapport avec la question de savoir quels êtres ont des intérêts devant être respectés. La considérabilité morale des êtres ne devrait pas dépendre du fait qu'elle complique la vie morale des agents moraux, mais des propriétés des êtres en question. Deuxièmement, toute extension de la communauté morale complique la vie morale et augmente les conflits d'intérêts²²²³. Par conséquent, selon cet argument, lorsque les élites blanches des sociétés colonialistes et esclavagistes furent confrontées au devoir de reconnaître tout humain comme ayant une égale valeur morale, que cet humain ne soit pas blanc, qu'il soit pauvre, qu'il ait un handicap ou une autre religion, ils auraient pu objecter à ce devoir que cela rendrait la vie morale impraticable s'il fallait tenir compte des intérêts de tous les humains. En effet, reconnaître les droits fondamentaux de tous les humains impose des restrictions sur ce que l'on peut faire, sur nos choix de consommation et nos modes de vie. Ce qui nous conduit au troisième point selon lequel c'est précisément le but de la morale que d'imposer des restrictions sur nos actes afin de protéger les intérêts des autres quels qu'ils soient. Enfin, il n'est écrit nulle part que la morale doit être facile à appliquer ou épargnée par les dilemmes.

²²²⁰ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.87 ; Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, p.22. Voir aussi Jason Kawall, « Reverence for life as a viable environmental virtue », *Environmental ethics*, 25, 4, 2003, 339-358.

²²²¹ Simon James, *ibid*, p.47; Gary Varner, *In nature's interest*, p.77-78.

²²²² Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.22; Attfield, *Value, obligation and meta-ethics*, p.92.

²²²³ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.75.

Il se peut que nous ne puissions vivre sans causer de tort aux autres, mais notre devoir est de faire au mieux, de limiter au maximum notre nuisance²²²⁴ ; le but d'un système de hiérarchie des normes morales comme celui de Taylor est précisément de fournir un guide pour arbitrer les conflits. Nous ne pouvons partir du principe qu'il est possible et aisé d'agir de façon parfaitement morale. Les réponses hiérarchistes à l'objection semblent accepter l'idée que pour qu'une éthique soit correcte, elle doit être praticable, ce qui signifie qu'elle doit permettre la réalisation d'une conduite totalement morale. Mais pourquoi une éthique adéquate devrait-elle répondre à ce critère ? Serait-ce parce que nous ne pouvons envisager d'agir immoralement ? Ou bien parce qu'une telle éthique est particulièrement contraignante ? Ou bien parce que l'on adhère au principe selon lequel à l'impossible, nul n'est tenu ? Par conséquent, cette objection à l'extension de la communauté morale ne saurait constituer une réfutation du biocentrisme égalitariste.

Droits des personnes et égalitarisme biocentrisme sont-ils compatibles ?

[*Restriction des droits aux humains*] Si Taylor défend l'égale valeur intrinsèque de tous les êtres vivants, il soutient, comme Goodpaster, que seuls les humains possèdent des droits moraux²²²⁵.

Je n'ai soutenu à aucun moment dans ce qui précède que les animaux ou les plantes ont des droits moraux. Cette omission était délibérée. Je ne pense pas que la classe de référence du concept – les titulaires de droits moraux – devrait être élargie pour y inclure les êtres vivants non-humains²²²⁶.

Le fait que seuls les humains aient le privilège d'avoir des droits ne remet-il pas en cause son égalitarisme ? De nombreux éléments pointent dans la direction de la résurgence d'un hiérarchisme favorable aux humains, comme le fait que seuls les humains aient des droits, comme le fait que la survie humaine puisse justifier de tuer des animaux et des plantes au nom d'un devoir de respect envers les personnes surpassant les devoirs de non-malfaisance, de non-interférence et de fidélité envers les non-humains²²²⁷. Mais pour Taylor, le fait d'avoir des droits ne confère pas un statut moral supérieur. Puisque la valeur intrinsèque ne repose pas sur la possession de droits, les droits ne sont qu'un artifice du paysage moral régulant les relations entre les humains²²²⁸. Plus généralement, les droits ne sont pas le seul moyen pour être moralement considérable ; les utilitaristes n'ont pas eu de mal à s'en passer.

[*Justification de la restriction des droits aux humains*] Si Taylor refuse d'étendre les droits moraux à d'autres entités qu'aux humains, c'est parce qu'il adhère à une conception des droits qui ne s'applique qu'aux personnes, le concept de personne étant ici utilisé de façon restrictive pour désigner

²²²⁴ Quant à la question de savoir si nous devons nous contenter de suivre un principe de non-malfaisance ou bien suivre un principe fort ou modéré de bienveillance, rendant la morale plus ou moins exigeante, elle n'a pas d'impact sur l'objection et la réponse à l'objection dont nous discutons ici.

²²²⁵ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.67.

²²²⁶ Taylor, *Respect for nature*, p.219

²²²⁷ Taylor, *ibid*, p.183.

²²²⁸ Taylor, *ibid*, p.262.

les agents moraux. Pour avoir des droits moraux, il faut être capable de les revendiquer, de les faire valoir contre les autres, or les animaux ne peuvent demander le respect de leurs droits²²²⁹. Cela implique d'être autonome, c'est-à-dire capable de s'autodéterminer, de diriger et organiser sa vie suivant ses valeurs et ses projets²²³⁰. Il y a quatre propriétés des droits qui empêcheraient les animaux d'en avoir²²³¹. Pour avoir des droits, il faut (1) être un agent moral capable de revendiquer ses droits, (2) être capable d'avoir du respect pour soi-même du fait de pouvoir se percevoir en tant que personne ayant une valeur intrinsèque (il faut pouvoir faire des assertions de droits en première personne pour pouvoir en faire en troisième personne), (3) être capable de choisir d'exercer son droit ou non, ce qui implique de savoir que l'on possède ces droits, et (4) pouvoir se plaindre du non-respect de ses droits et demander réparation. On le voit donc, Taylor reprend les théories classiques de la volonté qui lient les droits moraux à l'agentivité morale et non à la possession d'intérêt.

[*Avoir des intérêts sans avoir de droits*] Mais qu'en est-il du statut moral des non-humains s'ils se voient refuser les droits ? Dans une logique utilitariste, le statut moral ne passe pas du tout par la reconnaissance de droits puisque les droits légaux et moraux sont des fictions inventées par les humains. Contrairement à un utilitariste comme Bentham, Taylor reconnaît l'existence de droits moraux mais pour les humains seulement, et les dénie aux non-humains moralement considérables. S'il est possible d'attribuer un statut moral aux êtres vivants sans leur étendre le régime des droits, c'est qu'il est possible d'avoir des intérêts sans avoir de droits les protégeant²²³². Pour défendre sa thèse, il distingue les intérêts et les droits en montrant que les intérêts peuvent être constatés empiriquement contrairement aux droits. Toutefois, il semble que personne ne soutienne le contraire et identifie les droits et les intérêts. Si les droits protègent des intérêts, c'est qu'ils ne sont pas identiques aux intérêts, ils ne sont pas le même genre de choses. L'argument de Taylor se poursuit en soulignant que l'on peut avoir un intérêt à X sans avoir nécessairement le droit à X. Par exemple, un écrivain a intérêt à ce que les lecteurs fassent un retour positif de son ouvrage mais n'a pas pour autant un droit à ce qu'ils formulent une opinion positive de son livre. Certes. Mais personne n'a soutenu que tout intérêt engendrait un droit moral et une obligation morale correspondante pour autrui, c'est pour cela que Feinberg caractérisait un droit comme une prétention valide²²³³. Il n'en demeure pas moins que les droits protègent certains intérêts légitimes d'un être en imposant des obligations aux agents moraux.

[*Critique de sa conception de la personne*] Taylor soutient donc que le langage des droits fait partie d'une éthique humaine basée sur le principe du respect pour les personnes. Selon lui, ce qui empêche d'étendre les droits au-delà des humains est que pour avoir des droits, il faut être une personne²²³⁴. Ce faisant, Taylor reprend la thèse traditionnelle de la personnalité en présupposant que les animaux ne sont pas des personnes dans la mesure où être une personne implique d'être autonome et rationnel. À aucun moment il ne questionne le présupposé selon lequel les animaux ne possèdent pas

²²²⁹ Taylor, *ibid*, p.221.

²²³⁰ Taylor, *ibid*, p.239-240.

²²³¹ Taylor, *ibid*, p.246.

²²³² Taylor, *ibid*, p.226.

²²³³ Voir le chapitre 1 de la partie 1.

²²³⁴ Taylor, *ibid*, p.232-233.

ces capacités, ni non plus les critères traditionnellement utilisés pour définir la personnalité. Sauf qu'il n'y a rien d'absurde dans l'idée que les animaux puissent être des personnes ; nous avons critiqué cette conception restrictive de la personnalité dans la partie 1 pour montrer qu'une extension de la personnalité à tous les êtres sentients était la thèse la plus plausible.

[*Critique de sa théorie des droits*] Nous avons également critiqué en partie 1 la théorie des droits qui pose l'agentivité morale comme condition nécessaire de la possession de droits. Nous y avons montré qu'il n'y a aucune nécessité d'être un agent moral capable de revendiquer ses droits pour en posséder. Ce faisant, nous avons endossé la théorie de l'intérêt selon laquelle les droits des personnes visent à protéger leurs intérêts : le droit à la vie, à la sécurité ou le droit d'être libre visent à protéger l'intérêt légitime qu'a un être à ne pas être tué, à ne pas souffrir ni privé de liberté. On ne voit donc pas pourquoi les animaux ne possèderaient pas ces « security rights »²²³⁵ que Taylor décrit ainsi : « les droits de sécurité sont les droits de ne pas être agressé, violé, torturé, ou blessé de façon violente et le droit d'être protégé de ceux qui sont susceptibles de causer un tel tort »²²³⁶. Dans la mesure où les animaux ont le même intérêt que nous à ne pas subir ces violences, ils doivent posséder le même droit correspondant²²³⁷. Par conséquent, si les animaux et les plantes ont des intérêts, il devient difficile de comprendre pourquoi ils n'auraient pas des droits protégeant ce qui a une valeur méritant une protection. Par ailleurs, les intérêts qui ne donnent pas naissance à des droits (comme l'intérêt à être reconnu par les autres) sont des intérêts qui appartiennent toutefois à des êtres qui ont des intérêts fondamentaux.

[*Droits légaux et moraux*] Si Taylor pense que les animaux et les plantes n'ont pas de droits moraux, il soutient en revanche qu'ils devraient avoir des droits légaux afin de les protéger. Mais y a-t-il un sens à accorder des droits légaux à des êtres sans leur reconnaître des droits moraux ? Sur quoi reposent alors ces droits légaux ? Quel est leur contenu ? En affirmant que les animaux devraient cependant avoir des droits légaux, Taylor ne précise jamais lesquels ni pourquoi, ce qui est très ennuyeux puisque si, par exemple, les animaux possèdent le droit légal de ne pas être violenté du fait qu'ils peuvent souffrir, c'est qu'ils ont un intérêt à ne pas souffrir, intérêt même qui fonde le droit moral de ne pas être violenté chez les humains. Si les animaux ont ces droits légaux, on ne voit pas ce qui peut venir les fonder ou les justifier s'ils ne possèdent pas dans le même temps des droits moraux. Une rivière ne possède pas d'intérêt du fait qu'elle n'est *a priori* pas une entité susceptible de subir un préjudice. Quel pourrait donc bien être le contenu d'un droit légal que possèderait cette rivière ? Si elle ne possède par conséquent pas de droit moral, il n'y a aucun sens à lui attribuer un droit légal de ne pas être tuée, violentée, polluée ou modifiée. Si on estime qu'il faut préserver cette rivière de la pollution et de la

²²³⁵ Taylor, *ibid*, p.237.

²²³⁶ Taylor, *ibid*, p.237.

²²³⁷ Voir partie 1, chapitre 1 sur ce sujet. Taylor soutient que pour être titulaire de droits moraux, il faut avoir la capacité de choisir d'exercer ou non son droit, mais si cela était vrai, il deviendrait difficile de comprendre d'où provient le droit de ne pas souffrir de violences. L'idée qui sous-tend la thèse de Taylor est que cela n'a pas de sens de parler de droits si l'individu n'a pas le choix de faire autrement que de l'exercer ou de ne pas l'exercer. Par exemple, avoir le droit moral et légal de voter implique la capacité de choisir de voter ou non. Mais cela ne s'applique qu'à certains droits comme le droit de vote ou le droit à la liberté religieuse. Pour posséder ce droit, on doit pouvoir choisir d'exercer ce droit (voter ou ne pas voter). Cela ne s'appliquerait qu'aux droits-libertés selon la conception de Hohfeld. Mais cette capacité à choisir d'exercer consciemment son droit n'a aucune incidence en ce qui concerne des droits comme les droits fondamentaux de ne pas être tué, torturé ou privé de liberté.

destruction, ce n'est pas pour le bien de la rivière elle-même, mais pour la préservation d'un habitat naturel dans l'intérêt des êtres qui y vivent et en bénéficient. Par conséquent, il sera possible d'instaurer une protection légale de la rivière mais non de lui attribuer des droits légaux.

[*La double éthique*] Le problème est qu'en concevant deux régimes éthiques distincts, il contribue à perpétuer une forme d'anthropocentrisme, mais il a aussi beaucoup de difficulté à concilier ces deux éthiques en cas de conflits. Taylor réintroduit un statut spécifique pour les humains. Ce séparatisme s'illustre dans le fait qu'il lie toujours ensemble les animaux et les plantes dans une même catégorie à part des humains²²³⁸.

Premièrement, il y a des intérêts humains non-fondamentaux qui sont intrinsèquement incompatibles avec l'attitude du respect pour la nature. La poursuite de ces intérêts serait abandonnée par toute personne qui a du respect pour la nature puisque le type d'action et d'intentions impliquées pour les satisfaire incarne ou exprime directement une attitude d'exploitation de la nature. Une telle attitude est incompatible avec celle du respect car elle implique de considérer les créatures sauvages comme ayant simplement une valeur instrumentale pour les fins humaines. Satisfaire des intérêts non-fondamentaux du premier type revient à nier la valeur inhérente des animaux et des plantes dans les écosystèmes naturels. Voici des exemples de tels intérêts et de telles actions accomplies pour les satisfaire (tous se produisent en réalité dans notre monde contemporain) :

Abattre des éléphants afin que l'ivoire de leurs défenses puisse être utilisé pour sculpter des objets pour le commerce touristique.

Tuer des rhinocéros pour que leurs cornes puissent servir de manches de poignard.

Cueillir de rares fleurs sauvages, telles que des orchidées et des cactus, pour sa collection personnelle.

Capter des oiseaux tropicaux afin de les vendre comme oiseaux de compagnie en cage.

Piéger et tuer des reptiles, comme des serpents, crocodiles, alligators, et des tortues pour leur peau ou leur carapace afin d'en faire des chaussures, des sacs à main et autres produits de modes onéreux.

Chasser et tuer de rares mammifères sauvages, tels que des léopards et des jaguars pour le commerce de fourrure de luxe.

Pour penser nos rapports avec les animaux, Taylor ne fait référence qu'aux animaux sauvages et passe sous silence l'interaction sans doute la plus problématique entre les humains et les animaux, l'élevage pour la viande et le lait ainsi que la pêche. Ce qui ressort, c'est que Taylor a du mal à penser nos obligations morales en restant fidèle et en prenant au sérieux son biocentrisme : si des intérêts non-basiques des humains priment sur les intérêts fondamentaux des animaux sauvages ou des plantes (si on croit que les plantes ont de tels intérêts comme le pense Taylor), comment soutenir l'égale valeur intrinsèque de ces êtres ?

²²³⁸ Taylor, *ibid*, p.274.

Maintenant, satisfaire les intérêts non-fondamentaux des humains dans ce cas présent est considéré comme si important, même pour ceux qui ont une attitude de respect pour la nature, qu'on estime qu'une telle satisfaction vaut le coût de léser la faune et la flore²²³⁹.

Il s'avère que Taylor a conscience de cette tension entre les intérêts des humains et ceux des animaux et des plantes, mais il est en difficulté pour ne pas reproduire subrepticement l'approche hiérarchiste qu'il prétend rejeter. Mais sa théorie l'y conduit tout de même, ce pourquoi il tente de manœuvrer pour montrer qu'il ne considère pas que l'espèce a une quelconque importance, pourtant il s'agit bien d'un spécisme indirect, qu'il essaie pourtant d'éviter. Il y a donc ambivalence entre le refus de l'anthropocentrisme à travers le bioégalitarisme et la préservation d'un statut spécifique aux humains en privilégiant des intérêts importants mais moins fondamentaux que ceux qui sont en jeu pour les êtres non-humains. Taylor s'efforce de l'éviter, mais je ne pense pas qu'il y soit parvenu.

Une difficulté implicite en situations de conflits d'intérêts entre humains et non-humains provient de la conception (que j'ai défendue au chapitre 5) selon laquelle les humains possèdent des droits moraux tandis que les animaux et les plantes n'en possèdent pas. On pourrait penser que cela implique d'accorder la priorité aux intérêts des humains par rapport à ceux des animaux ou des plantes²²⁴⁰.

Mais tel n'est pas le cas selon Taylor si nous adoptons une attitude de respect envers la nature. À mon sens, il ne parvient pas à éviter de telles conséquences. Taylor n'est pas très clair en ce qui concerne les exigences éthiques de son biocentrisme ni comment éviter ce déséquilibre en faveur des humains. Liant les droits moraux au statut de personne et le statut de personne aux seuls humains, il affirme qu'en tant que titulaire de droit, le caractère sacré et inviolable de notre personne est reconnu par tous les agents moraux. Il semblerait alors que l'absence de personnalité et de droits moraux des non-humains ne leur confère pas ce même statut sacré d'invulnérabilité.

Dans un passage intéressant, Taylor aborde la question du végétarisme et se demande si son éthique du respect pour le vivant doit nous conduire à une alimentation végétale. Il commence premièrement par rappeler que pour survivre, nous devons nous alimenter et donc qu'il est légitime de consommer des plantes ou des animaux comme dans le cas de la chasse de subsistance. Dans ce cas, soit nous chassons pour survivre, soit nous mourrons (pour schématiser, puisque la question de la légitimité de la chasse de subsistance n'est peut-être pas aussi simple qu'elle n'y paraît). Mais qu'en est-il des situations où nous n'avons pas besoin de chasser pour assurer notre survie. Selon Taylor, il n'y a pas de différence entre tuer un animal et un végétal pour se nourrir, dans les deux cas nous devons faire passer nos intérêts fondamentaux avant ceux d'êtres vivants. Il considère donc que les animaux et les plantes

²²³⁹ Taylor, *ibid*, p.281.

²²⁴⁰ Taylor, *ibid*, p.260

possèdent la même valeur intrinsèque. Il souligne toutefois que les animaux éprouvent de la souffrance et qu'en tant que tel, cette souffrance est un mal à éviter mais elle n'est pas significative pour que cela joue comme une différence pertinente de valeur entre les plantes et les animaux. En somme, selon Taylor, le mal causé en consommant une courgette ou un mouton est semblable pour l'individu consommé. Cependant, il défend l'idée que l'éthique du respect de la nature doit nous conduire au végétarisme, non pas parce que c'est plus grave moralement de prendre la vie d'un animal que d'une plante mais simplement parce que consommer des animaux implique de tuer plus d'organismes vivants que de consommer des plantes directement. Puisqu'il est nécessaire de produire une grande quantité de végétaux pour nourrir les animaux qui seront mangés, nous minimisons le nombre d'êtres vivants tués en consommant directement les plantes. Autrement dit, sa position conduit à un véganisme pour des raisons très différentes des animalistes.

Difficulté de l'égalitarisme : qui sauveriez-vous entre un humain et une salade ?

[*Implication contre-intuitive*] La plupart des biocentristes rejettent la thèse égalitariste de Taylor. Cela ne constitue pas en soi un argument contre l'égalitarisme mais doit nous inviter à comprendre pourquoi l'égalitarisme est resté minoritaire chez les biocentristes, qu'ils soient d'inspiration déontologiste, comme Taylor, ou conséquentialiste, comme Attfield. Une implication très contre-intuitive du bioégalitarisme est que tuer une plante, un animal ou un humain constitue également un mal. Or, Attfield considère à juste titre qu'il serait mal de partager également la dernière bouteille d'eau disponible entre un humain et une plante, ce que semble pourtant impliquer un bioégalitarisme²²⁴¹. Une telle implication semble si peu acceptable que Taylor tente d'atténuer cette conséquence. Il est inévitable de se nourrir d'êtres vivants pour survivre. Mais comment faire si chaque être a une égale valeur intrinsèque ? N'est-il alors pas identique du point de vue moral de manger des plantes, des animaux ou des humains ? Pour Taylor, il est pire de manger des animaux que des plantes et pire des manger des humains que des animaux²²⁴². Pourtant, Taylor affirme que « il n'y a pas plus de mal à manger des animaux qu'à manger des plantes »²²⁴³. Toutefois, la possibilité qu'ont les animaux de souffrir fait qu'un animal subit plus de tort qu'une plante, par conséquent, nous devons privilégier les plantes comme nourriture. Mais sans l'existence de souffrance (si on pouvait élever et tuer des animaux sans souffrance), manger des plantes ou des animaux reviendrait au même. En effet, en l'absence de toute souffrance, tuer une plante est aussi mal que tuer un animal.

Et qu'en est-il des humains ? Il est intéressant de remarquer qu'il ne met pas en perspective la consommation de plantes, d'animaux et d'humains, comme s'il était déjà tenu pour acquis que les humains étaient immangeables. Si ce qui compte est le respect pour la réalisation de soi de chaque être, alors la sensibilité et la conscience ne sont pas des critères qui ajoutent de la valeur intrinsèque à un être, mais sont simplement une forme spécifique par laquelle un être réalise sa nature. Son bioégalitarisme

²²⁴¹ Attfield, *Environmental ethics*, p.41.

²²⁴² Taylor, *Respect for nature*, p.293.

²²⁴³ Taylor, *ibid*, p.295.

ne permet pas d'expliquer pourquoi la vie d'un humain devrait être privilégiée par rapport à celle d'une plante.

[*Les conflits de devoir*] Le biocentrisme égalitariste conduit à soutenir qu'un humain a une valeur intrinsèque égale à celle d'un pissenlit ou d'une bactérie, ce qui apparaît comme une conclusion si contre-intuitive qu'elle vaut, pour les biocentristes eux-mêmes, réduction à l'absurde. En effet, selon l'égalitarisme, prendre des antibiotiques est immoral dans la mesure où nous pouvons souvent guérir d'une maladie sans, les antibiotiques nous faisant souvent gagner du temps et du confort. Selon Peter Wenz, les micro-organismes ne mettent pas, la plupart du temps, ma vie en danger, donc on ne pourrait mobiliser l'objection de l'auto-défense pour en justifier la prise²²⁴⁴. C'est pour le moins une thèse contre-intuitive et particulièrement difficile à accepter. L'argument est similaire aux dilemmes qui opposent la vie d'un humain et d'une souris dans les critiques du sentientisme égalitariste. Toutefois, une différence importante est que le pissenlit n'a ni désirs, ni sentience. S'il fallait choisir entre la vie d'une bactérie et celle d'un humain, à condition que l'humain n'ait aucune famille qui tienne à lui (pour éviter les dommages collatéraux) et n'éprouve aucune souffrance en mourant, qu'est-ce qui pourrait justifier de sauver l'humain ? Les utilitaristes perfectionnistes pourraient soutenir que la mort d'un pissenlit produira moins de désutilité (ou perte d'utilité) que celle d'un humain, en avançant par exemple que la mort de l'humain conduit à une perte d'utilité plus grande (ce qu'il faudrait justifier).

Pour schématiser, dans une logique utilitariste, la mort d'un humain constituerait en général une perte d'utilité plus grande que la mort d'un animal, et la mort d'un animal constituerait en général une perte d'utilité plus grande que celle d'une plante²²⁴⁵. Ne serait-ce pas là une manière déguisée de réintroduire une hiérarchie morale²²⁴⁶ ? Toutefois, il s'avère que les bioégalitaristes tendent à être déontologistes et non utilitaristes²²⁴⁷. Mais si la mort est également un mal pour tout être vivant, ce qui signifie qu'ils ont un intérêt égal à vivre, comment Taylor peut-il alors justifier de sauver systématiquement une vie humaine plutôt qu'une vie végétale ? (1) Soit Taylor doit admettre qu'il n'y a pas en soi à favoriser la vie d'un humain par rapport à celle d'une salade et endosser à fond un égalitarisme, (2) soit il doit soutenir que la mort d'un humain met en péril plus d'intérêts que la mort d'une plante et basculer vers une hiérarchie des intérêts qui caractérise les thèses utilitaristes, (3) soit il doit soutenir que l'intérêt à vivre d'un humain est plus grand que celui d'une plante. Or, il ne semble opter ni pour (1), ni pour (2), ni pour (3).

[*Les égalitaristes ne prennent pas leur thèse au sérieux*] De nombreuses critiques pointent le fait qu'ils ne prennent pas au sérieux l'idée que toutes les vies ont une égale valeur intrinsèque. C'est notamment ce que reproche William French à Taylor et à Naess : ils n'appliquent pas cette théorie

²²⁴⁴ Peter Wenz, *Environmental justice*, p.284.

²²⁴⁵ Nous n'avons pas pour but d'examiner cette thèse en détail, mais il se pourrait qu'elle soit particulièrement difficile à soutenir de façon cohérente. La principale raison est qu'une théorie conséquentialiste qui considère que les plantes sont des patients moraux doit endosser une axiologie objectiviste, et très probablement perfectionniste selon laquelle le bien d'un être réside dans la réalisation de sa nature. Comment alors considérer que la réalisation de certaines natures produit plus d'utilité que d'autres ? Si les sentientistes ont établi une hiérarchie, c'est parce qu'ils adoptent une axiologie expérientialiste ou préférentialiste, davantage susceptible d'une variation de degré.

²²⁴⁶ Rappelons que dans une logique utilitariste la valeur intrinsèque d'un être dépend des biens intrinsèques qu'il instancie ou peut instancier.

²²⁴⁷ Les biocentristes hiérarchistes sont en revanche largement conséquentialistes.

générale aux cas particuliers qui se présentent, et encore moins en pratique, puisque les intérêts de base des humains sont privilégiés²²⁴⁸. French et Sterba soulignent la contradiction qu'il y a entre l'égalitarisme et la priorité accordée à certains intérêts non-basiques des humains comme détruire un espace naturel pour y construire un musée²²⁴⁹ car selon la thèse de Taylor, il devient immoral de détruire d'autres vivants pour servir des besoins non-basiques comme la culture ou l'éducation²²⁵⁰.

[*Egalitarisme et priorité humaine*] Dans un article de 1995, James Sterba reprend la thèse de l'égale valeur intrinsèque de Taylor en spécifiant une raison de donner la priorité aux intérêts humains. Cette raison de privilégier les intérêts des humains repose sur le fait que nous appartenons à l'espèce humaine, la proximité avec les membres de notre propre groupe justifierait de leur donner la priorité sans que cela ne leur confère une valeur intrinsèque supérieure²²⁵¹. Les autres espèces ne se sacrifieront pas pour les humains, par conséquent les humains peuvent légitimement être solidaires les uns avec les autres en privilégiant les intérêts humains à ceux des autres vivants. Il s'agit là d'une défense indexicale du spécisme que nous avons examinée au chapitre 1 de la partie 1. Par ailleurs, il ne semble pas que les animaux pensent à la survie de leur espèce lorsqu'ils agissent, ni ne privilégient toujours les membres de leur espèce.

Conclusion sur le bioégalitarisme

Nous n'avons pas pour but de développer davantage une défense ou une critique du biocentrisme égalitariste car notre but est d'examiner si le biocentrisme tout court est justifié. En définitive, Taylor demeure ambigu, car d'un côté il soutient que tous les vivants ont une égale valeur intrinsèque, que la mort est également un mal pour tous les vivants et donc qu'il n'y a pas de hiérarchie morale entre les êtres, mais d'un autre côté, il défend un double régime moral et ne semble pas envisager que nous puissions manger des humains tandis qu'il peut être justifié de consommer des animaux et des plantes, ni vouloir élargir la classe des titulaires de droits moraux aux non-humains. L'égale valeur intrinsèque de tous les êtres vivants est une thèse particulièrement difficile à admettre, ce qui explique que la plupart des biocentristes ne l'ont pas suivie mais ont opté pour une approche hiérarchiste plus en conformité avec nos intuitions ordinaires.

Section 2 - Vers un biocentrisme hiérarchiste

Kenneth Goopaster et Robin Attfield soutiennent également que tous les êtres vivants sont moralement considérables, mais à la différence de Taylor, ils considèrent qu'il existe une hiérarchie morale entre les êtres vivants en fonction du degré de complexité et du degré de sophistication de ces

²²⁴⁸ William C. French, « Against biospherical egalitarianism », *Environmental ethics*, 17, 1, 1995, p.39-40.

²²⁴⁹ French, « Against biospherical egalitarianism », *ibid*, p.45; James P. Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *Environmental ethics*, 17, 2, 1995, p.198. Peter Wenz souligne également cette incohérence dans *Environmental justice*, p.287

²²⁵⁰ Wenz, *ibid*, p.286 ; Jason Kwall, « Reverence for life as a viable environmental virtue », *Environmental ethics*, 25, 4, 2003, 339-358.

²²⁵¹ James Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *ibid*, p.197-198.

êtres : les animaux ont un statut moral plus important que les végétaux et les bactéries, et les humains ont un statut plus important que les animaux et les végétaux²²⁵². C'est là une thèse qui a l'avantage d'être plus conforme à nos intuitions ordinaires et permettrait même à la plupart des personnes d'adhérer au biocentrisme, pourvu qu'une hiérarchie morale distingue la valeur morale d'une salade, d'une bactérie et d'un humain. D'un côté, il est vrai que les êtres vivants ne semblent pas être de simples choses, de simples objets comme les tabourets, les pierres ou les pneus. D'un autre côté, il semble raisonnable de considérer que la sentience ajoute quelque chose au simple fait d'être vivant. Parmi les biocentristes, les hiérarchistes sont bien plus nombreux, nous pouvons également citer Gary Varner, Holmes Rolston III, Louis Lombardi, James Sterba, Nicholas Agar²²⁵³, Virginie Maris, David Schmidtz²²⁵⁴, William French ou encore Lawrence Johnson²²⁵⁵.

[*Considérabilité moral et importance morale*] Dans son article « De la considérabilité morale », Goodpaster distingue la question de la considérabilité morale de la question de l'importance morale²²⁵⁶. Pour défendre l'extension de la communauté morale à tous les êtres vivants, Goodpaster signale qu'il n'est pas nécessaire que tous aient le même statut moral ; toutes les vies ne se valent pas. L'échelle d'importance morale permet de déterminer un ordre de priorité en cas de conflits d'intérêts. Toutefois, la réponse apportée à la question de la considérabilité morale peut éclabousser la question de l'importance morale²²⁵⁷. On retrouve ainsi une hiérarchie basée sur la plus ou moins grande complexité cognitive : plus un être vivant possède certaines capacités, plus son statut moral est élevé²²⁵⁸. On retrouve là les critères traditionnels de la hiérarchie. Si la vie est un critère minimal, la sentience ajoute un poids moral dans la balance de la valeur, et la complexité cognitive comme l'autonomie ou la conscience réflexive en ajoute encore davantage. Grâce à ces seuils de sensibilité morale, il est possible d'échapper à l'accusation d'impraticabilité du biocentrisme. Mais comment les biocentristes hiérarchistes ont-ils conçu leur théorie ?

La thèse hiérarchiste de Varner

[*Priorité des désirs sur les intérêts biologiques*] Dans *In nature's interest*, Varner propose un principe hiérarchisant qu'il nomme « principe d'inclusivité », qui permet d'être plus conforme à nos intuitions et de répondre à l'objection d'impraticabilité du biocentrisme²²⁵⁹. La hiérarchie que propose

²²⁵² Rolston, *Environmental ethics*, p.119; Nicholas Agar, « Valuing species and valuing individuals », *Environmental ethics*, 17, 4, 1995, p.410; Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.154. Attfield insiste sur la faible valeur de la plupart des êtres vivants non-sentients.

²²⁵³ Nicholas Agar, « Biocentrism and the concept of life », *Ethics*, 108, 1, 1997, 147-168, p.150-152.

²²⁵⁴ David Schmidtz, « Are all species equal ? », *Journal of applied philosophy*, 15, 1, 1998 et « Respect for everything », *Ethics, Policy and Environment*, 14, 2, 2011, 127-138.

²²⁵⁵ Lawrence E. Johnson, *A morally deep world, an essay on moral significance and environmental ethics*, 1991. Selon Johnson, si les expériences subjectives et les états mentaux ne sont pas toujours un facteur nécessaire au bien de l'individu, alors l'idée que les êtres non-conscients puissent avoir un bien apparaît (p.101). Selon Johnson, le biocentrisme n'implique pas que toutes les vies se valent, contrairement à ce que soutenait Schweitzer (p.135), car tous les intérêts n'ont pas le même poids (p.136).

²²⁵⁶ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.68.

²²⁵⁷ Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.140.

²²⁵⁸ William C. French, « Against biospherical egalitarianism », *ibid*, p.53.

²²⁵⁹ Varner, *In nature's interest*, p.77.

Varner n'est pas en soi une hiérarchie des êtres mais une hiérarchie des intérêts, de laquelle on peut déduire une hiérarchie des êtres, mais seulement de façon dérivée. Selon le principe d'inclusivité, les intérêts liés à des désirs sont prioritaires sur les intérêts strictement biologiques (comme l'intérêt d'une plante à croître) que possèdent tous les êtres vivants. Par conséquent, la mort d'une entité qui a des désirs est un plus grand mal²²⁶⁰.

[*Priorité des désirs à long terme sur les désirs non-catégoriques*] À cela, Varner ajoute que la satisfaction de certains désirs humains est plus importante que la satisfaction des désirs d'animaux. Ce n'est pas en soi parce qu'il s'agit de désirs d'humains mais parce que la satisfaction de désirs plus complexes et plus durables l'emporte sur des désirs dits non-catégoriques. Comme dans la plupart des systèmes de hiérarchisation des intérêts, les intérêts les plus fondamentaux l'emportent sur les intérêts superficiels. Cependant, ce tableau est à nuancer puisqu'il est légitime de sacrifier les intérêts des animaux qui menacent des projets à long terme qui sont importants pour une existence humaine sans pour autant que ces projets à long terme soient une question de survie. Pour Varner, seuls les humains ont des *ground projects*, c'est-à-dire des projets de vie à long terme qui constituent une fin en soi. Les animaux ont certes des désirs mais n'ont pas de projets de vie qu'ils élaborent sur le long terme²²⁶¹. Pour cette raison, les intérêts humains priment en général sur les intérêts des animaux. Une telle conception pourra être rapprochée de celle de Mark Rowlands²²⁶².

[*Désirs catégoriques et non-catégoriques*] Pour mieux comprendre la logique à l'œuvre dans ce système de hiérarchisation, reprenons un peu en amont. Les intérêts biologiques désignent les intérêts correspondant au maintien en vie et en bonne santé d'un organisme vivant. Chez les êtres conscients, ces intérêts biologiques peuvent faire l'objet d'un désir conscient. Pour qu'un individu conscient ait ses désirs satisfaits, il faut que ses besoins de base soient également satisfaits. On retrouve ici une distinction opérée par Feinberg entre les intérêts de base (correspondant aux besoins fondamentaux permettant le maintien en vie et en bonne santé de l'individu) et les intérêts ultérieurs qui sont les désirs spécifiques à chaque individu lui permettant de se réaliser et s'épanouir (écrire un livre, faire le tour du monde, fonder une famille, etc.). Ce sont ces intérêts ultérieurs qui vont constituer le projet de vie et la vie bonne d'un humain. La satisfaction des besoins de base n'est alors qu'un moyen, indispensable, permettant la satisfaction d'intérêts ultérieurs, qui eux seront nécessaires à la vie bonne. Par conséquent, ils sont de la plus haute importance parce qu'ils sont des conditions nécessaires, mais non-suffisantes pour la satisfaction d'intérêts ultérieurs. Ces besoins de base ne suffisent pas à faire une vie bonne d'humain tandis qu'ils suffisent à faire une vie bonne de chat puisque les animaux n'ont pas de projets de vie à long terme. Pour Varner, la perte d'un être avec des désirs génère une perte d'utilité plus grande qu'un être sans désirs, et la perte d'un être avec des désirs élaborés et à long terme engendre une perte d'utilité plus grande encore²²⁶³. Ces intérêts de base ne sont pas catégoriques, on ne les désire pas pour eux-mêmes comme une fin en soi, alors que nos projets à long terme par lesquelles nous nous réalisons sont désirés pour eux-mêmes. Si les intérêts de base ne sont qu'un moyen pour satisfaire les désirs

²²⁶⁰ Varner, *ibid*, p.78.

²²⁶¹ Varner, *ibid*, p.92.

²²⁶² Qui défend un sentimentisme hiérarchiste dans *Les animaux et nous*.

²²⁶³ Varner, *ibid*, p.94.

déterminants pour une vie bonne, ils n'ont qu'une valeur instrumentale tandis que ces derniers ont une valeur intrinsèque. On peut en effet avoir ses intérêts biologiques satisfaits sans avoir une vie désirable.

[*Conclusion*] Toute éthique praticable doit impliquer une hiérarchie et si certaines vies incarnent des intérêts plus importants, de plus grande valeur, cela engendre une hiérarchie des vies : les humains sont en général plus importants que les autres animaux avec des désirs, qui sont eux-mêmes plus importants que les autres vivants²²⁶⁴. Varner se défend d'adopter ici une thèse spéciste car le fait que seuls les humains puissent avoir des projets à long terme, une propriété qui confère un statut moral plus élevé, est un fait contingent. Ce faisant, il se défend de spécisme direct mais sa thèse peut être qualifiée de spécisme indirect où le critère d'importance morale supérieure est la capacité d'avoir des projets à long terme²²⁶⁵. Ce système de hiérarchisation ne donne pas une carte blanche aux humains mais implique qu'il est possible d'utiliser des animaux lorsque des intérêts humains importants sont en jeu. Il n'y a donc pas d'authentique dilemme lorsque les intérêts d'un rat entrent en opposition avec ceux d'humains²²⁶⁶.

Le biocentrisme hiérarchique de Robin Attfield et Louis Lombardi

Nous retrouvons une thèse similaire chez Louis Lombardi et Robin Attfield. Ce dernier défend, comme Varner, un biocentrisme conséquentialiste. Nous nous concentrons sur sa thèse, mais celle de Lombardi est très similaire²²⁶⁷. Son système de hiérarchisation s'articule autour de deux principes généraux, (1) l'échelle de complexité des individus et donc des espèces (humains, puis animaux, puis plantes) et (2) la nature des besoins et des désirs, les besoins les plus importants primant sur les moins importants et les désirs les plus sophistiqués primant sur les moins sophistiqués²²⁶⁸. Selon le premier principe, les intérêts liés aux désirs sont prioritaires sur les intérêts simplement biologiques, comme chez Varner. Ainsi, la sensibilité et la conscience donnent un plus grand poids aux intérêts des animaux et des humains sur les intérêts des êtres non-sentients. De même, la conscience de soi des humains conduit à faire primer leur intérêt à ne pas souffrir car ils perdent plus que les êtres simplement conscients²²⁶⁹.

La mort est également une privation pour les créatures non-humaines dont les capacités essentielles ne sont pas satisfaites. Mais plus les créatures sont capables d'élaborer des plans et des projets, de se respecter elles-mêmes grâce à un travail doué de sens ou de développer des relations conscientes, plus elles risquent d'être privées par la mort, et plus il y a de la valeur dans le type de vie qu'elles mènent²²⁷⁰.

²²⁶⁴ Varner, *ibid*, p.95-96.

²²⁶⁵ Varner, *ibid*, p.93.

²²⁶⁶ Varner, *ibid*, p.79.

²²⁶⁷ Pour une critique de la thèse hiérarchiste de Lombardi par Taylor, voir Taylor, *Respect for nature*, p.147-152.

²²⁶⁸ Attfield, *Environmental ethics*, p.42.

²²⁶⁹ Attfield, *Value, obligation, and meta-ethics*, p.89.

²²⁷⁰ Attfield, *ibid*, p.90

Cette justification de la hiérarchie contraint Attfield à accepter une hiérarchie des vies humaines, afin d'éviter l'accusation d'anthropocentrisme arbitraire, au point que certaines vies humaines comptent moins que certaines vies animales²²⁷¹. Les intérêts de base des êtres les plus complexes prennent le dessus sur les intérêts de base des êtres moins complexes en cas de conflits. Mais selon le second principe, les besoins basiques d'un être sentient prennent le dessus sur les simples préférences d'un être plus complexe²²⁷². Parmi les êtres qui ont des désirs, la priorité est donnée aux projets à long terme sur les désirs à court terme. Cette conception est analogue à celle de Donald VanDeVeer²²⁷³ pour qui deux principes réglementent les rapports de justice entre les espèces : l'importance de l'intérêt dans la vie de l'être en question et la complexité de ses capacités. Toutefois, Attfield se sépare de la hiérarchisation de VanDeVeer quand ce dernier soutient que des intérêts sérieux mais non-basiques des êtres complexes prennent le dessus sur les intérêts complexes d'un être moins complexe.

En résumé, la théorie d'Attfield propose les règles de priorisation suivantes²²⁷⁴ : 1) la satisfaction des besoins humains de base (incluant les besoins pour le développement des capacités essentielles) prend le dessus sur les autres besoins humains, 2) la satisfaction des besoins humains prend le dessus sur la satisfaction des désirs et préférences humaines, 3) les intérêts des êtres plus complexes l'emportent sur les intérêts de niveaux similaires des êtres moins complexes, 4) les intérêts basiques d'un être sentient l'emportent sur les préférences d'un être plus complexe, 5) le bien des êtres non-sentients est faible mais une collection d'êtres sentients peut avoir suffisamment de poids pour dépasser tous les désirs et besoins non-basiques des humains. Un tel système conduit en pratique au véganisme si cela est possible²²⁷⁵.

Le biocentrisme de Maris

La thèse de Maris procède un peu différemment en raison de son axiologie. Elle défend une conception subjectiviste concernant la source de la valeur ; la valeur dépend toujours d'un acte de valorisation d'un sujet²²⁷⁶. Dans son ouvrage *Philosophie de la biodiversité*, elle recherche des raisons de protéger la biodiversité, c'est-à-dire des raisons d'attribuer une valeur non-instrumentale aux êtres de la nature²²⁷⁷. De nombreuses raisons prudentielles plaident pour la protection de la biodiversité, mais ce qui l'intéresse est de savoir s'il existe des raisons fondées sur l'existence de valeurs non-instrumentales dans la nature. Nous l'avons évoqué, du fait de sa position subjectiviste, elle préfère parler de *valeur non-instrumentale* plutôt que de *valeur intrinsèque* des êtres vivants non-sentients parce que la valeur n'est pas intrinsèque aux objets de la nature ; c'est bien nous qui accordons cette valeur en valorisant de

²²⁷¹ Attfield, *Environmental ethics*, p.42.

²²⁷² Attfield, *Value, obligation, and meta-ethics*, p.91.

²²⁷³ Donald VanDeVeer, « Interspecific Justice », *Inquiry*, 22, 1-2, 1979, 55-70.

²²⁷⁴ Attfield, *ibid*, p.93-94.

²²⁷⁵ Clare Palmer, « Environmental ethics, on overview », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.20.

²²⁷⁶ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.97.

²²⁷⁷ Maris, *ibid*, p.98.

façon non-instrumentale ces êtres²²⁷⁸. Nous aurions de bonnes raisons d'avoir des réserves sur sa catégorisation comme biocentriste. Pourtant, et étonnamment, elle considère néanmoins que nous avons des devoirs envers les êtres vivants, raison pour laquelle nous la considérons comme défendant un biocentrisme. Son éthique est guidée par cinq principes qui régissent notre attitude éthique selon les objets de notre souci moral. (1) Un *principe de respect* ou *d'autonomie* devrait guider nos relations aux autres humains²²⁷⁹, (2) un *principe de responsabilité* pour notre relation aux animaux²²⁸⁰, (3) un *principe de bienveillance* pour notre relation aux êtres vivants²²⁸¹, (4) un *principe d'humilité* pour notre relation aux espèces²²⁸² et (5) un *principe de diversité* concernant notre rapport aux communautés biotiques²²⁸³.

[*Biocentrisme et hiérarchie*] Selon Maris, « tous les êtres vivants ont des besoins biologiques, et donc des intérêts »²²⁸⁴. Elle défend une approche hiérarchisée dans la mesure où toute vie ne se vaut pas : arracher une touffe d'herbe ou raser un arbre ne revient pas au même car la touffe d'herbe, à la différence de l'arbre, se régénère très vite. Par conséquent, le mal causé n'est pas le même²²⁸⁵. Ce n'est pas la même chose de tuer un pissenlit, une souris ou un dauphin. Elle plaide ainsi pour une hiérarchie des intérêts. Les intérêts d'une plante ou d'un mollusque sont très restreints. Ce faisant, elle reconnaît que cette hiérarchie replace la sensibilité et la conscience au sommet de la hiérarchie des intérêts, reproduisant selon ses propres termes un anthropocentrisme qu'elle rejetait et critiquait chez les sentientistes qui prenaient la sentience comme critère de considérabilité morale. Cependant, « la hiérarchie des intérêts n'implique pas *de facto* une hiérarchie des formes de vie ». L'arbitrage se situe entre les intérêts en conflits et non entre les types d'êtres. Il serait ainsi acceptable qu'un être avec plus d'intérêts soit favorisé²²⁸⁶.

[*Difficulté : comment fonder l'obligation morale ?*] Toutefois, la thèse de Maris pose une difficulté importante concernant la fondation d'obligations morales envers les êtres non-humains. Elle soutient d'une part que la valeur provient d'un acte de valorisation d'un sujet. De façon cohérente, elle soutient qu'il est alors difficile de parler de valeur intrinsèque pour des êtres non-humains. Il convient donc de parler d'une valeur extrinsèque finale, bien que Callicott, qui adopte une vue similaire parle de *valeur intrinsèque tronquée*. Mais comment déterminer quelles entités doivent être valorisées pour elles-mêmes sans référence à des propriétés intrinsèques à ces entités qui leur conférerait une valeur, finalement intrinsèque ? Plus difficile encore est de comprendre comment des êtres pourraient avoir une valeur non-instrumentale, non pas intrinsèque, et dans le même temps soutenir qu'ils ont des intérêts, car affirmer que des êtres ont des intérêts revient précisément à affirmer qu'ils ont un bien qui leur est propre devant être pris en compte dans la délibération morale, et donc une valeur intrinsèque. L'idée

²²⁷⁸ Voir chapitre 3 de la partie 1 pour les difficultés posées par cette conception de la valeur pour fonder une obligation morale envers les non-sujets.

²²⁷⁹ Maris, *ibid*, p.133.

²²⁸⁰ Maris, *ibid*, p.143-156.

²²⁸¹ Maris, *ibid*, p.156-167.

²²⁸² Maris, *ibid*, p.167-175.

²²⁸³ Maris, *ibid*, p.175-182.

²²⁸⁴ Maris, *ibid*, p.163.

²²⁸⁵ Maris, *ibid*, p.152.

²²⁸⁶ Maris, *ibid*, p.164.

d'intérêts des êtres vivants et de devoirs envers eux s'accorde difficilement avec le subjectivisme de la source des valeurs.

[*Critique du sentientisme et difficile justification de devoirs envers les animaux*]. Maris considère le sentientisme comme intenable car ayant des implications contre-intuitives concernant les animaux sauvages, à savoir le devoir d'intervenir dans la nature²²⁸⁷. Il s'agit là d'une des objections fréquentes des environnementalistes au sentientisme. Mais elle présuppose que tout interventionnisme dans la nature est absurde alors que c'est un sujet sur lequel il existe de nombreux débats et désaccords qui n'ont rien d'absurdes. La question de l'intervention dans la nature ne peut être écartée aussi simplement et doit être prise au sérieux²²⁸⁸. Elle opère une séparation radicale entre les animaux domestiques et les animaux sauvages. En ce qui concerne les animaux domestiques, la valeur non-instrumentale que nous leur « attribuons »²²⁸⁹ ne dépend pas de leur sensibilité qui constitue une propriété intrinsèque. Selon Maris, notre rapport aux animaux domestiques devrait être guidé par le principe de responsabilité, dans la mesure où nous avons une responsabilité dans le fait de les avoir rendus dépendants de nous par la domestication. Nous avons le devoir de leur offrir une vie décente, de minimiser leur souffrance et de ne pas les tuer sans bonne raison²²⁹⁰. Mais il est difficile de comprendre pourquoi nous ne devrions pas les faire souffrir si ce n'est en vertu de leur capacité à éprouver de la souffrance. Certes, la dépendance engendrée par la domestication nous rend responsables précisément parce qu'ils sont sensibles et souffriraient d'être laissés livrés à eux-mêmes. Nous n'avons pas cette responsabilité à l'égard des arbres car ils ne peuvent souffrir ni être domestiqués. Notre responsabilité n'est intelligible qu'en référence à des propriétés intrinsèques qu'ils possèdent et qui fonde notre obligation morale. Ces intérêts qui confèrent une valeur intrinsèque préexistent chez les animaux avant toute domestication.

Une difficulté d'un utilitarisme biocentriste hiérarchique

Lorsque nous abordons la question de l'égalité ou inégalité de valeur des vies humaines et animales, nous voyons poindre des dilemmes opposant la vie d'un humain et celle d'un animal, mobilisés dans le but d'établir une hiérarchie des vies et donc une hiérarchie morale. Si l'établissement d'une hiérarchie est rendu particulièrement difficile, c'est en partie du fait de la nature de l'axiologie en jeu et de sa combinaison avec la structure de l'utilitarisme. Rappelons que du point de vue utilitariste, la norme morale se justifie par les bonnes conséquences qu'une action, une règle d'action ou une attitude, produit. Ces bonnes conséquences sont définies par une théorie de la valeur qui s'efforce de proposer une théorie concernant ce qui possède une valeur intrinsèque dans ce monde : le plaisir (hédonisme), le bien-être (expérientialisme, eudémonisme), la satisfaction de nos désirs (préférentialisme), ou d'autres biens objectifs comme, la réalisation de soi, l'autonomie (théorie des listes objectives ou perfectionnisme). Les êtres moralement considérables seront ainsi des êtres qui instancient ces biens intrinsèques.

²²⁸⁷ Maris, *ibid*, p.153.

²²⁸⁸ Voir à ce sujet à la fin du chapitre 4, partie 2.

²²⁸⁹ Et non qu'ils possèdent en eux-mêmes.

²²⁹⁰ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.155.

Nous soutenons qu'il faut distinguer la valeur intrinsèque d'un être et sa qualité de vie : ce n'est pas parce qu'une vie instancie plus de plaisir, de bien-être, de bonheur, etc., qu'elle a une valeur morale supérieure. Telle est la critique que Regan fait à l'utilitarisme. Puisque pour l'utilitarisme, la morale a pour but de maximiser le bien intrinsèque, les individus n'importent que dans la mesure où ils sont porteurs de tels biens. La valeur morale d'un être est réduite à la valeur intrinsèque dont il est porteur. Telle est la raison pour laquelle l'utilitarisme est accusé de ne pas prendre les individus au sérieux et de les considérer comme remplaçables ; la mort d'un individu peut être compensée par la naissance d'un ou plusieurs autres.

Comment arbitrer un dilemme qui met en balance la vie de deux individus ? Pour un utilitariste, il faut choisir la vie qui maximisera le bien non-moral. Pour un déontologiste, le choix peut s'avérer plus compliqué. De nombreux facteurs peuvent jouer un rôle dans le bon choix à faire. Une option de résolution du dilemme pourrait alors être de considérer quel être perd le plus en mourant ? Selon une telle logique, nous devons privilégier la vie d'un enfant sur celle d'une personne âgée. Si nous considérons que deux êtres ont une valeur intrinsèque égale, mais des qualités de vie variables, comment décider ? Si on considère que les deux êtres sont indépartageables sur la base de leur valeur intrinsèque, nous pouvons alors, faut de mieux, opérer un choix de sauver l'un sur la base d'une différence d'une qualité de vie potentielle signifiante, en basculant par la force de la contrainte du dilemme, sur une méthode avec certains traits conséquentialistes. Avec les humains et les animaux, il est possible (quoique difficile et limité) de tenir un tel raisonnement parce que les vies en jeu impliquaient l'existence d'une subjectivité permettant de mettre *approximativement* en perspective des qualités de vie et des opportunités de satisfaction différentes²²⁹¹. En effet, il semble y avoir des vies susceptibles d'un plus grand bien-être que d'autres. Mais lorsque l'une des deux vies dans la balance est un végétal dépourvu de subjectivité, on ne peut plus établir de comparaison relative à des opportunités futures de satisfactions de préférences ou d'expériences plaisantes, mais seulement adopter une perspective perfectionniste selon laquelle le bien propre d'un être est de pouvoir se développer conformément à sa nature, en tant que telle ou telle sorte d'entité. Ceci pointe vers une difficulté des thèses *utilitaristes hiérarchistes perfectionnistes*.

Or, si le bien intrinsèque réside dans le développement, pour un être, de ses perfections conformément à sa nature, alors ce développement prendra des formes spécifiques en fonction de la nature des êtres. Mais comment établir une comparaison et une hiérarchie à partir de cela ? Pourquoi la réalisation de la nature humaine ou animale maximiserait-elle l'utilité totale par rapport à la réalisation de la nature des végétaux ? Comment établir une mise en balance des biens non-moraux que peuvent contenir les deux vies lorsque leur réalisation, leur perfection, réside dans des propriétés différentes ? Il faudrait alors expliquer en quoi le développement d'une nature est d'une valeur supérieure à une autre, sans la faire reposer sur des bases expérialistes ou préférentialistes. La capacité à souffrir, à être rationnel, ou autonome, n'ajoutent rien au calcul d'utilité produite mais ne sont que des manifestations spécifiques de certaines natures. Il faudrait alors peut-être se demander, entre un humain et une ortie,

²²⁹¹ Comme par exemple, une personne jeune et une personne âgée, un humain gravement malade avec une faible espérance de vie et un jeune chien en pleine santé, etc.

lequel des deux êtres à le plus de chance de se réaliser et de se développer conformément à sa nature, et si le bien objectif d'une plante est de croître et fleurir tandis que celui d'un humain est d'être autonome, d'éprouver du plaisir, de se lier d'amitié, de réaliser ses projets, d'être heureux, etc., il est sensé de penser qu'il est plus aisé pour une plante de réaliser sa nature et son bien propre à un plus haut degré qu'un humain. Par conséquent, il faudrait privilégier la vie d'une plante.

Une solution pourrait être d'endosser une théorie de la valeur mixte, par exemple expérentialiste et objectiviste. Mais le calcul du poids relatif de chaque bien rend périlleuse la volonté de d'établir une hiérarchie des intérêts. Pourquoi la capacité à souffrir ajouterait-elle une valeur à la vie d'un être ? Nous pourrions dire que lorsqu'un humain est tué, de multiples intérêts sont annihilés comme l'intérêt à éprouver du plaisir, à exercer son autonomie, et ainsi de suite, tandis qu'une plante a un nombre plus restreint d'intérêts. Néanmoins, cela ne nous indique rien sur le poids relatif de chaque intérêt ; si l'intérêt à croître de la plante constitue son seul et unique intérêt pour réaliser sa nature, il se pourrait alors que cet intérêt pèse beaucoup plus lourd, relativement à son développement, dans la balance puisque son bien réside entièrement dans cet intérêt. Le biocentrisme hiérarchiste conséquentialiste pose une sérieuse difficulté quant à l'établissement d'une hiérarchie des intérêts, du fait de l'axiologie perfectionniste du biocentrisme. C'est là une difficulté importante du biocentrisme.

Section 3 - Les arguments en faveur du biocentrisme

Nous venons d'exposer les thèses hiérarchistes et n'avons pas pour but de discuter cette approche hiérarchiste ni d'arbitrer l'opposition interne au biocentrisme entre égalitarisme et hiérarchisme. Notre but est, avant tout, d'examiner les raisons avancées pour étendre la considérabilité morale à tous les êtres vivants, car si le biocentrisme n'est pas justifié, alors les désaccords entre égalitaristes et hiérarchistes n'auront pas besoin d'être arbitrés. Quatre arguments principaux ont été proposés pour défendre le biocentrisme : (1) *l'argument téléologique*, (2) *l'argument de la valorisation instrumentale des plantes*, (3) *l'argument de l'intérêt sans intéressement*, (4) *l'argument du caractère instrumental de la souffrance*. Les deux premiers cherchent à montrer que les êtres vivants ont des intérêts et donc un bien propre. D'autres arguments, comme l'argument de la santé et l'argument des derniers humains seront discutés dans la partie sur l'écocentrisme car, bien qu'ils soient parfois mobilisés pour le biocentrisme, ils le sont plus souvent pour l'écocentrisme.

1. L'argument téléologique

[*Thèse générale du biocentrisme*] Le biocentrisme soutient qu'il n'est pas nécessaire d'être sentient pour avoir un bien et donc avoir des intérêts²²⁹². En soutenant que les organismes vivants sont moralement considérables, ils doivent expliquer pourquoi l'absence d'eau ou un taux d'acidité trop élevé

²²⁹² Richard and Val Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », in *Environmental philosophy*, Routley, McRobbie and Mannison (eds), 1980, p.104. Richard Routley a par la suite pris le nom de Richard Sylvan et Val Routley de Val Plumwood.

sont mauvais pour une plante. Pour cela, de nombreux biocentristes ont proposé *l'argument téléologique*. Le principal argument en faveur de la considérabilité morale de tout être vivant est que tout être vivant est un système téléologique avec des parties fonctionnelles, un centre téléologique de vie qui cherche à se persévérer dans l'existence et à se développer selon sa propre nature²²⁹³. Basl et Sandler considèrent que « la meilleure façon de rendre compte du bien des organismes non-sensibles est de dire que ces organismes sont des systèmes téléologiquement organisés et orientés vers un but »²²⁹⁴. Selon Richard et Val Routley, « pour qu'il y ait "intérêt" ou "bien-être" au sens large, il suffit qu'il y ait un *telos* ou un but de vie, comme c'est le cas pour les êtres vivants, ou un équilibre ou un but de système, comme c'est le cas pour les écosystèmes vivants »²²⁹⁵. Le contenu du bien d'un être est propre à chaque type d'être et consiste à développer ses potentialités, son *telos*²²⁹⁶. Pour les biocentristes, le bien s'analyse en termes de téléologie et de fonction : si une entité a des parties fonctionnelles, c'est pour permettre le fonctionnement du tout²²⁹⁷. Maris ne dit rien d'autre lorsqu'elle écrit que « tous les vivants ont des besoins biologiques, et donc des intérêts »²²⁹⁸. En effet, les besoins biologiques d'une entité correspondent au développement de son *telos* qui est conditionné au bon fonctionnement de ses parties. Même si chaque auteur mobilise une formulation légèrement différente, c'est la même ligne argumentative qui est défendue²²⁹⁹.

Par cet argument, les biocentristes insèrent de la téléologie dans la nature. Mais cette téléologie est naturalisée. Cela signifie que notre nature, notre *telos*, est produit par la sélection naturelle et n'est pas le fruit d'un agent intentionnel ou divin créateur. Certaines capacités furent sélectionnées car elles ont maintenu nos ancêtres en vie et constituent désormais le fonctionnement normal de notre organisme (c'est la conception étiologique de la fonction). La tendance des arbres à cicatriser, à se préserver et à se soigner eux-mêmes témoigne d'un effort pour se maintenir en vie et donc d'un intérêt à vivre²³⁰⁰. Nous pouvons donc formuler *l'argument téléologique* en faveur du biocentrisme de la façon suivante :

²²⁹³ C'est la thèse de Taylor, Atfield ou encore Agar. Pour Lawrence Johnson, les êtres vivants sont des systèmes qui maintiennent leur identité et leur équilibre. Il applique cette idée aux espèces.

²²⁹⁴ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *Studies in history and philosophy of biology and biomedical sciences*, 44, 2013, 697-705, p.698.

²²⁹⁵ Richard and Val Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.104.

²²⁹⁶ Taylor, *Respect for nature*, p.66-67; Nicholas Agar, « Valuing species and valuing individuals », *Environmental ethics*, 17, 4, 1995, p.407-408. Pour Agar, le critère de considérabilité morale est le fait d'avoir une direction interne du comportement, une téléonomie. L'intérêt d'un être vivant est la satisfaction de ses buts représentationnels. Selon Agar, le degré de sophistication de ces buts accroît la valeur intrinsèque d'un être.

²²⁹⁷ Antoine Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.185.

²²⁹⁸ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.163. L'idée de besoin se comprend dans un contexte finaliste car un besoin est quelque chose de nécessaire pour atteindre un autre état et se comprend qu'ainsi car c'est cet état visé qui justifie que nous en parlions comme d'un besoin. Sur ce point, voir Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.53-54.

²²⁹⁹ Nous retrouvons une formulation similaire bien que différente chez Agar, qui défend une conception bio-fonctionnelle de la vie. Un être vivant est un système représentationnel bio-fonctionnel, c'est-à-dire une structure liant une sensibilité à l'environnement et un ajustement réactionnel par le mouvement, résultat de la sélection naturelle. Selon nous, l'approche d'Agar n'apporte rien de fondamentalement différent par rapport aux autres dont nous discutons. Voir Nicholas Agar, « Biocentrism and the concept of life », *Ethics*, 108, 1, 1997, p.156-160.

²³⁰⁰ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.81.

- (1) Pour être moralement considérable, il faut avoir des intérêts susceptibles d'être favorisés ou lésés.
- (2) Avoir des intérêts signifie avoir un bien prudentiel, et réciproquement.
- (3) Le bien d'un être consiste à développer le plus possible ses potentialités selon sa nature, selon son *telos*, et persévérer dans l'existence. (Prémisse perfectionniste)
- (4) Or, tout être vivant et seuls les êtres vivants sont des systèmes téléologiques unifiés et organisés qui s'efforcent, autant que faire se peut, de croître, de se développer et de persévérer dans l'existence.
- (5) Par conséquent, tout être vivant possède un bien.
- (6) Par conséquent, tout être vivant a des intérêts qui le rendent moralement considérables.

[*Problème de justification de la prémisse 3*] Nous partageons les prémisses (1) et (2). Les prémisses qui font l'objet de désaccords sont les prémisses (3) et (4), desquelles les conclusions (5) et (6) découlent. En l'état, la thèse biocentriste n'est qu'affirmée mais non justifiée par des arguments puisque le cœur du biocentrisme consiste à affirmer les prémisses (3) et (4), là où les sentientistes auront pour prémisse (3') la thèse expérientialiste selon laquelle le bien d'un être consiste à expérimenter des états mentaux positifs et à éviter les négatifs, ou bien la thèse préférentialiste selon laquelle le bien d'un être consiste à voir ses préférences satisfaites. La prémisse (3) a besoin de justification. Mais la prémisse (3') des sentientistes ne doit-elle pas également être justifiée ? (3) et (3') se trouvent dans une situation asymétrique, la même situation qui fait que les théories des listes objectives ont un problème de justification par rapport à l'expérientialisme ou au préférentialisme. En effet, si on comprend pourquoi la souffrance est, par définition, intrinsèquement un mal, à savoir parce qu'elle fait souffrir, les théories objectivistes du bien qui ne font pas référence à des états subjectifs vécus rencontrent la difficulté de justifier pourquoi tel prétendu bien objectif est un bien pour l'individu. En effet, pourquoi, en l'absence de capacité d'avoir des désirs et des expériences plaisantes, développer ses potentialités biologiques est-il un bien en lui-même ? Les biocentristes doivent fournir des arguments en faveur du critère de la vie.

La variante de Rolston

Holmes Rolston propose une variante de l'argument téléologique. Comme les autres, il soutient qu'une plante est un système spontané qui se préserve lui-même, s'auto-reproduisant, même sans sensibilité, selon un *programme génétique*²³⁰¹, notion autour de laquelle il va axer une partie de son argumentation. Il caractérise un *code génétique* comme un *code normatif* qui indique ce que doit être une plante, autrement dit sa fin qui constitue ainsi son bien²³⁰². Le *code génétique* serait similaire à une notice nous indiquant comment doit se construire un produit. Chaque organisme a un *bien-d'un-genre-qui-lui-est-propre*²³⁰³. Certes, un végétal n'est pas conscient ni sensible, mais cela n'enlève en rien le

²³⁰¹ Holmes Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », in *Ethique de l'environnement*, Afeissa (ed), p.161.

²³⁰² Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.162.

²³⁰³ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.162.

fait qu'il possède un bien qui consiste en son plein développement selon son « programme génétique ». Il s'agit toujours ici d'un argument téléologique dans la mesure où le bien d'un être est son développement, le code génétique ne faisant qu'indiquer comment doit être ce développement. Le raisonnement est le suivant :

A) Un être vivant est un système autonome se développant et se maintenant en vie selon un programme génétique.

B) Un programme génétique est un code normatif indiquant comment doit se développer un organisme.

C) Ce développement conforme au code génétique constitue la finalité et donc le bien de l'organisme.

[*L'argument du code génétique ne justifie rien*] L'argument du code génétique de Rolston pose davantage de problèmes à la thèse biocentriste qu'elle n'en résout. En premier lieu, cette ligne argumentative n'ajoute strictement rien à l'argument téléologique général, mais ne fait que préciser d'où provient la norme que doit suivre le développement d'un être. C) ne fait qu'exprimer en quoi consiste (3) dans l'argument téléologique, sans que cela n'apporte une quelconque justification à la prémisse (3) qui est de savoir pourquoi le développement des potentialités biologiques et génétiques d'un être est en soi un bien. Les biocentristes doivent donc justifier la prémisse (3) au risque de retenir un critère arbitraire.

[*La notion de code génétique*] Deuxièmement, la notion même de code génétique est épistémologiquement problématique. L'idée de *programme* ou de *code* génétique sont des métaphores qui simplifient et déforment le fonctionnement du vivant. L'idée qu'un « programme génétique » indique et détermine le développement précis vers lequel « doit » tendre l'individu repose sur une vision simpliste et inadéquate de la place de la génétique dans le développement d'un organisme vivant²³⁰⁴. Notre prétendu « programme génétique » nous indique-t-il de nous cultiver, d'apprécier l'art, d'accomplir certains projets de vies, de développer notre mémoire ou notre force le plus possible ? Evidemment non. Dans leur ouvrage consacré à l'examen critique des métaphores en biologie, Kremer-Lecointre et Lecointre expliquent que l'idée que les gènes, et l'ADN, contiennent le plan d'organisation ou les instructions de développement de l'individu est inadéquate et rend mal compte du rôle joué par les gènes. L'idée de *code* ou *programme* génétique laisse penser que « l'organisme ainsi programmé est dirigé vers une issue, un but prévisible »²³⁰⁵, réintroduisant un finalisme naturalisé, donc non-coupable d'un finalisme intentionnaliste grossier de type aristotélicien. Or, les auteurs expliquent qu'il n'y a pas une voie unique de développement qui serait contenue dans les gènes.

²³⁰⁴ Kremer-Lecointre et Lecointre, *Démystifier le vivant*, p.197-209. Ils expliquent pourquoi la métaphore du programme génétique, inspirée du programme informatique qui contiendrait les instructions de développement de l'individu, repose sur une conception erronée du fonctionnement des gènes. Ils y déconstruisent la notion de *programme génétique* et l'idée que les gènes offrent un plan d'organisation d'un individu.

²³⁰⁵ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid*, p.200.

Le « programme génétique » est donc à la fois le reflet d'un déterminisme – au sens ici d'une inéluctabilité – ce qui ne laisse aucune place à la contingence pourtant bien réelle et d'un réductionnisme explicatif – en l'occurrence ici un génocentrisme.

[...] Les travaux de recherche des cinquante dernières années ont permis de remettre en cause aussi bien l'idée d'un contrôle exclusif des gènes sur le développement de l'embryon et sur celui de la transmission de caractères à la générations suivantes (réductionnisme génétique) que celle d'un organisme portant en lui un programme prédéterminé d'expression de ses gènes qui conduit à son bon développement (déterminisme génétique mécaniste)²³⁰⁶.

En effet, il existe de nombreux facteurs qui interviennent dans l'expression des gènes et le développement d'un organisme. Le même œuf de tortue peut devenir mâle ou femelle selon la température d'incubation²³⁰⁷. Par ailleurs, des facteurs épigénétiques provoquent des modifications réversibles au niveau des gènes qui sont transmissibles aux générations suivantes, ce qui pourrait en partie expliquer la « plasticité phénotypique » : « des cellules ayant exactement le même équipement génétique n'expriment pas toutes les mêmes gènes au même moment mais elles le font de manière stochastique et donc non-prévisible »²³⁰⁸.

[*Le code génétique n'est pas une norme de notre bien*] Enfin, indépendamment du caractère inapproprié de la notion de « code génétique » comprise en un sens littéral, si nous admettions qu'elle décrit fidèlement le réel, pourrions-nous en inférer qu'elle nous fournit une norme du bien prudentiel d'un être ? Notre génétique peut très bien contenir une disposition à développer certaines pathologies dont il semble difficile de soutenir qu'elles constituent notre bien. Notre génétique est un produit de l'évolution et ne fait qu'indiquer des dispositions pouvant être développées, certains gènes n'étant jamais exprimés. Comment justifier le passage du « code génétique » comme fait biologique à la norme du bien prudentiel comme assertion axiologique ? Les produits de l'évolution ne déterminent pas le contenu du bien d'un individu, même si le bien prudentiel d'un être est d'une façon ou d'une autre nécessairement rattaché à sa biologie. La référence au code génétique n'apporte donc aucune justification au critère du *telos* comme norme du bien.

L'argument du langage ordinaire

[*L'argument du langage ordinaire*] En appui à l'argument téléologique, il est souvent fait appel au langage ordinaire. En effet, notre manière ordinaire de parler des végétaux implique souvent de faire référence aux *besoins* d'une plante ou à ce qui est *bon pour* elle, témoignant d'une finalité à partir de laquelle mesurer le bien et les besoins. On dit ainsi qu'une plante a besoin de lumière, qu'il est bon pour elle d'être arrosée. Cet appel au langage ordinaire est explicitement formulé par Taylor lorsqu'il se

²³⁰⁶ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid*, p.202-203.

²³⁰⁷ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid*, p.204.

²³⁰⁸ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid*, p.207.

demande comment savoir quelles entités ont un bien ; il indique qu'il faut regarder à propos de quelles entités il fait sens de parler de choses bonnes ou mauvaises pour elles. Les humains comme les animaux ont des besoins qui, s'ils ne sont pas satisfaits, nuisent à l'individu. Il n'est pas absurde, voire même tout à fait sensé, de dire qu'une plante a besoin d'être arrosée, qu'elle est mal en point ou se porte bien.

[*L'objection du bien des machines*] Une objection à l'argument du langage ordinaire consiste à souligner que nous parlons également de façon sensée des besoins et du bien d'artefacts et de machines²³⁰⁹. Ne dit-on pas également d'une voiture qu'elle a *besoin* d'huile, du bon carburant, au risque de voir se détériorer son moteur. Cet argument conduit alors à considérer que des machines ont un bien et donc des intérêts, ce qui semble être pour beaucoup une réduction à l'absurde que les biocentristes chercheront à éviter²³¹⁰. Que les objets et la matière inerte n'aient pas de valeur intrinsèque est un point d'accord qui peut conduire à discréditer une théorie qui conduirait à une telle conclusion²³¹¹. Soit il faut accepter la considérabilité morale des artefacts²³¹², soit abandonner l'argument téléologique au profit d'un autre argument, ou bien montrer qu'il existe une différence pertinente entre les êtres vivants et les machines.

[*Réponse à l'objection*] Taylor et Attfield anticipent cette objection selon laquelle on peut parler de ce qui est bon pour une machine ou des besoins d'une voiture. Selon eux, il y a une différence importante concernant l'origine de la téléologie, interne dans un cas, externe dans l'autre²³¹³. « Bon » et « besoin » sont utilisés en plusieurs sens. Une voiture a-t-elle des besoins comme pourrait en avoir une plante²³¹⁴ ? Y a-t-il une différence entre le fait de dire qu'une plante a besoin d'eau et qu'une voiture a besoin d'huile ? Lorsque l'on dit qu'une voiture a besoin de quelque chose, nous employons l'idée de besoin dans un sens différent du cas où on dit qu'une personne a besoin de manger. Si une personne a un besoin de manger, c'est en référence à un bien propre à cette personne qui pourrait être lésé, tandis qu'une voiture n'a pas de bien qui lui soit propre, mais uniquement un état fonctionnel optimal qu'un agent intentionnel détermine selon l'usage qu'il veut en faire. Dans le cas de la plante, il y a une finalité interne, la plante tend d'elle-même à se maintenir en vie et à se développer, autrement dit il s'agit de ses propres fins, sa finalité n'étant pas déterminée par une volonté externe²³¹⁵. La finalité des êtres vivants n'est pas le produit de causes finales. Il s'agit d'une finalité non finaliste qui s'explique par des traits sélectionnés aveuglément et non-intentionnellement. La cicatrisation sert souvent à illustrer cette finalité interne.

²³⁰⁹ Sapontzis, *Morals, reasons and animals*, 1987, p.117-118; Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », in *Philosophy and environmental crisis*, William T. Blackstone (ed), Athens, The University of Georgia press, p.54.

²³¹⁰ Sune Holm, « Teleology and biocentrism », *Synthese*, 194, 4, Special issue on teleological organisation, 2017, 1075-1087, p.1075 ; Antoine C Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.190.

²³¹¹ Bien que de rares auteurs comme Andrew Brennan aient défendu la valeur intrinsèque de tout objet naturel, même inerte, Andrew Brennan, « The moral standing of natural objects », *Environmental ethics*, 6, 1, 1984.

²³¹² Une hypothèse qu'endossent Basl et Sandler, voir par la suite.

²³¹³ Taylor, *Respect for nature*, p.124. C'est aussi la thèse de Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid.*

²³¹⁴ Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, p.106-107.

²³¹⁵ Rolston, *Environmental ethics*, p.104.

La notion de téléonomie implique l'idée d'une activité orientée, cohérente et constructive. [...] L'organisme est une machine qui se construit elle-même. Sa structure macroscopique ne lui est pas imposée par l'intervention de forces extérieures. Elle se constitue de façon autonome, grâce à des interactions constructives internes²³¹⁶.

À l'inverse, la finalité d'un artefact ou d'une machine est externe, programmée et définie extrinsèquement par un agent, selon ses désirs. Ce qui est bon pour une machine l'est toujours relativement à la fin pour laquelle on l'utilise, sa valeur est toujours instrumentale²³¹⁷.

[*Equivocité du concept de besoin*] Mais si le concept de besoin est équivoque et s'entend en plusieurs sens, ne peut-on pas soutenir que nous parlons du besoin d'un animal en un sens différent du besoin d'une plante ? Joel Feinberg relève cette équivocité du concept de besoin. « B a besoin de X » peut vouloir dire que X est nécessaire à B pour qu'une de ses fonctions s'accomplisse ou pour que certains de ses buts soient atteints, mais cela peut aussi vouloir dire que X est bon pour B dans le sens où B souffrirait de l'absence de X, que si X venait à faire défaut, le bien de B en subirait, intrinsèquement, un dommage. N'importe quelle entité peut, potentiellement, avoir des besoins au premier sens du terme. On ne dira pas qu'on agit pour le bien d'une voiture ou d'un ordinateur mais que X est bon pour ces objets dans une perspective utilitaire ; ce n'est pas bon pour un ordinateur d'être jeté contre un mur car cela ne lui permet pas de fonctionner correctement, c'est-à-dire dans le but pour lequel on voudrait l'utiliser. La source de l'évaluation est externe. Si nous ne voulons pas d'un couteau qui coupe, nul besoin de l'affûter. Seuls les êtres qui ont des besoins en référence à leur bien propre, à leur finalité interne peuvent avoir des intérêts. Nous avons donc *a priori* une différence importante entre les êtres vivants et les objets inertes, les uns possèdent une finalité interne tandis que les autres, s'ils ont une finalité, est externe²³¹⁸.

[*Polysémie de « bien »*] Cette distinction fait écho à la polysémie des termes « bien » ou « bon »²³¹⁹. Dire que quelque chose est bien ou bon, c'est formuler un jugement de valeur positif pour toutes sortes de choses. Mais plusieurs valeurs sont possibles, conduisant à plusieurs sens de « bien » ou « bon ». (1) « A est bon pour X » peut signifier que A est un bon moyen pour atteindre une fin X, X pouvant à son tour être un moyen d'atteindre Y. Ce premier sens de « bien » réfère à la valeur instrumentale ou utilitaire d'une chose, comme une bonne paire de crampon est une chaussure de football permettant une bonne adhérence, un bon touché de balle et un confort conduisant à une bonne performance. Une chose A peut donc être bonne pour atteindre un état final X ou pour permettre le bon fonctionnement de X, ce fonctionnement pouvant être déterminé par une finalité interne (être vivant) ou externe (machine). (2) « Bien » peut aussi désigner ce qui est bien en soi, et non pour atteindre autre chose, ce que Korsgaard nomme sens *final* de « bien »²³²⁰. Il s'agit de ce que l'on valorise

²³¹⁶ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, p.59-60.

²³¹⁷ Taylor, *Respect for nature*, p.61 et p.123-124; Rolston, *ibid*, p.105; Attfield, *Value, obligation, and meta-ethics*, p.21.

²³¹⁸ Varner, *In nature's interest*, p.64

²³¹⁹ Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », *ibid*, p.55-56.

²³²⁰ Korsgaard, *Fellow Creatures*, p.17. Korsgaard parle de *bien* au sens évaluatif ou fonctionnel pour désigner une chose bonne en son genre, par exemple « un bon couteau » est un couteau qui remplit bien sa fonction.

intrinsèquement et non instrumentalement, comme le bonheur. Alors que toute chose existante peut être dite bonne instrumentalement si elle est un bon moyen pour atteindre une fin, ce qui est bien intrinsèquement est restreint à un certain nombre de possibles. Selon les axiologies, ce bien peut être le plaisir, le bonheur, l'amour, la satisfaction des préférences, la réalisation de sa nature. À l'inverse des biens fonctionnels qui sont bons parce qu'ils remplissent une fonction et permettent d'atteindre une fin, ce qui est un bien au sens final ne remplit précisément aucune fonction. Dire que X est une fin en soi comme le bonheur ou une vie humaine, c'est dire qu'elle n'a pas en elle-même une fonction, qu'elle n'est pas un moyen pour autre chose²³²¹.

Nous avons dit que « B a besoin de X » peut signifier : (1) X est bon pour B au sens où X est nécessaire pour achever le but de B ou permettre son bon fonctionnement, (2) X est bon pour B en soi. Dans le cas (1), « bon pour » fait référence à ce qui permet le bon fonctionnement d'une chose sans que cela ne signifie que c'est bon pour cette chose de son propre point de vue prudentiel, tandis que (2) est un jugement portant sur ce qui est bon pour les intérêts de B²³²². Or, pour Feinberg, les plantes n'ont pas d'intérêts au sens (2)²³²³. Prenons les jugements suivants :

- (a) La voiture a besoin d'huile = mettre de l'huile est bon pour la voiture.
- (b) La plante a besoin d'eau = l'eau est bonne pour la plante.
- (c) Jean a besoin de manger = manger est bon pour Jean.
- (d) Le mur a besoin d'être repeint = le mur serait plus esthétique s'il était repeint.

Ce qui est commun dans les cas du type (a) et (b) et (c), c'est que dire que X est bon pour B signifie que X permet à B de bien fonctionner, de fonctionner conformément au genre d'être qu'il est. De l'eau est nécessaire pour que la plante pousse et survive. De l'huile-moteur est nécessaire pour que la voiture soit en état de rouler. Manger est nécessaire pour que Jean survive et que son corps fonctionne. L'idée de *besoin* et d'être *bon pour* renvoient à l'idée de bien fonctionnel. En ce qui concerne (d), le fait de repeindre un mur ne semble pas lier à un quelconque fonctionnement du mur mais à la valeur esthétique que lui attribuent des humains. Il y a donc des similitudes entre (a), (b) et (c) mais également d'importantes différences.

(a) Dans le cas de la voiture, son fonctionnement nécessite certaines conditions, mais ce fonctionnement idéal est déterminé par l'usage des humains, sa finalité est externe.

(b) Dans le cas de la plante, le bon fonctionnement de l'organisme dépend de certaines conditions, la nature de ce fonctionnement étant interne.

(c) Dans le cas de Jean, l'alimentation permet à son organisme de bien fonctionner biologiquement, la nature du fonctionnement de son organisme étant déterminé par son « programme génétique », mais à la différence de la plante, le bon ou mauvais fonctionnement de son organisme est

²³²¹ Korsgaard, *ibid*, p.18. Une fin en soi peut contextuellement avoir une fonction, comme celle de policier.

²³²² Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », *ibid*, p.53.

²³²³ Feinberg, « The rights of animals and unborn generations », *ibid*, p.55.

éprouvé par Jean, il en fait l'expérience consciente d'une façon ou d'une autre. C'est en référence à ses expériences, son bien-être et ses désirs que nous jugeons une chose bonne ou relevant d'un besoin.

Le fait que l'on utilise les mots *besoin*, *bon* ou *bien* dans les trois cas ne signifie pas qu'ils charrient les mêmes choses. (a) renvoie à un besoin purement fonctionnel selon une finalité externe, (b) a un besoin fonctionnel biologique selon une finalité interne et (c) a un besoin fonctionnel biologique expérientiel selon une finalité interne, un besoin biologique qui a des répercussions expérientielles. Quels sont les éléments déterminants pour qu'un être ait des intérêts ? La simple présence d'un fonctionnement ? La présence d'une finalité interne ? Ou bien externe ? Un fonctionnement qui implique une expérience vécue ? Pour les sentientistes, c'est ce dernier sens uniquement qui se rattache à l'idée d'avoir des intérêts qui sont propres à un être. Pour la voiture, on ne peut agir pour son bien car elle n'en a pas qui lui soit propre. Pour la plante, elle peut se porter plus ou moins bien biologiquement par rapport à la norme de développement de la plante, mais si on considère qu'elle n'éprouve rien, qu'elle n'a pas de vécu en première personne, on a du mal à comprendre comment elle pourrait être mieux ou moins bien lotie. Conformément aux théories du bien prudentiel, avoir des intérêts est rattaché au fait d'être affecté par ce qui nous arrive, selon les sentientistes. Pour les biocentristes, avoir des intérêts est possible pour des êtres non-sentients. Il est difficile de fournir des arguments absolument décisifs pour justifier l'une de ces deux thèses, mais les deux sont très loin d'être à égalité.

Selon Korsgaard, les plantes n'ont pas de bien final, ce qui marque une différence importante entre les animaux et les plantes est que les animaux se représentent leur environnement et agissent d'après ces représentations²³²⁴. « Un animal fait l'expérience de sa condition et des choses qui l'affectent, comme bien ou mal pour lui »²³²⁵. Alors que l'huile est bonne pour la voiture, l'eau bonne pour la plante, l'eau est bonne pour un animal au sens fonctionnel mais aussi au sens final car avoir ce qui est *bon pour lui* et éviter ce qui est *mal pour lui* est devenu une fin en soi (rechercher le plaisir et éviter la douleur). Le bon fonctionnement de l'organisme est devenu un but conscient. C'est pour Korsgaard une différence déterminante : les animaux expérimentent leur propre condition et veillent à leur propre conservation en en faisant l'expérience. Les animaux recherchent ce qui leur permet de bien fonctionner et ce qui est bon pour son bon fonctionnement devient un bien final²³²⁶, le bon fonctionnement étant même souvent déterminé en référence au bien-être éprouvé²³²⁷.

C'est presque une vérité nécessaire que pour un animal qui fonctionne en prenant son propre bien-être comme fin, sa vie elle-même est un bien pour lui, son existence même est un bien pour lui, tant qu'il fonctionne bien et qu'il est en assez bonne condition pour se maintenir dans cet état. La raison en est simple : bien fonctionner est un bien, mais bien fonctionner, c'est aussi simplement être en vie et en assez bonne santé, d'une manière caractéristique de

²³²⁴ Korsgaard, *Fellow Creatures*, p.20.

²³²⁵ Korsgaard, *ibid*, p.21.

²³²⁶ Korsgaard, *ibid*, p.21.

²³²⁷ Nous revenons sur cette idée lorsque nous discuterons l'argument de la santé au chapitre 3.

notre espèce. La vie elle-même est donc un bien pour presque tous les animaux qui sont en assez bonne santé²³²⁸.

Téléologie et biocentrisme

Pour justifier le critère de la vie, les biocentristes ont mobilisé l'argument téléologique selon lequel la possession d'un *telos* est une condition nécessaire et suffisante pour avoir un bien et être moralement considérable. Le problème est que le critère de la téléologie ne semble pas aisément conciliable avec le biocentrisme et a des implications que beaucoup jugeront inacceptables. Si c'est le fait d'avoir une organisation téléologique qui confère un bien, quel est le statut des organismes synthétiques ou artificiels ? Selon Basl et Sandler, si la téléologie est une condition nécessaire et suffisante de la considérabilité morale, alors les organismes synthétiques sont moralement considérables parce qu'ils possèdent une téléologie. Si tout s'arrêtait là, les biocentristes n'auraient aucun mal à accepter cette implication. Le problème est que les artefacts sont téléologiquement organisés²³²⁹. En conséquence, les biocentristes qui font reposer la considérabilité morale sur la possession d'un *telos* ont trois options²³³⁰ : (A) rejeter l'argument téléologique en considérant que la téléologie n'est pas une condition suffisante pour avoir un bien propre, (B) accepter l'implication que les artefacts aient un bien, (C) redéfinir la téléologie pour trouver une distinction entre la téléologie des vivants et des artefacts permettant d'exclure les artefacts et restreindre la conception pertinente de la téléologie aux organismes vivants. Basl et Sandler soutiennent l'option (B) tandis que les autres biocentristes comme Taylor, Varner ou Attfield optent pour une option du type (C) en distinguant finalité interne et externe.

Le problème posé est donc que le téléocentrisme ne se superpose pas au biocentrisme puisque la classe des êtres dotés d'une téléologie n'est pas coextensive à la classe des organismes vivants. Basl et Sandler considèrent ainsi, à raison selon nous, que la condition téléologique dépasse conceptuellement (au-delà de leur coextensivité ou non) le critère de la vie dans la mesure où le simple fait d'être vivant n'est pas ce qui explique la considérabilité morale chez les biocentristes, mais qu'il s'agit de la téléologie. D'où le fait qu'ils renomment cette position *téléocentrisme*. Si avoir un *telos* est ce qui compte, comment justifier d'exclure les artefacts ? Selon Basl et Sandler, les réponses des biocentristes ne parviennent pas à éviter que les artefacts soient moralement considérables. Une première réponse que l'on retrouve chez Varner s'intéresse à l'origine de la téléologie²³³¹. À la différence des artefacts, les organismes vivants ont un *telos* naturel résultant de la sélection naturelle. Même si nous avons vu que certains philosophes placent une valeur dans la naturalité²³³², le problème d'une telle réponse est que la naturalité ne semble rien changer au fait d'avoir un bien ou des intérêts. Singer, critiquant Rolston, demande en quoi la sélection naturelle donnerait naissance à une valeur mais non la sélection humaine

²³²⁸ Korsgaard, *ibid*, p.21.

²³²⁹ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.698; Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1076.

²³³⁰ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.700.

²³³¹ Varner, *In nature's interest*, p.69.

²³³² Voir chapitre 5 de la partie 1, par exemple chez Robert Elliot et Eric Katz.

artificielle²³³³ ? En effet, une implication délicate serait que des organismes vivants synthétiques, créés par les humains, n'ont pas de bien propre²³³⁴ : il existerait ainsi une différence de valeur entre deux entités identiques du fait que l'une est d'origine naturelle et l'autre le fruit d'un artifice ou d'une intention créatrice. Par exemple, si nous clonions un humain, de sorte que le clone humain et l'humain cloné aient exactement les mêmes propriétés intrinsèques, l'un aurait des intérêts et une valeur, mais non celui qui procède d'une intervention humaine. « Supposons, comme beaucoup semblent le croire, que tous les êtres vivants aient été créés par une divinité dans un but obscur qui lui est propre. Dans ce cas, aucun d'entre nous n'a-t-il un bien propre ? »²³³⁵ Attfield émet une critique analogue : si c'est le caractère naturel qui confère une valeur, alors il nous faudrait accepter la conséquence absurde que des animaux d'élevage modifiés et conçus par les humains n'ont pas de statut moral²³³⁶.

Une autre option que celle de Basl et Sandler consiste à repenser la téléologie pour permettre de distinguer la téléologie des artefacts et des vivants. C'est l'option du dilemme biocentriste²³³⁷ choisie par Holm qui distingue entre une téléologie interne et externe, en écho à ce que nous disions auparavant en réponse à l'argument du langage ordinaire. Même si l'organisme synthétique est le produit d'une intentionnalité humaine, même s'il peut être utilisé de manière instrumentale, une fois qu'il existe, l'organisme synthétique dispose de la même organisation téléologique où chaque partie contribue au maintien du tout. Il a une fin qui lui est propre, il est vivant. L'explication de l'existence des organismes synthétiques dépend d'une intentionnalité humaine, comme l'artefact, mais à la différence, l'artefact n'a de fin que relativement à une fin humaine tandis qu'un organisme biologique a une fin qui s'autonomise parce qu'il possède une organisation interne où chaque partie œuvre au maintien du tout. C'est toute la différence entre le fait d'avoir une téléologie destinée à autre chose que l'organisme lui-même et d'avoir une téléologie causée par des facteurs externes mais qui, une fois existante, ne se comprend qu'en référence à l'organisme lui-même. C'est la position de Sune Holm ou encore de Taylor²³³⁸. Pour éviter l'inclusion des artefacts dans la catégorie des êtres dotés d'un bien, ils doivent trouver une conception de la téléologie qui s'applique aux vivants mais non aux artefacts.

Ce qui compte, pour Taylor et Holm, c'est la possession d'une téléologie interne, peu importe que l'entité soient naturellement produite ou produite par une création intentionnelle. Au lieu d'une conception étiologique de la fonction et de la téléologie selon laquelle l'organisation téléologique et les parties fonctionnelles d'un être vivant sont déterminées par les effets de la sélection naturelle²³³⁹, Holm opte pour la théorie organisationnelle de Mossio. Son objectif est d'avoir une conception de la téléologie qui ne soit ni trop large (pour ne pas inclure les artefacts), ni trop étroite (pour ne pas exclure les organismes synthétiques)²³⁴⁰. Holm pense trouver chez Mossio une théorie de la fonction permettant de

²³³³ Singer, *Practical ethics*, 3rd ed, p.250.

²³³⁴ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.702-703; Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1076.

²³³⁵ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.76.

²³³⁶ Robin Attfield, « Biocentrism and artificial life », *Environmental values*, 21, 1, 2012, p.83-94.

²³³⁷ Rappelons que la troisième option (A) était le rejet de l'argument téléologique et de la thèse biocentriste.

²³³⁸ Taylor, *Respect for nature*, p.125; Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1077-1081.

²³³⁹ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.698.

²³⁴⁰ Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1076.

caractériser les êtres vivants comme un système orienté vers une finalité sans fin (c'est-à-dire non-intentionnelle)²³⁴¹. À la différence des artefacts, les parties d'un organisme œuvrent au maintien du tout, comme en témoigne l'exemple de la cicatrisation que Kant mobilisait déjà. Cela permet de rendre compte du fait que les organismes synthétiques possèdent une téléologie interne, et non les artefacts inanimés. C'est donc bien le fait d'être vivant qui se caractérise par la possession d'une téléologie interne²³⁴². Toutefois, Holm reconnaît que cette conception téléocentrique peut être applicable à des écosystèmes ou des totalités, ce que défendront certains écocentristes.

Basl et Sandler optent donc pour le téléocentrisme et la considérabilité morale des artefacts, considérant comme insatisfaisantes les réponses biocentristes. En faveur de cette thèse, ils mobilisent à leur tour l'argument du langage ordinaire : il nous arrive de dire que l'eau est mauvaise pour les objets électroniques²³⁴³. Selon eux, nous rejetons la considérabilité morale des artefacts à cause des implications que cela engendrerait. Je crois que cette idée est simplement fausse et que le rejet de cette thèse doit davantage se trouver devant l'absence de bons arguments et de bonnes raisons d'y adhérer. Face à cette thèse que beaucoup considèrent comme une réduction à l'absurde, ils affirment étonnamment que ce n'est pas parce que les artefacts ont un bien que ce bien est moralement signifiant et doit être pris en compte par les agents moraux²³⁴⁴. Mais pourquoi, si les artefacts ont un bien et des intérêts, ces intérêts ne seraient-ils pas à prendre en compte ? Comment l'expliquer ? Cette réponse a d'étonnant qu'on ne comprend plus ce que signifie *avoir un bien* et *avoir des intérêts*, si ce bien et ces intérêts ne nous obligent pas et ne sont pas moralement signifiants.

Ces analyses soulèvent deux questions. (1) Les vivants sont-ils des systèmes téléologiques²³⁴⁵ ? (2) En quoi le fait d'être un système téléologique confère-t-il un bien propre ? En examinant les articles de Holm, de Basl et Sandler, et des biocentristes historiques comme Taylor ou Attfield, on s'aperçoit qu'ils affirment sans justifier que la possession d'un *telos* suffit à avoir des intérêts et un bien propre. Nous aborderons la première question dans la section 4 consacrée aux objections au biocentrisme et la seconde question dans la suite de cette section.

La téléologie des organes

Une autre objection ayant pour but d'opérer une réduction à l'absurde du biocentrisme consiste à faire remarquer que les organes sont également des systèmes téléologiques avec un fonctionnement. Ne pourrait-on alors pas considérer que les organes ont des intérêts ? Un tel critère conduirait donc à rendre moralement considérables les organes d'un individu, implication somme toute difficile à

²³⁴¹ Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1081-1082.

²³⁴² Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1085-1086.

²³⁴³ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.704.

²³⁴⁴ John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.704.

²³⁴⁵ Holm accorde que les vivants sont des systèmes téléologiques pour les besoins de l'argument, Holm, « Teleology and biocentrism », *ibid*, p.1076.

accepter²³⁴⁶. Basl et Sandler, en acceptant la considérabilité morale des artefacts, pourraient accepter celle des organes. La plupart des biocentristes tenteront néanmoins de trouver une différence entre les organes et les individus auxquels ces organes appartiennent. Une réponse possible à l'idée que les organes comme une rate ou un foie sont des centres téléologiques de vie consiste à soutenir que les organes n'ont pas le degré d'unification des organismes auxquels ils appartiennent²³⁴⁷. Cette réponse n'est pas satisfaisante. Une réponse des biocentristes pourrait être que, dire qu'il est mauvais pour nos poumons de fumer est un raccourci pour dire que c'est mauvais pour nous. L'organe est tout entier dédié au fonctionnement de l'organisme et ne vit que si l'organisme continue de vivre. Ainsi, la rate existe parce que l'organisme existe, parce qu'elle est un élément remplissant une fonction dans l'organisme. L'organe a un bien fonctionnel mais n'a pas d'existence ni de finalité autonome. Il n'a qu'une valeur instrumentale pour le bien du tout.

Les critiques de Bernstein et de Sumner

Bernstein opère une critique du perfectionnisme sur lequel repose le biocentrisme. Parmi les critiques que Bernstein adresse au perfectionnisme, il y a celle de la non-pertinence morale de la téléologie. Le perfectionnisme est une théorie liée à une certaine conception finaliste de la nature, comme on le retrouve chez Aristote pour qui le bien de l'homme dépend de sa fonction et de l'exercice des excellences humaines. Le fait que Paul Taylor justifie l'existence d'un bien prudentiel des plantes en faisant appel à leur caractère téléologique supposé, montre que c'est cette supposée téléologie des plantes qui leur confère un statut moral. Mais en quoi la simple possession d'un *telos*, c'est-à-dire le fait qu'une chose soit orientée vers une fin, ait le moindre pouvoir de conférer un statut moral ? Pour rendre saillante cette lacune justificative, Bernstein demande d'imaginer qu'une personne créationniste pense que les humains sont faits pour réaliser X (répandre la parole divine, faire le bien, gagner sa place au paradis, dominer la nature) mais que, confrontée à la théorie darwinienne, elle se rende compte que nous n'existons pas en vue d'une fin. Cette perte de téléologie la conduirait-elle à devoir considérer que nous n'avons plus de statut moral²³⁴⁸ ? Par-là Bernstein entend montrer que l'origine d'une chose, naturelle ou artificielle, et sa destination, orientée vers une fin ou non, importent peu, ou pas, dans le statut moral d'un être. La supposée téléologie d'un être ne semble pas être ce qui lui confère un bien prudentiel.

Sumner opère également une critique de la théorie téléologique du bien prudentiel, que Dussault reprend à son compte. Dans *Welfare, happiness and ethics*, Sumner examine les théories de valeur prudentielle. Les débats sur la considérabilité morale nécessitent d'identifier quels êtres ont un bien, ce qui implique une théorie du bien prudentiel. Sumner distingue la valeur prudentielle (ce qui rend la vie de l'individu meilleure pour lui) de la valeur perfectionniste (ce qui fait d'un être un bon spécimen de son espèce)²³⁴⁹. La valeur prudentielle constitue le bien d'un être tandis qu'une valeur perfectionniste réfère à quelque chose qui est *bon en son genre*, comme un bon couteau est un couteau qui remplit bien

²³⁴⁶ Janna Thompson, « A refutation of environmental ethics », *Environmental ethics*, 12, 2, 1990, p.152-153.

²³⁴⁷ Warren, *Moral status*, p.45. Warren considère cette réponse comme non-satisfaisante.

²³⁴⁸ Bernstein, *On moral considerability*, p.93.

²³⁴⁹ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.46.

sa fonction²³⁵⁰. Selon Sumner, les théories téléologiques, que Dussault nomme *bio-fonctionnelles*, prétendent fournir une théorie du bien prudentiel en soutenant qu'un système téléologique avec des parties fonctionnelles a un bien propre. Or, ces théories téléologiques sont des théories du bien perfectionniste mais non des théories du bien prudentiel²³⁵¹. En effet, elles confondent valeur perfectionniste et valeur prudentielle : ce qui est bon pour une plante est d'être un spécimen paradigmatique de son espèce. Pourtant, il y a de bonnes raisons de les distinguer.

En identifiant le bien d'un individu avec le bon fonctionnement de ses parties en vue d'une fin suivant la norme donnée par son espèce, le perfectionnisme biocentrisme ne semble pas être une théorie du bien prudentiel, celle qui nous intéresse pour savoir qui a un bien propre. Dussault prend l'un des innombrables exemples qui témoignent d'une différence conceptuelle entre théorie de la valeur prudentielle et théorie de la valeur perfectionniste, celui du dard de l'abeille qui a une fonction (il a été sélectionné), mais ne semble pas être au bénéfice de l'individu. En effet, il vaut mieux pour le bien de l'abeille que son dard dysfonctionne, ce qui montre que le bien d'un individu semble différer de la réalisation de valeurs perfectionnistes (être une bonne abeille en son genre avec toutes les parties fonctionnelles). Ce genre d'exemples est problématique pour la théorie bio-fonctionnelle du bien, appliquée aux êtres sentients²³⁵². En effet, chez les humains et les êtres sentients en général, le « fonctionnement normal » d'une espèce est différent du bien-être des individus²³⁵³, les deux ne s'identifient pas même s'il peut y avoir de fortes corrélations empiriques entre intérêts des êtres sentients et développement chez l'individu des capacités caractéristiques de son espèce. L'existence de contre-exemples montre qu'il s'agit de deux choses différentes. Or, si tel est le cas avec les êtres sentients, alors il n'y a aucune raison pour qu'il n'en aille pas de même avec les non-sentients, ou alors il faudrait justifier un double régime²³⁵⁴. Sumner en conclut qu'il n'y a pas de point de vue propre à un arbre que l'on pourrait prendre : « Il est fallacieux d'inférer de l'idée selon laquelle une chose peut être bonne ou mauvaise en son genre, à l'idée qu'elle a donc un bien-être. C'est cette erreur qui est commise par la théorie téléologique »²³⁵⁵.

En résumé, le biocentrisme soutient que le fait d'être une entité qui se développe selon une finalité interne, avec des parties fonctionnelles au service du tout, et qui s'efforce de se maintenir en vie, est une condition nécessaire et suffisante pour avoir un bien propre, donc des intérêts et un statut moral. L'objection à l'argument du langage consistant à souligner que nous parlons des besoins d'artefacts trouve comme réponse un critère de distinction entre artefacts inertes et êtres vivants. Les réponses à ces objections ne semblent pas remettre en cause la pertinence de l'argument. Toutefois, cette défense du biocentrisme qui mobilise le langage ordinaire pour justifier que les plantes ont un bien paraît invalidée par le fait que nous parlons également des besoins et du bien d'artefacts. En réponse, les biocentristes expliquent qu'il existe une différence entre le cas des êtres vivants et des artefacts et que

²³⁵⁰ Antoine Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.192-193.

²³⁵¹ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.47 et 77.

²³⁵² Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.194.

²³⁵³ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.77-79.

²³⁵⁴ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.195-196.

²³⁵⁵ Sumner, *Welfare, happiness and ethics*, p.78.

les notions de *besoin* et de *bien* doivent s'entendre en des sens différents. Cette démarche remet en cause l'argument qui fait appel au langage ordinaire. Ce n'est peut-être pas si catastrophique étant donné la valeur d'un tel argument. La façon dont nous parlons ordinairement constitue un point de départ de la réflexion philosophique de manière analogue aux intuitions communes, mais le discours et les intuitions ordinaires ne sauraient constituer une norme du vrai, autrement nous ne questionnerions ni notre façon ordinaire d'utiliser les mots, ni nos intuitions naïves. L'argument téléologique échoue à démontrer que le fait d'avoir un *telos* confère un bien propre et une valeur intrinsèque.

Objection : le problème de la justification du critère de la vie

[*L'absence de justification*] Les biocentrismes expliquent que la vie est un critère suffisant (et souvent nécessaire) pour être moralement considérable car les êtres vivants sont des systèmes téléologiques autonomes, ce par quoi ils ont des intérêts et donc un bien susceptible d'être lésé. Cette justification n'est pas satisfaisante. Brennan et Lo écrivent : « Mais où est l'argument ? L'absence d'argument est un obstacle majeur à l'acceptation de la position de Taylor »²³⁵⁶. Le principal problème de ces argumentations est que les biocentristes ne font qu'affirmer leur thèse sans la démontrer. Pourquoi le fait d'être un système téléologique qui s'auto-entretient fait qu'un être a des intérêts ? Pourquoi ce critère confère-t-il un statut moral même en l'absence de sentience ? Ce point n'est jamais démontré. Dire que ce qui entrave ce développement porte préjudice à cet être vivant et ce qui favorise ce développement est bon pour lui ne consiste pas en une justification mais en une simple reformulation de la thèse. Nous pourrions affirmer que le critère est le simple fait d'exister et que tout ce qui permet à un objet de continuer d'exister constitue un bien pour lui tandis que tout ce qui menace son existence est un mal²³⁵⁷. Nous avons besoin d'une justification supplémentaire.

[*Objection similaire au sentientisme*] Pour les sentientistes, cela n'a aucun sens d'attribuer la possibilité d'être lésé ou avantagé à des individus non-sentients ou des totalités puisque ces êtres ne peuvent rien expérimenter²³⁵⁸. Toutefois, ne peut-on pas faire la même objection au sentientisme, à savoir qu'un critère (la sentience) est affirmé sans être justifié ? En effet, en affirmant que les arbres n'ont pas d'intérêts car ils n'éprouvent rien et ne peuvent être affectés ni positivement ni négativement, nous commettons une pétition de principe car nous présumons la vérité de la thèse expérientialiste selon laquelle il faut pouvoir être affecté positivement ou négativement par les choses pour avoir des intérêts. On retrouve ce genre de présupposition dans les argumentations classiques de Singer ou Regan contre l'existence d'intérêts biologiques. Ce critère de la sentience doit donc être justifié comme nous exigeons ici une justification au critère de la vie et de la téléologie. Pourquoi faut-il être capable

²³⁵⁶ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.86. Mary Anne Warren explique ne pas être non plus convaincue par cet argument. La vie apparaît difficilement comme une condition suffisante (p.49), même si elle est très ambiguë car la suite de son ouvrage fait de la vie un critère suffisant.

²³⁵⁷ La plupart des biocentristes considèrent que la vie est un critère, mais que la sentience ou l'agentivité morale sont également des conditions suffisantes de la considérabilité morale, de sorte qu'un agent moral non-vivant serait néanmoins moralement considérable. Cependant, tout le monde semble accorder que la sentience ou l'agentivité morale sont des propriétés qui nécessitent d'être vivants.

²³⁵⁸ Bernstein, *ibid*, p.104; Singer, *Practical ethics*, 3rd ed, p.253.

d'expérience pour avoir des intérêts²³⁵⁹ ? Dans les lignes qui suivent, nous allons tenter d'expliquer pourquoi la condition d'expérience au fondement du sentientisme semble très raisonnablement être une condition nécessaire de la considérabilité morale²³⁶⁰.

[*L'axiologie hédoniste empêche le statut moral des plantes*] Selon Goodpaster et Varner, c'est notre tendance à adhérer à des axiologies hédonistes et expérientialistes qui nous empêche de reconnaître que les plantes peuvent avoir un bien propre. Le présupposé hédoniste ou expérientialiste des sentientistes les rend incapable de reconnaître une valeur prudentielle là où il n'y a pas d'expérience subjective²³⁶¹. En effet, si l'idée que l'on se fait du bien intrinsèque est expérientialiste, il n'est pas étonnant que l'on ne comprenne pas comment les plantes pourraient avoir un bien²³⁶². En niant que les plantes aient des intérêts car incapables d'expériences subjectives, ne commet-on pas une pétition de principe en présupposant ce qu'il faudrait démontrer, à savoir que la capacité à faire l'expérience de quoi que ce soit est une condition nécessaire pour avoir un bien ?

[*Réponse à l'argument de la pétition de principe*] Varner lui-même reconnaît deux limites à cette critique de Goodpaster. Non seulement Goodpaster ne fournit aucun argument contre l'hédonisme, mais l'hédonisme n'est qu'une théorie parmi d'autres ; le préférentialisme exclurait également la considérabilité morale des plantes²³⁶³. En ce qui concerne l'accusation de commettre une pétition de principe, il est tout à fait possible que ce soit justement parce que la théorie expérientialiste comporte de nombreux avantages sur des théories perfectionnistes que les sentientistes y adhèrent et considèrent ainsi que les plantes n'ont pas de bien propre. L'adhésion à l'expérientialisme n'est pas un présupposé infondé, mais une théorie de la valeur plausible. En faisant cette critique, Goodpaster semble admettre que les plantes ont un statut moral et par conséquent que toute théorie qui empêche de reconnaître ce statut moral est infondée. Ce faisant il raisonne à l'envers et commet lui-même une pétition de principe : l'expérientialisme ne permet pas la reconnaissance de la considérabilité des plantes, par conséquent cette théorie de la valeur doit être remise en cause au profit d'une théorie qui permette cette considérabilité morale, présupposant que les plantes ont un statut moral, ce qu'il s'agit justement de démontrer.

[*Explication du critère*] Si la sentience est le critère de considérabilité morale qui est le plus pertinent, c'est parce que, au-delà de coller encore plus adéquatement à nos intuitions que le critère de la vie, elle implique que pour être affecté en bien ou en mal, un être doit être capable d'avoir des expériences positives ou négatives. L'avantage de ce critère est qu'il s'accorde avec toutes les axiologies, qu'il s'agisse de l'expérientialisme, du préférentialisme ou des théories objectivistes du bien, ce qui signifie que nous considérons comme nécessaire une théorie internaliste du bien selon laquelle le bien intrinsèque implique un sujet doté d'état mentaux et un vécu phénoménologique. À l'inverse, les biocentristes sont contraints d'adhérer à une forme de perfectionnisme avec toutes les difficultés que

²³⁵⁹ Aaron Simmons, « Two arguments against biological interests », *Environmental ethics*, 32, 3, 2010, p.233. Simmons n'est pas satisfait des arguments classiques contre le biocentrisme car ils ne justifient pas assez le critère de la sentience.

²³⁶⁰ Bernstein, *ibid*, p.106.

²³⁶¹ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.65.

²³⁶² Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.83-85.

²³⁶³ Varner, *In nature's interest*, p.72.

cette théorie charrie²³⁶⁴. Si le perfectionnisme ou les théories des listes objectives du bien sont mises à mal par ces difficultés, alors c'est un coup dur pour le biocentrisme. La plus grande plausibilité des théories subjectivistes est un atout pour les théories sentientistes.

Le fait qu'il y a quelque chose que cela fait d'être tel être implique l'existence d'une expérience en première personne. Sans cette condition d'expérience, sans cette capacité à éprouver et désirer quoi que ce soit, s'il n'y a aucun effet que cela fait d'être tel être, il devient difficile de comprendre ce qu'il peut y avoir de bien ou de mal pour un être qui n'éprouvera jamais rien, et par conséquent, il est difficile de comprendre comment il pourrait y avoir des intérêts lésés. Selon cette thèse, les plantes, les bactéries, les espèces, les écosystèmes, n'ont pas d'intérêts car ces choses n'ont ni conscience ni désirs²³⁶⁵. Selon Korsgaard, une entité possède un bien final lorsqu'elle expérimente son propre fonctionnement, positivement ou négativement et le recherche activement²³⁶⁶ : « les biens finaux existent car il y a de telles créatures, des créatures pour qui les choses peuvent être bonnes ou mauvaises ». À la différence d'une plante, je peux expérimenter ce qui est bon ou mauvais pour mon fonctionnement, fonctionnement qui n'est pas indépendant de comment j'expérimente les choses. Seuls les sois ont un bien propre parce qu'ils ont un point de vue prudentiel²³⁶⁷.

De quels êtres peut-on prendre le point de vue ?

Tout être au sujet duquel il est possible de prendre le point de vue prudentiel, c'est-à-dire de réfléchir en termes de prudence, de ce qui est bon ou mauvais pour un individu, a des intérêts qu'un agent moral doit prendre en considération. Pour nous aider à déterminer quels êtres ont un bien prudentiel, Taylor soutient qu'il s'agit des entités pour lesquelles il est possible de *prendre le point de vue*. Or, Taylor soutient qu'il est possible de prendre le point de vue d'une plante ou de tout être vivant²³⁶⁸. De façon intéressante, Singer soutient la même idée, à savoir qu'une façon d'établir l'existence d'un intérêt est de se mettre à la place de l'entité en question, mais il en arrive à la conclusion contraire à Taylor, qu'il est alors difficile d'étendre la considérabilité morale aux êtres non-sentients²³⁶⁹. Mais que signifie prendre le point de vue d'une plante ? Lorsque nous essayons de prendre le point de vue d'autrui, cela consiste à essayer, autant que faire se peut, de se mettre à la place de l'autre afin de comprendre comment il voit le monde, comment il le vit de sa position. Ainsi, écouter le point de vue des autres consiste à entendre une voix différente qui vit la réalité d'une façon différente. Dans son expression la plus littérale, deux personnes assises l'une en face de l'autre dans un espace quelconque ne verront pas exactement la même chose. Leur position respective peut leur donner à voir des réalités différentes, l'une pourrait être éblouie par l'éclat du soleil difficilement supportable. Prendre le point de vue de l'autre pourrait consister à changer de place pour comprendre ce que voit l'autre et ce que vit

²³⁶⁴ Voir chapitre 4 de la partie 1.

²³⁶⁵ Singer, *Practical Ethics*, 3rd ed, p.253.

²³⁶⁶ Korsgaard, *Fellow Creatures*, p.22-23

²³⁶⁷ Korsgaard, *ibid*, p.29.

²³⁶⁸ Taylor, *Respect for nature*, p.67.

²³⁶⁹ Singer, *Practical ethics*, 3rd ed, p.248.

l'autre. Toutefois la seconde personne pourrait ne pas être autant incommodée par l'éclat du soleil. Assise à la même place que l'autre, elle ne vit pas le monde exactement de la même manière car leur complexion est différente. Néanmoins, elle pourrait à nouveau prendre le point de vue de l'autre en intégrant l'idée que l'autre est plus sensible à la lumière et donc s'imaginer ce que cet autre doit éprouver si l'éclat de lumière est insupportable. De la même manière, nous pouvons prendre le point de vue d'une poule élevée dans la pénombre d'un hangar entassé dans une cage à la lumière des néons, ou celui d'un cochon qui perd sa vie à l'abattoir sous la lame du couteau.

Même si nous ne pouvons savoir exactement ce que vit l'autre nous pouvons nous en faire une idée approximative. Que certaines personnes en soient psychologiquement incapables n'enlèvent en rien le fait qu'il est possible pour d'autres de se décentrer de leur perspective, et possible théoriquement de prendre leur perspective. Prendre le point de vue de l'autre n'est rien d'autre qu'être capable d'empathie cognitive. Les romans et les films nous permettent parfois d'appréhender le point de vue d'un individu de façon particulièrement immersive. Dans l'idée même de point de vue, il demeure toujours l'idée de porter un regard sur le monde. Par conséquent, que peut signifier prendre le point de vue d'une plante non-sentiente ? Je l'ignore. C'est là ce qui sépare Singer de Taylor, à savoir l'existence d'une expérience en première personne. Selon Singer, prendre le point de vue d'une entité implique de se demander ce que cela fait que d'être cette entité dont l'intérêt n'est pas satisfait²³⁷⁰. Si nous pouvons relativement bien saisir ce que cela fait d'être une poule dans un élevage industriel, que se passe-t-il lorsque nous essayons de nous mettre à la place d'un arbre ou d'une plante qui est sans eau ou sans lumière²³⁷¹ ? En réalité, nous nous projetons nous-mêmes à la place de la plante, et imaginons ce que cela fait d'être un humain dans une plante²³⁷². Selon Maher, lorsque nous nous imaginons à la place d'une dionée attrape-mouche, on s' imagine comme un humain à sa place. Nous faisons du psychomorphisme en projetant notre état subjectif si nous nous retrouvions dans des conditions similaires à cet arbre. Pour rester intelligible, l'idée de point de vue nécessite un soi qui éprouve le monde, le vit subjectivement²³⁷³. Singer demande d'où provient la valeur au fondement de l'intérêt si on ne se base ni sur les désirs ni sur l'expérience ? Pourquoi le développement d'une plante est bon pour elle ?

L'un des problèmes est que, sans intérêts conscients pour nous guider, nous n'avons aucun moyen d'évaluer le poids relatif à accorder au développement des différentes formes de vie. Un pin Huon millénaire est-il plus digne d'être préservé qu'une touffe d'herbe ? La plupart des gens diront que oui, mais un tel jugement semble davantage lié à notre sentiment d'admiration pour l'âge, la taille et la beauté de l'arbre, ou au temps qu'il faudrait pour le remplacer, qu'à notre perception d'une valeur intrinsèque dans le développement d'un vieil arbre que ne posséderait pas une jeune touffe d'herbe²³⁷⁴.

²³⁷⁰ Singer, *ibid*, p.253.

²³⁷¹ Singer, *ibid*, p.248.

²³⁷² Florence Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante?*, p.90; Chauncey Maher, *Plant minds, a philosophical defense*, p.54.

²³⁷³ Voir Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.42-43 et 50-53.

²³⁷⁴ Singer, *ibid*, p.248.

Une justification du critère de la sentience

[*Justification du critère*] Pourquoi la capacité à éprouver quoi que ce soit serait-elle un critère nécessaire ? À mon sens pour une raison assez simple sur laquelle nous pouvons aisément nous accorder, à savoir que la souffrance, la douleur ou toute autre expérience négative et désagréable sont des états intrinsèquement mauvais : par définition, ces concepts servent à décrire un mal. Demander « pourquoi la douleur est-elle un mal » est dénué de sens puisque la douleur désigne une expérience intrinsèquement mauvaise tandis que le plaisir ou le bonheur désignent le contraire. Pourquoi la souffrance et la douleur constituent-elles des maux ? Parce que cela fait mal. Pourquoi est-ce que le bonheur et le plaisir constituent des biens ? Car ce sont des états intrinsèquement satisfaisants ; nous nommons *plaisir* et *bonheur* ce qui fait du bien. Hume relevait ce point dans son *Enquête sur les principes de la morale* :

Demandez à un homme *pourquoi il fait de l'exercice*, il vous répondra *que c'est parce qu'il désire conserver sa bonne santé*. Si vous cherchez alors *pourquoi il désire la santé*, il répliquera aussitôt *que c'est parce que la maladie est pénible*. Si vous poussez plus loin votre investigation et que vous désirez une raison *pour laquelle il déteste la douleur*, il est impossible qu'il puisse jamais en donner une. C'est une fin ultime, et elle n'est jamais rapportée à un autre objet²³⁷⁵.

[*Désaccord fondamental*] Nous avons fait un pas supplémentaire dans la justification du critère de la sentience mais elle ne peut aller au-delà. L'idée que la souffrance et la douleur sont intrinsèquement des maux et que le plaisir et le bonheur sont intrinsèquement des biens constitue un point de départ que même les biocentristes peuvent reconnaître, comme des axiomes indémontrables. C'est ce qu'Aristote désignait comme un bien souverain, un bien final, qui n'existe pas pour autre chose. Il n'est par conséquent guère surprenant de retrouver dans la plupart des thèses objectivistes du bien (perfectionnisme ou théories des listes objectives) le plaisir et le bonheur comme des biens intrinsèques. Il n'en va pas de même pour le critère biocentriste de la considérabilité morale selon lequel le développement de ses potentialités biologiques est un bien intrinsèque, et ne pourra être accepté comme un axiome. Or, cette justification ultime que nous avons atteinte avec le critère de la sentience ne semble pas similairement atteignable pour le critère de la téléologie du biocentriste. En effet, quelle justification y a-t-il au fait que développer ses potentialités est un bien ? Une justification plausible consisterait à soutenir que développer ses capacités en tant qu'être de telle espèce peut nous procurer un contentement durable, du bien-être, une vie douée de sens. Ce faisant, on justifie le perfectionnisme par une autre théorie de la valeur comme l'expérientialisme ou le préférentialisme.

Si cela ne suffit pas à convaincre les biocentristes de la nécessité de la condition d'expérience pour avoir un bien, alors il me semble que nous en arrivons à un désaccord fondamental insurmontable puisque je ne pense pas qu'il soit possible de remonter plus loin dans la chaîne des justifications. En

²³⁷⁵ David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, « Appendice 1 », p.214, trad. Philippe Baranger, GF, 1991, p.214-215. Le même raisonnement peut s'appliquer au plaisir et au bonheur.

conclusion, nous pouvons affirmer que l'idée que les êtres vivants ont un bien propre car ils sont des systèmes qui s'auto-entretiennent et cherchent à se développer selon leur propre nature, manque de justification, contrairement au critère de la sentience.

2. L'argument de la valorisation instrumentale

[Formulation de l'argument] Un autre argument que l'on retrouve chez Rolston en faveur de la valeur intrinsèque des plantes repose sur la valeur instrumentale que peuvent avoir certaines choses pour une plante, témoignant par-là de sa valeur intrinsèque. Cet argument s'appuie sur le point communément admis que si quelque chose possède une valeur instrumentale, c'est parce qu'il existe quelque part une valeur intrinsèque que cette valeur instrumentale sert. Comme l'écrivait Aristote, si certaines choses sont bonnes pour autre chose, il doit bien y avoir un terme, un bien final, un bien en vertu duquel tous les autres biens sont des biens. Certes, rien n'importe à une plante car elle n'est ni consciente ni sensible. Néanmoins, selon Rolston, même sans être un sujet, la plante se valorise elle-même²³⁷⁶. Un arbre ne tire-t-il pas bénéfice du soleil ? Cela signifie que la lumière du soleil est bonne pour l'arbre et possède donc une valeur instrumentale pour l'arbre. Si valeur instrumentale il y a, c'est bien en vertu d'une fin qui possèdera donc une valeur en elle-même, puisqu'il ne peut y avoir une régression à l'infini de la valeur instrumentale. Par conséquent, il serait absurde de dire que l'arbre ne valorise pas cette lumière du soleil, quand bien même il n'est pas conscient²³⁷⁷, car selon Rolston, qui adopte une approche objectiviste de la valeur²³⁷⁸, des êtres non-conscients peuvent valoriser instrumentalement des choses, ce qui témoignerait de leur valeur objective.

Il existe donc selon Rolston des valeurs intrinsèques et instrumentales dans la nature qui existent objectivement, qui sont découvertes et qui ne dépendent pas de la présence d'un sujet qui valorise consciemment²³⁷⁹. Il qualifie de *sophisme subjectiviste* le fait de soutenir que toute valeur repose sur l'expérience d'un sujet qui valorise et de *sophisme anthropocentriste* de penser que toute valeur repose sur les préférences des humains²³⁸⁰. Les organismes vivants se prennent en compte eux-mêmes, nous devrions donc les prendre en compte. L'argument peut être formalisé de la façon suivante :

- 1) Si une chose X est bonne pour un organisme Y, alors elle a une valeur instrumentale pour cet organisme Y.
- 2) Si X a une valeur instrumentale pour une fin Y, cela signifie que Y valorise instrumentalement X.
- 3) Si un être peut valoriser instrumentalement quelque chose, c'est qu'il possède lui-même une valeur intrinsèque.

²³⁷⁶ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.162.

²³⁷⁷ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.163-164.

²³⁷⁸ La thèse selon laquelle la valeur ne dépend pas de la valorisation par un sujet.

²³⁷⁹ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.165.

²³⁸⁰ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.166.

- 4) Or, certaines choses sont bonnes pour les plantes et ont, pour leur bon fonctionnement, une valeur instrumentale, sans que le bon fonctionnement de la plante n'existe pour autre chose.
- 5) Par conséquent, les plantes valorisent, de manière non-consciente, certaines choses²³⁸¹.
- 6) Par conséquent, elles ont une valeur intrinsèque.

[*Critique de cet argument*] L'argument insiste sur le fait que les vivants, à la différence des machines, sont des fins en soi et ne fonctionnent pas en vue d'autre chose (4). Cela permet d'écarter les cas où nous disons qu'une chose est bonne pour un artefact. Une prémisse problématique est la prémisse (2) puisqu'elle implique le passage du fait que X a une valeur instrumentale pour Y au fait que Y valorise cette chose. Pour Rolston, l'arbre valorise l'eau même sans que cette valorisation ne soit un acte conscient. Or, l'acte de valorisation est habituellement défini comme *l'acte* d'un agent conscient qui *confère* ou *accorde* à une chose une valeur positive ou négative, cette valeur dépendant intimement d'un ressenti et donc de la capacité d'expérience de cet être. Valoriser, c'est littéralement accorder une valeur à quelque chose, reconnaître cette chose comme ayant une importance pour nous ; il ne s'agit pas du fait qu'une chose soit bonne pour un être, mais que cet être *reconnaisse* en cette chose quelque chose de bon ou de mauvais. De façon analogue, nous pourrions dire que l'arbre aime l'eau, mais aimer sans être en mesure d'éprouver ni désirer quoi que ce soit paraît faire disparaître ce qui est au cœur de la notion même d'amour, à savoir un sentiment d'attachement positif à autre chose. Certains pourraient contester que le cas de la valorisation et de l'amour soient analogues.

Cet argument rencontre une autre difficulté. Il semble présupposer ce qui est à démontrer, à savoir que quelque chose peut bénéficier à l'arbre. À partir de la distinction des différents sens de *bon*, *bien* et *besoin*, nous nous rendons compte que le raisonnement joue sur l'équivocité de « bon pour Y », passant du sens instrumental de bon au sens moralement pertinent selon lequel X est bon pour le bien de Y. L'eau est instrumentalement bonne pour faire pousser une plante, signifiant simplement qu'il s'agit d'un bon moyen pour atteindre cette fin ; de là, les biocentristes en déduisent que les plantes sont des fins en soi car elles ne sont pas bonnes uniquement pour autre chose. En l'absence d'entités qui valorisent les plantes de façon instrumentale (par exemple pour se nourrir), l'eau et la lumière restent bonnes pour les plantes sans que les plantes ne soient bonnes pour autre chose : leur finalité est interne. Ce faisant, cela signifie simplement que les êtres vivants témoignent d'une forme de téléonomie mais cela n'implique pas que les plantes aient une valeur intrinsèque imposant que nous devions les traiter comme des fins en soi. Dire que l'eau est bonne pour la plante présuppose déjà que la plante a un bien, donc un jugement axiologique. On pourrait dire que l'eau permet la croissance de la plante, mais y a-t-il quelque chose de bon pour la plante ? N'est-ce pas une façon de parler trompeuse, une heuristique ? La considérabilité morale impose de ne pas traiter simplement comme des moyens des êtres qui devraient être traités comme des fins en soi. Que les plantes soient des fins en soi est un jugement descriptif biologique qui fait que tout vivant est pourvu d'une forme de téléonomie illustrée par la cicatrisation, à l'inverse des machines qui ne sont pas des fins en soi (finalité interne/externe). Par

²³⁸¹ Cette prémisse est défendue par Rolston mais il me semble que l'argument gagnerait à se passer de l'idée de valorisation qui introduit une dimension subjectiviste dans une conception qui se veut objectiviste.

contraste, l'idée de valeur intrinsèque signale que des êtres sont des fins en soi, mais il s'agit d'un jugement normatif nous disant qu'ils ne doivent pas être traités comme de simples ressources.

3. L'argument des intérêts sans intéressement

Un autre argument commun chez les biocentristes exploite le double sens de « avoir un intérêt » que nous avons déjà rencontré. En effet, il faut distinguer entre *avoir des intérêts* et *être intéressé*²³⁸². Rappelons brièvement qu'*être intéressé par X* signifie *s'intéresser à X*, porter une attention consciente à X, ce qui rejoint la plupart du temps le fait de désirer quelque chose en lien avec X. Par contraste, ce qui est *dans mon intérêt* n'est pas nécessairement quelque chose que je désire et recherche consciemment, mais renvoie à ce qui promet mon bien. Une chose pour laquelle j'ai de l'intérêt (ce paquet de cigarette) n'est ainsi pas nécessairement dans mon intérêt (être en bonne santé). Cette distinction fut initialement faite pour rendre intelligible les faits suivants : parfois nous nous trompons sur ce qui nous est véritablement utile et bénéfique (ce que Spinoza explique dans le livre 4 de l'*Ethique*²³⁸³), (1) nous pouvons désirer des choses qui ne sont manifestement pas dans notre intérêt (fumer), (2) nous pouvons ignorer ou ne pas nous intéresser à ce qui est dans notre intérêt (manger des fruits et légumes), (3) nous pouvons ignorer quelque chose qui n'est pas dans notre intérêt (une rumeur, une trahison). Il y a ce que les gens valorisent et ce qui contribue à leur bien global.

Les biocentristes se sont appuyés sur cette distinction pour soutenir que puisqu'il n'est pas nécessaire d'être intéressé par X pour que X soit dans notre intérêt, alors il est possible d'avoir des intérêts sans être conscient²³⁸⁴. Taylor et Varner conviennent ainsi que tous les êtres vivants n'ont pas de désirs et ne poursuivent pas consciemment des buts, ce qui ne les empêche pas d'avoir des intérêts biologiques, dissociant ainsi intérêts et désirs²³⁸⁵. Ce n'est donc pas parce que les plantes ne prennent pas intérêt qu'elles n'ont pas d'intérêts. Selon Taylor,

Pour mieux comprendre comment il est possible pour un être d'avoir un bien propre et de ne pas avoir d'intérêts, il est utile de faire la distinction entre une entité qui a un intérêt dans quelque chose et quelque chose qui est dans l'intérêt d'une entité. Une chose peut être dans l'intérêt d'un être et donc lui profiter, mais l'être lui-même peut ne pas y avoir d'intérêt. En fait, il peut même ne pas être le genre d'entité qui peut avoir des intérêts. Pour savoir si une chose est (vraiment) dans l'intérêt de X, nous ne cherchons pas à savoir si X porte intérêt à cette chose. Nous nous demandons si la chose en question favorisera en fait le bien-être général de X. Nous demandons : « Est-ce que cela favorise ou protège le bien de

²³⁸² Voir partie 1, chapitre 4, sur les théories du bien prudentiel.

²³⁸³ Spinoza, *Éthique*, IV, proposition 18, scolie, p.236-237 et proposition 20, scolie, p.238-239.

²³⁸⁴ Regan lui-même formule un tel argument dans un article de jeunesse, *All that dwell therein*, « What sorts of beings can have rights? », p.174-179; Taylor, *Respect for nature*, p.63; John Basl and Ronald Sandler, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *ibid*, p.698.

²³⁸⁵ Varner, *In nature's interest*, p.56; Peter Wenz, *Environmental justice*, 1988, p.181.

X ? ». Il s'agit d'une question objective car elle n'est pas déterminée par les croyances, les désirs, les sentiments ou les intérêts conscients de X²³⁸⁶.

Lawrence Johnson mobilise le même argument pour étendre la considérabilité morale aux espèces comme l'espèce humaine. Chez les humains, tout bien ne réside pas seulement dans ce qui est éprouvé et toute satisfaction de désir n'est pas forcément dans notre intérêt. « Si le critère de la sentience n'est pas toujours applicable dans le cas des individus humains, on ne peut guère exiger qu'il le soit nécessairement dans le cas de l'espèce humaine »²³⁸⁷. Comme il est possible que nous ne prenions pas intérêt à ce qui est dans notre intérêt, que notre intérêt puisse dépasser le simple fait d'éprouver quelque chose, pourquoi une entité non-sentiente ne pourrait-elle pas avoir des intérêts, même dépourvue de sentience ? Selon Johnson, la sentience permet de ressentir ces intérêts mais n'est pas une condition nécessaire pour avoir des intérêts²³⁸⁸.

Ce que critiquent les biocentristes à travers cet argument, c'est la théorie préférentialiste du bien (mais aussi expérientialiste) qui implique l'exclusion d'un bien chez les plantes²³⁸⁹. Puisque l'on peut désirer quelque chose qui n'est manifestement pas dans notre intérêt, identifier nos intérêts à nos désirs est intenable²³⁹⁰. Il s'agit là pour Varner du meilleur argument contre le sentientisme. La satisfaction de nos besoins biologiques n'est pas qu'un bien dans la mesure où cela nous procure du bien-être ou permet la satisfaction de nos désirs. Si la satisfaction de nos fonctions biologiques est un bien même si on n'y prend pas intérêt, pourquoi la satisfaction des fonctions biologiques des plantes ne pourrait-elle pas être dans leur intérêt²³⁹¹ ?

L'argument de l'existence d'intérêts sans intéressement pourrait être formulé de la façon suivante :

- (1) Il faut distinguer le fait d'*avoir intérêt* à X et le fait de *prendre intérêt* à X.
- (2) Il est possible d'avoir des intérêts quelconques sans y prendre intérêt.
- (3) Par conséquent, un être peut avoir des intérêts même s'il est incapable de prendre intérêt à quoi que ce soit du fait qu'il ne soit pas un être conscient.
- (4) Par conséquent, les êtres vivants non-sentients peuvent avoir des intérêts même s'ils ne sont pas capables d'y porter un intérêt conscient.

Quelle est la portée de l'argument ?

Si cet argument est correct, que démontre-t-il ? La conclusion de l'argument ne peut affirmer que les êtres vivants non-sentients *ont* des intérêts même s'ils n'y prennent pas intérêt, elle laisse simplement ouverte la *possibilité* que ce soit le cas. La portée de l'argument est donc limitée : formulé

²³⁸⁶ Taylor, *Respect for nature*, p.63.

²³⁸⁷ Lawrence Johnson, *A morally deep world*, p.159.

²³⁸⁸ Lawrence Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *Environmental ethics*, 5, 1983, p.352-353.

²³⁸⁹ Varner, *In nature's interest*, p.57.

²³⁹⁰ Varner, *ibid*, p.58.

²³⁹¹ Varner, *ibid*, p.74.

négativement, l'argument stipule qu'il n'est pas impossible que les êtres vivants aient des intérêts malgré le fait qu'ils ne soient pas conscients. Autrement dit, l'argument ne démontre pas l'existence d'intérêts chez les plantes. Pour cela, il faudrait des prémisses supplémentaires, c'est-à-dire qu'il faudrait insérer un autre argument démontrant que les plantes ont des intérêts, comme par exemple l'argument téléologique. Néanmoins, cela soulèverait au moins deux problèmes. Un premier problème est qu'il faut qu'un tel argument existe, or l'argument téléologique manque de justification. Un deuxième problème est que, si l'argument téléologique (ou un autre) suffisait à montrer que les plantes ont des intérêts, alors l'argument de l'intérêt sans intéressement deviendrait superflu et redondant puisqu'il aurait déjà été démontré que les plantes ont des intérêts même sans être conscientes. Si l'argument téléologique (ou un autre) ne démontre pas à lui seul que les plantes ont des intérêts, son association avec l'argument de l'intérêt sans intéressement n'apporte strictement rien.

Un tel argument pourrait être mobilisé de manière similaire pour défendre l'idée que les écosystèmes, la planète, ou les pierres, peuvent avoir des intérêts même s'ils ne sont pas conscients, ce que fait Edward Johnson. Comment alors déterminer parmi toute ces propositions, laquelle est la bonne ? Nous voyons ainsi que l'argument de l'intérêt sans intéressement échoue à justifier le biocentrisme.

*Objection : non-sequitur*²³⁹²

Il demeure un autre point problématique pour cet argument, à savoir sa prémisse (3), ou plutôt le passage de (2) à (3). La prémisse (3) déduit de l'idée qu'il est possible pour un humain ou un animal d'avoir des intérêts sans y prendre intérêt, que des êtres incapables de prendre intérêt à quoi que ce soit peuvent donc avoir des intérêts. Il y a là un saut illégitime d'une proposition à l'autre. Les prémisses (1) et (2), que nous acceptons, ne font que soutenir qu'un individu conscient peut manifestement prendre intérêt à ce qui lui nuit et ne pas prendre intérêt à ce qui est bon pour lui. Les prémisses (1) et (2) font état d'un constat que nous observons chez les êtres conscients. Mais que des êtres puissent ne pas prendre intérêt à ce qui est véritablement bon pour eux, à l'occasion, ne permet pas d'en déduire que des êtres incapables de prendre intérêt à quoi que ce soit puissent aussi avoir des intérêts.

[*Le lien intime entre les sens d'intérêt*] Les deux sens d'avoir un intérêt ne sont en réalité pas indépendants. La distinction entre *avoir des intérêts* et *prendre intérêt* ne s'appliquerait, de prime abord, qu'à des êtres capables de prendre intérêt à quelque chose. Si un être peut, à l'occasion, ne pas prendre intérêt à ce qui est dans son intérêt, c'est une condition nécessaire qu'il puisse *en général* prendre intérêt à quoi que ce soit pour avoir des intérêts. Pour reprendre notre exemple précédemment cité, si je prends intérêt à ce paquet de cigarette car je désire fumer, on dira que cela n'est pas dans mon intérêt, justifiant la distinction entre les deux usages d'avoir un intérêt. Néanmoins, on remarquera que si fumer n'est pas dans mon intérêt, c'est bien parce que fumer nuit à ma santé et risque de me rendre malade, de diminuer ma qualité de vie, voire de me tuer de façon précoce, c'est-à-dire de générer un état dont j'aurais conscience et dont je désirerais probablement, à ce moment-là, échapper²³⁹³. Autrement dit, si cela n'est

²³⁹² Nous entendons par là un raisonnement dans lequel la conclusion ne suit pas logiquement des prémisses.

²³⁹³ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.257-258

pas dans notre intérêt, c'est parce cela finira par nous affecter ou contrarier nos désirs. C'est donc parce que je serais probablement intéressé un jour par ne pas être en souffrance qu'il y a un sens à dire que X est dans mon intérêt, même si dans le temps présent, je ne m'y intéresse pas.

Par conséquent, la distinction entre avoir des intérêts et être intéressé est tout à fait pertinente lorsqu'elle est appliquée à un être conscient, mais cette distinction n'est plus opérante pour un être qui n'est pas conscient. Bien que je ne sois pas intéressé par ce qui est dans mon intérêt, il n'empêche que si une action est véritablement dans mon intérêt, c'est que j'en éprouverais le bénéfice ultérieurement, ou alors je n'en éprouverais pas les conséquences négatives. Sans référence à un moment où cette action m'affectera d'une manière ou d'une autre, elle n'est ni dans mon intérêt ni contre mon intérêt. Le lien entre ce qui est dans mon intérêt et ce qui m'intéresse se décline de multiples manières :

X est dans mon intérêt même si je n'y prends pas intérêt =

- a. X m'affectera²³⁹⁴ positivement à l'avenir.
- b. X m'empêchera d'être affecté négativement à l'avenir.

X n'est pas dans mon intérêt même si j'y prends intérêt =

- a. X m'affectera négativement à l'avenir (Dommage par infliction).
- b. X m'empêchera d'être affecté positivement à l'avenir (Dommage par privation).

Pour les préférentialistes²³⁹⁵, l'exemple de la cigarette dans lequel je désire ce qui m'est nuisible n'a de sens que si je désire ne pas être malade et souffrant plus tard ; si ce n'est pas dans notre intérêt de fumer, malgré notre désir actuel et notre connaissance des risques, c'est parce qu'à l'avenir, nous en pâtirons dans la mesure où un désir rationnel²³⁹⁶ plus important que notre désir actuel de fumer sera frustré. En conclusion, la distinction ponctuelle entre avoir des intérêts et prendre intérêt s'inscrit dans un cadre général où avoir des intérêts dépend tôt ou tard d'un état de fait que nous désirons. Par-là, on ne prouve pas que cela ne puisse être le cas qu'un être ait des intérêts sans jamais être capable de prendre intérêt à quoi que ce soit. Il faudrait un argument pour le démontrer et l'argument de l'intérêt sans intéressement n'en a pas le pouvoir.

4. L'argument du caractère instrumental de la souffrance

²³⁹⁴ Cela peut s'interpréter soit de manière expérientialiste ou préférentialiste. Par exemple, X me permettra de satisfaire mes désirs à l'avenir.

²³⁹⁵ Varner opte pour une théorie du bien mixte, associant, théorie de la satisfaction des désirs, théorie de la satisfaction des désirs informés et perfectionnisme. Il faut ainsi définir certains de nos intérêts en termes de satisfactions de désirs et d'autres en termes d'intérêts biologiques décorrélés des désirs. Voir Varner, *In nature's interest*, p.61-62. Selon sa thèse, X est dans l'intérêt de A si, (1) A désire actuellement X, (2) A désirerait X s'il était rationnel et informé (TSD) ou, (3) X satisfait des besoins biologiques de A en vertu du genre d'être qu'est A (perfectionnisme).

²³⁹⁶ Se pose la question de la détermination de ce qu'est un désir rationnel, car la rationalité du désir semble s'adosser à une axiologie, ce qui suppose d'avoir déjà déterminer une valeur. Pour des discussions de la théorie de la satisfaction des désirs (informés, véritables, rationnels), voir Parfit, *Reasons and persons*, Appendice C « Rationality and the different theories about self-interests » et, Appendice I « What makes someone's life go best? » ; Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, III, chapitre 1, 1999, Puf ; Richard Brandt, *A theory of the right and the good*, 1979, chap. 13 ; Richard Brandt, *Morality, utilitarianism, and rights*, 1992, A, 3, p.38-56 ; James Griffin, *Well-being, its meaning, measurement and moral importance*, 1989, chap. 2.

Kenneth Goodpaster a formulé un autre argument en défense du biocentrisme. Nous accordons de la valeur à la sensibilité. Or, la sensibilité n'est qu'un moyen sélectionné par les mécanismes de l'évolution pour favoriser la survie. Par conséquent, la souffrance comme le plaisir sont des moyens au service de la vie, qui elle, a une valeur en elle-même²³⁹⁷. Par exemple, le désir et le plaisir sexuel sont des traits qui ont été sélectionnés par les mécanismes aveugles de l'évolution, favorisant la reproduction et donc la survie des espèces, et donc la perpétuation de ces traits. Si la reproduction était une expérience douloureuse pour les animaux, ou s'ils n'étaient pas animés par un désir sexuel, ils ne se reproduiraient pas et auraient disparu depuis longtemps²³⁹⁸. Il en va de même des autres plaisirs mais également de la souffrance, de la douleur, du stress, qui sont des réponses de l'organisme à l'environnement héritées d'un passé. Le stress me permet de passer en mode survie lorsqu'un danger se présente. La douleur permet d'alerter sur l'état du corps pour faire cesser ce qui endommage le corps. La douleur nous pousse alors à nous débarrasser de ce qui attaque l'organisme, comme à nous éloigner de ce qui brûle. Ces sensations et ces émotions fonctionnent comme des alarmes à incendie. Ce qui compte lorsqu'une alarme sonne, c'est qu'elle nous alerte afin que l'on sauve les occupants du bâtiment. De façon analogue, la douleur alerte pour que la vie soit préservée. La douleur comme l'alarme ne sont que des moyens au service d'autre chose.

Certes, on pourra considérer, d'un point de vue biocentriste, que la sensibilité a une certaine signification morale à prendre en compte. Mais ce que vise l'argument est de montrer que la sensibilité n'est qu'un moyen au service de la vie. Par conséquent, la vie possède une valeur intrinsèque. La sensibilité ne serait qu'un moyen parmi d'autres qu'a trouvé l'évolution pour favoriser la préservation de la vie. Virginie Maris reprend cet argument de Goodpaster et écrit que « la sensibilité n'étant que l'une des facultés dont disposent les êtres vivants pour assurer leur survie et leur épanouissement, il serait arbitraire d'ériger cette faculté comme seule fonction moralement pertinente sous le simple prétexte que c'est elle qui, pour nous autres humains, semble la plus importante »²³⁹⁹. L'argument du caractère instrumental de la sensibilité au service de la vie pourrait être formulé de la façon suivante :

- (1) La sensibilité est un trait sélectionné car présentant un avantage évolutif au service de la vie.
- (2) Or, nous reconnaissons une valeur à la sensibilité.
- (3) Si nous reconnaissons une valeur à ce qui est un moyen pour une fin, alors nous devons reconnaître la valeur de cette fin.
- (4) Par conséquent, la fin visée par la sensibilité, à savoir la vie, possède une valeur intrinsèque, dans la mesure où elle n'est pas elle-même un moyen en vue d'autre chose.

Objection : non-sequitur et raisonnement panglossien

²³⁹⁷ Kenneth Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.76.

²³⁹⁸ Voir à ce sujet la réflexion sur la notion de fonction et les différentes théories de la fonction au chapitre 3.

²³⁹⁹ Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.156.

Le problème de cet argument est que la conclusion ne découle pas des prémisses, mais aussi qu'il repose sur une interprétation de l'évolution que nous considérons comme scientifiquement inexacte. Commençons par le second point. Dire que la sensibilité permet de fournir des indicateurs sur l'état de santé du corps, ne permet pas de soutenir que cet état de santé du corps, décorrélé de l'expérience sensible du sujet et de son espérance de vie, est en soi une bonne chose. Y a-t-il même un sens à parler de la bonne santé d'un être conscient indépendamment de ce qu'il éprouve, désire, éprouvera ou désirera ? Il semble impossible de dissocier la bonne santé du corps de l'expérience positive que nous avons. Une personne qui souffrirait terriblement d'une partie du corps (d'horribles migraines) mais n'aurait pas son espérance de vie raccourcie par ces douleurs, ni de dysfonctionnements indépendants de la douleur, serait-elle en parfaite santé ? Il semble que le fait de souffrir soit *généralement* un indicateur d'un problème de santé, d'un dysfonctionnement, mais soit également un problème de santé en lui-même. Si nous accordons une valeur à la sensibilité, ce n'est pas en vertu de ce qu'elle permet, mais en vertu de ce qu'elle est. Certes, la sensibilité est un trait sélectionné qui peut avoir une utilité pour un individu dans la préservation de *sa* vie, mais non pas au service de *la* vie en général. En réalité, la sensibilité est le mode d'existence de certains vivants et non simplement un outil au service de leur vie ; cette sensibilité est indétachable de leur vie en tant qu'êtres sensibles. Par conséquent, il est trompeur de soutenir que la sensibilité a été sélectionnée au service de la vie (au service de quelle vie ?), ce qui est une lecture finaliste de l'évolution²⁴⁰⁰. Il n'est pas justifié d'inférer que *la* vie en général, comme propriété des êtres vivants, a de la valeur sous prétexte que chez une partie d'entre eux, la sensibilité est une propriété sélectionnée par les mécanismes de l'évolution.

[*La sensibilité est-elle au service de la vie ?*] Les traits sélectionnés chez certaines populations par les mécanismes de l'évolution, comme la sensibilité, la reproduction sexuée, les « stratégies » de reproductions *r* ou *K*, sont-ils vraiment « au service » de la préservation de la vie ou des espèces ? Cette lecture repose sur un certain nombre de métaphores qui insèrent de la finalité dans l'évolution. *Être au service* de suppose d'exister en vue de réaliser une fin. Les traits sélectionnés l'ont été mécaniquement, par la force des choses, ni *pour* le bien de l'espèce ni *pour* le bien de l'individu. Les traits ont été sélectionnés par des contraintes environnementale qui conduit les survivants à transmettre leurs traits à leur descendance, sans qu'il n'y ait une sélection pour garantir la survie de l'individu qui hérite de ces traits. Dire que la sensibilité a été sélectionnée *pour* être *au service* de la survie est une interprétation finaliste qui n'est pas conforme à la façon dont fonctionne l'évolution. La sensibilité, comme le reste, n'est pas au service de quoi que ce soit mais est un produit, comme la forme d'une rivière est façonnée par la topographie des lieux qui s'étendent jusqu'à la mer. Les mécanismes de l'évolution ont pris certaines formes sans que cela ne vise une finalité particulière ; ainsi parler de *stratégies* reproductives, du fait qu'un trait existe pour faire *X* est une manière métaphorique de parler qui induit en erreur²⁴⁰¹.

²⁴⁰⁰ Voir Annabelle Kremer-Lecointre et Guillaume Lecointre, *Démystifier le vivant*, 2023, p.105-108.

²⁴⁰¹ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid* ; K. Sterelny, *Gould vs. Dawkins – Survival of the fittest*, Icon Books, 2002 ; J. Gayon, *Darwin et l'après-Darwin*, Éditions Matériologiques, 2019 ; S. M. Downes, « Evolutionary Psychology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/evolutionary-psychology> (consulté en mars 2022) ; S. H.

L'ordre des choses se déroule sans aucune visée projective, mais puisqu'il se produit nécessairement quelque chose, nous en faisons une lecture rétrospectivement finaliste et panglossienne. La sensibilité est un effet de la sélection ayant présenté un avantage aux générations précédentes de certains groupes, raison pour laquelle elle fut sélectionnée. Néanmoins, cet avantage est relatif à un groupe dans un certain contexte puisque la majorité des espèces vivantes ne sont pas sensibles (au sens de sentientes). Ce biais rétrospectif conduit à penser que « tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes »²⁴⁰², que « la nature est bien faite » du fait de la sélection naturelle qui ne sélectionnerait que les plus adaptées, négligeant la contingence de la sélection et que tous les autres sont éliminés. Ainsi, nous n'avons comme témoin que les survivants, nous donnant l'illusion qu'il y aurait une adaptation. Notre esprit a du mal à se débarrasser de toute interprétation téléologique.

Enfin, cet argument commet un *non-sequitur* en confondant deux niveaux d'analyse et en passant de l'un à l'autre. D'abord, nous partons d'une prémisse factuelle concernant les causes de l'existence de la sensibilité, se comprenant en lien avec les mécanismes de l'évolution. La sensibilité aurait été sélectionnée car présentant un avantage dans la survie des individus (ou des espèces, selon les conceptions)²⁴⁰³. Puis, nous passons sur un terrain axiologique et moral concernant ce qui possède une valeur en soi. Sous-prétexte que nous valorisons quelque chose qui aurait été sélectionné au service de la vie, alors la vie aurait une valeur en elle-même. Or, quand bien même il serait empiriquement vrai que la sensibilité a été sélectionnée comme un moyen au service de la vie (ce que nous avons contesté et considérons comme intenable scientifiquement), on ne pourrait en inférer quoi que ce soit au niveau axiologique, et *a fortiori*, que la vie possède une valeur intrinsèque.

Conclusions sur les principaux arguments en faveur du biocentrisme

Nous avons examiné les principaux arguments mobilisés en faveur du biocentrisme mais aucun d'entre eux ne permet de justifier le biocentrisme. Il existe d'autres arguments en faveur du biocentrisme comme *l'argument du dernier humain* ou *l'argument de la santé*. L'argument du dernier humain, initialement proposé par Routley, vise à justifier la reconnaissance d'une valeur intrinsèque de la nature. Attfield s'y réfère pour défendre la reconnaissance d'une valeur intrinsèque aux êtres vivants individuels²⁴⁰⁴. De la même façon, l'argument de la santé est mobilisé par Attfield pour montrer que

Orzacks and P. Forber, « Adaptationism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, URL : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/adaptationism/> (consulté en mars 2022) ; C. Clavien, « Petite introduction aux théories évolutionnistes », in *Morale et évolution biologique*, PPUR, 2007 ; P. Huneman et E. Machery, « La psychologie évolutionniste : enjeux, résultats, débats », in *Les Mondes darwiniens – L'évolution de l'évolution : Volume 2*, Éditions Matériologiques, 2011 ; P. Huneman, « Sélection », in *Les mondes darwiniens – L'évolution de l'évolution*, Éditions Matériologiques, 2011 ; S. J. Gould and R. C. Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the panglossian paradigm : a critique of the adaptationist programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, n°205, p. 581 s. ; P. Grandcolas, « Adaptation », in *Les mondes darwiniens – L'évolution de l'évolution*, Éditions Matériologiques, 2011.

²⁴⁰² Sur l'idée de raisonnement panglossien, voir Stephen J. Gould and Richard C. Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the panglossian paradigm : a critique of the adaptationist programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, 1979, 205, p. 581s.

²⁴⁰³ Nous renvoyons à notre examen des différentes théories des fonctions dans le chapitre 3.

²⁴⁰⁴ Attfield, *Environmental ethics*, p.39; Attfield, *Value, obligation, and meta-ethics*, p.22. Nous analysons cet argument dans le chapitre 3 de la partie 2.

puisque les plantes peuvent être en bonne ou mauvaise santé, alors elles ont un bien propre. Néanmoins, puisque ces deux arguments furent davantage mobilisés pour défendre des éthiques écocentristes, nous les analyserons lors de l'examen des thèses écocentristes, en gardant à l'esprit qu'ils peuvent, s'ils sont recevables, justifier le biocentrisme.

Biocentrisme et préservation de l'environnement

Si le biocentrisme est vrai, quelles en sont les conséquences pour l'écologisme ? Selon le biocentrisme, la moralité d'une action, d'une règle, d'une politique, dépend de l'impact sur les êtres vivants. Le caractère bon ou mauvais du changement climatique, de la déforestation, de la pollution, etc., dépend de ce que cela fait aux êtres vivants dont les humains font partie. Si la transformation d'un écosystème favorise le développement des êtres vivants existants et favorise le développement de plus d'êtres vivants, alors cette transformation n'est pas un mal à combattre. Pour un biocentrisme conséquentialiste, la justification d'une politique ou d'une pratique dépend des conséquences de cette politique ou de cette pratique sur les êtres vivants. Ainsi, le changement climatique pourrait être une bonne chose si cela favorisait de bonnes conséquences²⁴⁰⁵. Une éthique biocentriste pourrait prendre des formes différentes selon la façon de concevoir et de calculer ces bonnes conséquences²⁴⁰⁶, conduisant peut-être à des politiques très différentes. Pour un biocentrisme déontologiste, la moralité de l'action se concevra davantage en termes de respect des êtres vivants. La préservation de la biodiversité n'est alors justifiée que dans la mesure où elle permet de protéger les intérêts de tous les êtres vivants. Ces intérêts n'ont pas nécessairement besoin d'être pris en compte de façon égale. La hiérarchie des vies ou des intérêts en jeu peut conduire à des conceptions différentes selon le poids relatif de ces intérêts, le type de hiérarchisation (susceptible de prendre de nombreuses formes) ou encore la théorie normative en jeu.

[*Une inquiétude infondée*] Les environnementalistes s'inquiètent souvent du fait que les théories individualistes comme le sentientisme ou le biocentrisme ne permettent pas de protéger la biodiversité, les écosystèmes, la nature. Mais cette inquiétude est infondée si le sentientisme ou le biocentrisme sont justifiés, puisque ce faisant, les environnementalistes raisonnent comme si la biodiversité, les écosystèmes, la nature, les espèces devaient avoir une valeur intrinsèque engendrant un devoir les préserver pour eux-mêmes. Si le biocentrisme est justifié, la biodiversité, la préservation de l'environnement, etc., ne sont pas des fins en soi mais des moyens permettant le respect et la préservation des vivants. Comme le souligne Attfield, si détruire l'environnement est mal, c'est soit parce que la destruction de l'environnement entraîne de mauvaises conséquences (pour les vivants), soit parce que l'environnement a par lui-même une valeur intrinsèque²⁴⁰⁷.

²⁴⁰⁵ Clare Palmer, « Living individuals, biocentrism in environmental ethics », *ibid*, p.108.

²⁴⁰⁶ Conséquentialisme maximaliste, minimaliste, scalaire, mais aussi prise en compte des êtres vivants existants, potentiels, futurs, approche égalitariste ou hiérarchiste, théorie du bien perfectionniste ou mixte (préférentialiste ou expérientialiste), règles de priorisation en cas de conflits, etc. Voir Julia Driver, *Consequentialism*, Routledge, 2012.

²⁴⁰⁷ Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.146.

Section 4 – Objections supplémentaires au biocentrisme

Nous avons déjà formulé des objections aux principaux arguments biocentristes au fur et à mesure que nous les présentions. Mais d'autres objections peuvent être formulées. Aucune n'est décisive dans le sens où elle rendrait le biocentrisme faux, mais ainsi en est-il de toutes les théories morales. Ces objections jouent sur la plausibilité globale du biocentrisme. La première porte sur le finalisme dissimulé de l'idée de développement de nos potentialités biologiques. La deuxième pointe le fait que la mort ne semble jamais libérer une plante ou un vivant non-sentient d'un mal. La troisième réaffirme une critique du perfectionnisme qui néglige la nécessité de la condition d'expérience dans l'évaluation du bien prudentiel. La quatrième répond aux accusations d'anthropocentrisme portée contre le sentientisme par les partisans du biocentrisme. Enfin, la cinquième concerne le problème épistémique de la connaissance des intérêts des êtres vivants.

1. La finalité des êtres vivants et leur potentiel biologique

Nous avons affirmé plus tôt que la thèse biocentriste reposant sur une théorie téléologique du bien soulevait deux questions, l'une morale, l'autre factuelle. Concernant la question morale, la téléologie peut-elle justifier la possession d'un bien propre et la considérabilité morale d'une entité ? Concernant la question factuelle, est-il si évident que les êtres vivants ont une finalité interne ? Ce néo-finalisme naturalisé est-il justifiable d'un point de vue scientifique ? Nous avons déjà examiné la question morale et constaté qu'aucun argument ne justifiait que la possession d'un *telos* et de parties fonctionnelles entraînent l'existence d'un bien propre et d'intérêts. Nous souhaitons à présent émettre de sérieux doutes quant à l'existence d'un *telos* chez les vivants non-sentients. La thèse biocentriste repose sur une axiologie perfectionniste selon laquelle le bien d'un être réside dans le développement de sa nature, de son *telos*, tandis que ce qui est mauvais pour un être réside dans l'empêchement de son développement conformément à sa nature. Cette thèse repose entièrement sur l'idée douteuse qu'il y aurait des natures des êtres. Par ailleurs, sa structure comme théorie du bien comporte de nombreuses implications étranges comme la difficulté à rendre compte de certains maux comme la douleur, comme nous l'avons vu au chapitre 4 de la partie 1. Nous voudrions simplement ici évoquer le caractère discutable de l'idée selon laquelle le bien d'un être réside dans le développement de ses potentialités biologiques en vertu du fait qu'il possède une finalité interne.

[*La finalité interne des êtres vivants*] Lorsque le biocentrisme soutient que le bien d'un être réside dans le développement de ses potentialités biologiques, cela implique une certaine idée de ce qu'est une potentialité biologique, de la façon dont les êtres se développent, d'une finalité vers laquelle tend le développement. La nature n'est pas projective, ce qui signifie que les êtres n'existent pas dans un but externe comme on le retrouve dans les religions monothéistes. La naturalisation de la téléologie conserve tout de même une lecture finaliste de la nature. Les organismes vivants sont le support de comportements en apparence finalisés comme la cicatrisation, le fonctionnement des parties du corps

comme les organes ou le système immunitaire. Lorsque nous parlons de la fonction de X^{2408} , cela signifie que X (le cœur) vise à réaliser une performance P (pomper le sang) dans un but B (maintenir l'organisme en vie), ou bien que X est une cause nécessaire pour parvenir à B par la réalisation de P. L'idée de fonction s'inscrit dans un cadre téléologique. Mais ce finalisme existe-t-il réellement ou n'est-il qu'une interprétation de notre esprit ? Autrement dit, ces processus sont-ils finalisés ou perçus comme finalisés ? Nous considérons généralement que la cicatrisation vise à maintenir un état d'homéostasie de l'organisme. Or, si nous pouvons difficilement nous empêcher d'interpréter et percevoir ces phénomènes comme finalisés, il n'est pas évident qu'ils *servent* réellement une fin²⁴⁰⁹, faisant en quelque sorte écho aux jugements réfléchissants chez Kant qui nous en informent davantage sur notre réflexion que sur le réel²⁴¹⁰. Pour Bernstein, l'idée de finalité dans la nature est une projection humaine²⁴¹¹. Mais peut-on vraiment parler d'une finalité au sens strict lorsqu'elle est dépourvue d'intentionnalité ?

En effet, une explication de type mécaniciste est possible pour expliquer l'existence d'un phénomène comme la cicatrisation sans faire mention d'un but. Selon une lecture finaliste, la cicatrisation existe dans le but de réparer des plaies en reconstituant du tissu afin d'éviter les infections et la mort de l'organisme. Selon une lecture mécaniciste, la cicatrisation n'a pas de fin mais se produit parce qu'une plaie engendre une série de réactions chimiques aveugles qui ont conduit à la survie des individus passés, par où ces réactions furent, développées, conservées et transmises ; il s'agit donc d'un trait sélectionné aveuglément et mécaniquement. Nous verrons dans le chapitre 3 que deux conceptions majeures de l'idée de fonction dominant le paysage en philosophie de la biologie, la conception étiologique et la conception systémique de la fonction biologique.

[*Qu'est-ce que le plein développement d'un être ?*] Revenons un instant à cette idée que le bien d'un être réside dans le développement de ses tendances biologiques. Ainsi, l'idée que les êtres vivants sont des centres téléologiques de vie est plus que discutable²⁴¹². Quelle est précisément ma fin en tant qu'humain ? Que signifie le plein développement de mes potentialités biologiques ? Comment déterminer les potentialités pertinentes de l'individu dont le développement ou l'exercice constitue la fin ? Si certaines potentialités sont importantes, pourquoi celles-ci et non les autres ? Comment le déterminer ? Nous revenons ici sur une critique du perfectionnisme. Bernstein pose la question de savoir à quoi correspond le plein développement d'un arbre ? À quel stade de sa vie et dans quel état un arbre ou un humain peut-il être dit parvenu à son plein développement ? Y a-t-il un tel état final ? Les arbres changent et croissent sans qu'il y ait nécessairement un état final, aucun état de l'arbre ne semble en soi meilleur qu'un autre pour cet arbre²⁴¹³. Le bien d'un arbre est-il d'avoir toujours plus de surface capable de capter le soleil, d'être toujours plus grand, de faire toujours plus de fruits ? Pour le faire comprendre, Bernstein prend le cas d'une personne avec des longs ongles de plusieurs mètres, la pousse des ongles correspondant à une tendance biologique. En soi, nous n'avons aucune raison de penser que cela soit un

²⁴⁰⁸ Nous revenons en détail sur les théories de la fonction dans le chapitre 3 lors de l'examen de l'argument de la santé des écosystèmes.

²⁴⁰⁹ Bernstein, *ibid*, p.95.

²⁴¹⁰ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Deuxième partie, « Critique de la faculté de juger téléologique ».

²⁴¹¹ Bernstein, *ibid*, p.95.

²⁴¹² Katie McShane, « Individual biocentrism vs holism revisited », *Les ateliers de l'éthique*, 9, 2, 2014, p.135.

²⁴¹³ Bernstein, *On moral considerability*, p.100.

bénéfice ou un préjudice sans indices comportementaux nous indiquant un état interne de bien-être ou mal-être, ou si la personne manifeste un désir de les raccourcir ou de les préserver²⁴¹⁴. Or, les arbres n'ont aucun moyen comportemental de manifester un tort subi ou un bénéfice. Se couper les ongles est-il contraire au développement de nos capacités, de notre nature d'être dont les ongles poussent indéfiniment ? Nous les coupons car cela nous handicape et nous gêne.

Lorsque nous discutons l'argument du code génétique comme code normatif de Rolston, nous avons déjà souligné non seulement que notre génétique ne prédétermine pas une voie de développement pour un organisme, mais également le caractère vague de l'idée de développement des potentialités ou des capacités biologiques. Nos potentialités biologiques sont multiples et parfois contradictoires. L'épigénétique nous enseigne que notre potentiel biologique ne repose pas sur un « programme génétique » donné une fois pour toute dès le début, mais que l'environnement active l'expression de certains gènes. La réalité génétique est infiniment plus complexe que l'existence d'une série de potentialités données au départ. Chez une personne psychopathe, il y a pu avoir une prédisposition génétique au sous-développement de capacités empathiques, mais alors qu'est-ce qui correspondait au développement de ses potentialités biologiques, le développement de l'empathie ou d'une absence d'empathie ?

[*Le problème de la détermination du telos*] Il est probable que le développement de l'empathie soit considéré comme la capacité constitutive d'un humain. Mais pourquoi en irait-il ainsi ? Pourquoi le développement de l'empathie serait constitutif du *telos* humain et non la capacité de manipuler ou la disposition à être raciste ? S'il s'avère que les potentialités biologiques peuvent correspondre à deux choses opposées, comme dans le cas de l'empathie ou l'absence d'empathie : soutenir que l'empathie est le critère constitutif de notre *telos* parmi les deux implique d'avoir déjà déterminé à l'avance ce qui constitue un bien, sans avoir enquêté sur ce qui était réellement une potentialité biologique. Autrement dit, le perfectionnisme semble procéder par un raisonnement *ad hoc*. Ces questions soulèvent la difficulté qui se pose aux perfectionnistes pour déterminer le *telos* et les tendances biologiques pertinentes. Les perfectionnistes ont déjà leur conception de ce qu'ils estiment être des propriétés désirables mais ils s'efforcent de les fonder sur une prétendue nature humaine. Alors que cette enquête sur la nature humaine se veut descriptive, elle est dès le départ guidée par des évaluations. Mais pourquoi notre nature ou nos potentialités biologiques ne pourraient-elles pas être moralement répugnantes ?

[*Les êtres vivants s'efforcent-ils de se préserver ?*] Enfin, les êtres vivants non-sentients s'efforcent-ils réellement, au sens strict, de persévérer dans l'existence ? L'autoconservation des organismes est-il une réalité biologique ? La plupart des animaux naissent en étant « programmés » pour vieillir et mourir, avec la senescence. Par ailleurs, dans certaines espèces, les individus se sacrifient au profit du groupe, comme par exemple chez certains insectes qui se sacrifient pour la survie de la colonie comme certaines abeilles ou certaines fourmis²⁴¹⁵. Selon Kleinig, il est fréquent dans le monde vivant que les comportements et le développement des organismes semblent orientés vers le bien et la survie de l'espèce plus que de l'individu. Mais c'est là encore une façon maladroite de parler, chargée de

²⁴¹⁴ Bernstein, *ibid*, p.100.

²⁴¹⁵ John Kleinig, *Valuing Life*, p.85.

téléologie. Les débats sur les unités de sélection pour savoir si la sélection opère au niveau du gène, de l'individu, de l'espèce est important car si ce n'est pas au niveau de l'individu, cela peut remettre en cause l'idée que les individus sont des centres téléologiques de vies, ils peuvent alors n'être que des moyens au service de la préservation d'espèce. En conclusion, l'idée que nous serions de centre téléologique de vie ne semble pas basé sur une description scientifique du réel.

2. La mort ne délivre jamais une plante d'un mal

Une seconde difficulté concerne le rapport entre le bien et le mal prudentiel définis de façon perfectionniste et l'idée que la mort représente un dommage de la mort²⁴¹⁶. Une mort prématurée est généralement un mal pour un animal ou un humain, mais peut parfois être contextuellement bonne si elle lui évite ou le soulage d'horribles souffrances, qui rendent alors la mort préférable. En effet, certains maux semblent surpasser le mal de la mort. Toutefois, on constate que pour une plante en mauvais état, ce genre de réflexion ne fait pas sens puisque l'on peut toujours essayer de faire repartir la plante, ce qui signifie qu'à aucun moment la mort ne peut être préférable pour une plante, quelle que soit la condition dans laquelle elle puisse se trouver²⁴¹⁷. Nous ne disons jamais qu'il vaut mieux mettre fin à l'existence d'une plante, dans son intérêt, car son état est trop mauvais. Cela doit nous questionner sur la possibilité que quoi que ce soit puisse être mauvais pour une plante. Soit la mort n'est pas un mal pour les plantes, soit les maux dont souffrent les plantes ne surpassent jamais le mal de la mort. Il y a ici une profonde asymétrie avec le cas des humains et des animaux.

[*Asymétrie avec le mal de la vie animale*] On pourrait répondre que la mort est un bien lorsqu'elle libère un être de la souffrance, mais si la mort n'est jamais préférable à un mal chez les plantes, cela ne peut que signifier que la mort est le pire des maux pour une plante. La mort apparaît donc toujours comme un mal pour les plantes mais non pour les êtres sentients pour qui la mort peut être contextuellement bonne. Si le bien d'un être réside dans son développement en tant que X ou Y, son bien est d'autant plus grand que son développement est important. Le contenu du développement de chaque être variera mais quel que soit le contenu, c'est le développement de ses perfections qui compte. Comment alors soutenir que n'importe quel état de développement d'une plante est à un niveau de bien suffisamment haut pour que la mort soit toujours un mal, alors que la mort d'animaux peut être préférable pour eux à certains états expérientiels ? N'oublions pas que les biocentristes tendent à être perfectionnistes. Or, puisque les perfectionnistes décorrèlent le bien des vécus internes, ce double standard entre le mal que représente pour la mort pour les plantes et pour les animaux n'est pas tenable. Un perfectionniste peut considérer que le bien-être, le plaisir, le bonheur, sont des capacités constitutives de la nature d'un être à réaliser. Néanmoins, s'il considère que le niveau de développement de ces perfections est trop faible, au point de rendre la mort préférable, il semble abandonner son évaluation de la vie bonne du point de vue perfectionniste, dans la mesure où l'état mental devient le critère

²⁴¹⁶ Dans une partie consacrée au sentientisme égalitariste et hiérarchiste, que nous avons choisi de mettre de côté, nous examinons ce qu'est un dommage et les différentes théories concernant le mal de la mort.

²⁴¹⁷ Christopher Belshaw, « Death, pain and animal life », in *The ethics of killing animals*, Garner and Visak (eds), p.34.

déterminant de l'évaluation du bien. Il est possible de considérer que les biocentristes adoptent une axiologie hybride perfectionniste/préférentialiste ou perfectionniste/expérientialiste, mais nous avons vu au chapitre 4 de la partie 1 que les théories hybrides, dans leur volonté de prendre les avantages des deux théories, cumulaient souvent leurs difficultés. Cette asymétrie jette des doutes sur la thèse perfectionniste au fondement du biocentrisme et l'existence même d'un bien prudentiel chez les plantes.

3. La nécessaire prise en compte du vécu dans l'évaluation du bien

Le vécu semble être une donnée nécessaire à prendre en compte pour avoir un bien prudentiel. Or, le perfectionnisme conduit à des implications étranges, à savoir la possibilité d'une bonne vie de souffrance. Si le bien d'un être d'une espèce X consiste à développer sa nature, ses potentialités, il se pourrait que la réalisation de cet être en tant que X implique un vécu fait de souffrances. Nous devrions alors accepter qu'une vie bonne pour un X consiste à faire A, B et C, impliquant une intense souffrance. La situation des hyènes mâles fournit un exemple intéressant puisque la vie d'une hyène mâle semble particulièrement difficile. Chez les hyènes tachetées, les femelles dominant physiquement et socialement, les mâles en sont réduits à manger en dernier les os des carcasses, ce qui finit par abîmer leur dentition. Une fois qu'ils grandissent, ils sont exclus de la communauté et tenteront de s'intégrer à une autre en se soumettant, en étant souvent victimes de mauvais traitements. Ils apparaissent souvent dans un mauvais état. En résumé, la vie d'une hyène mâle semble particulièrement difficile. Comment penser la vie bonne d'une hyène mâle ? Qu'en est-il si le développement d'un animal d'une façon conforme à sa « nature » définie par son espèce, implique un vécu horrible d'une partie de ses membres, est-ce là le bien prudentiel de ces animaux ? Si la vie bonne d'un être repose sur le type de vie caractéristique de son groupe, une vie bonne de hyènes mâles est une vie d'exclusion, de souffrance, de persécution. N'est-ce pas là une conclusion absurde ? Le perfectionniste pourrait être tenté de répondre que le bien-être vécu est un élément essentiel du développement de soi. Mais il n'y a là rien de nécessaire, c'est un fait purement contingent, rien n'empêche le contraire. Il faudrait justifier la raison pour laquelle le *telos* d'un être devrait davantage impliquer du bien-être que du mal-être. Pourtant, il semble difficile d'accepter qu'une bonne vie de X puisse faire abstraction de la souffrance, et qu'on néglige le vécu intérieur d'un être pour déterminer son bien. Ce genre de cas confronte le perfectionniste à des cas difficiles qui le force soit à renoncer au perfectionnisme au profit d'une axiologie internaliste, soit à accepter ces conclusions contre-intuitives, soit à trouver un ajustement du perfectionnisme qui se dégage du piège de ce type de cas.

4. Critique de l'accusation d'anthropocentrisme contre le sentientisme

Un argument fréquemment avancé en faveur du biocentrisme est un argument contre le sentientisme. Le sentientisme est accusé de donner une place centrale à la souffrance et de façon générale aux états mentaux²⁴¹⁸. Ainsi, nous projeterions dans le monde ce qui compte particulièrement pour les

²⁴¹⁸ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.97.

humains. Puisque pour nous humains, la satisfaction des préférences est importante, puisque le bonheur et la souffrance sont importants, nous en faisons la mesure de toute vie bonne ou mauvaise, opérant par ce geste une projection anthropocentrique. Les théories expérientialistes ou préférentialistes sont des cadres de pensée dans lesquels nous sommes toujours liés à des valeurs humaines²⁴¹⁹. Il s'agit d'un chauvinisme humain dissimulé. Or selon Maris, « dans la nature, la souffrance n'est bien souvent rien d'autre qu'une information »²⁴²⁰.

Toutefois, cette accusation d'anthropocentrisme me semble être une accusation injustifiée. Méthodologiquement, nous tendons à partir de ce que nous connaissons, de ce que nous valorisons, pour penser la valeur au-delà des humains. Certes, nous raisonnons à partir de nous, mais cela ne justifie en rien le rejet des thèses expérientialistes et préférentialistes. Et si elles (l'une ou l'autre) étaient correctes ? La valeur que nous accordons au plaisir et la *disvaleur* que nous accordons à la souffrance ne sont-elles que des projections humaines au sujet de ce qui est bien ou mal au sens prudentiel, comme la soutient Maris ? Si oui, alors ce serait par anthropomorphisme que nous anesthésierions un animal avant de l'opérer. La douleur du chat serait alors une bonne chose car elle est un signal utile à la survie. Mais personne ne peut raisonnablement croire cela. La souffrance est un mal pour toute créature capable de souffrir, sans qu'il ne s'agisse d'une projection anthropocentriste. Ce n'est pas parce qu'une propriété qui rend moralement considérable est partagée par les humains que la démarche est anthropocentriste²⁴²¹. Et ce n'est pas parce que la condition nécessaire de la considérabilité morale est une propriété partagée par les humains que la démarche est anthropocentriste. Maris parle davantage psychocentrisme. Nous accorderions une valeur centrale aux états mentaux, nous faisant négliger d'autres formes de bien et de mal. Mais Maris ne fait que postuler qu'il existe d'autres formes de biens et de maux. Mais nous pouvons nous demander : qu'en est-il si tout bien et tout mal résidait réellement dans l'expérience ? Ce faisant, elle postule que l'expérientialisme est faux sans le démontrer.

Cet argument anti-sentientiste pourrait également se retourner contre les biocentristes. Cette accusation d'anthropocentrisme est injustifiée mais elle n'est pas inintéressante puisqu'elle doit nous pousser à rester vigilant et à conserver une attitude critique devant les évidences. Néanmoins, en soutenant que la vie est un critère de considérabilité morale suffisant, Maris voit son argument se retourner contre elle, puisque nous prendrions un critère auquel nous accordons une importance particulière, la vie, comme critère de considérabilité morale, excluant peut-être d'autres formes de considérabilité morale.

[*La douleur est une information, mais elle fait mal*] Par ailleurs, que nous apporte l'idée que la douleur est une information jouant un rôle ? Que ce soit dans la nature ou non, la douleur est une information sur l'état du corps. Mais cela n'est qu'une description purement fonctionnelle au niveau strictement bio-physiologique. La souffrance a beau être une information au niveau biologique, au niveau phénoménologique et prudentiel, la souffrance est un mal. Il s'agit d'un type d'information qui provoque certains états mentaux, et ce sont ces états mentaux tels qu'ils sont vécus qui comptent. Le

²⁴¹⁹ Lawrence Johnson, *A morally deep world*, p.232-233.

²⁴²⁰ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.97.

²⁴²¹ Warren, *Moral status*, p.42.

stress a également une fonction biologique, c'est une réponse d'alerte à la perception d'un danger. Ainsi en va-t-il de la peur, de la faim, de la soif. Chez les humains également, il s'agit d'informations, mais là n'est pas la question ; on se moque du fait que cela soit une information avec une fonction évolutive. Ce qui importe est de savoir quels états sont valorisés positivement ou négativement.

5. Le problème épistémique de la connaissance des intérêts des êtres vivants

Dans *System of ethics*, Leonard Nelson écrit que si nous affirmons que des entités ont des intérêts, nous devons alors pouvoir spécifier quels sont ces intérêts²⁴²². Quel sens y a-t-il à soutenir qu'un être a des intérêts sans que l'on puisse dire en quoi, approximativement, consistent ces intérêts ? Goodpaster s'attaque à cette objection qui soulève le problème épistémologique de savoir comment nous pourrions connaître les intérêts d'êtres dénués de sensibilité²⁴²³ ? Et si nous ne pouvons pas les connaître, sur quoi repose l'affirmation de l'existence d'intérêts chez ces êtres ? La réponse de Goodpaster est décevante puisqu'il ne fait que pointer le fait que ce problème épistémique se pose aussi dans d'autres contextes, pour certains animaux par exemple, pour lesquels il peut être difficile de connaître exactement quels sont leurs intérêts.

En l'absence de sentience, comment pouvons-nous savoir quels sont les intérêts des êtres vivants ? Quels sont les intérêts d'une pousse d'herbe ? Couper l'herbe ou les branches d'un arbre est-il bon ou mauvais pour eux ? Un biocentrisme pourrait répondre que nous savons qu'il est dans l'intérêt d'une plante d'avoir une certaine lumière et une certaine quantité d'eau sur la base d'observations témoignant qu'un manque ou un trop plein d'eau et de lumière fait croître ou périr une plante. Mais comment savons-nous que ces états sont bons ou mauvais pour une plante ? Nous en revenons à la justification du perfectionnisme. À la différence des êtres non-sentients, nous savons qu'un être sentient à un intérêt à ne pas souffrir parce.

On pourrait être tenter de répondre que nous ne parvenons pas à nous défaire de notre propre bien, mais que pour d'autres formes de vie, il pourrait s'agir d'un bien d'un tout autre genre auquel nous n'avons pas accès. Mais, comme le relève Bernstein, cette proposition est étrange. Si nous disons qu'une entité peut être affectée en bien ou en mal, nous ne pouvons l'affirmer qu'en étant capable d'identifier ce qui constitue un bien ou un mal pour elle²⁴²⁴. Par conséquent, il n'est pas justifié de soutenir que le bien-être peut prendre d'autres formes pour d'autres êtres : selon ce raisonnement, le bien des humains impliquerait peut-être la sentience et la satisfaction de désirs, mais le bien des plantes ou des écosystèmes réside peut-être dans autre chose. Mais comment le savoir ? Pour l'expliquer, Bernstein fait le parallèle avec le fait de dire qu'il y a peut-être de la vie ailleurs, mais pas telle que nous la connaissons, ce qui n'a aucun sens puisque la vie ici ou ailleurs, reste la vie. Ce qui cause un mal pour nous (se faire marcher sur le pied) n'est pas nécessairement ce qui cause un mal pour autrui, mais ce en quoi consiste le mal pour nous (souffrir), est similaire à ce en quoi consiste le mal pour autrui²⁴²⁵. Cette objection vise au

²⁴²² Nelson, *System of ethics*, p.140.

²⁴²³ Goodpaster, « De la considérabilité morale », *ibid*, p.87.

²⁴²⁴ Bernstein, *On moral considerability*, p.105-106.

²⁴²⁵ Bernstein, *ibid*, p.107.

fond à souligner la grande asymétrie d'accès épistémique à la nature des intérêts des êtres sentients et de ceux des êtres non-sentients pour lesquels on ne voit tout simplement pas en quoi peut consister le fait d'être lésé²⁴²⁶. Comment savoir ce qui lèse ou profite à un être autrement que par l'effet que cela fait ou en référence à ses préférences²⁴²⁷ ? Sans référence aux états mentaux et aux comportements qui les manifestent, se pose un problème épistémologique d'accès au bien d'un être non-sentient. Les intérêts de ces derniers demeurent obscurs et inaccessibles, mettant sérieusement en doute leur existence.

Conclusion sur le biocentrisme

La plupart d'entre nous avons une intuition forte selon laquelle les végétaux ne sont pas de simples choses, qu'il est mal de couper des arbres ou d'arracher des fleurs sans raison. Les biocentristes mobilisent des intuitions de ce type pour défendre l'idée que la vie est un critère nécessaire et suffisant pour être moralement considérable. Certains, plutôt rares, en défendent une version égalitariste tandis que les autres défendent une approche hiérarchiste en mobilisant une autre intuition selon laquelle les vies d'un humain, d'un chien ou d'une salade n'ont pas la même valeur. Ce qui motive ce choix du critère de la vie est le fait que tout être vivant est décrit comme un système téléologique s'efforçant de se maintenir en vie et de se développer selon sa nature. Ce développement de soi constitue le bien de chaque être vivant.

Il existe des difficultés spécifiques selon que l'on endosse un biocentrisme conséquentialiste²⁴²⁸ ou déontologiste, un biocentrisme égalitariste ou hiérarchiste. Mais certaines difficultés sont communes à toutes les formes de biocentrisme et notamment la justification de ce critère de considérabilité morale qu'est la vie et la téléologie. Nous avons examiné les principaux arguments avancés en faveur du biocentrisme : l'argument téléologique, l'argument de la valorisation instrumentale, l'argument de l'intérêt sans intérêt et l'argument du caractère instrumental de la souffrance. Aucun de ces arguments n'est satisfaisant. Aucun ne parvient à justifier que la possession d'un *telos* permette à un être d'avoir un bien prudentiel. En plus de quoi, l'idée que les vivants possèdent un *telos* sans intentionnalité insère de la téléologie dans une vision scientifique qui a débarrassé l'évolution de tout finalisme.

Une autre fragilité du biocentrisme est qu'il repose sur la théorie de la valeur perfectionniste et dépend par conséquent de la vérité du perfectionnisme. Même si aucune théorie de la valeur prudentielle n'échappe à certaines difficultés, le perfectionnisme fait face à des difficultés importantes du fait qu'il postule l'existence de natures ou d'essences collectives et/ou individuelles, mais aussi parce qu'en tant

²⁴²⁶ Bernstein, *ibid*, p.108.

²⁴²⁷ Bernstein, *ibid*, p.112.

²⁴²⁸ Voir les critiques qu'Alan Carter adresse à Attfield selon lequel il conduit à des conclusions peu écologiques et absurdes. Carter vise le biocentrisme conséquentialiste d'Attfield dans Alan Carter, « Book reviews of *The ethics of the global environment* », *Mind*, 110, 437, 2001 et Alan Carter, « Inegalitarian biocentric consequentialism, the minimax implication and multidimensional value theory », *Utilitas*, 17, 1, 2005. Carter soulève notamment le problème de la non-identité et la conclusion répugnante de Parfit, appliqués à une perspective biocentriste. Pour les réponses d'Attfield, voir Robin Attfield, « Biocentric consequentialism and value-pluralism: a response to Alan Carter », *Utilitas*, 17, 1, 2005, 85-92; et Robin Attfield, « Biocentric consequentialism, pluralism, and "The Minimax implication": a reply to Alan Carter », *Utilitas*, 15, 1, 2003, 76-91.

que théorie objectiviste du bien, il est indépendant de la condition d'expérience. Or, comment se sent un être semble être une composante fondamentale d'une théorie du bien qui a pour but de nous dire ce qu'est une bonne vie, humaine ou autre. Les théories subjectivistes fournissent une meilleure explication de l'existence de valeur dans le monde dans la mesure où toute valeur dépend d'un acte de valorisation de la part d'un sujet valorisant. S'il existe de solides raisons pour reconnaître que les êtres sentients ont des intérêts, on peut légitimement douter que les êtres vivants non-sentients aient des intérêts qui leur confèreraient une valeur intrinsèque. L'absence de subjectivité rend injustifiée l'idée que les êtres vivants ont des intérêts, d'une manière analogue aux êtres sentients. Mais si on soutient que les plantes ont des intérêts d'un autre genre, ne nécessitant pas d'être capables d'expérience, il faudrait établir en quoi ces intérêts consistent et en quoi ils rendent moralement considérables et génèrent des contraintes morales chez les agents moraux. C'est le rejet de la condition d'expérience, c'est-à-dire l'idée qu'il n'est pas nécessaire d'éprouver quoi que ce soit pour avoir des intérêts qui rend le biocentrisme difficilement acceptable. Comme l'écrit DeGrazia au sujet des végétaux : « Rien n'a d'importance pour eux ; ils ne se soucient de rien »²⁴²⁹.

[*Options possibles*] Plusieurs options s'offrent à nous : (1) endosser une forme de biocentrisme, mais conduisant à devoir trouver une justification à l'idée qu'être un centre téléologie de vie (ou toute autre formulation de la même idée) constitue un critère pertinent de considérabilité morale, mais également à donner une défense satisfaisante d'une théorie de la valeur perfectionniste, (2) opter pour un sentientisme selon lequel il est nécessaire d'être capable d'expérience pour être moralement considérable, (3) aller vers une approche holiste, ou une théorie mixte, selon laquelle les totalités écologiques, les écosystèmes, les espèces, les communautés biotiques, ont des intérêts, en abandonnant l'individualisme moral. Pour les raisons développées dans ce chapitre, l'option (1) semble compromise et je ne vois aucun argument capable de la soutenir. L'option (2) est pour le moment la plus solide parmi les thèses que nous avons examinées. Reste à examiner les approches holistes (3) qui se présentent sous plusieurs formes. Si ce que nous disons est correct, la considérabilité des végétaux ne peut pas pour autant être définitivement enterrée. En effet, selon les partisans d'une éthique végétale, les végétaux sont moralement considérables précisément parce qu'ils sont sentients. C'est ce que nous examinerons au prochain chapitre.

²⁴²⁹ DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.227.

Chapitre 2

L'éthique végétale : l'intelligence et la sentience des plantes

Ces dix dernières années ont vu se déployer une importante publication d'ouvrages et d'articles à destination du grand public sur *l'intelligence des plantes*. Nous citerons par exemple *L'intelligence des plantes*²⁴³⁰, *La conscience des plantes*²⁴³¹, *À quoi pensent les plantes ?*²⁴³², et le best-seller du forestier Peter Wohlleben, *La vie secrète des arbres*, dont on a pu voir une promotion à gros budget, en tête de gondole de toutes les libraires jusqu'à de grandes affiches publicitaires dans le métro parisien. Cela fait écho, 40 ans plus tard, au grand succès du livre de Tompkins et Bird dans les années 1970, qui avait également bénéficié d'une large campagne publicitaire. Ces best-sellers font aussi la une de magazines de vulgarisation scientifique. Par exemple, dans le *Science et Vie* de novembre 2017, nous trouvons un titre sensationnaliste « Elles pensent ! Révélation sur l'intelligence des plantes »²⁴³³, et en avril 2019, toujours dans *Science et Vie*, « L'intelligence des plantes enfin révélée »²⁴³⁴, ou sur le site *Futura-science*, « Des scientifiques révèlent l'intelligence et la sensibilité des plantes »²⁴³⁵, ou encore « Les arbres ont une "conscience de soi" et une sensibilité »²⁴³⁶, sur le site écologiste *Reporterre*.

Et si les plantes étaient sentientes ? Et si les arbres étaient capables d'agir en vue d'une fin, de faire des choix ? Ne sommes-nous pas passés à côté de quelque chose d'important en écartant trop rapidement la possibilité que les végétaux soient intelligents, sentients, sensibles, conscients ? N'agissons-nous pas à l'égard des plantes d'une façon similaire à la façon dont les philosophes et scientifiques du passé ont dénié la conscience, la pensée, la rationalité et la sensibilité aux animaux ? Peut-être que les biocentristes se trompent, non pas au sujet des êtres moralement considérables, mais sur la nature de ces êtres qu'ils ont trop souvent eu tendance à considérer comme dépourvus de sentience et d'intelligence. En effet, nous n'avons pas prouvé que les végétaux n'étaient pas sentients. Telles sont les thèses des partisans de l'éthique végétale.

²⁴³⁰ Deux ouvrages portent le même titre, à savoir celui de Stefano Mancuso et celui de Fleur Daugey.

²⁴³¹ Joseph Scheppah, *La conscience des plantes*, 2018.

²⁴³² Jacques Tassin, *À quoi pensent les plantes ?*, 2016.

²⁴³³ Jean-Baptiste Veyrieras, « Révélation sur l'intelligence des plantes », *Science et vie*, 1203, décembre 2017, URL : <https://www.science-et-vie.com/dossiers/revelations-sur-lintelligence-des-plantes>, (consulté dernièrement en janvier 2025). Le titre initial de l'article commençait par « Elles pensent ! », avant d'être modifié le mois suivant.

²⁴³⁴ Yves Sciamma, « L'intelligence des plantes enfin révélée », *Science et Vie*, publié le 28 février 2013, modifié le 24 avril 2019, URL : <https://www.science-et-vie.com/dossiers/lintelligence-des-plantes-enfin-revelee>, (consulté dernièrement en janvier 2025).

²⁴³⁵ Marie-Céline Rey, « Des scientifiques révèlent l'intelligence et la sensibilité des plantes », *Futura-Science*, 12 mai 2018, URL : <https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/botanique-scientifiques-revelent-intelligence-sensibilite-plantes-71122/>, (consulté dernièrement en janvier 2025).

²⁴³⁶ Gaspard d'Allens et Alain Pitton, « Les arbres ont une « conscience de soi » et une sensibilité », *Reporterre*, mai 2021, URL : <https://reporterre.net/Les-arbres-ont-une-conscience-de-soi-et-une-sensibilite>, (consulté dernièrement en janvier 2025).

Les thèses autour de l'intelligence des plantes ne sont pas nouvelles mais ont véritablement émergé au niveau du grand public dans les années 1960-70 et connaissent une seconde vie depuis les années 2000 avec la formation, par un petit groupe de biologistes, de la *Society for Plant Neurobiology* en 2005. Taiz et al. rappellent que l'idée de conscience et d'intentionnalité des plantes est ancienne puisqu'on la retrouve chez les romantiques du 18^{ème} et du 19^{ème} siècles au moment de la découverte de la reproduction sexuée, découverte qui a donné libre cours à d'innombrables projections anthropomorphiques²⁴³⁷. Tous les auteurs ne défendent pas exactement l'existence des mêmes propriétés chez les plantes²⁴³⁸, néanmoins l'intelligence et la conscience sont intimement liées et ces thèses reposent sur les mêmes arguments²⁴³⁹.

L'éthique végétale est une nébuleuse de thèses gravitant autour de l'idée d'intelligence des plantes. Alors que certains soutiennent que les plantes sont intelligentes, conscientes, sensibles mais n'ont pas d'états mentaux subjectifs, d'autres les considèrent comme véritablement sentientes. L'éthique végétale soutient que les plantes sont moralement considérables non pas parce qu'elles sont vivantes, mais parce qu'elles sont sensibles et intelligentes. En conséquence, les critères de considérabilité morale sont sentientistes, ou s'en rapprochent, mais l'extension de la classe des patients moraux correspond, ou se rapproche, de celle des biocentristes. Dans ce chapitre, nous commençons par une présentation globale du mouvement sur l'intelligence des plantes (section 1), nous exposons ensuite les arguments avancés en faveur de la sentience et de l'intelligence des plantes (section 2), puis nous considérons les objections à ces thèses (section 3), enfin nous examinons quelle éthique végétale est proposée par les partisans de l'intelligence et de la sentience des plantes (section 4).

Section 1 – Le mouvement de l'intelligence des plantes

La première vague de la thèse de la sentience des plantes

[*La thèse de Cleve Backster*] Dans les années 1960, Cleve Backster travaille comme agent de la CIA et détourne l'usage d'un polygraphe, un détecteur de mensonge, pour tester l'existence d'activité électrique chez les plantes. Il n'a aucune formation scientifique mais s'adonne à des expériences afin de voir si les plantes réagissent électriquement à des menaces, à des pensées ou à des événements. Backster conclut de ses expériences que les plantes ont des émotions, peuvent comprendre les pensées humaines, réagissent aux menaces, et s'y habituent si elles se rendent compte que cette menace n'est pas réelle. Il publie les résultats de ses expériences dans un article de l'*International Journal of parapsychology*²⁴⁴⁰.

²⁴³⁷ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *Trends in plant science*, 24, 8, 2019, p.685.

²⁴³⁸ Chamowitz défend la conscience des plantes mais non l'intelligence du fait du caractère vague et polémique du concept d'intelligence : « Selon moi, la question n'est pas de savoir si les plantes sont intelligentes ou non – il faudrait attendre une éternité avant que nous soyons tous d'accord sur la signification de ce terme –, mais plutôt de savoir si les plantes sont conscientes et, en fait, elles le sont. Les plantes sont parfaitement conscientes du monde qui les entoure. », Chamowitz, *What a plant knows ?*, p.170.

²⁴³⁹ Jon Mallat, Michael Blatt, Andreas Diaguhn, David Robinson, Lincoln Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *Protoplasma*, 258, 2021 459-476, p.460.

²⁴⁴⁰ Cleve Backster, « Evidence of primary perception in plant life », *International Journal of parapsychology*, 10, 4, 1968, 329-348.

[*Les expériences de Backster*] Les électrodes du polygraphe mesurent l'activité électrique au niveau de la peau, l'activité électrique pouvant varier selon l'état émotionnel de la personne, permettant d'indiquer un état supposé de stress du menteur confronté au mensonge²⁴⁴¹. Backster décide d'appliquer le même procédé aux plantes. Il place les électrodes sur les feuilles d'une plante et observe l'activité électrique lorsqu'il l'arrose. Le polygraphe montre, selon Backster, des oscillations électriques similaires à celles associées à des états positifs de contentement chez les sujets humains. Il en infère que la plante se réjouit lorsqu'on lui verse de l'eau. Il cherche alors à contrarier la plante en trempant ses feuilles dans du café, ce qui ne donne aucun résultat. Il songe alors à brûler l'une de ses feuilles et constate qu'en sortant l'allumette, la plante entre dans un état d'intense activité. Pour Backster, la plante peut lire dans ses pensées et comprendre son intention de lui brûler des feuilles. Il multiplie ce type d'expériences et en tire comme conclusion que les plantes sont conscientes, sensibles, capable de comprendre nos intentions, d'être attachées affectivement à leur maître humain, qu'elles manifestent une aversion pour la violence et s'agitent lorsque l'on parle de sexe à côté d'elles.

[*Développement d'un courant mystique new age*] Dans les années qui suivent les expériences de Backster, Peter Tompkins et Christopher Bird publient en 1973 *The secret life of plants*, livre à grand succès dans lequel ils reprennent les thèses de Backster sur la sentience des plantes. Ce livre constitue le livre de référence des partisans d'un mysticisme *new age* sur la question de la conscience des plantes. Durant la première partie de sa vie, Peter Tompkins (1919-2007) fut agent secret de l'*Office of strategic services*, qui deviendra à la fin de la seconde guerre mondiale la CIA, engagé dans la résistance au fascisme italien. Après la guerre, il devient essayiste et se consacre à la rédaction de livres sur le fascisme, sur son parcours en tant qu'espion dans Rome occupée mais écrit également des essais ésotériques, notamment sur la vie consciente des plantes. Christopher Bird (1928-1996), quant à lui, est journaliste et botaniste. Les partisans de ces thèses occultes soulignent que les expériences de Backster ont été reproduites et scientifiquement établies, bien que ce ne soit pas le cas. Ces idées continuent d'être vivaces de nos jours et sont toujours mobilisées dans la culture populaire ainsi que dans de récents ouvrages et articles de presse²⁴⁴². Ces ouvrages à sensation sur la conscience des plantes sont aisément

²⁴⁴¹ Pour une présentation du fonctionnement des détecteurs de mensonges et leur valeur, voir *Je sais que vous mentez*, du psychologue Paul Ekman.

²⁴⁴² Voir par exemple l'ouvrage du journaliste Joseph Scheppach, *La conscience des plantes*, 2018. On y trouve durant plus de 350 pages un mélange de thèses ésotériques comme celles de Backster et des références au nouveau courant de neurobiologie végétale menée par Stefano Mancuso. Voici quelques extraits. « Une fois de retour au laboratoire, il constate avec précision que le végétal et son responsable, c'est-à-dire lui-même, sont liés par une relation étroite que même l'éloignement ne vient pas altérer. Quel que soit l'endroit où il se trouve, « son » philodendron semble réagir aux rayonnements de sa pensée.

Il isole la plante de son environnement électrostatique en utilisant une cage de Faraday (une grille épaisse) et la place également dans un conteneur en plomb. Mais aucun écran n'est en mesure de perturber le lien entre l'homme et la plante.

Puis il expérimente le même mystérieux effet à distance, lorsqu'il délocalise son laboratoire de recherche dans un quartier portuaire de San Diego, en Californie. Il s'aperçoit que ses détecteurs montrent souvent de fortes réactions la nuit. Il suppose que la cause des activités vient du bâtiment voisin, qui abrite une maison close. C'est une publication de Marcel Vogel qui lui a donné l'idée que les pratiques de ce lieu distraient les plantes d'étude. Le chimiste et botaniste amateur américain y décrivait une expérience dans laquelle un groupe de psychologue essayait d'amener une plante reliée à un appareil de mesure à certaines réactions, à travers des conversations. Pendant longtemps, il ne se passa rien, jusqu'à ce qu'un des participants suggère à l'équipe : « Parlons un peu de sexe, maintenant ». À cet instant précis, l'aiguille de mesure dévia violemment.

accessibles sur les présentoirs des librairies et diffusent auprès du grand public de thèses pseudo-scientifiques.

[*Le caractère pseudo-scientifique de ses thèses*] Les thèses et les expériences de Backster n'ont guère été prises au sérieux par les scientifiques et furent reléguées au rayon des pseudo-sciences pour des raisons évidentes²⁴⁴³. Ces théories connaissent un grand succès dans les cercles spiritualistes, chez les adeptes des médecines dites « alternatives » et du paranormal²⁴⁴⁴. Les conditions expérimentales dans lesquelles Backster effectuait ses expériences n'étaient pas celles d'un laboratoire scientifique permettant de contrôler les variables, la méthodologie scientifique de base était défectueuse (aucun groupe de contrôle, aucun contrôle d'autres facteurs), il n'envisagea pas d'autres explications à ses résultats ni ne proposa d'hypothèses alternatives à tester²⁴⁴⁵. Des scientifiques tentèrent de reproduire certaines des expériences mais elles n'aboutirent pas aux mêmes résultats²⁴⁴⁶. Contrairement à ce que les partisans de la conscience des végétaux soutiennent, la reproductibilité de ces expériences fait défaut, les reproductions ne parvenant pas aux mêmes résultats ou des explications alternatives simples étant disponibles.

La nouvelle école de l'intelligence végétale

Toutefois, dans les années 2000, l'idée de plantes intelligentes, sensibles et conscientes est réapparue sous le concept polémique de « neurobiologie végétale ». Cette fois, ce sont des scientifiques, des botanistes, des biologistes, et des philosophes qui ont proposé de penser les plantes à la lumière de ces concepts jusque-là réservés aux animaux. Le biologiste anglais Anthony Trewavas, le biologiste italien Stefano Mancuso et ses collègues ont redonné vie aux thèses de l'intelligence végétale. Mancuso et ses collègues ont formé en 2005 la *Society for plant neurobiology*, ainsi qu'une revue correspondante (*Plant signaling and behavior*) dont le but est d'expliquer certains phénomènes n'ayant pas encore reçu d'explication satisfaisante au sujet de la façon dont les plantes traitent l'information qu'elles reçoivent de l'environnement et y répondent²⁴⁴⁷. Il s'agit alors d'offrir un nouveau cadre de pensée à partir d'une

D'après Cleve Backster, une plante peut ressentir une atmosphère de tension érotique : « on ne trouvera jamais de plantes malades dans des chambres actives. Les plantes réagissent au sexe de manière très forte » (p.76-77). De nombreux autres exemples mentionnent l'effet positif sur les plantes de paroles affectueuses (p.89), que les plantes aiment littéralement la musique classique mais pas le rock (86-87), que les plantes aiment être massées au niveau de la tige (80).

Voir également l'ouvrage de Didier Van Cauwalaert, *Les émotions cachées des plantes*, paru en 2018. Cauwalaert a publié plusieurs ouvrages ésotériques sur la communication avec les morts et autres phénomènes paranormaux.

²⁴⁴³ Michael Pollan, « The intelligent plant », *The New Yorker*, décembre 2013.

²⁴⁴⁴ Voir par exemple <https://fr.clearharmony.net/> qui mêle médecine traditionnelle chinoise, anti-darwinisme et autres lieux communs des adeptes du paranormal ; <https://lumieresurgaia.com/lintelligence-des-plantes/> qui est un site conspirationniste et spiritualiste, ou encore les mouvements anthroposophiques inspirés de Rudolph Steiner.

²⁴⁴⁵ « Plant perception (aka the Backster effect) », *The Skeptic's Dictionary*, Nov. 2015, URL : <https://www.skeptdic.com/plants.html>, (consulté dernièrement en janvier 2025).

²⁴⁴⁶ Galston and Slayman, « The not-so-secret life of plants », *American scientist*, 1979, 67, 337-344; Horowitz, Lewis and Gasteiger, « Plant primary perception », *Science*, 1975, 189, 478-480; J. Kmetz, « Plant perception », *The skeptical inquirer*, 1978, spring/summer, 57-61; J. Kmetz, « A study of primary perception in plants and animal life », *Journal of the American society for psychical research*, 1977, 71, 2, 157-170.

²⁴⁴⁷ La société a changé de nom en 2009 pour devenir la *Society of plant signaling and behavior*, URL : <https://www.plantbehavior.org/about-us/>.

analogie avec le fonctionnement du cerveau et du système nerveux pour comprendre comment les plantes peuvent encoder des informations et s'en resservir pour ajuster leur comportement. La nouvelle école de l'intelligence végétale se veut scientifique et ses membres considèrent les thèses de Tompkins, Bird et Backster comme de la pseudo-science mystique²⁴⁴⁸. Cette nouvelle école se compose de biologistes (Stefano Mancuso, Eric Brenner, Frantisek Baluska, Monica Gagliano, Anthony Trewavas, Paco Calvo, Daniel Chamowitz), de philosophes (Matthew Hall, Michael Marder, Chauncey Maher, Quentin Hiernaux, Emanuele Coccia, Sylvie Pouteau). Ils se fondent sur des données empiriques connues de toute la communauté scientifique. Ce qui diffère des thèses dominantes, ce sont les interprétations de ces résultats.

[*Ambivalence de la nouvelle école*] La nouvelle école n'a donc *a priori* rien à voir avec les théories obscures de Backster, Tompkins et Bird. Chamowitz se montre critique des thèses de Tompkins et Bird et cite Galston selon lequel « le problème avec la vie secrète des plantes est qu'elle consiste presque exclusivement en des affirmations étranges présentées sans preuves adéquates qui les soutiennent »²⁴⁴⁹. Toutefois, on ne peut manquer de s'interroger sur une profonde ambivalence à plusieurs niveaux des partisans de l'intelligence des plantes, qui d'un côté rejettent les thèses de Backster, Tompkins et Bird comme étant pseudo-scientifiques²⁴⁵⁰, mais qui d'un autre côté réhabilitent une partie de ces idées sur la base d'autres expériences. Michael Marder va même jusqu'à reprendre les conclusions de Bird et Tompkins en soulignant, de façon remarquablement trompeuse, que des preuves scientifiques sont venues confirmer leurs thèses²⁴⁵¹.

[*Ambivalence suite*] L'ambivalence transpire dans chaque article à un autre niveau, à savoir l'affirmation d'une chose et de son contraire. Dans ces articles, les auteurs précisent fréquemment que les plantes ne souffrent pas, ne sont pas conscientes, n'ont pas d'états mentaux, mais affirment par ailleurs avoir prouvé la sensibilité et la conscience des plantes, leurs capacités à faire des choix, etc. Ils mobilisent des concepts psychologiques utilisés pour les humains et les autres animaux tout en précisant, que si les plantes sont intelligentes, conscientes, sensibles, capables d'apprendre et d'agir en vue d'une fin, ce n'est pas sous la même forme que les humains, bien que parfois ils affirment le contraire. À la question de savoir si les plantes sont conscientes, le biologiste Daniel Chamowitz répond, à la fin de *What a plant knows ?*, qu'elles sont belles et bien conscientes du monde qui les entoure²⁴⁵². Pour autant, elles n'ont pas de *moi*, pas de subjectivité, leur conscience ne signifie pas qu'elles soient en mesure de souffrir, d'avoir mal ou d'être satisfaites. Ces concepts, nous dit Chamowitz, sont hors de propos pour décrire les plantes.

Une plante sait qu'elle a été brûlée lors d'un incendie de forêt. Les plantes savent qu'elles manquent d'eau pendant une sécheresse. Mais les plantes ne souffrent pas²⁴⁵³.

²⁴⁴⁸ Daniel Chamowitz, *What a plant knows?*, p.6.

²⁴⁴⁹ Chamowitz, *ibid*, p.98-99.

²⁴⁵⁰ Brenner, Baluska, Mancuso et al., « Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling », *Trends in plant science*, 11, 8, 2006, p.414.

²⁴⁵¹ Michael Marder, « Is it ethical to eat plants? », *Parallax*, 19, 1, 2013, p.29.

²⁴⁵² Chamowitz, *ibid*, p.170.

²⁴⁵³ Chamowitz, *ibid*, p.172.

[...] Bien que nous utilisions les mêmes termes - *voir, sentir, ressentir* - nous savons également que l'expérience sensorielle globale est qualitativement différente pour les plantes et les êtres humains²⁴⁵⁴.

Autrement dit, les plantes sont qualifiées de *conscientes* mais n'éprouvent rien et n'ont pas d'états mentaux ou d'états subjectifs.

L'ambivalence se situe aussi au niveau collectif puisque les partisans de l'intelligence des plantes se citent mutuellement, bien que les uns nient (par moment) leur sentience tandis que d'autres l'affirment. Cela rend leur propos pour le moins vague et obscur, naviguant entre deux eaux pour être théoriquement insaisissables. Ainsi, Quentin Hiernaux écrit que « la plupart des philosophes de l'esprit ou des sciences cognitives considèrent aujourd'hui qu'une plante a bien des sensations : sa sensibilité est désormais une réalité biologique attestée »²⁴⁵⁵. Il cite pour cela Anthony Trewavas, qui est au cœur de la polémique puisque la grande majorité des biologistes considèrent ses thèses comme de la pseudo-science. Mais il ajoute qu'une plante n'a pas réellement de perception et donc pas d'esprit, ce qui entre pour le moins en tension avec la première idée, puisque l'on a du mal à comprendre comment une plante peut être consciente sans avoir d'expériences. Si les plantes sont intelligentes, c'est alors une intelligence différente de la nôtre, pas comme une faculté rationnelle²⁴⁵⁶. Pourtant, les mêmes expliquent ailleurs que la plante *délibère, fait des choix et agit intentionnellement* en vue d'une fin, ce qui ressemble fort à ce que fait un agent rationnel²⁴⁵⁷. En bref, d'un côté, il est affirmé que les plantes ne sont peut-être pas conscientes comme nous, dans le sens de faire l'expérience subjective du monde, pourtant, tous leurs raisonnements font comme si c'était le cas²⁴⁵⁸.

[*La neurobiologie végétale au secours des thèses pseudo-scientifiques*] En définitive, ces prétendues découvertes scientifiquement établies sur l'intelligence et la conscience des plantes servent à légitimer les thèses de Backster, Tompkins et Bird. Ce que Backster avait entrevu, la science aurait fini par le confirmer en partie, alors même que la communauté scientifique avait rejeté ses thèses en bloc. « Cleve Backster a connu le sort typique du pionnier apparu trop tôt. Il a formulé une hypothèse sur laquelle les chercheurs se penchent de nouveau sérieusement : la conception que les plantes sont des organismes doués de sentiments et capables de communiquer »²⁴⁵⁹. Ainsi, alors mêmes qu'ils prétendent se distinguer de ces thèses pseudo-scientifiques, ils les font renaître et leur offrent une seconde vie.

Mais mettons de côté les thèses les plus extravagantes pour se concentrer sur les versions les plus plausibles de l'éthique végétale. Nous y trouvons une nébuleuse de positions, certaines plus prudentes que d'autres, mais toutes partageant en commun l'idée que les plantes sont bien plus que ce que les scientifiques nous ont donné à penser jusque-là, qu'elles sont intelligentes, autonomes, capables de communiquer, de percevoir, d'être sensibles, d'apprendre, d'avoir conscience d'elles-mêmes et

²⁴⁵⁴ Chamowitz, *ibid*, p.173.

²⁴⁵⁵ Quentin Hiernaux, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, p.29.

²⁴⁵⁶ Hiernaux, *ibid*, p.54.

²⁴⁵⁷ Michael Marder, « Is plant liberation on the menu? », *The New-York Times*, 2012, URL : <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2012/05/08/is-plant-liberation-on-the-menu/>.

²⁴⁵⁸ Andrew Smith, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, 2015, p.132.

²⁴⁵⁹ Joseph Scheppach, *La conscience des plantes*, p.79.

conscience des autres, de faire des choix, d'agir en vue d'une fin. Mais sur quoi reposent ces thèses ? Quelles en sont les implications éthiques ? C'est ce que nous allons examiner à présent.

Section 2 – Les arguments pour la sentience et l'intelligence des plantes

[*Le zoocentrisme conduit à nier l'intelligence des plantes*] Selon les partisans de l'intelligence des plantes, les scientifiques et les philosophes opèrent dans un cadre de pensée zoocentriste en ne reconnaissant d'intelligence et de sensibilité qu'aux animaux²⁴⁶⁰. Cela résulterait du fait que nous définissons l'intelligence et la sensibilité en référence à la forme que celles-ci prennent chez les humains et les animaux. Notre cécité à la mobilité des plantes résulte de la différence de temporalité dans laquelle nous évoluons. Pour être considéré comme mobile par nous, un être doit être mobile comme un animal. Or, les vidéos et séquençages photos qui permettent de voir en accéléré les mouvements des plantes nous offrent une autre réalité de la mobilité des plantes. Le mouvement des plantes opère à une autre échelle temporelle que notre mobilité²⁴⁶¹. Ceux qui nient l'intelligence des plantes se trouvent dans une situation analogue aux anthropocentristes qui niaient la conscience des animaux. Selon le philosophe Matthew Hall, l'exclusion des plantes de la communauté morale s'explique par l'altérité radicale des plantes que nous avons manqué à percevoir comme intelligentes et autonomes du fait d'un biais zoocentriste²⁴⁶².

[*Argument général de l'intelligence des plantes*] La thèse de l'intelligence des plantes se base sur des expériences bien connues des biologistes comme les expériences de Darwin sur le phototropisme et procède à un travail d'élargissement des concepts d'intelligence, de perception, de sensibilité, de conscience et tous les autres qui les accompagnent. L'idée de base est que pour survivre, les plantes doivent avoir conscience de leur environnement pour s'y adapter. Ainsi, Chamowitz écrit qu'un « orme doit savoir si son voisin lui fait de l'ombre afin qu'il puisse trouver son propre moyen de croître vers la lumière du soleil disponible » et que « les cerisiers doivent savoir quand fleurir »²⁴⁶³. La thèse de l'intelligence des plantes reconnaît aux plantes un ensemble de propriétés interdépendantes parmi lesquels : la conscience, la sensibilité, la perception, la mémoire et l'apprentissage, la communication, l'autonomie, le choix, l'intentionnalité, la conscience de soi et des autres.

[*Objection de la communauté scientifique à l'idée de neurobiologie végétale*] Ces thèses n'ont pas eu beaucoup d'écho dans la communauté scientifique. Aussi, lorsqu'ils ont créé la *Société de neurobiologie végétale* pour étudier l'intelligence des plantes en 2005, Mancuso et ses collègues se sont heurtés à de nombreuses critiques de la part de leurs collègues biologistes et des spécialistes de la physiologie végétale. La principale raison est qu'il n'existe pas de neurones chez les plantes, ni de synapses, ni de systèmes nerveux central, ni de cerveau, autrement dit tout ce qui constitue le support de la sentience, de la conscience, de l'intelligence et des autres propriétés associées. Par conséquent, parler de « neurobiologie végétale » est trompeur.

²⁴⁶⁰ Andrew Smith, *ibid*, p.31.

²⁴⁶¹ Calvo, Trewavas, Sahi, « Are plant sentient ? », *Plant cell environment*, 40, 2017, 2859, Matthew Hall, *Plants as persons*, p.5.

²⁴⁶² Hall, *Plants as persons*, p.6-7.

²⁴⁶³ Chamowitz, *What a plant knows?*, p.4.

[*Une métaphore ayant une fonction épistémologique*] En réponse, les neurobiologistes végétaux ont soutenu qu'il ne s'agit pas de soutenir qu'il existe des neurones et des synapses chez les plantes, mais qu'il s'agissait simplement d'une métaphore ayant pour but de fournir des ressources à la compréhension de la façon dont les plantes intègrent l'information, la communiquent aux autres et aux différentes parties d'elles-mêmes pour ajuster leur comportement aux contraintes de l'environnement²⁴⁶⁴. Le but est d'éclairer la structure du réseau d'information chez les plantes. L'usage provocateur de cette métaphore a pour but d'encourager les débats pour envisager de nouvelles perspectives sur le fonctionnement des plantes. Personne ne s'attend à trouver un cerveau dans une plante²⁴⁶⁵. Pour Trewavas, « la neurobiologie végétale est une métaphore », et les métaphores ont une valeur heuristique pour stimuler et guider la recherche en aidant à se poser des questions, à offrir de nouvelles grilles d'analyses²⁴⁶⁶. Chamowitz reconnaît que « les plantes n'ont pas de système nerveux central ; une plante n'a pas de cerveau qui coordonne l'information pour tout son corps ». Lorsqu'il écrit que les plantes voient, sentent, perçoivent, il ne dit pas que les plantes ont des yeux et des nez mais que ces termes nous aident à mieux comprendre qui sont les plantes²⁴⁶⁷. Pour appuyer leur usage de l'analogie, ils font fréquemment référence à l'analogie de Darwin entre les racines d'une plante et le cerveau²⁴⁶⁸. C'est là un appel à l'autorité qui ne saurait justifier quoi que ce soit²⁴⁶⁹.

[*Critiques de la valeur heuristique de l'analogie*] Pour le biologiste Dietrich Gradmann (1940-2022), soutenir qu'il s'agit d'une simple métaphore est déjà trop²⁴⁷⁰. De telles publications sont jugées inacceptables, anti-scientifiques et contribuent à diffuser des *fakes news* sous le couvert de science. Les critiques de la neurobiologie végétale considèrent que cette métaphore n'apporte rien épistémologiquement, qu'elle ne fournit aucun nouvel élément de compréhension de fonctionnement des plantes, mais génère au contraire de la confusion en appliquant des concepts qui prévalent dans les descriptions des animaux²⁴⁷¹. En cherchant à animaliser les végétaux, les neurobiologistes végétaux ne pensent pas les plantes pour ce qu'elles sont, pour elles-mêmes, avec leurs spécificités et leur façon de fonctionner. En utilisant ces concepts et en pensant les plantes selon un fonctionnement analogue au cerveau, cela peut avoir pour effet de nous détourner des véritables mécanismes qui gouvernent les

²⁴⁶⁴ Brenner, Baluska, Mancuso et al., « Plant neurobiology : an integrated view of plant signaling », *Trends in plant science*, 11, 8, 2006, p.413

²⁴⁶⁵ Chamowitz, *ibid*, p.5.

²⁴⁶⁶ Trewavas, « Response to Alpi et al. Plant neurobiology, all metaphors have value », *Trends in plant science*, 12, 6, 2007, p.231.

²⁴⁶⁷ Chamowitz, *ibid*, p.6.

²⁴⁶⁸ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *Plant signaling and behavior*, 7, 11, 2012, p.1366; Trewavas, « Response to Alpi et al. Plant neurobiology, all metaphors have value », *ibid*, p.231; Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.177-182.

²⁴⁶⁹ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *Trends in plant science*, 24, 8, 2019, p.679

²⁴⁷⁰ Rehm and Gradmann, « Plant neurobiology, intelligent plants or stupid studies », *Labtimes*, 3, 2010, p.30-32.

²⁴⁷¹ Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *Annals of botany*, 93, 2004, p.346; Alpi and al, « Plant neurobiology, no brain, no gain », *Trends in plant science*, 12, 4, 2007, p.135.

plantes²⁴⁷². Pour de nombreux biologistes, la métaphore n'a aucune valeur épistémologique²⁴⁷³.

1. L'argument analogique

[*Possibilité d'une structure analogue au cerveau*] Mais l'analogie va en réalité plus loin que la simple fonction heuristique que Trewavas défend dans son article. Marder, en s'appuyant sur Trewavas, affirme pour sa part explicitement qu'il ne s'agit nullement d'une métaphore mais que les plantes ont des structures analogues au cerveau animal qui leur confèrent des propriétés jusque-là pensées comme purement animales²⁴⁷⁴. Ce n'est pas parce que la sensibilité prend une certaine forme chez les animaux qu'il ne peut en exister d'autres²⁴⁷⁵. L'analogie est ici mobilisée comme un argument en faveur de l'existence de sensibilité et d'intelligence. Les neurobiologistes végétaux ne sont pas à la recherche d'un cerveau, mais défendent l'idée qu'il existe chez les plantes un système avec des structures analogues au cerveau remplissant les mêmes fonctions, comme mémoriser, communiquer de l'information, agir en vue d'une fin, et ainsi de suite²⁴⁷⁶. Ils observent une similarité entre la physiologie des plantes et les réseaux neuronaux des animaux²⁴⁷⁷. Cette thèse repose implicitement sur l'idée de réalisabilité multiple selon laquelle un phénomène psychologique comme un état mental particulier peut être réalisé par différents substrats physiques. Par exemple, la sensation de douleur pourrait passer par des substrats physiques différents, ayant pour conséquence que l'absence d'un certain substrat physique (les neurones) ne suffise pas à écarter l'existence de cet état mental. Ainsi, l'absence de neurones, de synapses, de cerveau, ne permet pas de soutenir qu'il ne peut y avoir de mémoire, de conscience et d'intelligence chez les plantes puisqu'une autre organisation biologique pourrait remplir une fonction analogue.

[*Eléments de l'analogie*] Une analogie est une comparaison de rapports, de situations différentes pour en montrer la logique similaire. De façon formelle, une analogie soutient que A est à B ce que C est à D²⁴⁷⁸. Pour soutenir leur analogie, les neurobiologistes végétaux vont être à la recherche de similitudes entre le cerveau et l'anatomie et la physiologie des plantes pour expliquer la façon dont les plantes reçoivent l'information et la communiquent²⁴⁷⁹. (1) Une première similitude repose sur la présence d'activité électrique. Le cerveau est formé par un réseau neuronal caractérisé par une activité électro-chimique. Or, il existe également, bien qu'à un degré moindre, une activité électrique chez les

²⁴⁷² Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid*, p.349.

²⁴⁷³ Rehm and Gradmann, « Plant neurobiology, intelligent plants or stupid studies », *ibid*, p.30-32; Struik and al., « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *Journal of the science of food and agriculture*, 88, 2008, p.368.

²⁴⁷⁴ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *ibid*, p.1365.

²⁴⁷⁵ Hiernaux, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, p.21.

²⁴⁷⁶ Maher, *Plant mind, a philosophical defense*, p.61; Brenner, Mancuso, Baluska and al., « Response to Alpi et al.: Plant neurobiology: the gain is more than the name », *Trends in plant science*, 12, 7, 2007, p.285.

²⁴⁷⁷ Paco Calvo, « The philosophy of plant neurobiology: a manifesto », *Synthese*, 193, 2016, 1323-1343.

²⁴⁷⁸ Paul Bartha, « Analogy and Analogical Reasoning », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reasoning-analogy/>.

²⁴⁷⁹ Struik and al., « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *ibid*, p.363.

plantes²⁴⁸⁰. (2) Une deuxième similitude repose sur la présence de molécules dans les plantes que l'on retrouve dans le cerveau au cœur de l'activité neuronale, comme par exemple le glutamate ou le neurotransmetteur GABA²⁴⁸¹. (3) Une troisième similitude concerne l'auxine, une hormone présente dans les plantes agissant sur l'augmentation de la taille des cellules et qui jouerait un rôle analogue aux neurotransmetteurs²⁴⁸². (4) Une quatrième similitude est que tous les organismes répondent aux signaux de l'environnement en y adaptant leur comportement. C'est là le signe d'une perception de l'environnement, d'une sensibilité, d'un comportement actif. Les plantes sont des réseaux recevant de l'information pour organiser un comportement dans le but de se maintenir en vie dans un environnement donné : dans le réseau cérébral, l'unité de base est le neurone, mais dans d'autres réseaux comme chez les plantes, d'autres unités de base peuvent jouer le rôle de neurones, de synapses, de neurotransmetteurs, comme par exemple l'auxine²⁴⁸³. Les neurobiologistes s'efforcent ainsi de mettre en évidence chez les plantes une structure fonctionnelle analogue à celles des neurones et des synapses.

Formulation de l'argument analogique

[*Argument analogique pour l'intelligence des plantes*] La référence au cerveau et à ses composantes pour décrire le fonctionnement des plantes était initialement présentée comme une métaphore à valeur heuristique stimulant la recherche. La métaphore est parfois présentée comme n'ayant qu'une valeur pédagogique. Mais restreinte à ce simple rôle, la métaphore n'est pas jugée pertinente en vertu de différences profondes entre le fonctionnement des végétaux et des animaux²⁴⁸⁴. L'argument analogique va plus loin : l'analogie ne vise plus simplement à imaginer pour mieux faire comprendre ou pour stimuler la recherche, mais est utilisée comme un argument qui vise à établir une conclusion, à savoir la thèse de l'intelligence et la conscience des plantes. Le raisonnement est le suivant :

1. La plupart des animaux sont considérés comme des êtres intelligents et conscients qui s'adaptent à leur environnement afin d'y survivre.
2. La plupart des animaux possèdent un système nerveux central, un cerveau doté de neurones, de synapses, de neurotransmetteurs ayant une activité électrique et chimique, éléments considérés comme support nécessaire à l'intelligence, à la conscience et à la sensibilité.
3. Or, les plantes adoptent des réponses adaptatives à leur environnement afin de s'y maintenir et de survivre.

²⁴⁸⁰ Calvo, Trewavas, Sahi, « Are plants sentient ? », *Plant cell environment*, 40, 2017, p.2858.

²⁴⁸¹ Baluska and al., « Plant synapses: action-based domains for cell-to-cell communication », *Trends in plant science*, 10, 3, 2005, p.106; Brenner, Baluska, Mancuso and al., « Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling », *ibid*, p.415.

²⁴⁸² Trewavas, « Response to Alpi et al. Plant neurobiology, all metaphors have value », *Trends in plant science*, 12, 6, 2007, p.232; Brenner, Baluska, Mancuso and al., « Plant neurobiology : an integrated view of plant signaling », *ibid*, p.416; Hiernaux, *ibid*, p.22.

²⁴⁸³ Maher, *Plant mind, a philosophical defense*, p.63.

²⁴⁸⁴ Struik and al., « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *ibid*, p.368.

4. De plus, on retrouve chez elles une activité électro-chimique, des hormones qui jouent le rôle de neurotransmetteurs dans le cerveau, une réaction suite à l'injection d'anesthésiants.

5. Des structures analogues au cerveau et à ses composantes peuvent remplir des fonctions similaires d'intégration et de communication de l'information chez les plantes.

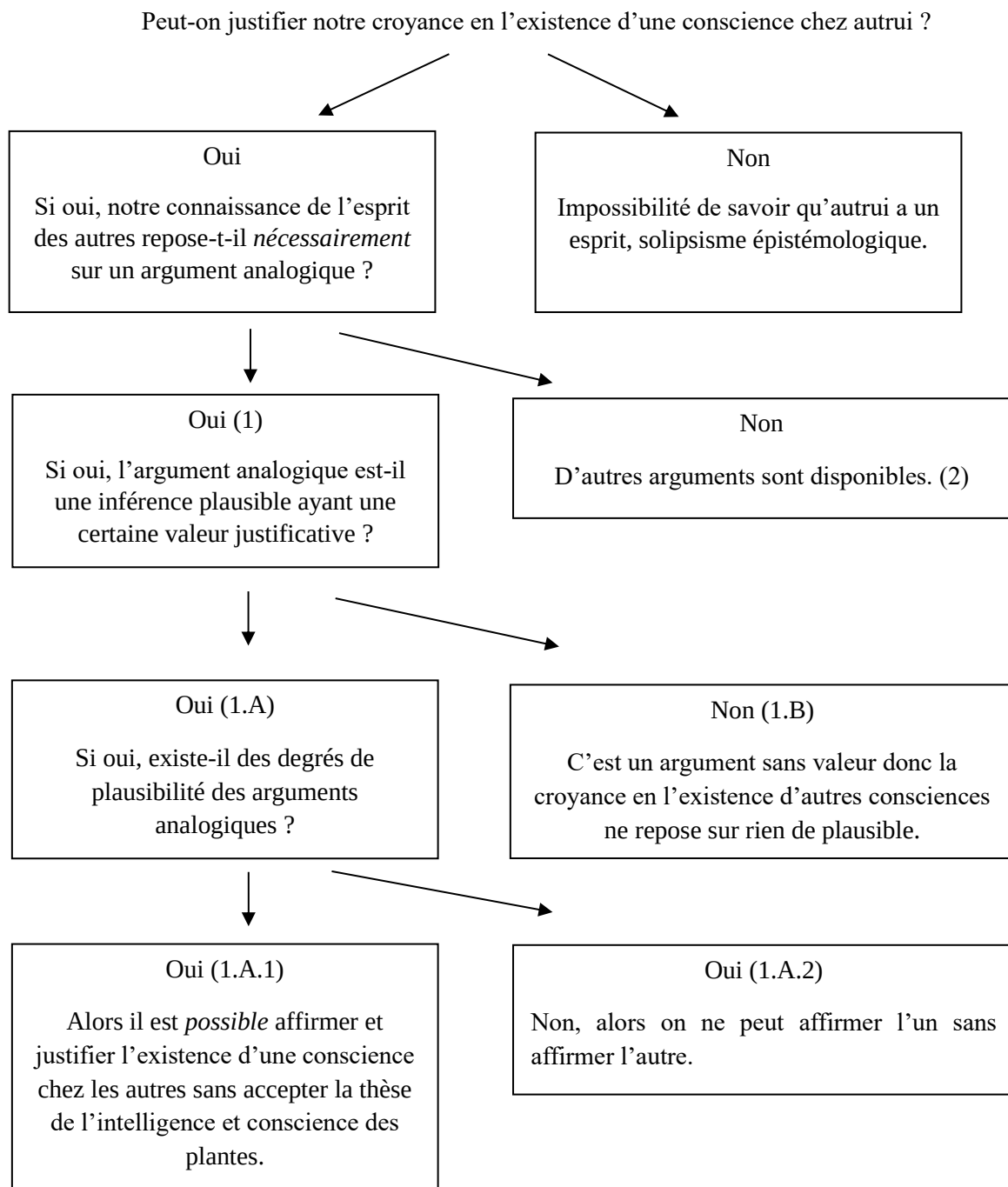
6. Par conséquent, en vertu de ces similitudes biologiques et comportementales, il est raisonnable de penser que les plantes sont intelligentes et conscientes à leur façon.

[*Défense de l'argument analogique en faveur de l'intelligence des plantes*] Les partisans de l'intelligence des plantes ont compris qu'ils devaient défendre la valeur argumentative du raisonnement analogique parce que leur thèse repose sur un tel argument. Il n'est pas étonnant que cette tâche soit entreprise par les philosophes, et non les biologistes, du mouvement en faveur de la thèse de l'intelligence des plantes. Ainsi, Hiernaux et Maher affirment que nous utilisons bien un argument analogique pour affirmer que les autres humains et animaux ont un esprit et sont conscients. Remettre en cause la valeur de l'argument analogique impliquerait de devoir renoncer à notre croyance selon laquelle les autres ont un esprit, nous enfermant dans un solipsisme. Or, c'est là une conclusion (ne pas pouvoir savoir si les autres ont un esprit) que personne ou presque n'est prêt à accepter et qui relève d'une forme de « scepticisme héroïque », comme le formulait Russell²⁴⁸⁵. Par conséquent, il faut soit (1) endosser un scepticisme quant à l'existence et la connaissance des autres esprits, conduisant au solipsisme du fait que nous nions la valeur de l'argument analogique, soit (2) accepter la valeur de l'argument analogique et donc la thèse de l'intelligence et conscience des plantes établie sur la base d'un tel argument. Par ce dilemme, les partisans de l'intelligence des plantes veulent forcer à accepter la valeur de l'argument analogique et son pouvoir de justification, et la thèse de l'intelligence des plantes qui repose sur un tel argument²⁴⁸⁶.

[*Les options de réponses*] Mais ce dilemme est-il un véritable dilemme ? Quelles sont les options disponibles ? Hiernaux et Maher écartent d'autres options possibles qui n'iraient manifestement pas dans le sens de leur conclusion, en cela on peut les accuser de commettre un faux-dilemme en réduisant abusivement le problème à deux choix pour nous forcer à accepter leur thèse, l'autre option étant inacceptable. Notre connaissance de l'esprit des autres repose-t-il nécessairement sur un argument analogique ? (1) : Oui. (2) : Non, d'autres arguments sont disponibles. Si oui (1), l'argument analogique est-il une inférence plausible ayant une certaine valeur justificative ? (1.A) : Oui. (1.B) : Non, c'est un argument sans valeur donc la croyance en l'existence d'autres consciences ne repose sur rien de plausible. Si oui (1.A), existe-il des degrés de plausibilité des arguments analogiques ? (1.A.1) : Oui, alors on peut affirmer et justifier l'existence d'une conscience chez les autres sans accepter la thèse de l'intelligence et conscience des plantes. (1.A.B) : Non, alors on ne peut affirmer l'un sans affirmer l'autre. (Voir schéma sur la page suivante)

²⁴⁸⁵ Bertrand Russell, *Essais sceptiques*, Les Belles Lettres, Paris, 2011, p.18-19.

²⁴⁸⁶ Hiernaux, *ibid*, p.30; Maher, *ibid*, p.59.



Nous le voyons, de nombreuses autres options sont disponibles, contrairement ce que Hiernaux soutient, en nous proposant une alternative entre l'option 1.A.2 ou le solipsisme.

La valeur de l'argument analogique

Un argument analogique consiste à inférer une similarité entre deux choses à partir d'autres similarités²⁴⁸⁷. L'argument prend la forme suivante :

²⁴⁸⁷ Bartha, « Analogy and Analogical Reasoning », *ibid.*

1. A est similaire à B par certains aspects.
2. A possède des propriétés P.
3. Donc B possède aussi P ou des propriétés analogues à P.

La valeur justificative d'une analogie dépendra de la similarité entre la source et la cible. Il existe ainsi différents degrés de plausibilité selon les différences plus ou moins grandes. Il y a ainsi des arguments analogiques de valeur très variables. Toutefois, il n'existe pas de règles claires déterminant ce qu'est une bonne ou mauvaise analogie, autrement dit des critères d'un bon argument analogique. Comme l'explique Paul Bartha, si on peut dégager des critères de plausibilité, ils demeurent vagues, modulables et parfois questionnables, comme par exemple le plus ou moins grand nombre de similarités (plus deux situations sont similaires, plus l'analogie est solide) et inversement, plus il y a de différences, moins l'analogie est bonne. Il existe d'autres critères de plausibilité d'une analogie, par exemple, les analogies structurelles sont plus pertinentes que les analogies reposant sur des similarités superficielles, la pertinence des similarités relativement à la conclusion, les analogies impliquant des relations causales sont plus plausibles que celles qui n'en impliquent pas. Dans son article, Bartha donne comme exemple d'une analogie faible l'analogie que mobilise Thomas Reid en faveur de l'existence de la vie sur d'autres planètes reposant sur la similarité entre la Terre et d'autres planètes du système solaire : elles ont des lunes, sont en orbites autour du soleil et sont éclairées par le soleil, elles opèrent une révolution suivant un axe. Ces similarités sont clairement insuffisantes pour soutenir une telle conclusion parce que la vie repose sur d'autres facteurs que ceux présentés dans l'analogie. Par conséquent, il semble que l'argument analogique puisse raisonnablement être considéré comme une inférence ayant un certain pouvoir de justification d'une proposition mais que la valeur de cet argument dépende fondamentalement de l'analogie et de la conclusion tirée, ce qui vient contrarier l'argument de Hiernaux et Maher.

L'argument analogique et le problème des autres esprits

[*Le problème des autres esprits et le solipsisme*] Comment pouvons-nous savoir que les autres ont un esprit, une conscience, des états mentaux ? Les doutes concernant la possibilité de savoir que les autres ont un esprit²⁴⁸⁸ provient du fait que nous nous trompons parfois sur les états mentaux des autres, ce qui est un effet secondaire du fait que nous n'avons pas directement accès à la conscience des autres, conduisant à un problème plus grand, le solipsisme²⁴⁸⁹. Il semble exister une asymétrie épistémique entre l'accès à nos propres états mentaux et à ceux des autres. Nous savons directement que nous avons des états mentaux, ainsi nous ne pouvons pas douter que nous sommes conscients. En revanche, on ne peut jamais être absolument certain que les autres ne sont pas des robots ou des zombies. Le solipsisme est

²⁴⁸⁸ Regan, *Les droits des animaux*, p.113.

²⁴⁸⁹ Anita Avramides, « Other Minds », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>.

considéré comme un problème puisqu'il nous semble évident que nous pouvons affirmer que nous savons que les autres ont un esprit et ne sont pas des zombies. Personne ne semble véritablement douter du fait que les membres de sa famille ont une conscience. Le solipsisme épistémologique porte sur notre connaissance des autres esprits et non sur leur existence. Il se peut que les autres aient un esprit, ou pas, mais s'ils en ont un, comment pouvons-nous le savoir ? Autrement dit, le solipsisme épistémologique n'implique pas de nier l'existence d'autres esprits mais d'affirmer que nous ne pouvons le savoir.

[*L'argument analogique comme solution au problème des autres esprits*] Nous avons déjà abordé ce point dans le chapitre 1 de la partie 1. Comment justifier notre croyance en l'existence d'une conscience chez les autres ? Une solution pour dépasser le solipsisme consiste à recourir à une forme d'inférence qu'est l'argument analogique²⁴⁹⁰. Reprenons le présupposé de départ : nous avons une connaissance *directe* de nos états mentaux mais nous n'avons qu'un accès *indirect* aux états mentaux des autres. Dans le premier cas, notre connaissance repose sur *l'expérience* tandis que dans le second elle repose sur une *inférence*²⁴⁹¹. Puisque nous n'avons qu'un accès indirect à l'esprit des autres, nous devons recourir à une inférence : (1) nous avons une conscience, (2) or les autres humains et les animaux sont similaires à nous d'un point de vue anatomique²⁴⁹², (3) mais également d'un point de vue comportemental²⁴⁹³, (4) par conséquent, il est raisonnable d'inférer que, du fait de ces similitudes, les autres possèdent, comme nous, une conscience. Par analogie avec nous, nous en inférons que les autres sont conscients²⁴⁹⁴.

En réalité, nous n'avons guère de doute sur la conscience des autres humains et des animaux, il s'agit simplement de trouver l'argument philosophique qui pourra le mieux justifier cette position. Même si d'un point de vue philosophique, nous n'avons pas une certitude absolue, il est raisonnable de croire que les autres ont un esprit, au vu de nos connaissances, comme il est raisonnable de croire qu'il existe bien un monde extérieur, nous n'avons aucune raison sérieuse d'en douter. Si on considère qu'il y a une difficulté d'accès à la conscience des autres animaux, nous réduisant au scepticisme, alors cette difficulté doit s'appliquer dans le cas des humains. Rowlands a raison de soutenir que faire une différence entre l'accès à la conscience des humains et des animaux est très difficile à défendre.

L'inférence de ce qui se passe dans l'esprit de l'autre est, on doit le supposer, plus sûre ou justifiée dans le cas des humains que dans celui des animaux. Cette hypothèse est largement répandue mais étonnamment difficile à soutenir. D'une manière générale, comme nous le verrons, les discussions sur l'esprit des animaux sont souvent imprégnées d'un double standard : nous soumettons l'esprit des autres animaux à des normes telles que, si nous les appliquons de manière cohérente, elles nous forceraient à conclure qu'aucun être humain n'a d'esprit²⁴⁹⁵.

²⁴⁹⁰ Rowlands, *Can animals be persons?*, p.30.

²⁴⁹¹ Rowlands, *ibid*, p.28.

²⁴⁹² DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.83-84.

²⁴⁹³ DeGrazia, *ibid*, p.80-81.

²⁴⁹⁴ Singer, *La libération animale*, p.78-80 ; Regan, *Les droits des animaux*, p.130 ; DeGrazia, *Taking animals seriously*, p.77-84.

²⁴⁹⁵ Rowlands, *ibid*, p.28-29.

Si c'est par analogie que nous savons que les autres ont un esprit, cela implique que plus des êtres nous sont similaires, plus l'analogie est forte et plus nous sommes justifiés à en inférer l'existence d'une conscience et d'une vie mentale similaire à la nôtre. Inversement, plus un être diffère de nous, moins l'analogie est digne de confiance. Selon un tel raisonnement, l'accès à l'esprit des animaux est plus difficile que l'accès à celui des humains. Par conséquent, cette solution justifie qu'il soit plus difficile d'établir la conscience des animaux que des humains, ou de certains animaux par rapport à d'autres²⁴⁹⁶. Cela est d'ailleurs conforme à notre manière ordinaire de penser. Nous croyons que les singes ont un esprit et qu'ils ont un vécu relativement proche du nôtre tandis que dans le cas d'une crevette, nous avons plus de difficulté à concevoir en quoi consiste sa vie mentale.

[*Critiques de l'argument analogique*] Un tel argument a suscité plusieurs critiques. Une première critique souligne qu'il s'agit d'une inférence inductive qui ne se base que sur un seul cas, à savoir le nôtre²⁴⁹⁷. Autrement dit, c'est le degré le plus faible d'induction puisque la conclusion d'une induction est d'autant plus forte qu'elle repose sur un grand nombre de cas. Une deuxième critique soutient que la conclusion de cet argument analogique est invérifiable et irréfutable. Une troisième critique d'inspiration wittgensteinienne soutient qu'un tel raisonnement conduit à penser que l'on apprend les pensées et les sentiments à partir d'une introspection, ce qui débouche sur la possibilité d'un langage privé que Wittgenstein démontre comme étant absurde. Cette vision conduit à penser que les états mentaux sont une cause cachée et inobservable du comportement.

Les autres arguments en faveur de l'existence et la connaissance des autres esprits

[*L'inférence à la meilleure explication*] L'argument de Hiernaux et de Maher présuppose que seul un argument analogique permet de fonder la croyance en l'existence des autres esprits et que toutes les analogies se valent. Certes, l'argument analogique est important, mais d'autres raisonnements existent. Une autre justification repose sur une inférence à la meilleure explication. *L'inférence à la meilleure explication* soutient que postuler la présence d'états mentaux chez les autres humains et les animaux est la meilleure explication à leurs comportements. Cette inférence ne repose pas sur une référence à ma propre expérience et nous dit qu'il est rationnel de croire ce qui offre une meilleure explication à un phénomène que les explications alternatives. Les explications alternatives des comportements humains et animaux (comme ne reposant pas sur l'existence d'un esprit, d'une conscience) ne font vraiment pas le poids. Cette inférence fonctionne pour des propriétés inobservables auxquelles nous n'avons pas directement accès, comme par exemple les électrons : ils s'insèrent dans un cadre théorique cohérent et fournissent une bonne explication de phénomènes. L'appel à la meilleure explication évite les objections faites à l'argument analogique.

[*La perception directe des autres esprits*] D'autres rejettent ces deux approches inférentielles,

²⁴⁹⁶ Rowlands, *ibid*, p.30.

²⁴⁹⁷ Bartha, « Analogy and Analogical Reasoning », *ibid*.

comme Mark Rowlands, John McDowell ou Frederick Dretske²⁴⁹⁸. La principale raison pour laquelle Rowlands rejette la solution inférentialiste au problème des autres esprits est qu'elle ne peut conduire qu'à un certain degré de probabilité. Or, selon lui, nous sommes sûr à 100% que nos proches ont une conscience²⁴⁹⁹. Selon cette approche, l'esprit n'est pas quelque chose de caché auquel nous n'aurions qu'un accès indirect mais quelque chose d'observable auquel nous pourrions avoir une perception directe. L'idée générale est qu'il est possible, dans certains cas, de percevoir directement ce qui se passe dans l'esprit des autres dans la mesure où certains comportements expriment la vie mentale et sont des *critères* et non des *symptômes* de l'esprit²⁵⁰⁰. Cette thèse de la connaissance perceptive des autres esprits remet donc en question le présupposé de départ selon lequel nous ne pouvons jamais connaître directement les autres esprits mais uniquement le nôtre. Dire que l'on a une connaissance directe de l'esprit des autres ne veut pas dire avoir une connaissance complète des autres esprits. Il existe de nombreuses versions de cette thèse, comme le béhaviorisme réductionniste selon lequel les états mentaux se réduisent aux comportements, ou le béhaviorisme éliminativiste selon lequel il n'y a que des comportements mais pas d'états mentaux. Rowlands ne considère pas ces dernières solutions comme convaincantes²⁵⁰¹. Au lieu de cela, il défend une version de la perception directe des autres esprits, *la théorie extensive des processus mentaux*. Certains processus mentaux se produisent hors du cerveau : voir ce qu'un organisme fait, c'est voir ses processus mentaux. Il s'agit là d'une thèse controversée, mais Rowlands cherche davantage à procéder à une dissolution du problème qu'à apporter une solution qui repose sur une autre version de la perception directe : nous voyons les états mentaux des animaux.

En effet, une grande partie de nos descriptions des comportements des autres humains et des animaux sont des descriptions fonctionnelles décrivant des comportements en termes de buts et d'intentions²⁵⁰². Rowlands prend l'exemple du *play bow* chez les chiens, l'attitude qui signale aux autres chiens l'entrée dans le jeu. Les descriptions fonctionnelles nous éclairent généralement plus que les descriptions formelles. On voit directement qu'un comportement est un *play bow* comme on voit directement une tornade, bien qu'une tornade soit un mouvement d'air invisible. Or, les descriptions fonctionnelles sont souvent des descriptions mentales. Par-là, Rowlands ne prétend pas apporter une solution au problème des autres esprits mais une dissolution du problème : bien que l'on puisse douter d'un état mental particulier d'autrui et se tromper, on ne peut prendre au sérieux le problème des autres esprits et douter que les autres aient une conscience²⁵⁰³. En effet, le fait qu'autrui puisse m'induire en erreur sur ses états mentaux est un argument en faveur de l'esprit des autres dans la mesure où si Youla simule une douleur, il donne à voir un comportement associé à un autre état mental, ce qui implique une conscience de la part de Youla qui cherche à me cacher son véritable état mental.

Critiques de l'argument analogique en défense de la conscience des plantes

²⁴⁹⁸ Anita Avramides, « Other Minds », *ibid.*

²⁴⁹⁹ Rowlands, *ibid.*, p.33-34.

²⁵⁰⁰ Rowlands, *ibid.*, p.35.

²⁵⁰¹ Rowlands, *ibid.*, p.35-37.

²⁵⁰² Rowlands, *ibid.*, p.39-40.

²⁵⁰³ Rowlands, *ibid.*, p.43 et p.46.

La thèse de l'intelligence et de la conscience des plantes repose principalement sur un argument analogique. Or, en réponse à l'argument de Hiernaux et de Maher, nous avons montré : que la connaissance des autres esprits ne repose pas nécessairement sur un raisonnement analogique, que même en utilisant l'argument analogique, il était parfaitement possible de distinguer des analogies de valeur très variable. En l'occurrence, il semble que l'analogie entre le cerveau et les plantes souffre de si grandes dissimilarités que sa valeur est particulièrement faible. En effet, les différences entre les végétaux et les humains sont si importantes, tant anatomiquement, physiologiquement que comportementalement, qu'inférer de vagues similarités que les plantes ont une conscience est peu crédible. Le critère de similitude comme la *réaction à leur environnement pour s'y adapter* est si vague qu'il n'établit pas un lien intime avec le fait d'être conscient. L'idée même de « réaction à leur environnement pour s'y adapter » est discutable. Nous pourrions soutenir que tous les humains sont constitués d'atomes et par conséquent puisque les plantes et les pierres sont faites d'atomes, il se peut qu'elles soient conscientes. Nous le voyons, les similitudes doivent être pertinentes. Dans le cas de l'intelligence des plantes, elles sont largement insuffisantes. Les substrats physiques nécessaires pour l'émergence de la conscience semblent être d'un niveau si complexe qu'il est invraisemblable que les plantes en soi pourvues. Selon le neuropsychologue Antonio Damasio, « le système nerveux est le facteur déterminant de la création de l'esprit et de la conscience » sans pour autant que la conscience ne s'y réduise²⁵⁰⁴. Les biologistes Jon Mallat, Michael Blatt, Andreas Diaguahn, David Robinson et Lincoln Taiz affirment que la conscience, dans ses formes les plus élémentaires, c'est-à-dire comme expérience ressentie en première personne, n'émerge que dans un système complexe de neurones nécessitant un cerveau et un système nerveux²⁵⁰⁵.

Par ailleurs, des explications alternatives satisfaisantes et plus simples existent pour décrire la vie végétale. En vertu du principe de parcimonie, l'hypothèse de la conscience et de l'esprit des plantes devient encombrante. Généralement, les partisans de l'intelligence des plantes remettent en cause le principe de parcimonie en expliquant que ce principe a par le passé écarté des hypothèses correctes comme refuser la conscience aux animaux (Hiernaux, Maher). Toutefois, le principe de parcimonie ne semble jamais avoir plaidé en faveur de la négation de la conscience animale puisque les hypothèses alternatives ne sont guère satisfaisantes et ne donnent pas de bonnes explications des comportements des animaux²⁵⁰⁶. Les solutions mécanistes aux comportements des animaux et des humains sont, non pas simples, mais simplistes et expliquent mal un grand nombre de phénomènes. De même, la thèse de Descartes selon laquelle les humains, mais non les animaux, ont un esprit, exige une explication de cette différence entre humains et animaux, ainsi qu'une explication au dualisme du corps et de l'esprit.

La théorie de l'évolution fournit un fondement théorique à l'attribution d'une vie

²⁵⁰⁴ Antonio Damasio, *Sentir et savoir. Une nouvelle théorie de la conscience*, 2021, p.32 et 40.

²⁵⁰⁵ Jon Mallat, Michael Blatt, Andreas Diaguahn, David Robinson, Lincoln Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *Protoplasma*, 258, 2021 459-476, p.460. La conscience primaire, ou phénoménale, correspond, selon leur mot, à ce que Nagel visait par « l'effet que cela fait ».

²⁵⁰⁶ Voir le traitement de la question par Regan dans *Les droits des animaux*, p.96-130.

mentale aux animaux ; la théorie de Descartes n'en fournit pas. Quelle théorie est préférable ? C'est là manifestement une question compliquée, puisque la façon dont les théories doivent être évaluées est elle-même une question très controversée. Cependant, deux types de considérations sont pertinentes dans le cas présent. La première concerne la simplicité : toutes choses étant égales par ailleurs, il est raisonnable de choisir la théorie posant le moins d'hypothèses. La seconde considération porte sur la capacité explicative : toutes choses étant égales par ailleurs, il est raisonnable de choisir la théorie expliquant une plus grande gamme de faits²⁵⁰⁷.

Regan donne un argument cumulatif en faveur de la conscience animale qui fait qu'il est très raisonnable de croire que les animaux sont conscients. Mais il n'en va pas de même avec les plantes, qui sont bien plus distantes de nous sur le plan évolutif, ont des comportements et des anatomies radicalement différentes.

Des différences entre les plantes et les animaux

Il existe d'importantes différences entre les plantes et les animaux relativement à leur forme, leur structure, leur fonctionnement, leur physiologie et leur organisation. L'anatomie et la physiologie des plantes est radicalement différente de celle des animaux²⁵⁰⁸. Par exemple, les cellules ne se déplacent pas dans la plante comme c'est le cas dans un corps animal, « leurs mouvements sont, pour l'essentiel, des croissances »²⁵⁰⁹. La mobilité des animaux et la fixité des plantes sont corrélées à des fonctionnements très différents pour obtenir l'énergie nécessaire à leur fonctionnement puisque la mobilité exige beaucoup d'énergie. Les plantes ne se déplacent pas puisque l'anatomie des plantes a pour but de maximiser leur surface pour capter le plus de lumière possible²⁵¹⁰. Les plantes sont généralement autotrophes tandis que les animaux sont hétérotrophes. Ces différents modes d'absorption et production de l'énergie imposent aux animaux d'*aller vers*, donc de se déplacer, alors qu'avec la photosynthèse, les plantes transforment des sources minérales en énergie et n'ont nul besoin de se déplacer. Ainsi, les plantes ont un volume modeste relativement à une vaste surface aérienne et souterraine, tandis que les animaux sont des volumes avec une surface externe faible mais de vastes surfaces internes pour capter l'énergie qui vient d'une autre source²⁵¹¹. Francis Hallé écrit que « divers modes d'appropriation de l'énergie contraignent les plantes et les animaux à adopter des formes différentes »²⁵¹². À la différence des animaux, les plantes n'ont pas une organisation centralisée avec des organes vitaux²⁵¹³. L'état embryonnaire est déterminé, fermé et défini chez les animaux. Une fois adulte,

²⁵⁰⁷ Regan, *ibid*, p.119. Voir sur ce point, Carl Hempel, *Éléments d'épistémologie*, 2012, chapitre 3 et 4.

²⁵⁰⁸ Francis Hallé, *Éloge de la plante*, p.41.

²⁵⁰⁹ Hallé, *ibid*, p.106.

²⁵¹⁰ Hallé, *ibid*, p.42, p.107 et p.157.

²⁵¹¹ Hallé, *ibid*, p.46-47.

²⁵¹² Hallé, *ibid*, p.50.

²⁵¹³ Hallé, *ibid*, p.104.

ils conservent leur taille jusqu'à leur mort (à l'exception de quelques animaux qui continuent de croître), tandis que les plantes ont une embryogenèse indéterminée :

Pendant toute leur vie, elles ne cessent de croître – donc d'augmenter leurs dimensions – et de fabriquer de nouveaux organes, feuilles, tiges ou racines. Cette croissance peut se trouver interrompue, par suite de conditions externes défavorables ou de compétition entre organes, mais il ne s'agit que d'arrêts provisoires²⁵¹⁴.

Ces propriétés expliquent la longévité des plantes et leur taille immense. Ce fonctionnement est également corrélé à la plus grande diversité génétique chez les plantes, ce qui favorise l'hybridation. La diversité génétique permet une certaine plasticité, ce qui est d'autant plus important pour les plantes qui sont fixes. Alors que les animaux ont des comportements plastiques pour s'adapter à leur environnement, Hallé explique que :

la plasticité des comportements permet à l'individu animal de maintenir son intégrité, sans devoir se modifier lui-même.

La plante répond à une autre logique : parce qu'elle est fixée dans un site qu'elle n'a pas choisi et dont elle est incapable de se sauver si les conditions deviennent défavorables, elle doit se contenter d'élargir sa structure en fonction des opportunités offertes par le milieu²⁵¹⁵.

Les plantes et les animaux sont des types d'êtres vivants organisés par le moyen d'un fonctionnement radicalement différent que les analogies s'efforcent de masquer. Par exemple, les plantes n'ont pas de véritable système immunitaire qui éliminerait les cellules étrangères comme c'est le cas chez les animaux²⁵¹⁶. Le fait que certains animaux semblent partager de nombreuses caractéristiques des plantes comme les coraux n'efface pas cette « altérité radicale » comme la qualifie Florence Burgat :

Aucune plante ne se meut à la façon des animaux, qui quittent un lieu pour un autre, et ce, pour des motifs qui ne sont pas des causes ; et les mouvements qui peuvent se produire chez les plantes ne concernent la plupart du temps qu'une partie de l'organisme²⁵¹⁷.

De même, la mort d'une plante ou d'un animal opère de façon profondément différente puisqu'une plante peut *se redéployer* à partir d'un petit fragment ou continuer à vivre sous terre, tandis que les animaux ne meurent pas par petits bouts²⁵¹⁸.

²⁵¹⁴ Hallé, *ibid*, p.100.

²⁵¹⁵ Hallé, *ibid*, p.234.

²⁵¹⁶ Hallé, *ibid*, p.218.

²⁵¹⁷ Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ?*, p.49.

²⁵¹⁸ Burgat, *ibid*, p.123.

Plus personne ne doute sérieusement de l'existence d'une conscience animale, en revanche, il y a de fortes raisons de douter de la conscience des plantes. Pour des biologistes comme Firn, Struik, Alpi, Taiz et bien d'autres, l'analogie entre le fonctionnement d'une plante et du cerveau n'est qu'une analogie superficielle qui conduit à complexifier les mécanismes physiologiques des plantes et à simplifier ceux du cerveau. Ce n'est pas parce que tous les mécanismes ne sont pas connus que cela autorise n'importe quelle explication²⁵¹⁹. Tant l'analogie entre les plantes et les colonies d'abeilles²⁵²⁰, qu'entre les cellules végétales et les neurones ne reposent sur rien²⁵²¹, car il existe des différences si importantes que les situations ne sauraient être analogues. Par exemple Mallat et al. expliquent que l'idée que les racines seraient l'équivalent du cerveau, jouant le rôle de centre de commande, est incompatible avec la structure cellulaire des plantes²⁵²².

Dans leur article « Debunking a myth : plant consciousness », ils déconstruisent 12 mythes sur la conscience des plantes. Ils examinent par exemple l'analogie structurelle entre le cerveau des animaux et les plantes, étant tous les deux le support d'une activité électrique²⁵²³. Selon eux, cette homologie ne vaut pas grand-chose car il n'y a « aucune équivalence électrochimique » entre les deux systèmes. Ils expliquent pourquoi l'activité électrique ne repose pas sur les mêmes mécanismes dans les deux cas (par exemple dans la vitesse de propagation, sa nature, son support, etc.). La présence d'une activité électrique n'est donc pas un bon critère pour identifier la conscience car de nombreux tissus neuronaux ont de l'activité électrique sans avoir de rôle dans le traitement de l'information et la conscience. Il existe également des différences profondes sur l'idée qu'il y aurait une intégration et un traitement de l'information analogue chez les plantes et les animaux²⁵²⁴. Le fonctionnement du phloème dans la plante est plus proche du système vasculaire, qui n'est pas impliqué dans la conscience, que du réseau neuronal. Leur conclusion est sans appel, les neurobiologistes végétaux spéculent au-delà des preuves.

Pour expliquer le rejet dont leurs thèses font l'objet de la part de la communauté scientifique, les partisans d'une conscience végétale ont recours à plusieurs paralogismes. Ils se présentent comme des victimes de leur avant-gardisme. Pour s'en convaincre, ils mobilisent des références historiques où une théorie fut rejetée car en contradiction avec le paradigme dominant, avant de finir par être reconnue comme correcte. La naissance de la physiologie végétale au début du 20^{ème} siècle a subi le même rejet, pourtant, elle est désormais acceptée comme une discipline scientifique²⁵²⁵. Mancuso et ses partisans expliquent la méfiance et le rejet dont leurs thèses font l'objet en soulignant que les idées nouvelles et révolutionnaires ont toujours eu, comme celles de Copernic et de Darwin, du mal à être acceptées. Ce type de discours rappelle étrangement les discours des partisans du paranormal qui aiment à convoquer la science lorsque cela va dans le sens de leurs thèses mais critiquent la science et les scientifiques en

²⁵¹⁹ Struik and al., « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *ibid*, p.368; Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid*, p.345.

²⁵²⁰ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.677-678; Trewavas, « Green plants as intelligent organisms », *Trends in plant science*, 10, 9, 2005, p.413.

²⁵²¹ Alpi and co., « Plant neurobiology, no brain, no gain », *ibid*, p.136.

²⁵²² Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.465.

²⁵²³ Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.462.

²⁵²⁴ Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.464.

²⁵²⁵ Michael Pollan, « The intelligent plant », *The New Yorker*, dec. 2013.

leur reprochant de ne pas s'intéresser à la question, d'être aveugles à de nouvelles idées. Mais que des théories exactes aient suscité un rejet parce qu'elles bouleversaient des représentations du monde établies n'implique pas que toutes les théories rejetées soient dans la même situation. Le fait que nous ayons du mal à comprendre les systèmes qui fonctionnent différemment de ce que nous connaissons ne signifie en rien que l'idée défendue par Mancuso fasse partie de cette catégorie d'idées vraies mais rejetées car allant à l'encontre des schèmes de pensée dominants. Certaines hypothèses sont simplement rejetées car elles ne reposent pas sur des preuves satisfaisantes. C'est une lecture de ce genre qu'adopte la journaliste Fleur Daugey dans son livre *L'intelligence des plantes*, elle n'envisage tout simplement pas que c'est par manque de preuves satisfaisantes que ces hypothèses sont rejetées, rejet qu'elle attribue, comme Mancuso, à une fermeture d'esprit²⁵²⁶.

Quelles sont les expériences et les faits sur lesquels les partisans de l'intelligence et la sentience des plantes font reposer leur thèse ? Dans les pages qui suivent, nous donnons un bref aperçu des expériences mobilisées et des interprétations proposées pour soutenir l'existence des propriétés en question. Nous remarquons que ces thèses reposent souvent sur les mêmes expériences, dont certains sont déjà fort anciennes comme l'expérience de Darwin sur le phototropisme. Nous examinons dans ce qui suit les propriétés qui cristallisent les tensions et qualifieraient les plantes comme des êtres sentients. Nous commençons par l'intelligence, avant d'aborder séparément, la perception et la sensibilité, la communication, la conscience de soi, la conscience des autres, la mémoire et l'apprentissage, le choix et l'intentionnalité.

2. Les propriétés des plantes en question

L'intelligence des plantes

Il n'existe pas de définition claire et unanime de l'intelligence. Conscient de cette diversité, Anthony Trewavas, l'un des premiers de la nouvelle école à avoir défendu l'idée d'intelligence des plantes, préfère retenir une définition très large de l'intelligence comme étant la capacité d'un individu à s'adapter au cours de sa vie à son environnement. L'idée de plasticité est au cœur de la notion d'intelligence dans la mesure où une plante reçoit de l'information de son environnement et y répond en adoptant un comportement²⁵²⁷. Etant donné une telle définition, il semble difficile de nier l'intelligence des plantes puisqu'elles semblent à première vue *s'adapter* à leur environnement afin d'y survivre. Par exemple, une plante peut croître de façon à éviter l'ombre. Une définition de l'intelligence fréquemment utilisée est la capacité d'un organisme à résoudre des problèmes. Mais « résoudre des problèmes » est vague et peut désigner l'activité intellectuelle d'un sujet conscient cherchant à surmonter une difficulté, mais peut aussi s'interpréter de façon beaucoup plus lâche pour décrire tout comportement d'adaptation à l'environnement d'un être vivant, sans qu'il n'y ait quelconque effort

²⁵²⁶ Fleur Daugey, *L'intelligence des plantes*, p.195.

²⁵²⁷ Brenner, Baluska, Mancuso et al., « Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling », *ibid*, p.414; Baluska and al., « Plant synapses: action-based domains for cell-to-cell communication », *ibid*, p.106

cognitif intentionnel. Dans le premier sens, l'intelligence nécessite d'être un sujet doté d'états mentaux et capable de raisonner, pas dans le second.

En réponse à l'objection selon laquelle pour qu'un être puisse être considéré comme intelligent, il doit être capable de plasticité et de flexibilité, et donc d'apprentissage, Hiernaux rétorque que les plantes peuvent apprendre, ce qui démontre leur intelligence²⁵²⁸. On pourrait lui reprocher de formuler une telle réponse sur la base d'une affirmation polémique non-démontrée, celle qui soutient que les plantes sont capables de mémoriser et d'apprendre. Hiernaux poursuit en écrivant que l'esprit des plantes n'est pas théoriquement impossible et que, par conséquent, cette thèse ou la thèse contraire relèvent d'un choix métaphysique²⁵²⁹. Mais les deux thèses ne sont clairement pas équivalentes, puisque la première est une affirmation extraordinaire qui entre en contradiction avec le cadre épistémique dominant et avec le sens du concept d'esprit habituellement employé. C'est pourquoi Hiernaux soutient que c'est notre conception de l'esprit, de la conscience et de l'intelligence qui nous empêche de considérer les plantes comme intelligentes : notre paradigme intellectuel nous limite. De son côté, Chauncey Maher défend la thèse selon laquelle les plantes ont un esprit, mais au prix d'une redéfinition profonde du concept d'esprit impliquant que tout être vivant possède un esprit, ce qui n'est pas une conclusion particulièrement séduisante. Pourtant, Maher est prêt à accepter cette thèse qu'il reconnaît comme extrêmement controversée et étrange²⁵³⁰.

Alors que la thèse de l'intelligence des plantes complexifie les explications mécanicistes alternatives beaucoup plus simples, Hiernaux n'hésite pas à remettre en cause le principe de parcimonie sous prétexte que l'explication la plus simple n'est pas toujours la meilleure, l'adhésion au principe de parcimonie étant supposément la seule raison de ne pas adhérer à la thèse de l'esprit des plantes. Il est bien sûr toujours possible de discuter du principe de parcimonie, mais cela ne sera pas nécessaire pour nous ici. Le principe de parcimonie n'est pas la seule raison de nier ces thèses, une autre raison pourrait être que contrairement à ce que les partisans de l'intelligence des plantes affirment, les faits ne démontrent pas l'existence d'un esprit, d'une conscience ou d'une volonté chez les plantes. Ce n'est pas par incompetence ou stupidité que la grande majorité des biologistes jugent ces thèses infondées²⁵³¹, mais parce que les expériences invoquées sont incapables de démontrer quoi que ce soit. Hiernaux suit notamment Trewavas pour lequel l'intelligence est liée à toute réponse comportementale à un environnement²⁵³², en effet « l'intelligence se juge ici selon ses conséquences, et non pas aux intentions ou à la volonté consciente qui en président les actes »²⁵³³. Cette assertion est pour le moins étrange

²⁵²⁸ Hiernaux, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, p.32.

²⁵²⁹ Hiernaux, *ibid*, p.33.

²⁵³⁰ Maher, *Plants Mind*, p.121. L'argument de Maher en faveur de l'esprit des plantes est le suivant : l'autopoïèse et la capacité à s'adapter suffisent pour avoir un esprit, les plantes sont autopoïétiques et adaptatives, donc elles ont un esprit (p.120). L'autopoïèse désigne la propriété d'un organisme ou d'un système à se produire lui-même de manière continuée, à maintenir sa structure, tandis que l'adaptabilité désigne la capacité à ajuster des réponses aux sollicitations de l'environnement susceptibles d'affecter la survie de l'organisme. Pour Maher, avoir un esprit ne nécessite pas d'avoir des représentations conscientes (p.114). C'est là une redéfinition totale de ce qu'est avoir un esprit.

²⁵³¹ Struik and al., « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *ibid*, p.366.

²⁵³² Trewavas, « Green plants as intelligent organisms », *ibid*, p.416.

²⁵³³ Hiernaux, *ibid*, p.52.

puisque'elle fait dépendre l'intelligence uniquement de l'action observable d'une entité. On peut y voir un raisonnement panglossien, puisqu'à partir d'un phénomène, on remonte à une cause possible parmi d'autres puisque'une lecture mécaniste est parfaitement concevable et constitue la lecture dominante de la vie végétale. Le simple fait qu'une plante croisse vers la lumière ne saurait suffire à en inférer l'existence d'un comportement *intelligent*, à moins d'utiliser le concept d'intelligence de façon suffisamment large pour le rendre accessible à des programmes informatiques, comme Chat GPT. Selon Marder,

il est possible d'inférer la sentience des plantes du fait que les plantes explorent et poursuivent des pentes irrégulières, évaluent les dangers environnementaux de la part de facteurs de stress biotiques et abiotiques et collectent et mettent à jour constamment les différents types d'informations à propos de leur environnement²⁵³⁴.

Pourtant, Firn rappelle que l'intelligence caractérise les actes d'un être conscient doté d'états mentaux, capable de délibérer, de comprendre, de choisir, de mettre en place consciemment des moyens en vue d'une fin²⁵³⁵. Peut-on parler d'intelligence sans intentionnalité, autrement que de manière métaphorique ? Certains, parmi les partisans de l'intelligence des plantes, vont jusqu'à affirmer que les plantes font des choix, délibèrent et agissent en vue d'une fin, qu'elles ont une structure analogue au système nerveux, que si les cellules sont conscientes et intelligentes, alors une plante qui en contient des millions est assurément intelligente²⁵³⁶. Mallat et al. réfutent l'idée que chaque cellule serait consciente et pointent même des contradictions chez ces auteurs, parfois au sein d'un même article : la conscience aurait émergé avec la première cellule, et ailleurs, est-il affirmé, avec la première plante²⁵³⁷. Ils soulignent que s'il suffisait d'avoir des récepteurs sensibles entraînant des réponses physiologiques pour être conscient et percevoir, alors cela conduirait à des conclusions absurdes chez les humains puisque toute une partie de notre fonctionnement biologique répondant à ces critères n'ont aucun lien avec la conscience. Par ailleurs, comment expliquer que seules les lésions cérébrales affectent la conscience ? Ce à quoi Trewavas ajoute toute une série d'arguments fallacieux : (1) il doit y avoir des aspects de l'intelligence humaine que l'on retrouve chez les plantes, (2) le comportement intelligent optimise l'adaptation à l'environnement, ce que les plantes font, (3) la capacité qu'ont les plantes à naviguer dans un labyrinthe est interprétée chez les animaux comme un signe d'intelligence²⁵³⁸. La navigation d'un rat dans un labyrinthe n'a pas grand-chose à voir avec celle d'une plante. Mallat et al. expliquent que la capacité des cellules ou des plantes à se déplacer dans un labyrinthe peut s'expliquer mécaniquement sans invoquer l'intelligence des cellules ou des plantes. Autrement dit, des explications plus simples et plus pertinentes sont disponibles²⁵³⁹ car les comportements ne sont pas les mêmes.

²⁵³⁴ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *ibid*, p.1368.

²⁵³⁵ Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid*, p.346.

²⁵³⁶ Trewavas, « Intelligence, cognition and language of green plants », *Frontiers in psychology*, 7, 2016, p.4.

²⁵³⁷ Mallat, Blatt, Diaguin, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.461.

²⁵³⁸ Trewavas, « Aspects of plant intelligence », *Annals of botany*, 92, 2003, 1-20.

²⁵³⁹ Mallat, Blatt, Diaguin, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.461.

En effet, une différence fondamentale est que l'intelligence est habituellement définie par des capacités cognitives comme la mémoire, le raisonnement, la conscience et l'intentionnalité²⁵⁴⁰. Peut-on dire d'une entité non-intentionnelle qu'elle fait preuve d'intelligence ? La notion d'*intelligence artificielle* est utilisée en un sens figuré puisque ces techniques sont des programmes qui traitent de l'information sans aucun effort réflexif. À ce titre, une calculatrice serait alors considérée comme intelligente. Or, on suppose qu'une entité fait preuve d'intelligence lorsqu'elle est susceptible d'être induite en erreur, de faire les mauvais choix, mais qu'elle fait preuve d'ingéniosité par un effort cognitif. Toute son intelligence provient de sa capacité à naviguer dans un réel par sa propre réflexion. Une calculatrice ne se trompe jamais, sauf défaut de programmation car elle ne réfléchit pas. Chat GPT ne réfléchit pas mais trie et organise des données disponibles sur internet. Kremer-Lecointre et Lecointre considèrent l'idée d'intelligence des plantes comme « une idée fausse »²⁵⁴¹.

La perception et la sensibilité

[*Ce que voient les plantes*] La thèse de la perception des plantes est intimement liée à leur supposée sensibilité et repose sur l'idée que les plantes perçoivent la lumière du soleil et s'orientent ainsi vers elle grâce à des photorécepteurs. Cela n'est possible que parce que des signaux de l'environnement, ici la lumière, sont captés et intégrés par la plante afin qu'elle ajuste son comportement. La plante voit donc son environnement, mais « bien sûr, les plantes ne voient pas d'images comme vous et moi »²⁵⁴². Mais on peut alors se demander ce que signifie « voir » son environnement sans s'en former une image mentale. L'immense majorité des plantes se tournent vers la lumière parce que la lumière déclenche un ensemble de réactions chimiques. Ce phénomène bien connu se nomme le phototropisme. Les partisans de la perception des plantes aiment citer les expériences de Darwin²⁵⁴³ sur le phototropisme qui montre quelle partie de la plante perçoit la lumière et s'oriente vers elle²⁵⁴⁴. Ce phototropisme est interprété comme le signe que les plantes *perçoivent* leur environnement. Il en va de même pour le gravitropisme qui est interprété comme la manifestation de la sensibilité des plantes à la gravité²⁵⁴⁵.

[*Photopériodisme*] Non seulement les plantes perçoivent la lumière grâce à des photorécepteurs que nous avons en commun avec elle, mais elles seraient capables de mesurer, de calculer la quantité de lumière dont elles ont besoin selon la durée de lumière disponible dans une journée. Ce phénomène consistant à détecter le jour et la nuit se nomme photopériodisme. Les partisans de l'intelligence des plantes l'interprètent comme une capacité d'ajustement intentionnel de son comportement à l'environnement. Les plantes savent ainsi quand déclencher la floraison en fonction de la durée du jour

²⁵⁴⁰ La difficile définition de l'intelligence conduit Chamowitz à préférer parler de la conscience des plantes plus que de leur intelligence.

²⁵⁴¹ Kremer-Lecointre et Lecointre, *Démystifier le vivant*, « L'intelligence des plantes », p.27.

²⁵⁴² Chamowitz, *What a plant knows?*, p.9.

²⁵⁴³ Charles and Francis Darwin, *The power of movement in plants*, 1880.

²⁵⁴⁴ Chamowitz, *ibid*, p.15; Maher, *ibid*, p.31; Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.69-72; Daugey, *L'intelligence des plantes*, p.34-38.

²⁵⁴⁵ Baluska and al., « Plant synapses: action-based domains for cell-to-cell communication », *ibid*, p.108.

et de la nuit, et en fonction de la température. C'est la lumière rouge qui active la plante et lui permet de savoir quand le jour commence et quand la nuit arrive. Les iris ne fleurissent pas quand les nuits sont longues, or si on les éclaire à la lumière rouge au milieu de la nuit, cela déclenchera la floraison²⁵⁴⁶. En bref, ils déduisent de ces expériences que les plantes *perçoivent* leur environnement : « les plantes doivent être conscientes de leur environnement visuel dynamique afin de pouvoir survivre »²⁵⁴⁷.

[*La sensibilité des plantes*] Les plantes *perçoivent* leur environnement d'une autre manière, elles sont sensibles au toucher. Pour nous en convaincre, les partisans de la sensibilité des plantes convoquent ici deux cas emblématiques et connus de longue date : le cas de *Mimosa pudica*, appelée « plante sensitive » et de *Dionaea Muscipula*, une plante insectivore nommée « Dionée attrape-mouche ». L'idée générale est que lorsqu'on les touche, ces plantes réagissent par un mouvement observable, ce qui démontre leur sensibilité. « Bien sûr, nous dit Chamowitz, les plantes ne sentent pas dans le sens traditionnel du terme », « mais les plantes perçoivent des sensations tactiles »²⁵⁴⁸.

[*Le cas de Mimosa pudica*] En ce qui concerne la *mimosa pudica*, c'est une plante possédant des feuilles alternes, c'est-à-dire qu'une « feuille », appelée « penne » ou « foliole » se compose en réalité de multiples petites feuilles disposées de part et d'autre d'une tige. Chaque penne (ou foliole) se compose d'une vingtaine de petites feuilles appelées « foliolules ». La particularité de la *Mimosa pudica* est qu'en touchant une foliolule, cela déclenche le repli successif de toutes les autres foliolules de la même foliole, avant de se rouvrir quelques minutes après. Selon l'intensité du toucher, les autres folioles de la plante se referment également de façon progressive²⁵⁴⁹. Les *mimosa pudica* ne se referment pas systématiquement et peuvent discriminer une goutte d'eau, le vent ou un insecte qui les touche, puisqu'elles ne se referment généralement pas lorsqu'elles sont touchées par de l'eau ou le vent. En botanique, ce phénomène s'appelle la *thigmonastie*. Le repli des foliolules s'explique par le fait qu'à la base des feuilles se trouvent des cellules spécifiques nommées « pulvinus » qui sont gorgées d'eau, lorsque qu'un contact est exercé, cette eau est évacuée, entraînant le repli des feuilles à la suite d'une dépolarisation électrique. Cette réaction semble être un comportement sélectionné car présentant un avantage évolutif en permettant de se protéger des prédateurs herbivores, notamment des insectes. Le toucher semble produire une réaction électrochimique d'enrichissement en calcium causant la perte d'eau des cellules à la base des foliolules. De récentes études indiquent que les *mimosa pudica* qui n'auraient plus cette réaction suite à une manipulation génétique sont davantage consommées par les insectes²⁵⁵⁰. Pour les partisans de l'intelligence des plantes, le fait que la *Mimosa pudica* referme ses feuilles plaide en faveur de leur sensibilité²⁵⁵¹.

[*Dionaea muscipula*] La Dionée attrape-mouche, *Dionaea muscipula*, est une plante carnivore poussant dans les tourbières et sols marécageux pauvres en sels minéraux de Caroline du Nord et du Sud aux Etats-Unis. Comme la *Mimosa pudica*, sa réaction au toucher produit un mouvement perceptible.

²⁵⁴⁶ Chamowitz, *ibid*, p.21.

²⁵⁴⁷ Chamowitz, *ibid*, p.27.

²⁵⁴⁸ Chamowitz, *ibid*, p.62.

²⁵⁴⁹ Chamowitz, *ibid*, p.72.

²⁵⁵⁰ T. Hagihara, H. Mano et T. Miura, « Calcium-mediated rapid movements defend against herbivorous insects in *Mimosa pudica* », *Nature communications*, 13, 1 november 2022.

²⁵⁵¹ Hiernaux, *ibid*, p.20.

Lorsque deux cils sont touchés dans un certain laps de temps (moins de 20 secondes), elles se referment, cela afin d'éviter les fermetures inutiles qui sont coûteuses en énergie²⁵⁵². Si un insecte est capturé, elle mettra de plusieurs jours à plusieurs semaines pour le digérer, si rien n'est capturé elle se réouvrira rapidement. Les cils sont très sensibles et sélectifs puisque comme la *Mimosa pudica*, la fermeture de la Dionée dépend de l'objet qui les touche. On peut ainsi dire que la Dionée est sensible à la présence d'une proie. Lorsqu'un insecte touche un cil, celui induit une dépolarisation, c'est-à-dire une réaction électro-chimique similaire à la contraction d'un muscle. Selon Chamowitz, alors qu'elles sont sensibles au toucher, elles ne sentent pas la douleur et ne sentent pas de façon subjective :

Une plante n'est pas soumise à ces contraintes subjectives car elle n'a pas de cerveau. Mais les plantes ressentent les stimulations mécaniques et peuvent répondre à différents types de stimulations de manière unique. Ces réponses n'aident pas la plante à éviter la douleur, mais à moduler son développement pour s'adapter au mieux au milieu ambiant²⁵⁵³.

Le double sens de « sensibilité »

L'idée de sensibilité des plantes illustre parfaitement l'équivocité dans l'usage des termes employés. Pour soutenir qu'elles sont sensibles, Mancuso affirme que les plantes possèdent nos cinq sens (plus quinze autres). Par exemple, elles *entendent* le son et sont *sensibles* à la musique²⁵⁵⁴, elles ont un odorat mais dans le même temps, il est indiqué qu'elles n'éprouvent pas, ne sentent pas comme nous. Peut-on alors vraiment dire qu'elles entendent et sentent ? Mancuso confond ici la vibration ondulatoire de l'air à l'origine du son que nous entendons et le son que l'on entend comme état mental éprouvé. Être sensible aux vibrations ne signifie pas que l'on entende quoi que ce soit. Il est possible de ressentir notre corps vibrer si la musique est très forte, mais sans tympanes et organes permettant de convertir les ondes en son, nous n'entendons rien. Il se peut donc que les plantes soient sensibles aux vibrations, sans entendre comme nous entendons avec nos oreilles, sans avoir de *qualia*. Il en va de même pour la vue. Que les plantes aient des photorécepteurs les rendant sensibles à la lumière est un fait connu de longue date. Mais ce n'est pas cela qui définit la vue. Voir est la possibilité de se faire une certaine représentation mentale du réel. Déduire du fait que les plantes sont sensibles à la lumière, qu'elles voient et se forment une image du monde semble confondre l'état mental impliqué dans la vision et le fait de réagir à certains stimuli.

Cela nous conduit à devoir distinguer au moins deux sens différents de *sensible* : (1) la propriété d'une entité de détecter et réagir à des stimuli de l'environnement, (2) la capacité à ressentir et éprouver subjectivement et qualitativement ces stimulations. Le sens (1) ne nécessite ni conscience ni esprit tandis que le sens (2) définit le sens le plus basique de la conscience. Au sens (1), des récepteurs permettent à des êtres vivants ou des parties d'êtres vivants de capter une information du monde environnant,

²⁵⁵² Chamowitz, *ibid*, p.67-70.

²⁵⁵³ Chamowitz, *ibid*, p.83.

²⁵⁵⁴ Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.104.

entraînant un comportement réactif²⁵⁵⁵. C'est ainsi que les réactions physiologiques du corps relèvent de processus non-conscients comme la sécrétion d'insuline par le pancréas pour transporter le glucose du sang vers les cellules du corps, ou bien comme le fonctionnement du système immunitaire. Concernant le premier cas, lorsque nous ingérons des glucides, il s'en suit une réaction en cascade, notamment la production d'insuline adéquate relativement à la quantité de glucose présente dans le sang. Dès que le glucose s'infiltre dans les cellules bêta des îlots de Langerhans situés dans le pancréas, cela déclenche la sécrétion d'insuline par le pancréas. En cas de diabète de type 1, nous devons remplacer le pancréas dans son rôle en mesurant le taux de glucose dans le sang et en injectant la dose appropriée d'insuline pour que le taux de glucose revienne à un taux normal (et éviter ainsi l'hyperglycémie ou l'hypoglycémie). La sensibilité désigne ici une réactivité sans référence à une quelconque conscience ou intentionnalité.

[*La sensibilité du système immunitaire*] Il est possible d'observer le même type de mécanisme avec le système immunitaire qui regroupe une multiplicité de modes par lequel l'organisme « se défend »²⁵⁵⁶ contre des virus, des bactéries, des champignons ou d'autres types d'infections ou d'agressions par des corps étrangers. Par exemple, les cellules immunitaires que sont les leucocytes phagocytes disposent de capteurs leur permettant de reconnaître des organismes infectieux ; parmi ces cellules, les cellules dendritiques sont capables de capturer des microbes afin de les transporter jusqu'à des Lymphocytes T, des anticorps qui détruisent ces corps infectieux. Ou encore, considérons comment les lymphocytes reconnaissent des virus, des bactéries, des corps étrangers et les combattent. La réponse immunitaire d'un organisme face à ce qui est perçu par le corps comme une agression se fait sans aucune conscience, avec une certaine plasticité qui semble assez proche de la réaction des plantes à la lumière, aux sources d'eaux, aux agressions par des insectes ou d'autres plantes. Les cellules immunitaires distinguent entre le soi (les cellules de l'organisme) et le non-soi (les cellules étrangères nuisibles pour le corps). La mémoire immunologique désigne la conservation des traces d'anciens agents pathogènes pour apporter une réponse plus efficace la fois suivante ; c'est elle qui est au principe de la vaccination. Ce concept de sensibilité s'applique également à des objets techniques comme un écran tactile, un détecteur de fumée, ou un radar de recul. Une information est captée, entraînant une réponse de l'objet programmé par un agent conscient pour adopter une palette de réponses selon les informations enregistrées. Ces objets peuvent être plus ou moins sensibles selon la finesse de leur capacité à détecter les signaux de l'environnement.

En un second sens, la sensibilité désigne la perception consciente du monde et de notre propre corps. Elle implique le fait d'éprouver les informations transmises par nos capteurs sensoriels. Être sensible en ce sens, c'est ressentir, éprouver quelque chose. Si nous utilisions des raisonnements analogues à ceux de Mancuso appliqué au système immunitaire, nous en tirerions comme conclusion que les cellules immunitaires ont des souvenirs et sont capables d'apprendre. En employant un langage

²⁵⁵⁵ Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.467.

²⁵⁵⁶ Tous ces verbes d'action, comme se défendre, répondre, s'adapter, déclencher, distinguer, etc., charrient sans doute encore trop de représentations finalistes, car tous ces verbes sont chargés d'intentionnalité et apparaissent dans les discours de vulgarisation. Une description précise des mécanismes biologiques n'aura pas besoin de recourir à ces formulations métaphoriques.

finaliste et chargé d'intentionnalité comme Mancuso, nous concluons que ces cellules sont conscientes et sensibles. Lorsqu'il est question de sensibilité au sujet des plantes, c'est au sens (1) que nous pouvons faire référence sans polémiques. Mais parler de la sensibilité en ce sens est un fait trivialement reconnu. Or, les partisans de l'intelligence des plantes prétendent apporter des découvertes révolutionnaires, ce qui montre qu'ils ont en tête quelque chose de plus ambitieux, la reconnaissance d'une sensibilité des plantes au sens (2). Ainsi, ils opèrent de manière constante un glissement d'un sens à l'autre.

Perception et communication

[*L'odorat et la communication végétale*] De la même manière que les plantes perçoivent la lumière, elles perçoivent les odeurs, autrement dit elles sentent. Selon les partisans de l'intelligence des plantes, elles perçoivent quand un herbivore mange les feuilles d'une plante voisine ou lorsqu'une plante voisine est coupée²⁵⁵⁷. Ce que la plante perçoit influence son comportement : lorsqu'elles sont attaquées, les feuilles libèrent des substances chimiques volatiles qui vont être captées par les plantes environnantes. Elles donnent l'alerte qu'elles subissent une attaque, le type de substance chimique étant susceptible de varier selon la nature de l'attaque. Les plantes environnantes ainsi informées vont produire des substances chimiques comme des tanins qui vont repousser les prédateurs herbivores. David Rhoades serait le premier à avoir identifié ce modèle communicationnel chez les plantes. Par exemple²⁵⁵⁸, les chenilles sont moins enclines à manger les feuilles d'un saule si ce saule est entouré de saules infestés par d'autres chenilles. Les arbres sains entourant les arbres infestés étaient plus résistants aux chenilles car les feuilles contenaient des substances chimiques comme des tanins et des phénols désagréables pour les insectes²⁵⁵⁹. Plus une plante est proche d'une plante attaquée, plus elle réagit en libérant des substances chimiques. Des études montrent que cette *communication* opère de feuille à feuille puisque si on isole l'une des feuilles d'un arbre, la protégeant des substances volatiles libérées par les feuilles attaquées, elle ne produira pas de substances chimiques pour se défendre des prédateurs.

[*La communication des acacias*] Le cas paradigmatique de la perception et de la communication végétale que l'on retrouve dans presque tous les écrits sur le sujet est celui des acacias qui ont causé la mort de koudous en Afrique du Sud. Les koudous sont des antilopes qui mangent, entre autres choses, des feuilles d'acacias, or les acacias attaqués libèrent de l'éthylène ce qui active la production de tanin chez les acacias environnant situés dans le sens du vent. Le tanin est toxique pour les koudous, en rendant les feuilles indigestes. C'est pourquoi les koudous en liberté vont d'arbres en arbres en remontant contre le vent afin de manger des feuilles non-saturées de tanins. En revanche, des koudous élevés pour la chasse dans des ranchs n'avaient pas cette liberté et furent retrouvés morts, l'estomac rempli de feuilles avec une haute teneur en tanins. Ce cas est souvent cité pour attester de la capacité de communiquer des

²⁵⁵⁷ Chamowitz, *ibid*, p.33-35.

²⁵⁵⁸ David Rhoades, « Responses of Alder and Willow to Attack by Tent Caterpillars and Webworms: Evidence for Pheromonal Sensitivity of Willows », in *Plant Resistance to Insects*, Paul Hedin (ed), ACS Symposium series, vol.208, 1983, Washington D.C: American Chemical Society, chap.4, 55-68, URL : <https://doi.org/10.1021/bk-1983-0208.ch004>.

²⁵⁵⁹ Chamowitz, *ibid*, p.43.

plantes²⁵⁶⁰. Les plantes se donneraient l'alerte en cas d'attaque, comme nous pourrions le faire. Si cette histoire est souvent rapportée sans examen, même par des figures célèbres de la botanique²⁵⁶¹, de nombreuses critiques visent la scientificité des explications, puisque ce phénomène repose uniquement sur une anecdote qui s'est produite au début des années 1980²⁵⁶². Dans les articles initiaux de Van Hoven, le zoologiste qui a publié les premières études entre 1984 et 1986, il n'est pas question de communication entre les arbres. Selon Edward E. Farmer, l'idée que ce phénomène témoigne d'une capacité des arbres à communiquer relève plus du « sensationnalisme » que d'une description sérieuse²⁵⁶³. Pour Karban, le cœur des polémiques sur la communication végétale porte sur le sens du mot²⁵⁶⁴.

Equivocité et détournement de sens du mot « communication »

Ces phénomènes furent interprétés par les partisans de l'intelligence végétale comme la preuve que les arbres attaqués *communiquent* pour avertir les arbres sains, et ont ainsi alimenté les articles et ouvrages grand public sur la communication végétale²⁵⁶⁵. Mais s'agit-il vraiment d'une communication à proprement parler ou bien les plantes libèrent-elles seulement des substances chimiques mécaniquement sans intention de communiquer²⁵⁶⁶ ? Selon Mallat et al., les échanges volatiles de composés chimiques (interprétés comme de la communication) sont des phénomènes communs en biologie ne nécessitant ni planification ni conscience²⁵⁶⁷.

Le terme *communication* peut s'entendre en plusieurs sens. Si elle désigne une action intentionnelle avec une volonté de dire ou de partager une information, comme lorsque nous envoyons un SMS ou qu'un chien aboie pour nous réclamer de la nourriture, alors il est clair pour Karban que les plantes ne communiquent pas. Si par *communication*, nous entendons quelque chose de plus modeste, à savoir la transmission d'une information au sein d'une structure organisée avec un émetteur et un récepteur, comme par exemple la détection d'un virus et la production d'anticorps par le système immunitaire, ou bien un détecteur de mouvement transmettant un signal à une alarme, alors il est possible qu'une telle communication opère *au sein* d'une plante comme avec le cas de la *Mimosa pudica*. Ce sens du terme *communication* ne nécessite aucun sujet, aucune intention, aucune conscience d'une information à transmettre, ni volonté de transmettre. Toutefois, il est douteux que ce sens du terme *communication* puisse décrire des situations comme celles de cette prétendue communication entre les

²⁵⁶⁰ Hiernaux, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, p.35.

²⁵⁶¹ Comme Jean-Marie Pelt, *Les langages secrets de la nature* (1996) ; Francis Hallé, *Eloge de la plante* (2011), p.164-165 ; Peter Wohlleben, *La vie secrète des arbres* (2017). A noter que Francis Hallé n'en déduit pas que les plantes communiquent intentionnellement, à la différence de Wohlleben.

²⁵⁶² Adrien Delattre, « Le koudou et l'acacia : histoire et analyse critique d'une anecdote », *Tela Botanica*, 2019, URL : <https://www.tela-botanica.org/2019/03/le-koudou-et-lacacia-histoire-et-analyse-critique-dune-anecdote/>.

²⁵⁶³ Edward Farmer, *Leaf Defence*, New York : Oxford University Press, 2014.

²⁵⁶⁴ Richard Karban, « Plant Behaviour and Communication », *Ecology Letters*, 11, 7, 2008, p.727-39; Richard Karban, Yang Louie et Edwards Kyle, « Volatile Communication between Plants That Affects Herbivory: A Meta-Analysis », *Ecology Letters*, 17, 1, 2014, p.44-52.

²⁵⁶⁵ Voir le succès mondial de Peter Wohlleben, *La vie secrète des arbres*, écoulé à plus d'un million d'exemplaires dans le monde dès 2017.

²⁵⁶⁶ Chamowitz, *ibid*, p.48.

²⁵⁶⁷ Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.467-468.

acacias. Si par *communication*, nous comprenons simplement une conception causale selon laquelle A communique avec B si A cause un effet X sur B, alors on pourrait parler de communication entre les arbres. Toutefois, ce sens du terme est si minimaliste que l'on évacue presque tout ce qui pouvait servir à définir la communication. Le concept est si élargi qu'il devient possible de dire que les nuages communiquent avec les radis puisqu'ils libèrent de l'eau qui les fera pousser.

[*Mésusage du concept de communication*] Alors que Jacques Tassin considère qu'il ne s'agit pas vraiment de communication car il n'y a aucune intention d'alerter chez les plantes, Hiernaux considère qu'« élever l'intention au rang de condition nécessaire de la communication pour la dénier aux plantes est un argument discutable »²⁵⁶⁸. Ce faisant, il semble opter pour une conception appauvrie de la communication qui n'est pas celle que peuvent avoir les animaux entre eux, mais qui est plus de l'ordre de la communication que l'on retrouverait au sein du système immunitaire. Pourtant, lorsque l'on parle de la communication des arbres, il est sous-entendu qu'ils communiquent intentionnellement, car autrement, il n'y aurait aucun intérêt à présenter comme une découverte révolutionnaire ce que chacun peut accepter sans aucune difficulté. Si on tient à dire que les plantes communiquent, c'est de façon non-intentionnelle, non-consciente et purement mécano-organique.

Tous ces phénomènes (la production de tanin, la production d'anticorps par le corps) s'expliquent très bien par le recours à des explications mécanicistes d'ordre biochimique, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir l'idée que les plantes communiquent et donnent l'alerte, à moins de considérer que ce n'est qu'une façon de parler métaphorique pour imaginer le propos. L'existence de tels mécanismes biochimiques s'expliquent par la sélection naturelle et autres mécanismes de l'évolution. Par exemple, on comprend que les couleurs et les odeurs des plantes sont susceptibles de les rendre appétissantes et attractives pour les animaux, par conséquent, celles qui le seront davantage perpétueront leurs propriétés à leur descendance. C'est là un comportement très différent d'une personne qui se fait belle pour plaire à quelqu'un d'autre du fait de l'absence d'intentionnalité dans le premier cas. Mais la tendance à utiliser toujours plus de métaphores prétendument illustratives a conduit à un glissement vers leur compréhension littérale.

[*Interprétation biaisée*] Lorsque Chamowitz soutient que les plantes voient, sentent, ressentent, se souviennent et connaissent, il est très ambivalent puisqu'il soutient par exemple que les plantes ne se font pas une image mentale du monde comme vous et moi. Il écrit, au sujet de ce que sentent les plantes : « les plantes n'ont évidemment pas de nerfs olfactifs connectés à un cerveau qui interprète les signaux »²⁵⁶⁹. Dire que la plante « sent » car elle réagit à certaines molécules qui dégagent une odeur que nous pouvons sentir (parce que nous disposons d'un appareil olfactif) n'est pas nécessaire. En effet, ce n'est pas leur odeur qui compte chez la plante. Une molécule, qui a une odeur pour nous, possède de nombreuses propriétés chimiques qui expliquent leur odeur et qui provoquent une réaction chez la plante réactive à son environnement, l'odeur n'étant qu'une qualité secondaire à laquelle ont accès les êtres dotés d'un appareil olfactif. Les molécules odorantes existaient avant que des êtres disposent d'un appareil olfactif pour les sentir. De même, il y a des substances inodores pour nous mais dont les

²⁵⁶⁸ Hiernaux, *ibid*, p.35.

²⁵⁶⁹ Chamowitz, *ibid*, p.59.

molécules ont un effet causal, comme le monoxyde de carbone ; le fait que le monoxyde de carbone ait un effet sur notre organisme ne signifie pas que nous sentons cette molécule. Le double usage de *sentir* induit ici en erreur, confondant le fait de sentir comme simple réaction à un stimulus de l'environnement ne nécessitant aucun esprit ni conscience et l'expérience subjective et consciente du monde.

Ce double sens se retrouve chez Damasio, pour qui tous les organismes vivants *sentent* au sens de détecter « une présence », celle d'une autre molécule ou d'un autre organisme²⁵⁷⁰. En ce sens, sentir n'est pas ressentir, « sentir n'est pas percevoir » et n'implique aucun esprit ni aucune conscience. Or, nous utilisons habituellement le mot sentir pour désigner le fait d'éprouver consciemment quelque chose. Ce faisant, dire que les plantes *sentent* et ont un sens de l'odorat car elles réagissent à des molécules qui ont pour nous une odeur n'est qu'une projection psychomorphique qui confond les différents sens de *sentir*, commettant un sophisme d'équivocité²⁵⁷¹. Le point crucial est de savoir si les plantes, lorsqu'elles « perçoivent », ont des *qualia*, des états mentaux subjectifs, un effet que cela fait de voir, de sentir et percevoir. Le langage de la perception devient même très étrange sans l'existence de ces états mentaux, en effet quel sens y a-t-il à dire qu'une plante perçoit sans *qualia* ? Les photorécepteurs des plantes ne transforment pas les informations reçues en une image mentale vécue comme chez les animaux²⁵⁷².

[*Ambiguïté des discours pour la sensibilité des plantes*] Tout l'enjeu est de comprendre ce que l'on entend par *percevoir*, *sensible*, *intelligence*, *sentir*, *communiquer*, car les plantes et les animaux ne *perçoivent* manifestement pas de la même manière. Le sophisme d'équivocité consiste ici à confondre deux concepts très différents, donnant l'illusion que les plantes sont des animaux niés, d'où l'intérêt de parler de sentience et non de sensibilité dans la mesure où la notion de sensibilité est plus vague et sujette à être utilisée pour des entités non-conscientes. Les plantes sont sensibles, soutient Hiernaux. En effet, comment pourraient-elles réagir à leur environnement en étant insensibles²⁵⁷³ ? Mais un thermomètre ou un baromètre devraient alors être qualifiés de sensibles puisqu'ils réagissent à un signal de l'environnement en affichant des données en conséquence. Une voiture entièrement automatisée doit être considérée comme sensible puisqu'elle perçoit son environnement et adapte sa conduite en conséquence. La perception chez les plantes se rapproche plus de la situation d'une voiture autonome qui détecte les obstacles que de la perception animale éprouvée.

Il convient donc de se demander de quoi nous parlons exactement lorsqu'il est question de sensibilité ou de perception. S'agit-il d'une réaction à l'environnement éprouvée, avec un effet que cela fait, ou bien s'agit-il uniquement d'un modèle causal selon lequel une chose est sensible si une cause induit un effet selon un mécanisme interne. Si on accepte que c'est cette dernière forme de sensibilité dont disposent les plantes, cela n'a rien de très controversé car nous pouvons également parler de la sensibilité au toucher d'un écran tactile. En revanche, si la sensibilité des plantes se comprend comme

²⁵⁷⁰ Antonio Damasio, *Sentir et savoir*, p.23-24.

²⁵⁷¹ Mancuso et Viola parlent ainsi de l'odorat des plantes, mais aussi de la vue, de l'ouïe, du toucher, du goût (*L'intelligence des plantes*, chapitre 3), de même pour Daugey qui suit leurs travaux (*L'intelligence des plantes*, 52).

²⁵⁷² Damasio, *ibid*, p.43. Damasio explique comment le système visuel nécessite un traitement particulier pour qu'une expérience représentationnelle naisse.

²⁵⁷³ Hiernaux, *ibid*, p.18.

la sentience, alors la thèse devient très controversée même chez les partisans de l'intelligence des plantes. Le fait qu'une plante réagisse à son environnement ne permet en aucun cas de soutenir qu'elle est sentiente. Toutefois, Hiernaux souligne que la sensibilité des plantes pose la question de leur éventuelle souffrance et donc leur statut éthique. Ce faisant, la sensibilité est comprise comme capacité à faire l'expérience du monde²⁵⁷⁴. Pourtant, il écrit plus loin que les plantes ont un sens du toucher mais pas de ressenti²⁵⁷⁵. C'est à ne rien y comprendre.

L'argument de l'appel à l'ignorance

Un argument classique est qu'on ne peut prouver que les plantes ne sont pas sentientes²⁵⁷⁶. Calvo et Trewavas soutiennent la thèse de la sensibilité des plantes, mais se rabattent sur des thèses moins affirmées lorsqu'ils s'adressent à ceux qui nient la sensibilité consciente des plantes. Puisqu'on ne peut exclure *absolument* que la structure biologique des plantes ne permette pas l'émergence de la conscience²⁵⁷⁷, on ne peut nier la possibilité de la conscience et de la sensibilité des plantes, on peut au mieux suspendre son jugement. Ce faisant ils commettent un sophisme de l'appel à l'ignorance qui consiste à tenir pour vrai ou plausible une proposition sous prétexte qu'on n'a pas pu prouver qu'elle était fausse. Ce sophisme conduit à devoir tenir pour crédible toute proposition dont on n'aura pas prouvé absolument la fausseté. Mais il est impossible de prouver l'inexistence de quelque chose, à moins qu'elle contienne une contradiction logique. Par conséquent, on ne peut nier que les licornes n'existent pas, conclusion dérangement qui conduit au principe selon laquelle la charge de la preuve revient à ceux qui affirment.

Critique de la sentience des plantes

Selon Taiz et les collègues qui ont collaboré à la rédaction d'un article critique des thèses de l'intelligence des plantes, la conscience, l'intentionnalité et la sentience des plantes sont les thèses les moins testables²⁵⁷⁸. Il est difficile d'imaginer comment des expériences puissent venir corroborer ou infirmer quoi que ce soit. Néanmoins, une chose semble claire pour eux, il n'y a aucun début de preuve de sentience, de conscience ou d'intentionnalité, bien que Monica Gagliano, une collègue de Stefano Mancuso, affirme le contraire. Selon elle, non seulement les plantes mémorisent et apprennent mais elles sont conscientes et agissent intentionnellement. Elle s'appuie sur l'argument analogique classique des neurobiologistes végétaux. Toutefois, Taiz ne manque pas de souligner qu'elle (et les autres neurobiologistes) donne une vision simpliste du fonctionnement du cerveau pour justifier son propos : le cerveau y est présenté comme un système avec des signaux électriques et des transferts chimiques, ce que l'on retrouve chez les plantes. Autrement dit, cette hyper-simplification du cerveau a pour but de

²⁵⁷⁴ Hiernaux, *ibid*, p.20.

²⁵⁷⁵ Hiernaux, *ibid*, p.63.

²⁵⁷⁶ Andrew Smith, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, p.29.

²⁵⁷⁷ Calvo, Trewavas, Sahi, « Are plant sentient ? », *ibid*, p.2858.

²⁵⁷⁸ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.680.

rendre plausible la sentience des plantes²⁵⁷⁹.

[*L'argument des anesthésiants*] Gagliano recourt à un autre argument pour démontrer la sentience et la capacité à éprouver la douleur des plantes : des anesthésies ont un effet inhibiteur de nombreux processus chimiques sur des plantes sensibles au toucher²⁵⁸⁰. Cet argument n'a évidemment aucune valeur dans la mesure où on ne peut inférer la sentience d'une plante à partir d'une réaction chimique des plantes à un anesthésiant. Un anesthésiant est un produit qui aura de multiples effets, dont celui de rendre insensible ou inconscient un être conscient. Mais cela n'épuise pas tous les effets chimiques que peut avoir un anesthésiant. Qu'il s'agisse d'un anesthésiant qui a un effet sur les êtres sensibles ne signifie pas qu'il ne peut avoir d'autres effets chimiques. L'existence d'un effet des anesthésiants sur les plantes est un phénomène mis en évidence par Claude Bernard mais ne montre en rien l'existence de conscience chez les plantes. Nous avons dit que selon Damasio, tous les êtres vivants sont capables de *sentir* dans le sens où ils détectent et réagissent (non-consciemment et non-intentionnellement) à leur environnement. Toutefois, cette forme d'intelligence est très différente de celle que l'on retrouve chez les animaux puisqu'elle n'implique ni esprit, ni conscience, ni sentiment²⁵⁸¹. Ainsi, Damasio écrit :

Mon hypothèse est la suivante : ce que produisent les anesthésiques, en perturbant les propriétés des canaux ioniques dans la bicouche des membranes cellulaires, c'est une interruption aussi simple que radicale de la faculté de sentir que nous venons de décrire. Les anesthésiques ne prennent pas spécifiquement pour cible l'esprit : il ne peut plus y avoir d'esprit une fois que l'aptitude à sentir est bloquée²⁵⁸².

Les anesthésiants altèrent donc le sentir qui est une condition nécessaire mais non suffisante de la conscience²⁵⁸³. La conscience est un phénomène qui émerge à partir d'un certain niveau de complexité qui dépasse celui des plantes. Les premières formes de conscience ne sont identifiées que chez les animaux avec un système nerveux, chez les vertébrés, les poissons, les insectes, les arthropodes et les céphalopodes²⁵⁸⁴. Une condition nécessaire mais non-suffisante de la conscience, de la sentience, est la possession d'un système nerveux.

Toute théorie qui contourne le système nerveux pour expliquer l'existence de l'esprit et de la conscience est condamnée à l'échec. Le système nerveux est le facteur déterminant de la création de l'esprit et de la conscience, conditions du raisonnement créatif. À l'inverse, toute théorie qui voudrait rendre compte de l'esprit et de la conscience

²⁵⁷⁹ Taiz and al. « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.682.

²⁵⁸⁰ Michael Pollan, « The intelligent plant », *The New Yorker*, dec. 2013.

²⁵⁸¹ Damasio, *Sentir et savoir. Une nouvelle théorie de la conscience*, p.28-29.

²⁵⁸² Damasio, *ibid*, p.58-59.

²⁵⁸³ Damasio, *ibid*, p.190.

²⁵⁸⁴ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.682; Mallat, Blatt, Diaghuhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.461.

en s'appuyant exclusivement sur le système nerveux est elle aussi condamnée à l'échec²⁵⁸⁵.

Le système nerveux est également le point de départ de toute mobilité. Damasio accepte une définition large de l'intelligence comme capacité à résoudre des problèmes. Toutefois, alors qu'elle implique un esprit chez les humains, ce n'est pas le cas chez les plantes²⁵⁸⁶. Par conséquent, si les plantes et les bactéries manifestent une forme d'intelligence que Damasio qualifie de *non-explicite*, elles n'ont pas une forme d'intelligence consciente et intentionnelle qu'il qualifie d'*explicite*²⁵⁸⁷. En effet, « les processus explicites nécessitent la construction et le stockage de schémas imagés par l'organisme et à l'intérieur de celui-ci »²⁵⁸⁸. En conclusion, si tout être vivant peut sentir et détecter son environnement, les plantes et les bactéries n'ont pas de conscience, pas d'esprit, ne font pas de choix, ne communiquent pas, ne ressentent rien, mais sont gouvernées par des mécanismes chimiques²⁵⁸⁹.

[*L'impasse de la conscience des plantes*] L'essence même de la conscience réside dans le sentiment, dans l'expérience, dans la possession d'états mentaux, par conséquent la thèse de la conscience des plantes se retrouve dans une impasse car d'un côté, concevoir la conscience indépendamment de la capacité d'éprouver quoi que ce soit est inintelligible, mais d'un autre côté, soutenir que les plantes sont capables d'expériences ne peut être inféré des expériences invoquées par les partisans de l'intelligence des plantes. C'est ce que relève Florence Burgat :

L'homologie entre le végétal et l'animal est rendue possible par deux options épistémologiques adverses. La première tient dans une lecture réductionniste des notions de perception, de comportement, d'intelligence, de sensibilité. Ignorer l'épaisseur de l'expérience vécue dans la compréhension, par exemple de la sensibilité, au profit d'une explication d'une explication de type physicaliste, ouvre naturellement la voie à l'homologie. La seconde option consiste à attribuer au monde végétal des dispositions et les compétences propres à l'homme ou aux animaux²⁵⁹⁰.

Chauncey Maher opte pour la première option tandis que Matthew Hall et Michael Marder s'engagent dans la seconde. Hiernaux, pour sa part, semble osciller entre les deux.

Théorie de l'évolution et conscience

La théorie de l'évolution nous enseigne que la ressemblance entre les êtres est étroitement causée par la proximité phylogénétique des espèces. Etant donné la grande proximité, la complexité, les homologies, les similitudes anatomiques et comportementales, il serait surprenant qu'il existe une

²⁵⁸⁵ Damasio, *ibid*, p.32.

²⁵⁸⁶ Damasio, *ibid*, p.49.

²⁵⁸⁷ Damasio, *ibid*, p.52.

²⁵⁸⁸ Damasio, *ibid*, p.53.

²⁵⁸⁹ Damasio, *ibid*, p.55-56; Jacques Tassin, *A quoi pensent les plantes ?*, p.45.

²⁵⁹⁰ Burgat, *ibid*, p.53.

rupture fondamentale entre les humains et les autres animaux, particulièrement ceux qui nous sont le plus proches²⁵⁹¹. Mais la distance phylogénétique qui nous sépare des végétaux est si grande que les végétaux semblent s'être développés selon d'autres modalités de fonctionnement. Le lien entre la mobilité et la conscience nous donne toutes les raisons de croire en la conscience des animaux mais non en la conscience des plantes.

D'un point de vue évolutionniste, la conscience et la sensibilité présentent un net avantage évolutionniste aux animaux qui se déplacent, générant une relation intime entre conscience et mobilité²⁵⁹². Regan parle de « la valeur de la conscience pour la survie ». Cette mobilité et cette conscience sont extrêmement énergivores. Comment un être pourrait-il se déplacer sans cette conscience et cette sensibilité ? De leur côté, les plantes se nourrissent de lumière et d'eau et sont généralement adaptées pour optimiser leur surface de captation de la lumière²⁵⁹³. Bien que les partisans de l'intelligence des plantes aiment à rappeler leur *mobilité*, ils reconnaissent dans leur même temps leur fixité. On a du mal à comprendre quelle fonction la sentience pourrait avoir chez des êtres incapables de mobilité dans la mesure où la douleur est associée à une réaction motrice qui cherche à mettre à distance la source de la douleur. On comprend son avantage évolutif, tout comme la peur, qui préserve du danger. Mais qu'apporte l'expérience de la douleur à une entité incapable de mouvement ? Comment la fixité pourrait-elle faire de la sentience une caractéristique présentant un avantage évolutif sélectionné par la pression environnementale ? C'est ce que Kremer-Lecointre et Lecointre soulignent :

D'un point de vue évolutif, la perception de la douleur est une adaptation animale en réponse à un danger impliquant une réaction de fuite ou de défense : il est donc difficile d'envisager son intérêt chez les plantes qui d'une part sont fixées au sol, d'autre part sont capables de renouveler leurs tissus endommagés²⁵⁹⁴.

La conscience de soi et des autres

Les plantes, non seulement seraient sensibles et conscientes mais elles auraient conscience d'elles-mêmes et des autres. Cette thèse repose sur une interprétation d'un constat, à savoir que les plantes « différencient » leurs racines de celles d'autres plantes en modulant leur croissance et leur occupation d'un lieu selon la présence ou non d'autres plantes et de plantes d'une autre espèce²⁵⁹⁵. La mise en place de stratégies de lutte contre le parasitisme impliquerait une capacité de reconnaissance du soi et des étrangers²⁵⁹⁶. Les plantes doivent avoir conscience d'elles-mêmes pour se situer dans l'espace,

²⁵⁹¹ Regan, *Les droits des animaux*, p.115.

²⁵⁹² Burgat, *ibid*, p.50.

²⁵⁹³ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.684. Hallé, *Éloge de la plante*, p.41-49. Nous généralisons car toutes les plantes n'ont pas un fonctionnement homogène.

²⁵⁹⁴ Kremer-Lecointre et Lecointre, *Démystifier le vivant*, p.33.

²⁵⁹⁵ Baluska and al., « Plant synapses: action-based domains for cell-to-cell communication », *ibid*, p.109.

²⁵⁹⁶ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *ibid*, p.1370; Trewavas, « Green plants as intelligent organisms », *ibid*, p.415.

mais cette conscience de soi minimale ne requerrait ni intention ni réflexivité²⁵⁹⁷.

Mémoire et apprentissage

Une condition nécessaire de l'intelligence et de la capacité à faire preuve d'un comportement flexible et adaptatif à un environnement est la capacité de mémoire et d'apprentissage²⁵⁹⁸. Les plantes seraient capables d'apprendre de leur expérience, ce qui nécessite d'avoir une mémoire. En effet, les plantes mémoriseraient des informations pour adapter leur comportement. Les partisans de l'intelligence des plantes récusent l'idée que les plantes ne feraient que s'adapter par un mécanisme biochimique (ou par sélection naturelle comme le dit Hiernaux)²⁵⁹⁹. Or, il faut rappeler que la conscience est également un produit de la sélection naturelle. La question n'est donc pas de savoir si les plantes agissent par sélection naturelle ou non, car cela n'a pas de sens, mais si la sélection naturelle a sélectionné des mécanismes biochimiques qui expliquent les comportements des plantes ou si l'existence d'une conscience est une hypothèse qui explique mieux et plus simplement les comportements des plantes.

[*Expériences de Gagliano*] Monica Gagliano utilise la *Mimosa pudica* pour soutenir l'idée que les plantes ont une mémoire et sont capables d'apprendre par habitude, par association et par essai/erreur. Par exemple, à force de toucher de façon répétée les feuilles d'une *Mimosa pudica*, celles-ci ne se referment plus, l'activité électrique cesse en même temps que cesse le repli des feuilles²⁶⁰⁰. La *Mimosa pudica* « sait » que ce toucher n'est pas dangereux. Il ne s'agirait pas simplement d'une fatigue biochimique car elles pouvaient encore se refermer avec d'autres stimulations. Gagliano ajoute que plusieurs semaines après, les feuilles de la *Mimosa* ne se refermaient toujours pas lorsqu'on les touchait selon les mêmes modalités, ce qui devait être le signe qu'elles avaient appris et mémorisé²⁶⁰¹.

Les critiques de la neurobiologie végétale considèrent que le développement d'une plante influence son futur mais qu'il est inapproprié de parler de mémoire au sens strict²⁶⁰². Les explications de Gagliano sont pour une majorité de biologistes littéralement fantaisistes. Taiz considère que les notions d'habitude ou de désensibilisation sont des termes plus adéquats que les notions d'apprentissage et d'intelligence. Taiz et al., Mallat et al., indiquent qu'au-delà des interprétations, les résultats mêmes des expériences de Gagliano sont contestés et ont rencontré des problèmes de reproductibilité²⁶⁰³. Des répliques ont même conduit à des résultats opposés. Selon Mallat et al., il y a une absence de preuve d'un quelconque apprentissage conscient, et qu'au mieux, nous y trouvons une forme d'apprentissage non-conscient, par association, de l'ordre du réflexe²⁶⁰⁴.

[*Qu'entend-on par mémoire ?*] En quel sens faut-il comprendre le concept de mémoire ? On

²⁵⁹⁷ Hiernaux, *ibid*, p.47.

²⁵⁹⁸ Hiernaux, *ibid*, p.38

²⁵⁹⁹ Hiernaux, *ibid*, p.44.

²⁶⁰⁰ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.679.

²⁶⁰¹ Michael Pollan, « The intelligent plant », *The New Yorker*, dec 2013; Gagliano and al., « Learning by Association in Plants », *Scientific Reports*, 6, 2016; Gagliano and al., « Experience teaches plants how to learn faster and forget slower in environments where it matters », *Oecologia*, 175, 2014, p.63-72.

²⁶⁰² Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid*, p.348.

²⁶⁰³ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.680.

²⁶⁰⁴ Mallat, Blatt, Diaguhn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.467.

distingue habituellement plusieurs formes de mémoire : la mémoire épisodique, qui est la capacité à se souvenir d'événements autobiographiques (avoir visité Tain l'Hermitage), la mémoire sémantique, qui désigne la capacité à se souvenir d'informations, autrement dit la mémoire d'idées (que Madrid est la capitale de l'Espagne) et la mémoire procédurale, qui désigne les habitudes et automatismes acquis. Selon Maher et Chamowitz, aucune de ces formes de mémoire n'est applicable aux plantes. Néanmoins, elles sont capables d'encoder de l'information pour la réutiliser²⁶⁰⁵. Puisque les plantes ne semblent pas être capables d'une des trois formes de mémoire précédemment énoncées, les partisans de l'intelligence des plantes détachent la mémoire de la conscience. Une telle mémoire sans conscience²⁶⁰⁶ devrait être quelque chose d'analogue à la mémoire du système immunitaire, mais alors la notion de mémoire a un tout autre sens que ce qu'on entend ordinairement, la mémoire se caractérisant alors par ce qui laisse une trace, altérant le comportement. L'affirmation selon laquelle les plantes se souviennent, mémorisent et apprennent est donc trompeuse. Nous parlons ordinairement également de la mémoire des clés USB, mais en un sens trivialement dépourvu de toute conscience et activité mentale.

Choix et intentionnalité

Venons-en à présent à ce qui caractérise de la façon la plus manifeste la volonté de psychologiser les plantes, l'attribution d'une intentionnalité et la description du fonctionnement des plantes comme activité délibérée. Les partisans d'une intelligence des plantes les plus audacieux comme Stefano Mancuso, Anthony Trewavas, Michael Marder ou Matthew Hall, n'hésitent pas à leur reconnaître une volonté et une intentionnalité. L'ajustement des plantes à leur environnement, comme la floraison d'un arbre, la croissance vers la lumière, le gravitropisme, la croissance racinaire, ou tout simplement le repli de la *Mimosa pudica* et de la *Dionaea muscipula* sont des phénomènes interprétés comme des choix volontaires de la plante agissant en vue d'une fin. Les plantes feraient des choix, agiraient intentionnellement en vue d'un but²⁶⁰⁷. La réaction des plantes aux signaux de leur environnement est interprétée par Trewavas comme un « comportement délibéré, orienté vers un but, et probablement intentionnel »²⁶⁰⁸. Trewavas poursuit : « Quand le choix leur est offert, les plantes clonales choisissent des habitats favorables »²⁶⁰⁹, « leur capacité d'exercer un choix est tout simplement évidente », « si on leur donne le choix, les racines choisissent de ne pas pousser dans des sols acides, riches en aluminium, ou contenant du sel »²⁶¹⁰. Etant donné que l'intention désigne le fait d'agir d'après la représentation d'une fin et que le but des plantes est l'adaptation en résistant par exemple aux herbivores, Trewavas soutient que les plantes ont des comportements intentionnels : « les plantes sont conscientes de leur

²⁶⁰⁵ Maher, *Plants mind, a philosophical defense*, p.81; Chamowitz, *What a plant knows?*, p.142.

²⁶⁰⁶ Hiernaux, *ibid*, p.40

²⁶⁰⁷ Trewavas, « Aspects of plant intelligence », *Annals of botany*, 92, 2003, p.14-15; Matthew Hall, « Plant autonomy and human-plant ethics », *Environmental ethics*, 31, 2, 2009, p.173; Hall, *Plants as persons*, p.146; Trewavas, « Le comportement et l'intelligence des plantes », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.167.

²⁶⁰⁸ Trewavas, *Plant behaviour and intelligence*, Oxford University Press, 2014, p.83-92 ; Trewavas, « Le comportement et l'intelligence des plantes », *ibid*, p.148.

²⁶⁰⁹ Trewavas, « Le comportement et l'intelligence des plantes », *ibid*, p.150

²⁶¹⁰ Trewavas, « Le comportement et l'intelligence des plantes », *ibid*, p.152. Il parle ici des trèfles blancs.

situation et elles agissent en vue d'affronter les circonstances qui diminuent leur capacité à survivre et/ou à se reproduire »²⁶¹¹.

Dans *Plant as persons* ainsi que dans d'autres articles, Matthew Hall défend l'idée que les plantes sont autonomes, même si le concept d'autonomie qu'il mobilise est redéfini comme la tendance d'un organisme à agir pour se conserver et pour maintenir son intégrité au sein d'un environnement²⁶¹². Elles ne sont pas des choses (des « quoi ») mais des personnes (des « qui »), c'est-à-dire des agents dotés d'une valeur intrinsèque²⁶¹³. Hiernaux va plus loin en ajoutant qu'elles font des choix rationnels²⁶¹⁴ :

Dans le vivant, il semble exister des motivations ou des conduites autonomes qui se manifestent à certains niveaux et à certains moments et pas à d'autres. Ainsi, les plantes ont des conduites orientées, des besoins et des buts à leurs actions. De même, le choix d'une alternative plutôt que d'une autre dans le comportement d'une plante manifeste qu'elle leur accorde une valeur instrumentale (pour elle, l'une est mauvaise et l'autre est bonne). Or des concepts comme le choix ou la valeur ne sont pas réductibles à un mécanisme causal²⁶¹⁵.

Dans ce passage, Hiernaux semble commettre l'erreur de raisonner à l'envers en attribuant des propriétés aux plantes (conduites autonomes, avoir des buts, faire le choix de, elles accordent de la valeur, etc.) pour ensuite affirmer que ces concepts (autonomie, choix, intentions, valorisation) ne peuvent être purement mécano-chimiques. Ce faisant, il occulte le fait que c'est précisément l'usage de ces concepts qui est questionné. Il commet ainsi une pétition de principe en tenant pour établi des faits qu'il s'agit d'établir. Il poursuit en affirmant que « tout être vivant doit avoir la notion de ce qui importe pour lui et le menace »²⁶¹⁶. Mais non, pourquoi *devrait-il* avoir la notion de ce qui importe ? Nous remarquerons encore l'ambivalence dans le fait de soutenir que les plantes ne sont pas sentientes comme nous mais « ont la notion de » et que certaines choses *leur importent*, formules qui sont intimement liés à l'expérience et la sentience.

[*L'interprétation des vidéos séquencées*] Sur quoi se basent ces thèses ? Ce qui fonde l'intime conviction de Mancuso est qu'en visionnant une vidéo en accélérée de la croissance d'une plante, la plante fait penser à un agent intentionnel qui explore son environnement en cherchant la lumière et la nourriture²⁶¹⁷. Leur intentionnalité nous échapperait car notre mobilité ne se déroule pas dans une même temporalité²⁶¹⁸. Pour Marder, qui s'inscrit dans une tradition phénoménologique, la conscience se définit par des états intentionnels dans la mesure où elle est toujours conscience de quelque chose, or l'intentionnalité des plantes se constate à travers leurs actions. Il s'efforce de montrer, dans des textes

²⁶¹¹ Trewavas, « Le comportement et l'intelligence des plantes », *ibid*, p.169.

²⁶¹² Matthew Hall, « Plant autonomy and human-plant ethics », *ibid*, p.172.

²⁶¹³ Marder, « Is it ethical to eat plants ? », *ibid*, p.29.

²⁶¹⁴ Hall, *Plants as persons* ; Hiernaux, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, p.27.

²⁶¹⁵ Hiernaux, *ibid*, p.28.

²⁶¹⁶ Hiernaux, *ibid*, p.29.

²⁶¹⁷ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *ibid*, p.1367.

²⁶¹⁸ Marder, « Plant intentionality and phenomenological framework of plant intelligence », *ibid*, p.1367; Hiernaux, *ibid*, p.61.

pour le moins très obscurs, que les concepts phénoménologiques s'appliquent aux plantes.

Tout phénomène chez les plantes, comme la croissance, est interprété de manière finaliste et intentionnelle. Chez les plantes, les mouvements des racines sont de la croissance. Or, pour Trewavas, les plantes *cherchent* activement de la nourriture, *décident* d'explorer certaines zones riches en nutriment et d'en éviter d'autres où il existe une forte concurrence avec d'autres plantes²⁶¹⁹ : « quand on donne le choix » entre un sol occupé par d'autres plantes ou non, elles s'éloignent des compétiteurs car elles « préfèrent » les sols inoccupés »²⁶²⁰. Cela doit impliquer que les plantes ont des préférences, mais dans le même temps, on nous dira parfois qu'elles ne sont pas sentientes. Bien qu'il soit parfois affirmé que ces concepts ne sont que des métaphores, ou bien sont utilisés dans un sens un peu différent du sens classique, il est également affirmé que les plantes ont bel et bien ces propriétés au sens classique. En effet, lorsque Michael Pollan interroge Mancuso et lui demande s'il utilise les termes comme des métaphores ou sérieusement, Mancuso lui répond en lui montrant une vidéo en accéléré d'une jeune pousse de haricots : on dirait que la plante cherche quelque chose²⁶²¹. D'autres comportements comme la fermeture de la Dionée ou le repli de la Mimosa sont littéralement interprétés comme des actions volontaires.

[*Critiques*] Pour Taiz et ses collègues, ces interprétations des mouvements des plantes observées dans des vidéos accélérées ne sont que des projections psychomorphiques²⁶²². La vidéo du haricot n'est pour Taiz qu'une anecdote car cela occulte tous les moments où il ne se passe rien. Il peut tout à fait s'agir d'un tropisme sans que cela n'implique l'existence d'une volonté. Les biologistes privilégient l'explication par des mécanismes biochimiques²⁶²³. Toutes ces expériences, comme par exemple le fait qu'éclairer de lumière rouge une plante durant la nuit déclenche la floraison²⁶²⁴ plaident plutôt contre l'idée d'une volonté et d'une intentionnalité des plantes, puisqu'il est possible de déclencher la floraison par simple jeu de lumière. Nous rejoignons l'analyse de Florence Burgat pour qui les plantes ne font pas de choix mais réagissent par des mécanismes chimiques dépourvus d'intentionnalité et de conscience²⁶²⁵. En insérant de l'intentionnalité de partout, Mancuso et Viola offrent des récits trompeurs de la vie des plantes, conduisant Burgat à demander : « cet émerveillement devant la redondance de l'humain jusque dans les végétaux n'est-il pas la confirmation que nous ne recherchons jamais que le même, et que l'humain est l'unique forme qui retienne notre attention paresseuse ? »²⁶²⁶.

3. Les arguments subsidiaires pour l'intelligence ou la sentience des plantes

De nombreux arguments subsidiaires sont glissés par endroit dans les livres et articles sur

²⁶¹⁹ Trewavas, « Green plants as intelligent organisms », *ibid*, p.414; Hall, « Plant autonomy and human-plant ethics », *ibid*, p.174

²⁶²⁰ Trewavas, « Green plants as intelligent organisms », *ibid*, p.415.

²⁶²¹ Michael Pollan, « The intelligent plant », *ibid*.

²⁶²² Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.684

²⁶²³ Michael Pollan, « The intelligent plant », *ibid*; Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid*, p.347.

²⁶²⁴ Chamowitz, *ibid*, p.21-22.

²⁶²⁵ Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ?*, p.62 et 67.

²⁶²⁶ Burgat, *ibid*, p.70.

l'intelligence des plantes, comme l'argument du cerveau chimique, l'argument phylogénétique, ou encore le surprenant argument de la domination des plantes.

L'argument du cerveau chimique

Au lieu des interprétations psychologisantes des plantes, les biologistes et botanistes raisonnent plutôt en termes de processus biochimiques. En réponse aux explications biochimiques, Mancuso souligne que notre cerveau n'est lui-même qu'un ensemble de processus électro-chimiques, d'où il déduit que l'explication biochimique n'indique pas l'absence d'une conscience chez les plantes. En effet, tous nos états mentaux dépendent de processus biochimiques, qui eux-mêmes dépendent à un niveau inférieur de processus atomiques et quantiques. Mais cet argument échoue. Ce n'est pas parce que tous les êtres conscients sont composés de molécules *chimiques* et d'activité électrique, que toute entité composée d'activité électrique et de molécules est conscient. Mancuso commet un *non-sequitur*. Selon le raisonnement de Mancuso, puisque les êtres conscients sont faits d'atomes, alors tout objet composé d'atomes devrait pouvoir être conscient. Toutefois, la conscience n'émerge qu'à partir d'un certain niveau de complexité et d'organisation de la matière qui, visiblement, nécessite beaucoup plus que ce qu'ont les plantes, à tel point que tous les animaux ne satisfont pas ces critères. De la même façon, la vie émerge à partir d'un certain degré de complexité de l'organisation de la matière. Or, les plantes sont des organismes relativement simples comparés aux animaux²⁶²⁷. Par conséquent, que le cerveau soit régi par des processus électro-chimiques n'est en rien pertinent pour soutenir qu'il peut exister une conscience chez les plantes.

L'argument phylogénétique

Un argument avancé par certains partisans de l'intelligence des plantes repose sur la continuité phylogénétique entre tous les êtres vivants : tout comme il n'y a pas de rupture ontologique entre les humains et les autres animaux, il existe une continuité ontologique entre le règne végétal et animal qui ont émergé à partir d'ancêtres communs. La métaphore de l'arbre phylogénétique du vivant témoigne de cette filiation de tous les êtres vivants. Par conséquent, on ne peut établir une frontière stricte entre les animaux et les végétaux, ni réserver la conscience seulement aux animaux ; il n'y aurait qu'une différence de degré et non de nature entre les plantes et les animaux²⁶²⁸. Mais ce point n'est pas important et ne constitue en rien un argument. Nous avons déjà questionné la pertinence de la distinction entre différence de degré et de nature dans le chapitre 1 de la partie 1. Il est possible de considérer qu'une différence de degré importante devient une différence de nature. Mais quand passe-t-on de l'un à l'autre ? On peut également contester l'idée que les différences entre les choses soient ou bien une variation de degré ou bien une différence de nature. Quoi qu'il en soit, savoir s'il s'agit d'une différence de degré ou de nature est une querelle métaphysique et n'est pas pertinente dans la mesure où ce qui

²⁶²⁷ Taiz and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *ibid*, p.677.

²⁶²⁸ Hiernaux, *ibid*, p.11.

compte pour nous est de déterminer si oui ou non, les plantes sont sentientes, et rien ne permet d'affirmer que puisque tous les êtres vivants sont vivants (il découle d'ancêtres communs) alors ils devraient partager les mêmes propriétés à des degrés différents. On ne peut pas inférer du lien phylogénétique entre tous les vivants qu'ils partagent des propriétés communes mais en proportions variables. Selon cette logique, puisque les humains sont capables de moralité, d'humour et de troubles de l'attention, alors en vertu du lien phylogénétique qui unit tous les vivants, il n'y aurait qu'une différence de degré dans la possession de ces propriétés entre les humains et les autres vivants. Ce qui est absurde.

L'argument de la domination

Si nous apprenions qu'une lointaine planète est peuplée à 99% par une certaine forme de vie, qu'en déduirions-nous ? Que cette planète est dominée par cette même forme de vie. [...] Au vu de ces chiffres, on pourrait sans hésitation définir la Terre comme une planète verte et un écosystème sur lequel les plantes règnent sans partage. Seulement, une objection vient aussitôt à l'esprit : comment les êtres les plus stupides et les plus passifs de cette même planète auraient-ils atteint une telle suprématie ?²⁶²⁹

De cela, Mancuso en infère la nécessaire intelligence des plantes. Cet argument particulièrement défaillant proposé par Mancuso consiste à partir du constat que les végétaux constituent l'immense majorité de la biomasse terrestre²⁶³⁰. Or, comment les plantes pourraient-elles autant *dominer* la Terre si elles étaient « stupides » et « passives », autrement dit dépourvues d'intelligence ?

Mais nier que les plantes soient intelligentes ne signifie pas qu'elles soient « stupides » car la stupidité sert à qualifier un être doté de capacités réflexives et d'une conscience mais doté d'un faible niveau de capacités, alors que les arbres ou les voitures ne sont pas le genre d'être susceptibles d'être stupides ou intelligents. Dans cet argument, Mancuso commet de nombreux sophismes, parmi lesquels : un raisonnement panglossien et donc un *non-sequitur* (partir du constat que la majorité de la biomasse est représentée par les plantes, pour en inférer la nécessaire intelligence des plantes comme cause de cette réalité), un homme de paille (soutenir que nier l'intelligence des plantes revient à les juger « stupides »), un faux-dilemme (soit les plantes sont stupides, ce qui n'est pas possible car elles « dominant » la Terre, soit elles sont intelligentes), et un sophisme d'équivocité (l'idée que les plantes « dominant » la Terre parce qu'elles représentent la majorité de la biomasse est un usage métaphorique de l'idée de domination qui se transforme en un usage littéral comme exercice d'un pouvoir grâce à leur intelligence²⁶³¹). Nous remarquerons que Mancuso retient la biomasse comme critère de

²⁶²⁹ Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.165-166.

²⁶³⁰ Que Mancuso estime à 99,5%, dans Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.60 et 165.

²⁶³¹ Le sophisme est le suivant : (1) Les plantes dominent sur la Terre, (2) Pour dominer les autres, il faut être capable de leur être supérieur et donc de faire preuve d'intelligence, (3) Par conséquent, les plantes sont intelligentes. La notion de domination en (1) diffère de celle utilisée en (2). Dans la première prémisse, *domine* signifie une majorité statistique, comme lorsque nous disons que les groupes sanguins O et A dominent dans la population française. Dans la seconde prémisse et en conclusion, *domine* réfère à l'exercice d'un pouvoir sur

« domination », mais nous pourrions prendre le nombre d'individus d'un groupe, par où les bactéries « domineraient ».

Section 3 – Objections générales à la sentience et à l'intelligence des plantes

Nous avons souligné et commenté les thèses problématiques à mesure que nous les rencontrons. Pour terminer l'analyse de la thèse de l'intelligence des plantes, nous voudrions relever au moins quatre sérieux problèmes dans les écrits des partisans de l'intelligence des plantes : (1) le sens dévoyé des concepts employés, en jouant sur des équivoques et les multiples sens des mots comme ceux d'intelligence, de sensibilité, de communication ; (2) un problème de scientificité, d'extrapolations et d'interprétations des expériences mobilisées ; (3) le recours à des interprétations finalistes et intentionnelles pour expliquer le comportement des végétaux alors que des explications plus simples et moins obscures sont disponibles ; et (4) le problème ontologique de l'individualité des végétaux. Nous traiterons séparément ces quatre points pour bien identifier ces quatre travers mais un même passage d'article ou d'ouvrage regroupe bien souvent les quatre travers en lui, tout particulièrement dans les écrits grand public de Mancuso.

1. L'équivoque et le problème du sens des termes

Un travail de redéfinition conceptuelle

Comme nous l'avons aperçu, la reconnaissance de l'intelligence, de la sensibilité, de la conscience et autres capacités supposées des plantes passe par un travail de redéfinition et de travestissement des concepts de façon à les rendre applicables aux plantes. On retrouve cette démarche chez tous les partisans de l'intelligence des plantes, mais de façon explicite chez Mancuso, Maher, Hiernaux et Trewavas. Ainsi, Trewavas et Mancuso choisissent une définition de l'intelligence suffisamment large et vague pour qu'elle s'applique aux plantes, aux cellules : « l'intelligence est une propriété de la vie, que se doit de posséder même le plus humble des unicellulaires »²⁶³². Mancuso appuie l'idée d'intelligence des plantes sur l'usage qui est fait de la notion avec l'intelligence artificielle²⁶³³. Mais comme le rappelle Burgat, « gagner en extension, c'est perdre en compréhension »²⁶³⁴, autrement dit plus on élargit le sens d'un concept moins il est signifiant : si tout est intelligence, alors on a du mal à décrire la nature de l'intelligence humaine et animale. Ces concepts sont ordinairement et originellement utilisés pour désigner l'activité d'êtres conscients ayant un vécu en première personne, mais leur nouvel usage en dilue tellement le sens qu'ils n'ont soit plus rien à voir avec leur sens initial et désignent autre chose de difficilement intelligible (par exemple, une conscience sans subjectivité ni

d'autres groupes témoignant d'une certaine supériorité de capacité (intelligence, force, richesse, etc.). L'idée de domination est utilisée en un sens propre et figuré.

²⁶³² Mancuso et Viola, *ibid*, p.174.

²⁶³³ Mancuso et Viola, *ibid*, sur l'intelligence artificielle.

²⁶³⁴ Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ?*, p.127.

expérience), soit ont un sens totalement trivial (la mémoire pour désigner la capacité de stocker de l'information). Dans un premier mouvement, ils procèdent donc à une redéfinition des concepts pour les rendre applicables aux plantes.

Ambivalences et contradictions

Mais dans le même temps, les partisans de l'intelligence des plantes réhabilitent les plantes comme candidates au sens traditionnel des concepts de conscience, de sensibilité, de perception, d'intelligence. Cela nous plonge dans une ambivalence constante qui rend le propos inintelligible, ce qui s'illustre par exemple chez Chamowitz : les plantes ont conscience, mais pas comme nous, les plantes sont sensibles mais n'éprouvent pas d'émotions, de douleurs ou de joie, les plantes voient mais ne forment pas une image, elles sont conscientes sans subjectivité, elles ont des expériences mais sans être capables de souffrir. De même, lorsque Chamowitz se demande ce que les plantes « savent », il précise que « clairement, mon usage du mot « savoir » est peu orthodoxe ».²⁶³⁵ Très bien, mais alors que signifie « savoir » si cela n'a pas grand-chose à voir avec les conceptions classiques de la connaissance ? À force de tordre les concepts, de rester entre deux eaux et de tenir un discours variable, voire contradictoire, on ne comprend plus rien. Quel est l'intérêt d'utiliser les mots sensibilité, sentir, voir, savoir, dormir, aimer, choisir, si c'est pour les mettre entre guillemets ? Il me semble que cette stratégie de tempérance (en affirmant que le concept utilisé (par exemple la perception) ne l'est pas dans le même sens que chez les animaux) permet d'éviter certaines critiques en soutenant qu'ils font preuve de subtilité et entendent le concept en un sens plus rudimentaire, ce qui permet de se protéger des critiques de la communauté scientifique et d'éviter d'être rangé dans la même catégorie que les mystiques aux thèses extravagantes.

Les partisans de l'intelligence des plantes tiennent absolument à nommer « intelligence », « sensibilité », « mémoire » ou « perception », les phénomènes qu'ils décrivent. Mais peu importe le mot qu'ils souhaitent employer : s'ils souhaitent parler d'intelligence, de sensibilité, de perception ou de mémoire, il faut garder à l'esprit que cela n'engage pas les mêmes réalités que chez les animaux qui éprouvent les choses. Damasio, par exemple, parle de l'intelligence des bactéries et des plantes dans la mesure où elles s'adaptent à leur environnement, mais il précise que cette intelligence n'est pas une intelligence consciente que l'on retrouve dans le monde animal. Nous pouvons parfaitement accepter ce sens d'intelligence des plantes, à condition qu'on puisse la distinguer des formes conscientes. Au-delà de la bataille des mots, la question en jeu est de savoir si les plantes sont sentientes et capables d'expériences subjectives. On peut toutefois regretter un tel usage des concepts qui nourrit des confusions volontairement entretenues comme en témoigne le choix des mots utilisé auprès du grand public. En intitulant un livre grand public *L'intelligence des plantes*, Mancuso sait pertinemment que les lecteurs entendront « intelligence » comme une intelligence semblable à une intelligence animale, laissant entendre que les plantes pensent comme nous, sentent comme nous, sont conscientes comme nous et qu'elles ont une vie psychologique.

²⁶³⁵ Chamowitz, *ibid*, p.5.

Lorsque l'on dit, avec Mancuso, que l'intelligence est la capacité de résoudre des problèmes, nous donnons une définition très large de l'intelligence bien différente que ce que nous avons à l'esprit habituellement. *Capacité à résoudre des problèmes* est également très vague, puisque selon qu'il s'agisse d'un individu conscient ou non, nous parlons de deux réalités très différentes. À mon sens, des êtres non-conscients ne peuvent être dotés d'une capacité à résoudre des problèmes, capacité qui nécessite une réflexion. Dans le cas des vivants non-conscients, les structures biologiques adaptées à l'environnement perdurent, les autres disparaissent, sans qu'une quelconque capacité à résoudre des problèmes n'entre en jeu. Selon nous, cette capacité nécessite un être qui raisonne, capable de se projeter mentalement sur différentes options, d'anticiper le possible, etc. Par ailleurs, nous avons déjà expliqué dans le chapitre 1 de la partie 1 pourquoi l'intelligence n'est pas en soi un critère moralement pertinent pour être un patient moral ; c'est pourquoi c'est bien la sentience que les partisans de l'éthique végétale tentent de mobiliser comme propriété des plantes.

2. La méthode scientifique et le problème de l'interprétation et de l'extrapolation

Un défaut majeur des thèses sur l'intelligence et la sentience des plantes est un problème de scientificité. La méthode scientifique, dans ses dimensions les plus basiques, n'y est pas respectée. Les thèses défendues reposent ainsi sur des extrapolations, des interprétations illégitimes et des raisonnements fallacieux. Cela explique pourquoi ces thèses sont restées marginales et ont été rejetées par la communauté scientifique. Kremer-Lecointre et Lecointre soulignent « l'insuffisance patente des preuves expérimentales » et des résultats « surinterprétés »²⁶³⁶. Un exemple, parmi d'autres, porte sur le sommeil des plantes, qui apparaît à Mancuso comme un phénomène évident. Partant du sommeil des animaux, il écrit : « puisque le plus simple d'entre eux est susceptible de dormir, alors force est d'admettre que le sommeil figure parmi les composantes essentielles de la vie »²⁶³⁷. Il ne sera pas nécessaire d'expliquer pourquoi le raisonnement est invalide. Un problème récurrent est que Mancuso néglige des explications plus simples et connues du même phénomène.

Pour autant, la variabilité de l'activité des plantes en fonction du jour ou de la nuit ne signifie pas nécessairement qu'elles dorment, le sommeil étant défini comme une perte transitoire de conscience et de vigilance. Le repliement des feuilles ou l'abaissement des branches par exemple sont liés à une diminution de la pression de turgescence (pression en eau dans les cellules végétales), laquelle est influencée par la photosynthèse qui a lieu uniquement le jour²⁶³⁸.

Par conséquent, alors que certains affirment qu'il existe des preuves expérimentales de l'intelligence, de la conscience, d'intentions chez les plantes²⁶³⁹, c'est là une affirmation fausse

²⁶³⁶ Kremer-Lecointre et Lecointre, *Démystifier le vivant*, p.30.

²⁶³⁷ Mancuso et Viola, *ibid*, p.199.

²⁶³⁸ Kremer-Lecointre et Lecointre, *ibid*, p.32.

²⁶³⁹ Hall, « Plant autonomy and human-plant ethics », *ibid*, p.176.

puisque aucune donnée empirique ne permet de défendre l'idée d'une sentience des plantes. Tous les raisonnements qui sous-tendent ces thèses tirent des conclusions qu'ils ne peuvent pas tirer des expériences mobilisées comme preuves de leurs thèses. Mallat et al. considèrent qu'il s'agit de pure spéculation²⁶⁴⁰. Si des affirmations extraordinaires nécessitent des preuves plus qu'ordinaires, force est de constater que les preuves fournies ne sont même pas ordinairement satisfaisantes.

Ces expériences ne constituent pas non plus des éléments qui pourraient générer un doute raisonnable quant à leur sentience. Ils extrapolent ces conclusions alors que des explications mécanistes et chimiques rendent bien compte du fonctionnement des plantes qui sont des êtres relativement simples en comparaison des animaux. Gradmann se désole des mots employés par Mancuso et autres partisans de l'intelligence des plantes car ils sont trompeurs, comme par exemple, dire que les plantes « dorment » pour désigner un mouvement nastique comme l'abaissement nocturne des feuilles. Pour Gradmann, ces expériences ne démontrent rien sur l'intelligence des plantes mais uniquement le mésusage des termes²⁶⁴¹.

Francis Hallé considère que si les plantes perçoivent la lumière et la gravité, réagissent à des contacts par le biais de signaux électriques, possèdent une mémoire, peuvent communiquer et distinguer amie et ennemie, elles ne sont pas pour autant intelligentes²⁶⁴².

Les plantes ne sont pas intelligentes. Et savez-vous pourquoi ? Parce que leurs réponses aux signaux externes ne font l'objet d'aucun choix et que ces réponses – toujours justes – sont programmées. [...] Au fond, je crois avec Wilkins que l'idée même d'intelligence ne s'applique pas aux plantes, qu'elle est spécifiquement animale²⁶⁴³.

[...] Notre langage n'est pas adapté à la plante, elle ne *sait* pas, elle n'*utilise* rien, elle n'a ni *besoins*, ni *projets*, ni *buts*²⁶⁴⁴.

Les biologistes considèrent dans une très large majorité que le langage intentionnel n'est pas adapté aux plantes, et que, ce faisant, nous ne reconnaissons pas les plantes pour ce qu'elles sont, nous souhaitons les psychologiser pour les rendre importantes.

Cas d'extrapolations

[*Expérience 1*] L'une des principales critiques vise l'extrapolation de conclusions à partir d'expériences qui n'autorisent pas de telles conclusions. Quand nous surinterprétons, nous y mettons plus que ce qui s'y trouve réellement. Selon une de ces expériences²⁶⁴⁵, les racines des petits pois se dirigent vers l'eau, non car elles détectent l'eau par un mécanisme biochimique mais parce qu'elles

²⁶⁴⁰ Mallat, Blatt, Diaguahn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.469.

²⁶⁴¹ Rehm and Gradmann, « Plant neurobiology, intelligent plants or stupid studies », *ibid*, p.31.

²⁶⁴² Hallé, *Eloge de la plante*, p.320-331.

²⁶⁴³ Hallé, *ibid*, p.321.

²⁶⁴⁴ Hallé, *ibid*, p.325.

²⁶⁴⁵ Daugey, *ibid*, p.45.

entendent le bruit de l'eau. Dans la description de l'expérience, les racines étaient soit placées dans un pot sans eau à proximité, soit dans un pot entouré d'un tuyau dans lequel circulait de l'eau, soit dans un pot où un bruit d'eau était diffusé à partir d'un enregistrement. L'expérience montre que les racines des petits pois se sont éloignées du son enregistré car le champ magnétique peut altérer la structure cellulaire des racines. Les racines auraient perçu le bruit de l'eau mais auraient décidé de s'éloigner quand même de la source sonore pour ne pas risquer des dommages physiques liés au champ électromagnétique.

[Critique] Mais comment le savoir ? Pourquoi dire qu'il s'agit d'une décision intentionnelle et non d'une réaction ayant une explication physico-chimique ? Cette interprétation de l'expérience montre que lorsque l'expérience n'est pas concluante, on l'interprète de façon à aller dans le sens nos croyances, en l'occurrence ici en avançant qu'une *décision* de la plante est possible. Il y a là un problème de scientificité manifeste puisque si la plante était allée vers le bruit d'eau enregistré, il aurait été soutenu que c'est la preuve que la plante a choisi de se diriger vers l'eau, et si à l'inverse, elle s'en était écarté, c'est qu'elle a choisi de ne pas se diriger vers la source de bruit. Ce type d'expérience ne permet pas de démontrer une quelconque capacité de faire des choix puisque dans tous les cas, quel que soit le résultat de l'expérience et le comportement de la plante, la plante aura choisi. Pourtant, ce qui est à démontrer, c'est que la plante a la capacité de choisir ou non. Or, cela est implicitement admis et l'expérience ne permet en aucun cas de trancher ni de réfuter cette hypothèse. Autrement dit, cette affirmation n'est pas réfutable car quel que soit le résultat de l'expérience, celui-ci sera interprété de façon à confirmer l'hypothèse en question.

[Expérience 2] Un autre cas illustrera ces graves problèmes méthodologiques qui ne permettent de tirer aucune conclusion de ces expériences²⁶⁴⁶. Que va faire le haricot lorsqu'il pousse jusqu'à buter sur un caillou ? (1) S'arrêter ? (2) S'obstiner malgré l'impossibilité de traverser l'objet ? Ou (3) le contourner ? (2) est impossible à démontrer donc il s'agit d'une fausse option car comment inférer l'obstination de la plante si elle ne s'arrête pas et ne contourne pas le caillou ? (1) semble peu probable. Reste donc (3) comme hypothèse la plus plausible sans postuler l'existence d'une conscience. Le haricot contourne le caillou, c'est donc le scénario (3) qui est le bon. Mais dans tous les cas (1 ou 3), les partisans de l'intelligence des plantes auraient parlé de choix de la plante de s'arrêter ou de contourner l'objet car le but est simplement d'essayer de confirmer une hypothèse déjà admise.

[Expérience 3] Une autre expérience démontrerait que les plantes font la différence entre elles-mêmes et les autres plantes, autrement dit qu'elles possèdent une conscience d'elles-mêmes et des autres : « on sait qu'une plante fait la différence entre ses propres racines et celles du voisin »²⁶⁴⁷. Mais que peut bien signifier une telle phrase, et notamment « faire la différence » ? En lisant rapidement, on manquerait de remarquer qu'elle n'a strictement aucun sens. En effet, que signifierait qu'elle *ne fasse pas la différence* entre elle-même et les autres, entre ses propres racines et celles des autres ? *Il y a*, de fait, une différence entre elle et les autres mais qu'il y ait une telle différence n'implique pas une conscience de cette différence. La plante s'efforce de se conserver, ses racines poussent dans un sens ou un autre, mais elle ne peut pas faire pousser celles des autres. Une autre conclusion tirée est que les

²⁶⁴⁶ Daugey, *ibid*, p.63.

²⁶⁴⁷ Daugey, *ibid*, p.124.

plantes reconnaîtraient leurs parentes, mais quelle preuve qu'il s'agisse d'un phénomène conscient et non d'une réaction d'ordre chimique ? Que la plante ne fasse pas pousser ses racines de la même manière en fonction du voisin ne démontre rien²⁶⁴⁸, car de nombreuses hypothèses alternatives et plus plausibles sont disponibles.

3. Le problème des interprétations finalistes et intentionnelles

Le problème de scientificité dont nous parlions se manifeste dans la lecture finaliste des phénomènes biologiques et des comportements des plantes. Les manuels de physiologie végétale expliquent tous ces phénomènes (le phototropisme, le repli des feuilles de la Mimosa, etc.) de façon mécaniciste sans qu'il soit fait appel à des concepts mentaux et intentionnels. Nous savons que l'évolution se produit au moyen de mécanismes, comme la sélection naturelle ou encore la dérive génétique, de façon non-finaliste. Les espèces ne choisissant pas d'être comme elles sont : les humains n'ont pas fait le choix d'être bipèdes, les poissons de respirer sous l'eau, c'est la force des choses, des pressions environnementales sur les organismes, qui a conduit à ces états de fait. Or, les partisans de la conscience des plantes insèrent du finalisme et de l'intentionnalité dans chaque comportement. Tout au long de leur ouvrage *L'intelligence des plantes*, Mancuso et Viola emploient un langage finaliste tant pour décrire les actions d'une plante individuelle que pour décrire la structure des plantes comme résultant de choix stratégiques en tant qu'espèces.

L'intentionnalité des plantes au niveau individuel

Mancuso écrit que « les plantes produisent l'essentiel de leur nectar sur leurs fleurs, afin d'attirer les insectes et d'en faire les transporteurs du pollen »²⁶⁴⁹, qu'une plante carnivore est « animée par une volonté de tuer »²⁶⁵⁰. Mancuso explique le fonctionnement des plantes en termes de causes finales, c'est-à-dire que la cause d'un comportement est la fin visée par l'agent conscient. Là où Aristote interprétait le monde en termes de causes finales, la science moderne ne conserve de sa théorie des quatre causes que la cause efficiente. On retrouve dans les interprétations de Mancuso une résurgence moderne d'animisme et de finalisme.

Une plante s'aperçoit-elle qu'on la touche ? Pour répondre à cette question, il suffit d'observer le comportement du *Mimosa pudica* : cette variété particulière de mimosa, dite « sensitive », replie ses feuilles dès qu'on la touche, un peu comme si elle souffrait de la timidité qui lui a valu son nom latin. Quelques instants suffisent pour déclencher ce mouvement qui n'a rien d'un réflexe conditionné, puisque la feuille ne se

²⁶⁴⁸ Daugey, *ibid*, p.124-125.

²⁶⁴⁹ Mancuso et Viola, *ibid*, p.37.

²⁶⁵⁰ Mancuso et Viola, *ibid*, p.88.

rétracte pas si elle reçoit une goutte d'eau ou si elle est secouée par le vent, mais uniquement si on la touche. Il s'agit donc bel et bien d'un acte volontaire...²⁶⁵¹

Selon eux, une simple observation « suffit » pour l'établir. L'observation de la *Mimosa pudica* offre, selon Mancuso, une preuve. Voici son raisonnement : (a) la plante se rétracte lorsqu'on la touche alors qu'elle ne le ferait pas s'il s'agissait d'une goutte de pluie ou du vent, (b) puisqu'elle ne se rétracte pas systématiquement lorsqu'elle est touchée mais qu'elle se rétracte en fonction de ce qui la touche, alors (c) il ne peut s'agir d'un processus biochimique. Par conséquent, (d) il s'agit « bel et bien » d'un acte volontaire. Ici, les conclusions ne suivent pas des prémisses puisqu'il existe d'autres possibilités. Mancuso mobilise d'autres exemples du même genre : lorsqu'un insecte dépose des œufs de larves sur lui, l'avocatier produit une cicatrice qui enferme les œufs. Mais en quoi est-ce plus voulu et conscient que la cicatrisation chez les humains ?²⁶⁵²

Alors que les plantes sont décrites comme manifestant un comportement proactif et une capacité à anticiper, loin de la représentation passive que nous en avons, Mallat et al. soutiennent que les comportements des plantes sont des réponses à des stimuli, ressemblant en cela aux animaux non-conscients :

Plutôt que de refléter la conscience, il semble que les modèles de croissance des plantes soient préprogrammés pour suivre les indices environnementaux. Un comportement véritablement proactif indiquant une conscience serait de trouver le but en l'absence d'indices sensoriels, sur la base d'une carte mentale de l'environnement et de souvenirs de cet espace cartographié²⁶⁵³.

L'intentionnalité au niveau des espèces

Outre ces projections psychomorphiques et ces interprétations finalistes du comportement des plantes, Mancuso décrit la structure des plantes comme résultant d'un choix *stratégique* de la part des plantes. Les plantes auraient ainsi, à un moment donné dans l'histoire de la vie, opté *stratégiquement* pour ne pas avoir d'organes uniques et centralisés afin que, même détruites à 95%, elles puissent survivre. L'idée de stratégie implique la représentation d'une fin, de différents moyens pour y parvenir, d'une réflexion et d'une considération de potentielles difficultés à contourner. Les plantes auraient opté pour ne pas faire dépendre leur survie d'un organe unique.

Le choix primitif entre sédentarité et nomadisme a abouti à une différenciation considérable des corps et des modes d'existence. Les animaux ont *décidé* de se défendre, de se nourrir et de se déplacer au moyen du mouvement²⁶⁵⁴.

²⁶⁵¹ Mancuso et Viola, *ibid*, p.95

²⁶⁵² Daugey, *ibid*, p.91

²⁶⁵³ Mallat, Blatt, Diaguahn, Robinson, Taiz, « Debunking a myth: plant consciousness », *ibid*, p.466.

²⁶⁵⁴ Mancuso, *ibid*, p.51.

Pourtant, rien n'est plus contraire aux principes de l'évolution qui est atéléologique. Quel sens y a-t-il à dire qu'une espèce choisit d'être de telle ou telle façon ? Qui choisit ? Quand ? Comment ? L'idée de choix est le fruit d'une réflexion individuelle ou collective mais toujours le fait d'individus conscients face à plusieurs options, de façon localisée dans le temps ; or, une espèce n'est pas le genre d'entité faisant des choix. Les prétendus « choix stratégiques » des végétaux concernent des choses que nous ne choisissons pas. Ainsi, *homo sapiens* n'a pas fait le choix d'être bipède, ni de développer telle ou telle capacité cognitive ; les choses se sont faites ainsi par la force des choses de façon aveugle et non projective. Les métaphores doivent rester des métaphores. Mais en tant que scientifique, il est à peu près certain que Mancuso est informé de ces caractéristiques du processus évolutionniste. On peut se demander alors pourquoi il parle du choix des plantes pour telle stratégie plutôt qu'une autre ? Le but est de susciter de l'étonnement, de l'émerveillement et une forme d'empathie pour les plantes.

Les plantes, au contraire, *ont tenu compte* de leur vulnérabilité face à leurs prédateurs, et elles *ont évité* de regrouper leurs facultés sur quelques espaces névralgiques. Elles se sont comportées, en quelque sorte, à la manière de quelqu'un qui, face à une forte probabilité de vol, ne rassemble pas tout son argent en un seul lieu mais le répartit en plusieurs cachettes. Autant de décisions qu'on a l'habitude de juger sages²⁶⁵⁵ !

[...] Les sens sont indispensables à la vie, à la reproduction, à la croissance, à la défense contre les prédateurs, et voilà *pourquoi* le monde végétal n'a jamais *envisagé* une seule seconde de s'en passer²⁶⁵⁶.

4. Le problème de l'individualité des végétaux

Une difficulté pour les partisans de la sentience des végétaux concerne l'ontologie des plantes. Le modèle de l'individualité des animaux ne semble pas transposable aux plantes²⁶⁵⁷. Cela pose une difficulté dans la volonté de transposer des concepts associés aux comportements animaux aux végétaux qui sont des vivants avec un fonctionnement très différents. En effet, les plantes ne sont pas des êtres centralisés comme le sont les animaux, il n'y a pas d'organes vitaux uniques, les plantes sont capables

²⁶⁵⁵ Mancuso et Viola, *ibid*, p.52.

²⁶⁵⁶ Mancuso et Viola, *ibid*, p.68. De la même manière, selon Mancuso et Viola, les plantes ont manipulé les animaux et les humains pour s'en faire des amis, « créant des fleurs, des fruits, des odeurs, des saveurs, des arômes et des couleurs qui nous sont agréables (Mancuso et Viola, *ibid*, p.156). Peut-être l'ont-elles fait dans le seul but de plaire aux hommes, qui en contrepartie, les propagent dans le monde entier, prennent soin d'elles et les défendent ». Les plantes agiraient d'après des raisons, choisiraient les meilleures stratégies, comme dans le passage suivant : « au moment de la pollinisation, il produit des fleurs d'une belle couleur blanche qui semble faite exprès – et d'ailleurs elle l'est ! - pour attirer les abeilles » (Mancuso et Viola, *ibid*, p.160). Afin d'expliquer comment les insectes et les plantes peuvent tirer un avantage mutuel les uns des autres, il recourt à une projection psychomorphique en parlant d'altruisme chez les plantes, notamment avec l'idée que les plantes se lient d'amitié avec les bactéries ou avec des insectes. Devons-nous conclure que nous nous lions d'amitié avec E-coli dans notre intestin ?

²⁶⁵⁷ Firn, « Plant intelligence: an alternative point of view », *ibid* p.345; Hallé, *Eloge de la plante*, p.110-111.

de se régénérer à partir d'un échantillon²⁶⁵⁸. Marder reconnaît ainsi que les plantes ressemblent davantage à des êtres coloniaux²⁶⁵⁹. Une plante est-elle un individu ? Une collection d'individus ? Une forme de colonie ? Si c'est une collection d'individu, qu'est-ce qui constitue les individus de cette collection ? Trewavas situe l'individualité de la plante dans le genet²⁶⁶⁰. Pour Francis Hallé, les végétaux sont des êtres collectifs.

Les débats pour savoir comment définir un individu ne sont pas simples. Néanmoins, Hallé propose plusieurs critères pour déterminer ce qu'est un individu biologique. Selon un premier critère étymologique, un individu désigne un être non-divisible, c'est-à-dire qui ne peut être divisé en plusieurs parties sans être détruit, sans perdre la vie²⁶⁶¹. Selon un deuxième critère génétique, « un individu dispose d'un génome stable dans l'espace et dans le temps », c'est-à-dire que le génome est le même en toute partie du corps et durable à travers les âges de la vie. Un troisième critère immunologique soutient que « l'individu est une entité fonctionnelle clairement délimitée, singulière, différente des autres et possédant un soi par rapport à un non-soi »²⁶⁶². Si ces critères s'appliquent bien aux animaux, ce n'est pas le cas pour les plantes. Hallé reprend les termes de Fabre selon lequel chez les animaux, diviser, c'est détruire alors que chez les plantes, diviser, c'est multiplier. On peut recréer un nouvel arbre ou une nouvelle plante à partir d'une partie d'une autre²⁶⁶³. Il est possible de diviser les végétaux, de faire du bouturage sans les détruire, ce qui fait dire à Burgat que les plantes ne sont pas des individus²⁶⁶⁴. L'ontologie des plantes montre que l'idée d'individualité s'applique très mal aux plantes même si nous les voyons comme des entités unitaires.

Les plantes ne sont des individus ni au sens étymologique, ni au sens génétique²⁶⁶⁵, ni au sens immunitaire. Le système immunitaire repose sur la capacité à identifier des agents étrangers à l'organisme et implique une mobilité des lymphocytes. Or, les plantes ne semblent pas avoir de système immunitaire car leurs cellules sont immobiles²⁶⁶⁶. Si lorsque nous regardons le monde qui nous entoure nous percevons « une » plante, une telle entité individuée ne correspond pas à l'ontologie des plantes, à leur mode d'existence²⁶⁶⁷ : « l'individualité morphologique la plus prononcée d'un arbre n'est pas assortie d'une individualité interne »²⁶⁶⁸. Cela pose de sérieuses difficultés lorsque l'on soutient que la plante fait des choix, est conscience et intelligente.

[*La nature coloniale des arbres*] Francis Hallé semble situer l'individualité végétale au niveau du bourgeon et considérer l'arbre comme une colonie. En réalité, tous les végétaux ne fonctionnent pas de la même manière, tout comme les animaux ne sont pas unitaires. Chez les animaux coloniaux comme

²⁶⁵⁸ Hiernaux, *ibid*, p.16.

²⁶⁵⁹ Hallé, *ibid*, p.112.

²⁶⁶⁰ Trewavas, « Aspects of plant intelligence », *Annals of botany*, 92, 2003, p.2.

²⁶⁶¹ Hallé, *ibid*, p.113 et 116.

²⁶⁶² Hallé, *ibid*, p.118.

²⁶⁶³ Hallé, *ibid*, p.118.

²⁶⁶⁴ Burgat, *ibid*, p.105.

²⁶⁶⁵ Hallé, *ibid*, chapitre 5.

²⁶⁶⁶ Hallé, *ibid*, p.119.

²⁶⁶⁷ Firn, « Plant intelligence : an alternative point of view », *ibid*, p.349; Ellen Clarke, « L'individualité des plantes : une solution au dilemme du démographe », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.199 à 244.

²⁶⁶⁸ Burgat, *ibid*, p.114.

les coraux ou les éponges, l'individualité des zoïdes²⁶⁶⁹ est corrélée de façon inverse à l'individualité de la colonie²⁶⁷⁰. Selon Hallé, les arbres fonctionnent comme des colonies d'individus²⁶⁷¹.

L'individualité d'un être prend du relief lorsqu'est abordée la question de la mort. En effet, la durée de vie des êtres coloniaux est beaucoup plus longue que les êtres unitaires, au maximum 3 ou 4 siècles pour ces derniers. Par contraste, la nature coloniale d'une entité « est susceptible de conférer aux plantes et aux animaux une longévité indéfinie », ils sont « potentiellement immortels, c'est-à-dire que la durée de vie n'est limitée que par des facteurs externes défavorables : aléas telluriques, climatiques, pathogènes ou prédateurs au sens large ». Des coraux peuvent vivre plus de 15000 ans, et des arbres plusieurs milliers d'années. Ainsi, ce que nous identifions ordinairement comme un individu végétal (la plante, l'arbre) est sans doute le plus souvent une colonie. Hallé précise que la mobilité va de pair avec une forme unitaire et une vie courte. Les entités unitaires et coloniales ne meurent pas de la même façon. Contrairement à une plante, un animal unitaire meurt d'un coup, et non petit à petit, partie par partie²⁶⁷².

Section 4 - Quelle éthique pour les plantes ?

Une absence de réflexion éthique précise

Les partisans d'une éthique végétale axent leur argumentation en faveur de la considérabilité morale des plantes autour de diverses capacités que possèderaient les plantes, comme l'intelligence, la sentience, la sensibilité, la perception, la mémoire, l'apprentissage, la communication, la capacité à faire des choix et d'agir de façon intentionnelle. Selon Sylvie Pouteau, les évolutions des sciences du vivant « conditionnent l'enjeu d'une éthique des plantes »²⁶⁷³. Les partisans de l'éthique végétale, prétendant avoir démontré l'intelligence ou la sentience des plantes, terminent presque tous leur réflexion par une petite note éthique en insistant sur la nécessité de repenser nos obligations morales envers les plantes. Cette révolution scientifique autour du végétal est censée entraîner une révolution morale concernant nos relations avec les plantes. Mais après avoir fait état des supposées capacités des plantes, il n'est jamais expliqué en quoi consistent précisément les implications éthiques.

À titre d'exemple, Mancuso et Viola terminent leur best-seller en affirmant que la reconnaissance de leur dignité est un « premier pas vers la légitimation des droits des plantes », ce qui signifie « qu'il faut les respecter et que les hommes ont des obligations envers elles »²⁶⁷⁴. « Les plantes

²⁶⁶⁹ Les éléments constitutifs d'une espèce ou d'une colonie, comme les polypes pour les coraux, ou les cellules pour les éponges.

²⁶⁷⁰ Hallé, *ibid*, p.120.

²⁶⁷¹ Hallé, *ibid*, p.302. Hallé écrit : « Les plantes sont majoritairement coloniales, les unitaires ne dépassant probablement pas 20% de l'ensemble des espèces ; la situation est inverse chez les animaux, majoritairement unitaires, l'architecture coloniale étant limitée à quelques espèces aquatiques, souvent fixées » (p.123).

²⁶⁷² Hallé, *Éloge de la plante*, p.126.

²⁶⁷³ Sylvie Pouteau, « Par-delà de « seconds animaux » : donner sens à une éthique pour les plantes », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.324, publication initiale : « Beyond "second animals": making sense of plant ethics », *Journal of agricultural and environmental ethics*, 27, 1, 2014, p.1-25.

²⁶⁷⁴ Mancuso et Viola, *L'intelligence des plantes*, p.211.

peuvent faire l'objet d'un traitement arbitraire. Leur destruction indiscriminée est moralement indéfendable »²⁶⁷⁵. Cependant, il s'empresse de préciser que « la reconnaissance des droits des plantes n'implique pas une réduction ou une limitation de leur usage. Et il faut se souvenir, à ce propos, que la reconnaissance de la dignité des animaux n'a pas abouti à leur élimination de notre chaîne alimentaire ou à la suppression des expérimentations menées sur eux en laboratoire ». Résumons, les droits des plantes y sont affirmés sans argument, sur la base de faits infondés, ces droits n'entraîneraient aucune restriction de leur utilisation.

Dans quelques passages, les partisans de l'intelligence des plantes laissent entrevoir quelques implications éthiques. Hiernaux confie à la fin de son ouvrage que les plantes n'ont *a priori* ni émotions ni capacité de souffrir et ne sont pas individualisables comme le sont les animaux, et que par conséquent une éthique *pathocentrique* n'est pas applicable aux plantes. Cependant, il ne faut pas les exclure de la sphère de la moralité au vu des enjeux écologiques et de leur place dans le monde. Mais c'est là une toute autre question que celle de leur considérabilité morale. Finalement, Hiernaux laisse entrevoir, sans le développer, une forme de biocentrisme où le respect est basé sur le *conatus* des plantes²⁶⁷⁶. De son côté, Mancuso considère que cela ne nous empêche pas de les manger car c'est dans leur stratégie évolutive de se faire manger. En revanche, Mancuso condamne les bonsaïs, les monocultures, la destruction des habitats et les manipulations génétiques des plantes²⁶⁷⁷. Marder en tire également des conclusions très limitées et succinctes : il faut manger local, préserver la *wilderness*, permettre la reproduction des plantes contre l'industrie des semences stériles²⁶⁷⁸. Si nous pouvons encore consommer les plantes, nous devons garder en tête leur dignité²⁶⁷⁹. Pour Hall, « les plantes sont reconnues comme étant des êtres vivants, sentients avec leurs propres fins. Par conséquent, les plantes sont considérées comme étant dans le domaine de la responsabilité morale, et sont des destinataires appropriés de compassion et de conduites non-violentes »²⁶⁸⁰. Il découle de là un devoir de tuer le moins de plantes possible pour se nourrir, ce qui passe par une réduction de la consommation de viande, une limitation du gaspillage²⁶⁸¹.

L'obscurité du discours des philosophes du végétal

Les biologistes n'ont souvent fait qu'essayer de défendre l'intelligence et la sentience des plantes, mais ce sont les philosophes qui leur emboîtent le pas qui ont esquissé une défense de leur considérabilité morale. Une particularité frappante de leurs textes est leur obscurité. Le plus célèbre représentant est sans doute Michael Marder dont les influences et les philosophies dont il se réclame sont Schelling, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Levinas, la phénoménologie, le romantisme et

²⁶⁷⁵ Mancuso et Viola, *ibid*, p.212.

²⁶⁷⁶ Hiernaux, *ibid*, p.83-84.

²⁶⁷⁷ Michael Pollan, « The intelligent plant », *ibid*.

²⁶⁷⁸ Michael Marder, « Is it ethical to eat plants ? », *ibid*, p.34; Marder, « Is plant liberation on the menu? », *The New-York times*, 2012, URL : <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2012/05/08/is-plant-liberation-on-the-menu/>.

²⁶⁷⁹ Daugey, *ibid*, p.151.

²⁶⁸⁰ Hall, *Plants as persons*, p.160.

²⁶⁸¹ Hall, *ibid*, p.163.

l'idéalisme allemand. Cela se traduit par un propos indigeste, mystique et souvent inintelligible. Ainsi, il écrit par exemple que

Nous sommes ce que nous mangeons à la fois dans nos corps et nos esprits : si nous mangeons des plantes, nous sommes, en un certain sens, des plantes²⁶⁸².

[...] Manger des plantes devient une étape intermédiaire vers la digestion de l'ontologie végétale, tout comme le but secret du consumérisme n'est pas de posséder tel ou tel objet mais de consommer le monde dans sa totalité²⁶⁸³.

La lecture de son ouvrage *Plant Thinking* et de son article « Plant soul : the elusive meanings of vegetative life » est éprouvante²⁶⁸⁴. On retrouve une pensée et un propos analogue chez Emanuele Coccia :

Comme si la vie dans ses formes les plus complexes et articulées n'était jamais qu'une immense tautologie cosmique : elle se présuppose elle-même, ne produit qu'elle-même. C'est pourquoi la vie semble ne s'expliquer qu'à partir d'elle-même. Les plantes, elles, représentent la seule brèche dans l'autoréférentialité du vivant²⁶⁸⁵.

Ce que Coccia semble dire dans ce passage n'est rien d'autre que le fait que les êtres vivants se nourrissent d'autres êtres vivants sauf les plantes qui puisent leur énergie à partir de la lumière du soleil et du minéral. En bref, les plantes sont autotrophes et les animaux hétérotrophes. C'est ce genre d'attitudes que critiquaient Popper dans « Contre les grandes phrases » ou encore Jacques Bouveresse dans *Prodiges et vertiges de l'analogie*. D'autres passages sont plus énigmatiques comme cet extrait d'un article de Sylvie Pouteau :

En outre, ces termes ne tiennent pas compte de la tendance des plantes à une vie animale. « Devenir tout-le-monde » proposé au terme de la série des devenirs de Deleuze et Guattari semble une expression plus appropriée pour souligner la capacité unique des plantes à l'immersion dans « un-être-ensemble ». C'est cet être-ensemble qui permet d'incarner le monde et d'alimenter la biosphère tout entière grâce à l'énergie solaire²⁶⁸⁶.

L'obscurité du discours est à mon sens un signe révélateur du caractère infondé de ces thèses. Lorsqu'il n'est pas possible de formuler clairement une thèse (sans qu'il s'agisse d'une question de technicité), c'est que la thèse que ce propos est censé exprimer et défendre est elle-même en difficulté.

²⁶⁸² Marder, « Is it ethical to eat plants? », *ibid*, p.33.

²⁶⁸³ Marder, « Is it ethical to eat plants? », *ibid*, p.34.

²⁶⁸⁴ Marder, « Plant-soul: the elusive meanings of vegetative life », *Environmental philosophy*, 8, 1, p.83-99.

²⁶⁸⁵ Emanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, 2016, repris dans *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.299.

²⁶⁸⁶ Sylvie Pouteau, « Par-delà de « seconds animaux » : donner sens à une éthique pour les plantes », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.370.

À quoi sert l'intelligence des plantes ?

Pourquoi certains scientifiques et philosophes sont-ils les fervents défenseurs d'une spéculation pseudo-scientifique ? De nombreux indices indiquent que loin d'être anodine, la volonté d'étendre la considérabilité morale aux plantes en démontrant leur intelligence a pour but, selon Frédéric Côté-Boudreau, ou du moins comme conséquence, de « brouiller la frontière morale » entre les plantes et les animaux²⁶⁸⁷. Refuser de considérer les plantes comme intelligentes et conscientes reviendrait à être spéciste puisque l'on discriminerait les plantes comme l'ont été les animaux, cela même que les antisécistes reprochent aux spécistes. Si les plantes sont sentientes et que nous sommes contraints de nous nourrir pour survivre, nous devons malheureusement léser les intérêts d'autres entités pour pouvoir nous nourrir, sauf à nous laisser mourir. En brouillant la frontière entre végétaux et animaux, il devient possible d'affirmer qu'il n'y a pas plus de raisons de cesser de consommer des plantes que des animaux. Tel est l'argument connu sous le nom du *cri de la carotte*. Toute personne végane ou militante des droits des animaux s'est déjà vu opposer cet argument selon lequel, puisque les plantes sont également conscientes, elle devrait (si elle est cohérente) également cesser de les consommer. Voilà pourquoi il est possible d'affirmer que la thèse de la sentience des plantes vise en réalité à maintenir le *statu quo* dans notre utilisation des animaux.

Les partisans de l'intelligence des plantes fournissent une version de l'argument du cri de la carotte avec un vernis de scientificité qui renforce sa crédibilité. La logique est la suivante : l'antisécisme des animalistes est spéciste²⁶⁸⁸ car il discrimine les plantes en traçant une rupture ontologique et morale entre animaux et végétaux. Ce zoocentrisme est tout aussi condamnable que l'anthropocentrisme qu'il critique²⁶⁸⁹. Selon Hiernaux, la véritable fracture inquestionnée n'est pas entre les animaux et les humains mais entre les végétaux et les animaux. Les végétaux ont injustement été laissés pour compte²⁶⁹⁰. Emmanuele Coccia considère ainsi que les débats en éthique animale ont un caractère superficiel dans la mesure où les philosophes n'ont même pas vu que l'hétérotrophie suppose la mise à mort d'autres êtres vivants²⁶⁹¹. Il prend les animalistes pour des imbéciles puisque personne n'ignore que les animaux se nourrissent d'autres vivants. Il déplore « notre chauvinisme animalier » qui « n'est qu'un anthropocentrisme au darwinisme intériorisé » ayant « étendu le narcissisme humain au royaume animal ». Il poursuit :

Personne au contraire ne semble avoir jamais voulu mettre en question la supériorité de la vie animale sur la vie végétale et le droit de vie et de la mort de la première sur la seconde : vie sans personnalité et sans dignité, elle ne mérite aucune empathie bienveillante ni l'exercice

²⁶⁸⁷ Côté-Boudreau, « L'éthique végétale, ou comment animaliser les plantes pour mieux subordonner les animaux », 13 septembre 2014, URL : <https://coteboudreau.com/2014/09/13/ethique-vegetale-1/>.

²⁶⁸⁸ Hall, « Plant autonomy and human-plant ethics », *ibid*, p.180.

²⁶⁸⁹ Andrew Smith, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, p.31.

²⁶⁹⁰ Hiernaux, *ibid*, p.19.

²⁶⁹¹ Emmanuele Coccia, « La vie des plantes », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.295, note 4.

du moralisme que les vivants supérieurs arrivent à mobiliser²⁶⁹².

Marder et Hall déplorent également notre sensibilité aux animaux mais notre indifférence aux plantes²⁶⁹³.

Est-ce que leur réponse rapide au stress devrait nous laisser froidement indifférent, en contraste avec la souffrance animale qui peut provoquer des sentiments intenses de pitié et de compassion ? [...]

Ces trente dernières années, nombre de nos présuppositions concernant les végétaux se sont émiettées et, avec elles, s'est évaporée l'illusion que nous pouvons être innocents et inoffensifs dans nos pratiques alimentaires²⁶⁹⁴.

Ces prétendues découvertes sur la vie des plantes devraient nous empêcher de les manger avec bonne conscience. Marder en conclut que même le véganisme est immoral, du fait de la non prise en compte des végétaux comme patients moraux. Dans *A critique of the moral defense of vegetarianism*, Andrew Smith défend la même idée : les véganes font envers les plantes la même erreur que Descartes envers les animaux, à savoir les voir comme dépourvues de sentience et réagissant de façon mécanique, dans le but de pouvoir justifier leur exploitation²⁶⁹⁵. Une thèse partagée par Hall selon lequel « on peut dire que la violence intellectuelle de la relégation à l'arrière-plan des plantes et le déni de leur sentience soutient « l'occupation, l'appropriation et la marchandisation » du royaume des plantes et plus largement du monde naturel »²⁶⁹⁶.

La légitimation de la consommation d'animaux

Les plantes sont sentientes. Or pour survivre, nous ne pouvons pas ne pas nuire à d'autres êtres vivants, telle est la dure réalité de la vie, la violence inhérente à notre existence²⁶⁹⁷. Par conséquent, nous pouvons consommer des plantes même si nous avons des devoirs envers elles, et il en va de même des animaux puisqu'il serait arbitraire de faire une différence de traitement entre les animaux et les végétaux. Selon Côté-Boudreau, il s'agit de mieux animaliser les végétaux pour pouvoir consommer les animaux²⁶⁹⁸. En brouillant la ligne de partage entre les animaux et les végétaux, nous brouillons aussi la

²⁶⁹² Coccia, « La vie des plantes », in *Philosophie du végétal*, Hiernaux (ed), p.296.

²⁶⁹³ Hall, *Plants as persons*, p.2.

²⁶⁹⁴ Marder, « Is it ethical to eat plants ? », *ibid*, p.29-30.

²⁶⁹⁵ Smith, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, p.7 et 12; Sylvie Pouteau, « Par-delà de "seconds animaux" : donner sens à une éthique pour les plantes », *ibid*, p.338 et 340.

²⁶⁹⁶ Hall, *Plants as persons*, p.7.

²⁶⁹⁷ Marder, « Is it ethical to eat plants ? », *ibid*, p.31-32.

²⁶⁹⁸ C'est aussi la thèse de Gary Francione, « Rien à voir avec de la science », 2011, URL : <http://fr.abolitionistapproach.com/2011/03/15/rien-a-voir-avec-de-la-science/>. Dans son article, Francione répond à un article de Carol Kaesuk Yoon dans lequel cette dernière soutient que les plantes « aiment la vie » et qu'on ne peut justifier de refuser de manger de animaux mais de consommer des végétaux, car même si les plantes n'ont pas l'air de se soucier d'être tuées, elles s'en soucient peut-être. Carol K. Yoon, « No face, but plants like life too », *The New-York times*, 2011, URL : <https://www.nytimes.com/2011/03/15/science/15food.html>. Francione

frontière morale entre les deux. Pour Francione et Burgat, la thèse de la sentience des plantes sert l'argument opportuniste du cri de la carotte visant à justifier la consommation de la viande. En effet, « n'est-il pas troublant qu'à la souffrance d'individus de chair et de sang soit immédiatement associée, en l'absence de tout fondement aussi bien intuitif, philosophique que scientifique, la « souffrance des plantes » ? »²⁶⁹⁹, puisque « c'est toujours à l'occasion de discussions sur les souffrances que nous infligeons aux animaux que l'argument de la souffrance des végétaux est brandi »²⁷⁰⁰.

C'est en ce sens que l'éthique végétale risque de se révéler complice de l'exploitation animale : plutôt que de reconnaître le caractère distinctif que confère la sentience chez les animaux (humains et non humains), elle sert plutôt à *banaliser* l'exploitation animale²⁷⁰¹.

Selon Burgat, l'enjeu moral derrière la psychologisation des plantes est la continuation de la consommation d'animaux : si les plantes souffrent comme les animaux, alors manger des plantes ne vaut pas mieux que manger des animaux²⁷⁰². Il ne s'agit pas d'une simple interprétation, mais d'une réalité à peine voilée, voire explicitement formulée, comme chez Peter Wohlleben que Burgat cite, et selon lequel « la plantule du chêne engloutie par un cerf souffre et meurt, comme souffre et meurt le sanglier égorgé par un loup »²⁷⁰³. Florence Burgat poursuit :

Alors que la mise au jour de significations dans les comportements des animaux est tenue par certains – qu'ils soient philosophes, anthropologues, biologistes ou rien de tout cela – pour de l'anthropomorphisme, l'anthropomorphisation des plantes ne semble, quant à elle, guère soulever de réprobation. Pourquoi ? Peut-être parce que les enjeux sont, tout compte fait, absents. Il n'est en effet que trop évident que la promotion des plantes au rang ontologique le plus élevé sera sans conséquences sur nos pratiques. Nous continuerons à nous nourrir de plantes. Nous continuerons à entretenir nos jardins en taillant et en arrachant certaines plantes pour en faire pousser d'autres, etc.²⁷⁰⁴

Tel est donc l'enjeu de la question de la souffrance des plantes : servir de « nouveau contre-feu à la cause des animaux »²⁷⁰⁵, remplissant une fonction de déculpabilisation afin de maintenir le *statu quo*²⁷⁰⁶.

reproche notamment la publication de ce genre d'articles dans la rubrique « science » alors que rien ne repose sur la science dans ces affirmations.

²⁶⁹⁹ Burgat, *ibid*, p.14.

²⁷⁰⁰ Burgat, *ibid*, p.172.

²⁷⁰¹ Côté-Boudreau, « L'éthique végétale, ou comment animaliser les plantes pour mieux subordonner les animaux », *ibid*.

²⁷⁰² Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ?*, p.13.

²⁷⁰³ Peter Wohlleben, *La vie secrète des arbres*, p.64.

²⁷⁰⁴ Burgat, *ibid*, p.70.

²⁷⁰⁵ Burgat, *ibid*, p.171.

²⁷⁰⁶ Burgat, *ibid*, p.173.

Cette volonté d'attaquer la position végane en prétextant un souci moral des plantes s'illustre dans l'utilisation d'arguments dramatiquement fallacieux comme celui, d'Andrew Smith, dont l'ouvrage critique de l'argumentation morale en faveur du véganisme repose sur la considérabilité morale des plantes et l'égalité morale entre les plantes et les animaux. Selon Smith, les véganes se fourvoient car être végane est impossible. Pour défendre cette idée, l'argument ne consiste pas à soutenir que toute agriculture causera la mort de certains animaux mais repose sur l'idée que nous sommes ce que nous mangeons ; or, les plantes tirent des nutriments de la décomposition des corps d'animaux qui retournent à la terre, autrement dit les plantes mangent des animaux. Par conséquent, en mangeant les plantes, nous mangeons aussi des animaux²⁷⁰⁷. Comme on ne peut vivre sans tuer des êtres sentients (parmi lesquels Smith place les plantes), il faut tuer les animaux et les plantes avec respect²⁷⁰⁸ ; distinguer entre manger des plantes et des animaux est illégitime²⁷⁰⁹. Il ne sera pas utile de prendre du temps pour répondre à cet argument, son extravagance la discréditant d'elle-même.

Conclusion sur l'éthique végétale

L'éthique végétale considère que les plantes sont moralement considérables parce qu'elles seraient intelligentes, conscientes, sentientes. L'éthique végétale repose entièrement sur des thèses infondées empiriquement, sur des raisonnements invalides et sur un usage dévoyé des concepts. La thèse de la sentience des plantes doit être écartée. Mallat et al. jugent indispensable de les déconstruire :

Nous pensons qu'il faut parler avec force : les neurobiologistes des plantes sont devenus des spéculateurs en série. Le rapport entre les spéculations et les données dans leur œuvre est astronomiquement élevé. S'ils veulent formuler une hypothèse raisonnable et la tester ensuite par des expériences réelles, c'est très bien, mais il faut mettre un terme aux spéculations et aux fantasmes prolifiques.

Par conséquent, l'écologisme ne saurait trouver un fondement sur une telle éthique. Il semble plus prometteur de se tourner vers une autre perspective, la thèse écocentrisme selon laquelle nous avons des devoirs envers des totalités écologiques. L'écocentrisme peut-il constituer un fondement de l'écologisme alternatif à l'animalisme ? C'est ce que nous examinerons dans les deux derniers chapitres.

²⁷⁰⁷ Smith, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, p.72.

²⁷⁰⁸ Smith, *ibid*, p.126.

²⁷⁰⁹ Smith, *ibid*, p.94.

Chapitre 3

L'écocentrisme (Partie I) : l'écoholisme pur et les théories mixtes

[*Idee générale*] Insatisfaits de la logique extensionniste individualiste, persuadés que les espèces, les écosystèmes ou la nature possèdent une valeur en soi, les philosophes environnementalistes comme Routley, Rolston ou Callicott ont, à partir des années 1970, estimé qu'une nouvelle éthique était nécessaire pour les protéger, une éthique capable de rendre compte de la considérabilité morale d'entités non-individuelles, à savoir des totalités écologiques comme les espèces, les écosystèmes, les communautés biotique, la nature, la biosphère ou la Terre. Il s'agit là d'un *holisme moral*, par contraste avec l'*individualisme moral* qui nous a occupé jusqu'ici. Ce changement de perspective se retrouve dans les mouvements écologistes qui appellent à préserver les écosystèmes et les espèces indépendamment des intérêts individuels. Face aux difficultés d'une position biocentriste et à l'échec des éthiques végétales, la piste écocentriste apparaît comme une piste intéressante pour fonder une éthique écologiste. L'écocentrisme fait écho à l'intuition selon laquelle il y aurait quelque chose de mal à détruire la nature même si aucun être sentient n'en souffrir. Assis au sommet de la Dent de Crolles, je contemple et partage pleinement cette intuition. Mais y a-t-il des arguments pour la justifier ? Telle sera la question de ce chapitre et du suivant.

Sur une pétition de principe dans la critique écocentriste des éthiques individualistes

Les écoholistes reprochent aux éthiques individualistes (comme le sentientisme et le biocentrisme), de ne pas reconnaître la valeur intrinsèque des totalités écologiques. L'individualisme moral serait incorrect car il n'est pas en mesure de fournir un cadre théorique adéquat permettant de reconnaître la valeur intrinsèque des espèces, des écosystèmes, et apporter une protection efficace de la nature. C'est là un lieu commun de la critique environnementaliste des théories individualistes²⁷¹⁰. Cette critique est présentée comme un argument en faveur des éthiques écocentristes²⁷¹¹ et comme une limite

²⁷¹⁰ Nicholas Agar, « Valuing species and valuing individuals », *Environmental ethics*, 17, 4, 1995, p.397; Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.173 ; Virginie Maris, « Protection de la biodiversité et pragmatisme : pour une philosophie de terrain », in *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Afeissa (dir), 2009, p.174 ; Callicott, *Éthique de la terre*, « Fondation de l'éthique de la Terre », p.64 ; Evelyn Pluhar, « The justification of an environmental ethic », *Environmental ethics*, 5, spring 1983, 47-62, p.52 ; Peter Wenz, *Environmental justice*, p.271 ; Callicott, « The search for an environmental ethic », in *Matters of life and death*, Regan (ed), p.350; Michael P. Nelson, « A defense of environmental ethics: a reply to Janna Thomson », *Environmental ethics*, 15, 3, 1993, p.252. Nelson critique Thomson en soutenant qu'une éthique doit être en mesure de faire face aux problèmes comme la crise écologique pour être plausible, ce qui présuppose d'avoir déjà une théorie normative pour déterminer ce qui est un problème écologique.

²⁷¹¹ Nous utilisons écocentriste et écoholiste de manière équivalente.

des éthiques extensionnistes²⁷¹². Pourtant, ce raisonnement commet une pétition de principe en présupposant dès le départ que ces totalités écologiques possèdent une valeur intrinsèque que les éthiques individualistes échoueraient à prendre en compte. C'est pourquoi Gary Varner, qui se déclare non-sentientiste, affirme que « ce caractère inadéquat de l'éthique environnementale sentientiste a été davantage supposé que démontré »²⁷¹³. Mais les éthiques individualistes sont précisément individualistes parce qu'elles considèrent que les totalités ne possèdent pas de valeur intrinsèque. Dire qu'elles sont inadéquates car incapables de reconnaître la valeur intrinsèque des totalités revient à tenir pour établi que ces totalités ont une valeur intrinsèque. Ce raisonnement ne peut donc pas servir de remise en cause de ces éthiques, à moins d'avoir déjà démontré la considérabilité morale des totalités.

Principes de l'écocentrisme

Dans une perspective holiste, les écosystèmes, les espèces et autres totalités écologiques, ont une valeur intrinsèque propre et irréductible à la valeur de leurs membres, par où ces entités collectives ont des intérêts qui les rendent dignes de considération morale pour elles-mêmes.

Mais quel est le statut moral des individus dans un tel modèle ? La réponse n'est pas simple tant elle est susceptible de varier selon les philosophes. Toutes les combinaisons sont possibles : (1) soit les individus ont une valeur²⁷¹⁴ intrinsèque nulle – leur bien n'a pas d'importance morale (écocentrisme pur), (2a) soit les individus ont une valeur intrinsèque, mais celle-ci est secondaire relativement à la valeur de la totalité (écocentrisme mixte), (2b) soit les entités individuelles et holistiques ont une valeur égale (écocentrisme mixte), (2c) soit les totalités ont une valeur, mais moindre que celle des individus (écocentrisme mixte), enfin (2d) soit il existe des statuts différenciés parmi les individus, le bien de certains primant sur le bien des totalités écologiques, tandis que le bien d'autres individus étant subordonné au bien des totalités. Ce tableau très sommaire demande à être précisé puisque dire que la valeur des individus est supérieure à la valeur des totalités ne signifie pas que tous les intérêts des individus priment nécessairement sur les intérêts des totalités. Par ailleurs, que la valeur des individus et des totalités soient égales n'implique pas qu'il ne puisse y avoir une hiérarchie des intérêts. Ce tableau sommaire fait apparaître que l'écophilosophie peut prendre des formes diverses, selon le statut moral des différentes entités, selon la façon d'arbitrer les situations de conflits d'intérêts, selon le type d'entités holistiques moralement considérables (espèces, écosystèmes, communauté biotique, biosphère), selon les arguments (et les composantes morales et factuelles) mobilisés pour justifier la valeur intrinsèque

²⁷¹² La notion d'extensionnisme sert à décrire la logique d'extension de la communauté morale à plus d'individus. Le holisme s'inscrit en rupture avec cette logique qui caractérise l'animalisme ou le biocentrisme puisqu'il ne s'agit pas d'une simple extension de l'éthique à plus d'être, mais d'une nouvelle éthique adaptée aux entités holistiques.

²⁷¹³ Gary Varner, « Sentientism », in *A companion to environmental philosophy*, Dale Jamieson (ed), Blackwell Publishers, 2001, p.192.

²⁷¹⁴ Nous pourrions également parler uniquement en termes d'intérêts en disant que dans le premier cas, seuls les intérêts des totalités sont moralement significatifs, que dans le deuxième cas, les intérêts des individus passent après les intérêts des totalités, que dans le troisième cas les intérêts des individus comptent autant que les intérêts des totalités, que dans le quatrième cas, les intérêts des individus priment généralement sur les intérêts des totalités, ou dans le dernier cas, que les intérêts des individus peuvent avoir un statut différencié.

des totalités. Toutefois, le dénominateur commun des conceptions holistes est de considérer que des entités holistiques ont une valeur intrinsèque et sont directement moralement considérables. On considère souvent que le défi de l'écocentrisme est de parvenir à arbitrer les conflits d'intérêts entre les totalités et les individus sans que cela ne conduise à des implications inacceptables, mais la tâche principale des écocentristes est avant tout de parvenir à justifier l'idée de considérabilité morale des totalités. En y parvenant, l'écologisme trouverait un fondement solide²⁷¹⁵.

[*Plan du chapitre*] Du fait de leur diversité, l'examen des thèses écocentristes s'étendra sur deux chapitres. Dans ce chapitre, nous examinons l'écoholisme pur et les théories mixtes, à la fois holistes et individualistes. Dans le chapitre suivant, nous examinons les éthiques communautaires et le mouvement d'écologie profonde. Nous commencerons par étudier la forme la plus radicale d'écocentrisme, un holisme pur en ce qu'il considère que les seuls intérêts des entités holistiques sont la boussole de nos obligations morales (Section 1). Cette position n'est désormais défendue par personne ou presque, pas même par Callicott qui l'avait défendu dans un article de jeunesse. Pourtant, il n'est pas rare de voir l'environnementalisme présenté et réduit à cette thèse difficilement défendable. C'est pourquoi il nous faudra étudier les théories les plus crédibles et répandues qui sont des formes mixtes d'individualisme et d'holisme (section 2)²⁷¹⁶. Toutefois, l'examen de l'écocentrisme pur aura la vertu de faire ressortir des points de contraintes importants qui pèsent sur toutes les théories holistes, dans la mesure où les critiques de l'écocentrisme pur ont permis d'affiner et de développer des formes plus plausibles d'écocentrisme. La majeure partie du chapitre sera donc consacrée aux théories écocentristes mixtes dont l'un des défis est d'articuler les intérêts des individus et des totalités. Parfois nous parlerons simultanément des différentes théories mixtes dans la mesure où elles mobilisent les mêmes arguments, parfois nous les traiterons séparément lorsque des spécificités le nécessitent, puisque ce n'est pas la même chose de soutenir que les espèces sont des individus ayant un *telos* et que les écosystèmes sont moralement considérables car susceptibles d'être en bonne ou mauvaise santé.

Section 1 – L'écocentrisme pur

[*Thèse générale*] L'écocentrisme pur, ou strict, est la thèse radicale selon laquelle seules les totalités ont une valeur intrinsèque et sont les destinataires de nos obligations morales. Le bien de la communauté biotique ou des écosystèmes est notre boussole morale, la norme du juste et de l'injuste. C'est une thèse extrêmement minoritaire, qui n'a pas rencontré un grand succès pour des raisons qui apparaîtront évidentes. Néanmoins, la défense par le jeune philosophe américain John Baird Callicott d'un holisme pur et dur dans un retentissant article de 1980 a permis de faire avancer la réflexion en

²⁷¹⁵ Rappelons que par *écologisme*, nous désignons la position selon laquelle nous avons un devoir de protéger l'environnement ou certaines de ses parties, sans préjugé d'un fondement particulier (anthropocentriste, animaliste, biocentriste ou écocentriste). Par *environnementalisme*, nous désignons une famille de théories éthiques non-sentimentalistes, incluant le biocentrisme et l'écoholisme. Les thèses holistes en éthique environnementale sont souvent désignées par le terme *écocentrisme*, désignant le fait que la valeur intrinsèque est centrée sur les totalités écologiques. Ainsi, l'écologisme écocentriste réfère à la thèse selon laquelle nous avons un devoir de protéger ces totalités pour elles-mêmes.

²⁷¹⁶ Nous tenons pour équivalent les formules *écoholisme mixte*, *écocentrisme mixte* ou *théorie mixte*.

poussant les uns et les autres à affiner leurs positions. Callicott (né en 1941) est sans doute l'une des plus célèbres figures de l'éthique environnementale. Si le premier Callicott a défendu un holisme écologique dur, le second Callicott prendra ses distances et se montrera très critique quelques années plus tard avec ses premiers écrits au profit d'une éthique communautaire qui est une forme d'écocentrisme mixte.

[*Le contexte de l'article*] Dans son article de 1980, « Animal liberation : a triangular affair », le jeune Callicott s'en prend avec arrogance à la libération animale de Singer et de Regan au profit d'une thèse écocentriste pure avec laquelle elle entrerait en conflit. Il se revendique alors héritier d'Aldo Leopold (1887-1948), un forestier américain qui a posé les fondements d'une éthique de la terre (la *land ethic*) que Callicott n'a eu de cesse de développer et d'étoffer philosophiquement à partir de la fin des années 1970. Le second Callicott se revendiquera toujours de Leopold, mais son interprétation de Leopold en sera fort différente. On retient de Leopold son *Almanach d'un comté des sables*, publié après sa mort en 1949, dans laquelle figure la très fameuse maxime qui sert de principe fondamental à l'éthique de la terre : « une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse »²⁷¹⁷.

Cet écocentrisme pur est néanmoins important à étudier car il dit quelque chose de la nature et du fonctionnement des éthiques environnementalistes et permet de mettre en évidence des difficultés qui imposeront des contraintes aux futures théories environnementalistes comme le célèbre problème de l'écofascisme. Une version plus souple du holisme pur reconnaît certes une valeur aux individus, mais une valeur moindre que celle des totalités. Selon cette version, le bien et les intérêts des totalités priment sur le bien et les intérêts des individus. Cet écocentrisme mixte rejoint finalement un holisme dur puisque le bien des individus a une place secondaire.

La place des individus dans l'écocentrisme pur

[*Les critiques de l'animalisme*] Dans cet article de jeunesse, Callicott se montre très critique de l'anthropocentrisme²⁷¹⁸ et se révèle particulièrement virulent à l'égard des positions animalistes. Si Callicott parle d'une « affaire triangulaire », c'est parce qu'il considère que la rupture entre animalisme et environnementalisme est aussi importante qu'entre anthropocentrisme et animalisme et entre anthropocentrisme et environnementalisme. La fracture entre animalisme et environnementalisme repose principalement sur la question (1) de la signification morale du plaisir et de la douleur, (2) de la valorisation de ce qui est naturel et (3) de la priorité du bien de la communauté sur le bien de l'individu.

Dans une perspective holiste dure comme celle du jeune Callicott, la souffrance et la mort des individus ne comptent pas et sont romantisées comme faisant partie du cycle de la vie²⁷¹⁹. Selon Callicott, le plaisir et la douleur n'ont rien à voir avec le bien et le mal, mais ne sont que des informations

²⁷¹⁷ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p.283; Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.42.

²⁷¹⁸ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.37 et 41.

²⁷¹⁹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.56.

utiles sur l'organisme pour se maintenir en vie²⁷²⁰, une idée que nous avons retrouvée chez de nombreux environnementalistes comme Virginie Maris²⁷²¹. Callicott déplore ainsi ces morales antinaturelles qui veulent nous protéger de la douleur et nous faire rechercher le plaisir. *L'éthique de la terre*, au contraire, plaide pour une renaissance du sauvage en nous²⁷²². Par conséquent, la souffrance et le bien-être des animaux n'est pas pris en compte du point de vue de l'éthique de la terre dont se réclame le premier Callicott.

Edward Johnson, dans un article en réponse à celui de Callicott, affirme à raison que ce n'est pas parce que la douleur fait partie de la vie et qu'elle est une « information » sur l'état de l'organisme, que c'est une bonne chose²⁷²³. Comme nous l'avons déjà expliqué auparavant²⁷²⁴, que le plaisir et la douleur remplissent une fonction biologique n'enlèvent rien au mal que représente le fait de souffrir et au bien que représente le plaisir. Johnson, outré par les déclarations de Callicott, soutient qu'il serait absurde de dire à quelqu'un qui est torturé, que la douleur est utile et qu'elle fait partie de la vie. « Le problème de la douleur, c'est qu'elle fait mal » et constitue une expérience intrinsèquement négative.

Principes de l'éthique de la terre

L'éthique de la terre de Leopold, telle qu'elle est interprétée par le premier Callicott, repose sur l'idée que la morale dérive de notre appartenance à une communauté et que nous appartenons à une communauté biotique, c'est-à-dire une communauté des êtres vivants sur Terre. Le bien de la communauté biotique est la mesure ultime de la moralité d'une action. Pour déterminer la valeur morale d'actions ou de politiques, il faut considérer si cela permet la protection de l'intégrité et de la stabilité de la communauté biotique²⁷²⁵. L'écocentrisme pur du jeune Callicott s'ancre sur la maxime de Leopold énoncée plus haut. En effet, pour Leopold, toutes les éthiques présupposent l'appartenance à une communauté. En tant que membre de la communauté, l'individu doit coopérer et trouver sa place²⁷²⁶. « L'éthique de la terre est le simple fait d'élargir les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre ». Dans une telle éthique, nous devons trouver notre place en partageant le monde avec les autres membres de la communauté et en respectant l'existence de la communauté elle-même : les humains, nous dit Leopold, passent du rôle de conquérant à celui de citoyen d'une communauté. Pourtant, on voit poindre, à la lecture de Leopold, une théorie mixte qui n'évacue pas la prise en compte des individus au seul profit de la communauté, ce qui conduira Callicott à abandonner l'écocentrisme pur de l'article de 1980. En effet, l'éthique de la terre « implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle »²⁷²⁷, imposant une

²⁷²⁰ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.55.

²⁷²¹ Voir le chapitre 5 de la partie 1 sur la place des animaux dans l'environnementalisme.

²⁷²² Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.57.

²⁷²³ Edward Johnson, « Animal liberation versus the land ethic », *Environmental ethics*, 3, 3, 1981, p.265-266.

²⁷²⁴ Voir chapitre 1, partie 2, sur le biocentrisme hiérarchiste de Maris.

²⁷²⁵ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.42-43.

²⁷²⁶ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion, 2000, p.258.

²⁷²⁷ Leopold, *ibid*, p.259.

limitation de notre liberté d'action pour préserver l'environnement²⁷²⁸. La terre forme un circuit énergétique pyramidal et un « enchevêtrement de chaînes complexes » qu'il faut de maintenir stable²⁷²⁹. L'éthique de la terre impose une exigence de conscience écologique et de respect de la santé de la terre qui se caractérise par la capacité de la terre à se régénérer elle-même²⁷³⁰.

[*Le bien de la communauté irréductible au bien des individus*] La vision holistique des approches écocentristes permet de comprendre le système-monde comme formant un tout analogue à une communauté humaine où les individus dépendent de la communauté²⁷³¹. L'éthique de la terre place comme central l'intérêt de la communauté qui ne s'identifie et ne se réduit pas aux intérêts des individus. La communauté est plus que la somme des individus et importe au premier chef, de la même façon que l'intérêt d'une personne ne s'identifie pas aux intérêts des cellules qui la composent. Si Leopold insiste sur la valeur non-instrumentale de la communauté biotique et de ses constituants, c'est néanmoins en référence au bien de la communauté que se dérive et détermine la valeur de ses composants : les individus n'ont de valeur que relativement au bien de la communauté. Par exemple, les espèces qui ont un rôle plus important dans l'équilibre de l'écosystème, comme les abeilles, ont une plus grande valeur²⁷³².

Qu'en est-il du statut des humains ? Le jeune Callicott n'est pas très clair sur ce point. Qu'il s'agisse des animaux ou des humains en tant qu'individus, leur statut précis demeure flou : les individus n'ont-ils pas de bien propre, pas de valeur intrinsèque ou bien ont-ils une valeur intrinsèque et des intérêts moralement insignifiants ? Callicott reproche aux écologistes de ne pas appliquer la logique holiste à leur propre espèce et de préserver ainsi un exceptionnalisme humain. Si la valeur d'un animal est inversement proportionnelle à la taille de sa population, la valeur d'un individu humain semble faible et, étant donné la nuisance que représentent les humains, il plaide pour une réduction drastique de la population humaine²⁷³³. La surpopulation humaine menace les communautés biotiques. C'est là une thèse partagée par de nombreux environnementalistes, bien que les conclusions normatives puissent prendre des directions opposées : certains écologistes l'ont défendue en accueillant comme une bonne nouvelle pour la Terre les morts humaines du fait de famines, de catastrophes naturelles, d'épidémies, ou toute autre cause qui réduirait la population humaine, tandis que d'autres considèrent comme souhaitable la réduction de la population dans le cadre d'un respect de la justice et des droits fondamentaux. On comprend alors que chez les écocentristes qui donnent le primat au bien des totalités, la mort d'individus est secondaire, si ce n'est une bonne chose dans la mesure où elle favorise la totalité²⁷³⁴. Quoi qu'il en soit, la seule valeur intrinsèque des totalités (écocentrisme pur) ou la priorité

²⁷²⁸ Leopold, *ibid*, p.256.

²⁷²⁹ Leopold, *ibid*, p.272.

²⁷³⁰ Leopold, *ibid*, p.279.

²⁷³¹ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.46.

²⁷³² Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.48.

²⁷³³ Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.50.

²⁷³⁴ Dave Foreman, « Putting the earth first », in *Environmental ethics, divergence and convergence*, 2nd ed., Richard Botzler and Susan Armstrong (eds), 1998, p.449. Selon Foreman, si nous devons nous soucier des autres et faire preuve de compassion, la Terre est prioritaire, à tel point que la destruction d'habitats naturels est bien plus tragique que des humains souffrant de la famine en Éthiopie. « La préservation de la nature sauvage et de la diversité naturelle est l'enjeu le plus important. Les problèmes n'affectant directement que les humains ne pèsent

du tout sur les individus (écocentrisme mixte dur)²⁷³⁵ conduisent aux mêmes impasses.

Objection à l'écocentrisme pur : le problème de l'écofascisme

[*Deux objections*] Il existe deux principales difficultés pour l'écocentrisme pur, la première est celle qu'il est commun d'appeler le problème de l'écofascisme, la seconde porte sur la justification de l'idée de valeur intrinsèque des totalités en question. L'accusation d'écofascisme concerne tout particulièrement les formes pures du holisme tandis que la seconde concerne tout autant les théories mixtes, c'est pourquoi nous nous focaliserons ici spécifiquement sur le problème de l'écofascisme puisqu'il semble fatal pour l'écocentrisme pur. La seconde difficulté sera abordée dans la section 2.

[*Le problème de l'écofascisme*] Dans *Les droits des animaux*, paru en anglais en 1983, Regan formule une accusation d'écofascisme à l'encontre des thèses environnementalistes²⁷³⁶. Le problème du holisme est qu'il subordonne le bien des individus aux prétendus intérêts du tout, qu'il s'agisse d'une communauté, d'une nation, d'un écosystème ou de tout autre ensemble. L'écocentrisme nous contraint à accepter qu'il est légitime de sacrifier les individus pour la prospérité de la nature, le bien du tout ne s'identifiant pas avec la somme du bien des individus. L'individu n'a aucune valeur par lui-même mais son bien est au service de la totalité qui le dépasse. Dans le holisme écologique, cela devrait se traduire par l'élimination des individus, humains ou non humains, lorsque les intérêts à vivre des individus entrent en conflit avec le bien du tout, avec l'équilibre de l'écosystème, la stabilité de la communauté biotique ou la prospérité de la nature. Si les environnementalistes sont enclins à accepter cette conséquence lorsque la vie d'animaux est en jeu, il en va autrement lorsqu'il s'agit d'humains²⁷³⁷. Selon une telle logique, il pourrait ainsi être légitime, pour le bien de la nature, de l'écosystème, de la biodiversité, etc., d'éliminer toute une partie de l'humanité. Si cette idée de *régulation* est fréquemment mobilisée pour essayer de justifier la chasse, lorsqu'il est question d'humains, cela ne manque pas de faire hurler pour des raisons évidentes, nous sommes réticents à soutenir qu'il est moral de sacrifier des individus pour le bien du tout (et non de tous). Cette négation de l'importance primordiale de l'individu, du respect de ses droits, et sa subordination à la communauté, est une marque caractéristique du fascisme.

[*Écofascisme et écofascisme*] L'écofascisme dont il est ici question ne doit pas être confondu

pas lourd en comparaison. » (p.450). Si pour Foreman, tout être vivant compte, la communauté de vie sur Terre compte bien davantage. Des maladies comme la malaria, en apparence mauvaise, ne sont pas des maux à éradiquer mais des composantes vitales de la biosphère (p.449).

²⁷³⁵ Don Marietta qualifie d'*holisme fort* ce que nous nommons ici *écocentrisme pur*, à savoir la thèse selon laquelle la seule source de la valeur des individus dépend de leur participation au tout. Il nomme *holisme faible* la thèse générale (pouvant prendre plusieurs formes) selon laquelle la valeur du tout n'est qu'une source de valeur parmi d'autres, et que les individus peuvent avoir une valeur qui ne dépend pas de leur rôle dans le tout. Don E. Marietta, « Environmental holism and individuals », *Environmental ethics*, 10, 3, 1988, p.254.

²⁷³⁶ Regan, *Les droits des animaux*, p.669; Marti Kheel, « The liberation of nature: a circular affair », *Environmental ethics*, 7, summer 1985, p.138 ; William Aiken, « Ethical issues in agriculture », in *Earthbound, New introductory essays in environmental ethics*, Regan (ed), Temple University Press, 1984, p.269; Kristin Shrader-Frechette, « Individualism, holism and environmental ethics », *Ethics and the environment*, 1, 1, 1996, 55-69, p.63. Shrader-Frechette défend une approche mixte qu'elle nomme « holisme hiérarchiste ».

²⁷³⁷ Lawrence Johnson, *A morally deep world*, 1991, p.176-177.

avec la nouvelle utilisation de ce concept, utilisé pour désigner la récupération et l'instrumentalisation de la cause écologique par des groupes fascistes d'extrême-droite²⁷³⁸, ni avec la manière dont certains opposants à l'écologisme, principalement à droite, qualifient l'écologisme de fascisme et de totalitarisme²⁷³⁹. L'écofascisme désigne ici la subordination du bien de l'individu au bien du tout, quelle que soit le tout écologique dont il est question. Puisque la valeur de l'individu dépend de son importance dans l'écosystème, alors il n'a qu'une valeur secondaire, voire instrumentale. Une telle idée vaut réduction à l'absurde puisque personne de raisonnable ne s'aventure à défendre le sacrifice des individus pour la préservation du tout, tout particulièrement lorsque ces individus sont humains. Si les écologistes sont plutôt enclins à accepter cette logique lorsqu'il est question de non-humains, une telle perspective au sujet des humains entre frontalement en opposition avec les valeurs morales communément partagées, et puisque les environnementalistes furent parmi les premiers à dénoncer le suprémacisme et chauvinisme humain, il serait, comme l'affirme Callicott, hypocrite de conserver un régime moral spécifique pour les humains servant de passe-droit. Les environnementalistes considèrent comme légitime de tuer des animaux pour préserver, par exemple, une espèce de plantes menacée ou bien la stabilité d'un écosystème. Kymlicka et Donaldson insistent sur la dimension fondamentalement écofasciste de cette logique :

Cette manière de présenter le problème ne permet pas d'éclairer les enjeux moraux de la situation. Imaginez que nous remplaçons les cerfs par des êtres humains ; il est évident que nous refuserions alors de tuer les êtres humains pour sauver les orchidées. Nous essaierions de dissuader les êtres d'adopter un comportement destructeur ou nous essaierions de protéger l'écosystème et ses orchidées. Mais même si nous n'y parvenons pas, nous ne ferions pas le choix d'abattre les êtres humains. Pourquoi ? Parce que la nature du statut moral en jeu est qualitativement différente. Les intérêts d'une orchidée ou d'un habitat local ne peuvent outrepasser ceux d'une personne et remettre en cause le droit inviolable de celle-ci à ne pas être tuée²⁷⁴⁰.

L'implication écofasciste d'un holisme pur a conduit à en faire une position extrêmement minoritaire et suffit à la disqualifier²⁷⁴¹. Une théorie morale qui entre en si franche contradiction avec certains des principes moraux les plus solidement et fermement défendus sera suspecte. Les environnementalistes ont le plus souvent opté pour une théorie mixte, à la fois holiste et individualiste dans laquelle les considérations holistiques s'ajoutent à la morale individualiste existante sans pour autant la remplacer.

²⁷³⁸ Antoine Dubiau, *Ecofascismes*, Editions Grevis, 2023 ; Pierre Madelin, *La tentation écofasciste, écologie et extrême droite*, Editions Ecosociété, 2023.

²⁷³⁹ Accusation que l'on trouve dès 1988 chez Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*. Pour une présentation, voir l'article Wikipédia, « Ecofascisme », URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cofascisme>, (consulté dernièrement le 20 avril 2025).

²⁷⁴⁰ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.57.

²⁷⁴¹ Marietta, « Environmental holism and individuals », *ibid*, p.253. Marietta soutient que personne n'a ouvertement défendu de telles implications écofascistes.

Certains environnementalistes affirment que le problème de l'écofascisme est une exagération, un faux-problème²⁷⁴². Je ne le pense pas, il s'agit d'une implication logique des formes d'écocentrismes qui subordonnent les intérêts des individus aux intérêts du tout. Callicott lui-même reconnaît que l'éthique de la terre telle qu'il l'avait théorisée était coupable de cette accusation²⁷⁴³. La critique a permis un réajustement des thèses et arguments et a conduit les environnementalistes à reconsidérer l'importance relative des tous par rapport aux individus, afin d'éviter de telles implications²⁷⁴⁴. Callicott considère que son article de jeunesse et sa défense d'un holisme pur était « irresponsable », notamment l'idée de diminution de la population humaine, le mépris pour les animaux et la substitution, au lieu de l'ajout, du holisme à l'individualisme²⁷⁴⁵. En conséquence, l'accusation d'écofascisme ne porte qu'envers certaines formes d'écocentrisme à dominante holiste. Toutefois, il arrive que les critiques animalistes ou anthropocentristes identifient et présentent l'environnementalisme comme un écocentrisme pur. Mais c'est là un homme de paille puisque l'écocentrisme pur est sans aucun doute l'une des versions les moins crédibles d'environnementalisme. Réduire l'environnementalisme à cette forme caricaturale, réduire la thèse de Callicott à celle de son article de 1980 de laquelle il essaie de se défaire n'est pas honnête²⁷⁴⁶.

[*Intérêt du tout et intérêt de tous*] Pour éviter toute confusion, il est important d'explicitier un point que nous n'avons fait qu'esquisser. Il faut distinguer le fait de sacrifier les intérêts d'un individu pour le bien *de tous*, du fait de sacrifier un individu pour le bien *du tout*. Dans le premier cas, il s'agit d'une situation caractéristique où pour le bien du plus grand nombre, on sacrifie les intérêts du petit nombre, comme par exemple sacrifier un individu pour en sauver 1 million. Il s'agit d'un arbitrage entre les intérêts d'un individu et d'autres individus, par conséquent, nous restons ici dans une logique individualiste. Lorsque l'on considère qu'il faut abattre de façon indolore certains animaux d'une espèce pour éviter une prolifération qui conduirait à un plus grand nombre d'individus souffrants et mourants du fait d'un manque de ressources, il s'agit d'un type d'arbitrage caractéristique de l'utilitarisme qui vise à maximiser le bien global des individus et qui peut légitimement être considéré comme injuste, mais qui ne relève pas d'une logique fasciste dans laquelle les intérêts des individus sont subordonnés au bien de la totalité abstraite elle-même, comme par exemple la communauté, la nation, l'espèce, etc. Dans le second cas, les individus sont subordonnés aux intérêts supposés de ces entités holistiques abstraites, indépendamment du bien des individus qui composent cette totalité. C'est par exemple le cas, lorsque l'on demande à une population de se sacrifier non pour sauver le plus de membres du groupe

²⁷⁴² Catherine et Raphael Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.301 et 308 ; Michael P. Nelson, « Holists and fascists and paper tigers...Oh My! », *Ethics and the Environment*, 1, 2, 1996, 103-117.

²⁷⁴³ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.50.

²⁷⁴⁴ Marietta, « Environmental holism and individuals », *ibid*, p.253.

²⁷⁴⁵ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.50.

²⁷⁴⁶ Callicott remercie les philosophes qui discutent ses thèses sans prendre en compte ses premières positions qu'il ne défend plus. « La critique de Rolston n'est pas seulement un modèle de grâce [...], c'est aussi un modèle d'érudition et d'intégrité intellectuelle. Contrairement à certains de mes détracteurs, Rolston ne se contente pas de s'accrocher à un de mes premiers essais, d'en citer des passages préjudiciables hors contexte et d'empaler un homme de paille appelé « Callicott » sur sa pétiole bien aiguisée. Il s'est montré généreux dans le temps qu'il a consacré à mon travail et désireux de reconnaître les modifications apportées au cours d'un quart de siècle de réflexion et de reformulation » (Callicott, « My reply », in *Land, value, community*, Wayne Ouderkirk and Jim Hill (eds), p.299).

possible mais pour défendre les intérêts de la totalité comme la nation, ces intérêts étant vus comme distincts des intérêts des individus.

Section 2 - Les théories mixtes : un écocentrisme pluraliste

[*Un holisme mixte*] En réaction aux accusations d'écofascisme, les philosophes environnementalistes ont proposé des théories mixtes à la fois holistes et individualistes²⁷⁴⁷. La considérabilité morale des écosystèmes, des espèces, de la nature, n'exclut pas la considérabilité morale des individus, (humains, animaux, végétaux). La morale holiste s'ajoute au lieu de remplacer les morales individualistes²⁷⁴⁸. Ainsi, la théorie des droits des individus demeure, et les intérêts fondamentaux des individus ne peuvent être sacrifiés pour le bien du tout. Les individus comptent à nouveau de façon significative. Telle est la posture environnementaliste dominante. Le second Callicott, qui se préfigure dès la fin des années 1980, se montre ainsi très critique du premier. Callicott indique avoir mal interprété Leopold et la maxime selon laquelle une chose est juste quand elle tend à préserver la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique et injuste lorsqu'elle tend à faire l'inverse²⁷⁴⁹. Ce principe ne constitue pas le principe moral fondamental mais représente un principe pour guider nos rapports moraux avec la nature. Une chose est juste également si elle ne viole pas les libertés humaines, de sorte qu'une chose peut être mauvaise même si elle ne nuit pas à la communauté biotique, comme tuer des innocents.

L'éthique de la terre n'a pas été conçue par Léopold pour remplacer toutes les autres modalités de l'éthique humaine ; elle a été conçue pour les compléter. Après la superposition de l'éthique de la terre, toutes les autres modalités de l'éthique humaine restent intactes et en vigueur²⁷⁵⁰.

[*Biocentrisme et holisme*] Comme nous aurons l'occasion de nous en apercevoir, les écocentristes mixtes, ou modérés, endossent le plus souvent une thèse biocentriste sur le versant individualiste, thèse à laquelle ils ajoutent le plus fréquemment la considérabilité morale des espèces, et/ou des écosystèmes, sur le versant holiste. Ainsi en va-t-il pour Rolston, Routley, Plumwood ou encore Maris. Nous ne discuterons pas ici du versant biocentriste de ces thèses car nous l'avons déjà fait dans un précédent chapitre. Nous examinerons les justifications apportées en faveur de la thèse de la considérabilité morale de ces totalités.

²⁷⁴⁷ Johnson, *A morally deep world*, p.238; James P. Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *Environmental ethics*, 17, 2, 1995, p.191-192.

²⁷⁴⁸ Johnson, *ibid*, p.4; Michael Nelson, « A defense of environmental ethics : a reply to Janna Thomson », *Environmental ethics*, 15, 3, 1993, p.255

²⁷⁴⁹ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.51. Il explique qu'il a mal compris le conditionnel « quand », pouvant signifier soit « si » (condition suffisante mais non nécessaire), soit « si et seulement si » (condition nécessaire et suffisante). Or, il a compris « quand » au sens de condition nécessaire et suffisante et non simplement de condition suffisante laissant la possibilité ouverte à d'autres considérations éthiques.

²⁷⁵⁰ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.51.

Dans cette longue section, nous commençons par présenter le principal défi de l'écocentrisme, à savoir la justification de la valeur intrinsèque des totalités écologiques. Puis, nous considérons les différents arguments avancés en faveur de cette thèse, avec dans l'ordre, l'argument du dernier humain et ses variantes, l'argument du *telos* des espèces, l'argument de la santé des écosystèmes, et enfin l'argument de la valeur systémique des écosystèmes. Enfin, nous achèverons ce chapitre par le problème du pluralisme qui se pose aux théories mixtes et les réponses apportées.

1. Le problème de la justification de la valeur intrinsèque des totalités

Le principal défi des éthiques holistes²⁷⁵¹ est de justifier la valeur intrinsèque des totalités et, en conséquence, l'idée que nous aurions des obligations directes envers elles. Comment justifier l'existence d'une valeur intrinsèque indépendante de l'esprit ? Sur quoi repose la valeur intrinsèque des espèces, des écosystèmes, ou d'autres totalités écologiques ? Quelle théorie de la valeur mobiliser ? Si un écosystème a une valeur intrinsèque, cela signifie qu'il a un bien propre susceptible d'être lésé, qu'il a des intérêts. Mais en quoi consiste le bien de ces totalités ? Ce sont ces demandes de justifications qui représentent la principale difficulté des thèses écocentristes. Les analyses des chapitres précédents impliquent nécessairement en creux un positionnement sur ces questions, mais nous tenterons ici de les explorer en présentant les versions les plus plausibles des thèses écocentristes.

La question de la source de la valeur

[*La source de la valeur*] Rappelons ce que nous avons présenté dans le chapitre 3 de la partie 1 concernant l'origine de la valeur. Selon les subjectivistes, l'existence de la valeur découle d'un acte de valorisation par un sujet tandis que selon les objectivistes, la valeur existe dans certaines entités indépendamment de tout sujet valorisant. Ontologiquement et épistémologiquement, les théories subjectivistes possèdent un avantage précieux puisque l'explication de l'existence de quelque chose de valeur, qu'elle soit instrumentale ou intrinsèque, réside dans le fait qu'un être conscient *accorde* de l'importance à cette chose. Il n'y a alors aucun mystère, ni ontologique ni épistémologique, entourant l'existence de valeurs. Selon nous, Callicott pointe ici quelque chose d'important. En effet, comment la valeur pourrait-elle exister objectivement, sans sujet qui valorise ? Callicott défend une version de la théorie subjectiviste : il considère que toute valeur provient d'un évaluateur et donc que la valeur des écosystèmes est *attribuée* par les humains²⁷⁵².

[*Difficulté du subjectivisme pour une éthique environnementaliste*] Toutefois, nous avons expliqué que cette position, malgré ses avantages du point de vue ontologique, pose une difficulté pour

²⁷⁵¹ Pour la suite de notre enquête, lorsque nous parlerons des éthiques écocentristes ou holistes, nous aurons en tête les théories mixtes uniquement, sauf mention contraire.

²⁷⁵² Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *ibid*, p.48; Callicott, « Rolston on intrinsic value : a deconstruction », *Environmental ethics*, 14, 2, 1992, p.132. Si, pour Callicott, toute valeur est *anthropogénique*, toute valeur n'est pas pour autant *anthropocentrique*. Dans des passages plus tardifs, il envisage la possibilité que toute valeur soit « vertébrogénique », c'est-à-dire ait pour source des animaux vertébrés ; Callicott, « Rolston on intrinsic value : a deconstruction », *ibid*, p.132 et 138.

les environnementalistes : il est difficile de considérer que la théorie de la valeur de Callicott permette réellement de conférer une valeur intrinsèque aux êtres non-sentients puisque la valeur est alors conférée de l'extérieur à la nature. Telle est en partie la raison pour laquelle Callicott parle de *valeur intrinsèque tronquée*²⁷⁵³ et pour laquelle Rolston considère que le subjectivisme est incapable de constituer une éthique environnementaliste²⁷⁵⁴. En effet, Rolston a raison de dire qu'il ne s'agit pas là de valeur intrinsèque, mais de valeur extrinsèque finale²⁷⁵⁵. Pour la même raison, Virginie Maris, qui endosse une conception subjectiviste de la valeur, ne parle pas de valeur intrinsèque de la biodiversité ou des écosystèmes mais de valeur non-instrumentale. Selon Tenen, même si la nature n'a pas de valeur intrinsèque, nous pouvons la valoriser pour elle-même²⁷⁵⁶, elle pourra ainsi au mieux avoir une valeur extrinsèque non-instrumentale.

[*Le dilemme environnementaliste*] Or, seule une valeur véritablement intrinsèque rend une entité moralement considérable. Selon ce modèle, il n'est possible de reconnaître qu'une valeur extrinsèque à la nature, ce qui ne saurait satisfaire de nombreux environnementalistes. On le comprend, cela reviendrait, pour des animalistes, à devoir accepter que la valeur des animaux dépende du fait que des humains les valorisent pour eux-mêmes, et qu'ils n'ont pas de valeur intrinsèque s'ils ne sont pas valorisés par les humains. Cela nous conduit à un dilemme : (1) soit abandonner le subjectivisme si on veut défendre la valeur intrinsèque de la nature non-sentiente, (2) soit conserver le subjectivisme mais à abandonner l'idée que les entités holistiques et non-sentientes ont une valeur intrinsèque. Les sentientistes optent pour la seconde branche du dilemme, les environnementalistes pour la première. Nous allons donc examiner les défenses de l'option choisie par les environnementalistes.

[*Tout peut avoir une valeur intrinsèque*] Une autre difficulté pour les écocentristes subjectivistes est qu'en soutenant qu'il suffit de pouvoir valoriser une chose pour elle-même pour qu'elle ait une valeur intrinsèque, tout peut avoir de la valeur intrinsèque pour peu qu'on valorise une chose pour elle-même. Nous voyons à quel point les humains valorisent pour elles-mêmes des choses très différentes. Cela reviendrait à une forme de relativisme. Les environnementalistes tentent parfois d'échapper à cette conclusion en soutenant que tout n'est pas valorisable comme fin en soi, que seules certaines entités justifient qu'on les valorise pour elles-mêmes. Mais en vertu de quoi ? En proposant des critères permettant de justifier qu'on valorise pour elle-même une plante ou une espèce, on vient trouver une base objective de valorisation ; c'est parce que les plantes et les espèces possèderaient une ou plusieurs propriétés, comme par exemple un *telos*, qu'elles devraient être valorisées pour elles-mêmes. Sauf que cela revient à exhiber une propriété de l'objet lui conférant une valeur intrinsèque, autrement dit, le subjectivisme est troqué contre une conception objectiviste : on justifie le fait de valoriser pour elles-mêmes certaines choses en vertu de propriétés qui les rendent digne d'être valorisées.

Si la considérabilité morale repose sur une conception de la valeur intrinsèque qui est en réalité

²⁷⁵³ Callicott, « Rolston on intrinsic value : a deconstruction », *ibid*, p.132. Nous verrons plus loin qu'il y a une autre raison à cela.

²⁷⁵⁴ Rolston, *Environmental ethics*, p.116.

²⁷⁵⁵ Levi Tenen, « No intrinsic value? No problem: why nature can still be valuable for its own sake », *Environmental ethics*, 42, summer 2020, p.119; Callicott, « Rolston on intrinsic value : a deconstruction », *ibid*, p.132.

²⁷⁵⁶ Tenen, « No intrinsic value? No problem: why nature can still be valuable for its own sake », *ibid*, p.120.

une valorisation extrinsèque finale, la valeur de l'entité valorisée dépend de l'acte de valorisation du sujet. Elle dépend alors d'un fait contingent puisque de nombreuses personnes n'accordent aucune valeur non-instrumentale à la nature, il n'est pas absurde d'envisager un monde possible où personne ne valorise pour elle-même la nature ou ses composantes. C'est là une base extrêmement compromise pour défendre la valeur morale de la nature. On comprend dès lors pourquoi les théories environnementalistes reposant sur une théorie de la valeur subjectiviste furent accusées de conduire à un relativisme, la considérabilité morale d'une entité dépendant de ce que les sujets pensent être digne de valoriser de façon inhérente. Telle est la raison pour laquelle les environnementalistes ont souvent opté pour une approche objectiviste de la valeur.

[*La tentation objectiviste*] D'autres philosophes, comme Rolston, ont opté pour des théories objectivistes en défendant l'idée qu'une véritable éthique environnementaliste doit reposer sur l'existence d'une valeur intrinsèque non-anthropogénique dans la nature. Ce qui nous empêcherait de voir cette réalité est le paradigme subjectiviste reposant sur le dogme selon lequel « il n'y a pas de valeur sans évaluateur »²⁷⁵⁷. Selon une telle perspective, il y a des choses de valeur dans la nature même sans sujet valorisant ; les êtres vivants, les espèces, les écosystèmes, la nature ou toute autre entité écologique holistique, ont une valeur en elles-mêmes, que nous les valorisons pour elles-mêmes ou non. Rolston considère que la valeur est déjà-là, dans l'objet. Toutefois, la difficulté réside dans la justification de cette valeur intrinsèque objective. D'où surgit la valeur dans ce monde si ce n'est pas d'un acte de valorisation par une conscience ? Pourquoi un écosystème aurait-il une valeur intrinsèque ? En quoi consiste son bien propre ? Quels sont ses intérêts ? Quelle propriété permettrait de rendre moralement considérables les espèces, les écosystèmes ou d'autres totalités écologiques ? Nous allons à présent examiner les arguments proposés en faveur de la valeur intrinsèque de ces entités holistiques.

2. L'argument du dernier humain et ses variantes

Parmi les arguments les plus célèbres de l'environnementalisme des années 1970/1980, l'argument du dernier humain²⁷⁵⁸ occupe sans conteste une place de choix. L'argument du dernier humain fut proposé en 1973 par le philosophe australien Richard Routley (désormais Richard Sylvan) dans son célèbre article « Is there a need for a new environmental ethic ? »²⁷⁵⁹.

²⁷⁵⁷ Rolston, *Environmental Ethics*, p.150.

²⁷⁵⁸ Initialement *l'argument du dernier homme* ou *l'argument des dernières personnes*.

²⁷⁵⁹ Routley, « Is there a need for a new environmental ethic ? », *Proceedings of the XVth world congress of philosophy*, 1, 1973, 205-210, reproduction et traduction française, Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », *Éthique de l'environnement*, Afeissa (ed), Vrin, 2007, p.31-49. L'article de Routley est reproduit dans la majorité des anthologies d'éthique environnementale. L'argument du dernier humain [*last man argument*], et sa variante l'argument des dernières personnes [*last persons argument*], sont des expériences de pensée censées montrer les limites de l'éthique humaniste classique dans son incapacité à rendre compte de la valeur morale du monde non-humain (William Grey, « Last man arguments », in *The Encyclopedia of Environmental ethics and philosophy*, 2 volumes, Callicott (ed), McMillan, 2009, vol.2, p.40). L'argument du dernier humain fut massivement convoqué en défense de l'écocentrisme (Peter Wenz, *Environmental justice*, p.282) mais aussi du biocentrisme (Robin Attfield, *Environmental ethics, a very short introduction*, p.26; Attfield, *Environmental Ethics*, p.77; Attfield, *The ethics of environmental concern*, p.154; Attfield, « The good of trees », *The journal of value inquiry*, 15, 1, 1981, 35-54) et décliné en de multiples versions différentes (Attfield, « The good of trees », *ibid* ; Mary Anne Warren, « The rights of the nonhuman world », in

[*L'argument du dernier humain*] L'argument du dernier humain consiste à proposer une expérience de pensée dans laquelle à la suite d'une catastrophe nucléaire, tous les humains ont disparu sauf un, qui mourra inéluctablement à son tour très prochainement. La catastrophe rend impossible l'existence de futurs humains. Le dernier humain fait face à un choix, il peut soit mourir en laissant le reste de la nature intacte, soit appuyer sur un bouton qui détruira l'ensemble de la nature, la faune, la flore et les paysages tels que nous les connaissons. En détruisant la nature, le dernier humain agit mal. Nous pensons généralement qu'il ne devrait pas détruire la nature ainsi sans bonne raison. Or, puisqu'aucun humain n'est affecté par son geste, il n'est pas possible pour une éthique anthropocentriste classique de juger que le dernier humain agit mal. Par conséquent, une nouvelle éthique non-anthropocentriste qui reconnaît que le monde naturel non-humain a une valeur intrinsèque est nécessaire pour rendre compte de ce jugement²⁷⁶⁰. Autrement dit, l'argument du dernier humain vise à montrer que l'on peut mal agir même si cela ne porte préjudice à aucun humain, et par conséquent qu'il existe de la valeur intrinsèque au-delà de la seule humanité dont les éthiques humanistes, qu'il nomme « chauvinisme humain », sont incapables de rendre compte²⁷⁶¹. L'argument peut être formalisé de la façon suivante²⁷⁶² :

1. Le dernier humain entreprend de détruire tout le reste de la nature (les plantes, les animaux, les montagnes et les rivières, etc.).
2. Aucun humain actuel (il est le dernier) ou futur ne subira de préjudice.
3. Selon l'éthique humaniste, pour qu'une action soit jugée immorale, elle doit causer un préjudice à autrui ou à soi-même.
4. Or, le dernier humain agit mal.
5. Par conséquent, s'il est possible d'agir immoralement même si cette action ne porte préjudice à aucun humain, il suit que le monde naturel non-humain ou certaines de ses parties sont moralement considérables.
6. Par conséquent, l'éthique humaniste est injustifiée car incapable de rendre compte de l'immoralité de l'acte du dernier humain.

[*Précisions*] Pour comprendre cet argument, la nature de la catastrophe et les raisons pour lesquelles il n'y plus qu'un seul humain et aucun autre à l'avenir n'ont pas besoin d'être détaillées.

Environmental philosophy, Robert Elliot & Airan Gare (eds), 1983, p.128-129), *a minima* pour critiquer l'humanisme classique. Dans son article de 1973, Routley ne fait que pointer les limites d'une éthique anthropocentrée. C'est dans un article de 1980 intitulé « Human chauvinism and environmental ethics » (Richard and Val Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », in *Environmental philosophy*, Mannison, Routley, McRobbie (eds), 1980, p.96-189), co-écrit avec Val Routley (Val Plumwood), qu'ils en défendent la version la plus aboutie dans laquelle ils s'efforcent de répondre à un certain nombre d'objections et de proposer une théorie de la valeur qui rende compte de la valeur intrinsèque de la nature.

²⁷⁶⁰ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.121.

²⁷⁶¹ Richard Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », *ibid*, p.35-37 et p.40 ; William Grey, « Last man arguments », *ibid*, p.40.

²⁷⁶² Pour une formulation analogue mais présentée autrement, voir Roger Lamb, « The last man », *Australasian Journal of logic*, 15, 2, 2018, p.528.

Certaines versions font mention d'une catastrophe nucléaire dont les conséquences seraient la stérilité de tous les humains, voire de tous les animaux. Il n'est pas non plus important de savoir comment le dernier humain pourrait effectivement détruire la planète et comment il sait qu'il est bel et bien le dernier. Dans les pages qui suivent, nous analyserons l'argument de façon globale et non pas uniquement tel qu'il a été mobilisé par Routley.

[*Fonctions de l'argument*] Quelle est la fonction de l'argument ? Le but premier de cet argument est de montrer l'incapacité de l'éthique humaniste traditionnelle, dont les principes reposent sur le respect de la liberté et des intérêts des personnes (les animaux n'étant pas considérés comme des personnes), à prendre en compte l'environnement naturel comme objet de considération morale²⁷⁶³. Par cet argument, Routley et ses successeurs prétendent avoir réfuté l'humanisme et pour les plus audacieux, avoir démontré une thèse environnementaliste générale. En effet, il n'est pas possible d'inférer de cet argument l'exactitude d'une forme d'environnementalisme en particulier, mais uniquement qu'un environnementalisme doit être défendu, mais dont la nature reste indéterminée.

Des variantes ont été proposées pour parer à des objections. Ainsi, l'argument des dernières personnes vise à proposer un scénario où les dernières personnes ne détruisent pas la nature gratuitement, sans aucune raison, comme des vandales²⁷⁶⁴. En résumé, ils sont conscients d'être les derniers humains du fait de radiations qui empêche toute possible reproduction. En admettant que les derniers humains soient très nombreux, ils font de la Terre une vaste surface de monoculture pour survivre jusqu'à l'extinction du dernier humain. Pour une éthique environnementale, ils agissent mal en laissant une planète hideuse et dévastée. Ils ne sont pas des vandales mais détruisent pour de bonnes raisons. D'autres variantes visent à critiquer l'animalisme, en soutenant que les derniers humains agiraient mal même si plus aucun animal n'existait et ne mourrait dans la destruction de la nature. Ainsi, l'animalisme est incapable de rendre compte de l'intuition de l'argument car il n'est qu'une extension du chauvinisme humain²⁷⁶⁵.

[*Proximité avec l'argument de Moore sur la valeur objective de la beauté*] L'argument du dernier humain se présente généralement comme une critique du subjectivisme puisque si toute valeur intrinsèque ou instrumentale dépend d'un sujet-évaluateur qui accorde une valeur, alors sans évaluateur, la nature ne contient plus de valeur. L'argument pointe donc vers une axiologie objectiviste, faisant inmanquablement écho au célèbre argument de G. E. Moore en défense de la valeur objective de la beauté, c'est-à-dire en défense de l'idée que la beauté est un fait et un bien objectif²⁷⁶⁶. Dans *Principia*

²⁷⁶³ Callicott, « Elements of an environmental ethics : moral considerability and the biotic community », *Environmental ethics*, 1, 1, 1979, p.71-72; Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.115.

²⁷⁶⁴ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.122.

²⁷⁶⁵ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.140.

²⁷⁶⁶ William Grey, « Last man arguments », *ibid*, p.41 ; Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.519. Il ne faut pas confondre la question de savoir si la beauté est un jugement de goût objectif ou subjectif et la question de savoir si la beauté est un bien objectif, et non subjectif (son bien ne réside pas dans l'effet de plaisir procuré aux humains). Il s'agit de deux questions différentes car il est possible de soutenir que les jugements esthétiques sont relatifs mais que la beauté est un bien intrinsèque, objectif, à l'inverse il est possible de soutenir que les jugements esthétiques sont objectifs mais ne constituent pas un bien à promouvoir. La valeur objective de la beauté signifie que la beauté est en soi un bien et non parce que l'expérience de la beauté est un moyen d'avoir une expérience plaisante.

Etica, Moore défend l'idée que la beauté est une propriété objective des choses et ne dépend pas de l'évaluation d'un sujet²⁷⁶⁷. Pour nous convaincre que la beauté est un bien objectif qui ne dépend pas de l'existence d'un sujet, Moore nous demande d'imaginer deux mondes possibles dépourvus d'humains évaluateurs, (1) l'un avec une nature foisonnante et luxuriante comme nous pouvons facilement l'imaginer, (2) l'autre, hideux. Si la beauté ne constituait pas une chose bonne objectivement, nous devrions être indifférents à choisir le monde (1) ou (2), or nous pensons qu'un monde beau comme (1) est un monde meilleur qu'un monde sans beauté (2), ce qui est censé montrer que la beauté est un bien objectif. Les expériences de pensée de Moore et de Routley sont anti-subjectivistes²⁷⁶⁸. Mais pour William Grey, loin d'établir la valeur objective de la beauté, l'expérience de pensée de Moore en dit plus sur notre constitution et nos intuitions que sur ce qui est un bien en soi²⁷⁶⁹. La même objection peut être faite à Routley.

Quelle théorie de la valeur pour l'argument du dernier humain ?

À première vue, l'argument semble être une critique du subjectivisme et une défense de l'objectivisme selon lequel des entités possédant une valeur intrinsèque existent dans le monde même en l'absence de sujets valorisants²⁷⁷⁰. Clairement, l'argument pousse vers ces conclusions, dans le même esprit que l'argument de Moore. Néanmoins, les Routley ne veulent défendre ni un objectivisme axiologique ni un subjectivisme, pour toutes les difficultés ontologiques et épistémologiques déjà évoquées, à savoir en quoi consiste les propriétés évaluatives objectives des entités et comment pouvons-nous les connaître. Bien qu'ils rejettent l'argument de l'étrangeté de Mackie contre l'existence de valeurs objectives (contrairement à Robert Elliot qui le trouve convaincant), en soutenant que les valeurs ne sont pas des choses, des entités que l'on trouve dans la nature, comme le rouge ou la distance qui sépare deux entités²⁷⁷¹, ils rejettent néanmoins l'objectivisme qui contraint à l'intuitionnisme. Selon eux, l'existence indépendante (par rapport à un sujet) des valeurs n'est pas nécessaire à l'objectivisme. Mais contre le subjectivisme qu'ils estiment trop restrictif, ils jugent inacceptable l'idée qu'un monde sans sujet est un monde sans valeur²⁷⁷².

Les valeurs, d'une sorte ou d'une autre, sont des caractéristiques que les objets peuvent avoir ou ne pas avoir ; elles ne sont pas subjectives, ce ne sont pas des caractéristiques qui se rapportent à des états ou à des conditions de sujets ou d'évaluateurs. Mais elles ne sont pas non plus des caractéristiques objectives, des caractéristiques naturelles ou empiriques

²⁷⁶⁷ George E. Moore, *Principia Ethica*, III, 50, 1903, Dover Publication, 2004, p.83-85.

²⁷⁶⁸ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.552 et 554.

²⁷⁶⁹ William Grey, « Last man arguments », *ibid*, p.41. Dans son long article, Roger Lamb signale que Moore semblerait avoir changé d'avis dans, G. E. Moore, « Reply to my critics », in *The philosophy of G. E. Moore*, Schlipp (ed), 1952. Moore y défend l'idée que l'existence de choses bonnes implique un être qui en ferait l'expérience ; Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.521.

²⁷⁷⁰ Robert Elliot, « Why preserve species? », in *Environmental philosophy*, Mannison, McRobbie and Routley (eds), 1980, p.18 et 21.

²⁷⁷¹ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.154.

²⁷⁷² Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.155.

des objets, des caractéristiques entièrement détachées des évaluateurs. Une fausse dichotomie largement incontestée entre les théories éthiques subjectives et objectives a servi à exclure des options importantes²⁷⁷³.

[*Des subjectivismes alternatifs*] Toutefois, ils n'abandonnent pas le principe du subjectivisme puisque selon eux, « il n'y a pas de valeur qui soit entièrement indépendante d'un évaluateur »²⁷⁷⁴. Parmi les théories de la valeur que cette « fausse dichotomie » laisserait de côté, il y a ce que Richard et Val Routley nomment le « nonjectivisme », à savoir ni objectivisme, ni subjectivisme²⁷⁷⁵. « Bien que les valeurs dans un monde dépendent toujours d'un évaluateur existant dans *un certain* monde, l'évaluateur peut ne pas exister dans le monde des valeurs »²⁷⁷⁶. Dans leur article de 1980, Richard et Val Routley semblent parfois opter pour une forme de subjectivisme modal, un subjectivisme élargi, selon lequel l'évaluateur n'a pas besoin d'être un évaluateur *actuel* existant dans le monde en question (comme nous ou Alain Finkielkraut, par exemple)²⁷⁷⁷, mais peut être un évaluateur *potentiel* ou même *atemporel*. Il s'agit là de variantes du subjectivisme dans la mesure où un sujet valorisant doit exister, mais selon une autre modalité que le subjectivisme classique²⁷⁷⁸. Un subjectivisme atemporel consisterait à soutenir que si un sujet confère une valeur en soi à la nature, cette attribution de valeur perdure même si le sujet n'existe plus. Un subjectivisme potentiel pourrait soutenir que l'existence d'évaluateurs potentiels suffit à conférer une valeur intrinsèque à un objet. Selon ces modèles, l'existence de choses de valeur dépend d'évaluateurs passés ou de possibles évaluateurs mais non nécessairement d'évaluateurs actuels²⁷⁷⁹. Les valeurs dépendent donc de l'existence d'un évaluateur dans un monde possible. Ainsi, même dans un monde où il n'y aurait plus d'humains, les humains passés ont, ou auraient pu, *conférer* une valeur à la nature, tout comme des humains futurs ou possibles.

[*Problèmes*] De telles variantes sont problématiques à plusieurs égards. Premièrement, de telles conceptions ressemblent à des bricolages *ad hoc*. Que cette démarche soit *ad hoc* n'est pas en soi problématique, mais démontre une volonté de sauver coûte que coûte l'intuition exhibée dans l'argument, en construisant un artifice axiologique théorique peu plausible. Les Routleys réintroduisent ainsi un subjectivisme pour sauver leur position²⁷⁸⁰, bien que cette remarque ne montre pas en quoi cette solution est peu plausible. Deuxièmement, nous sommes des évaluateurs de tous les mondes possibles, par conséquent, tout a une valeur intrinsèque puisqu'il est toujours possible qu'un sujet passé, présent, futur, potentiel ou qui aurait pu exister, ait pu valoriser quelque chose²⁷⁸¹. Tout est potentiellement valorisable : « si la valeur intrinsèque est générée de la manière qu'ils [*les Routleys*] suggèrent, alors

²⁷⁷³ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.154.

²⁷⁷⁴ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.156.

²⁷⁷⁵ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.551.

²⁷⁷⁶ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.155.

²⁷⁷⁷ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.155.

²⁷⁷⁸ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.534.

²⁷⁷⁹ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.555; Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.167.

²⁷⁸⁰ Robert Elliot, « Why preserve species? », *ibid*, p.25.

²⁷⁸¹ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.559.

tous les états de choses ont la même valeur. Il s'agit là d'une conclusion inacceptable »²⁷⁸². Troisièmement, au-delà de cet aspect, cette position demeure subjectiviste, ce qui change est le statut modal du sujet valorisant ; or, le subjectivisme (quelle que soit sa forme) ne peut *conférer* ou *attribuer* de valeur *intrinsèque* à la nature, ni à quoi que ce soit, puisque si un objet a besoin de quelque chose d'extérieur pour avoir une valeur, alors l'objet ne peut avoir qu'une valeur extrinsèque²⁷⁸³ : le subjectivisme n'autorise l'existence de valeur intrinsèque que dans le sujet qui évalue, la localisation de la valeur intrinsèque est nécessairement simultanément la source de la valeur intrinsèque.

Une théorie dispositionnelle de la valeur

[*Théorie dispositionnelle de la valeur*] Dans une tentative de concilier les avantages du subjectivisme²⁷⁸⁴ et de l'objectivisme²⁷⁸⁵ tout en évitant les désavantages,²⁷⁸⁶ la tentation d'une théorie dispositionnelle de la valeur apparaît²⁷⁸⁷. Rolston en donne une description lorsqu'il décrit la thèse subjectiviste de Callicott, tout en la rejetant au profit d'une théorie de la valeur mixte, subjective et objective. Afin d'éviter le relativisme d'un *projectivisme* selon lequel la valeur est projetée sur le monde par le sujet, il faut trouver un certain ancrage de la valeur dans l'objet sans pour autant la faire résider uniquement dans une propriété objective. Dans une telle approche, le but est d'affirmer que toute valeur requiert un sujet, que la valeur intrinsèque consiste à valoriser une chose pour elle-même (valeur extrinsèque finale), non pas de façon arbitraire, mais parce que l'objet possède des propriétés disposées à rendre l'entité digne de valorisation pour elle-même, d'où l'idée que Callicott parle de « valeur intrinsèque tronquée ». Selon cette conception, la valeur dépend non pas d'une propriété purement objective²⁷⁸⁸ de l'objet mais de propriétés ayant une disposition à engendrer certaines réactions évaluatives ayant pour effet qu'un sujet devrait valoriser cette entité de façon non-instrumentale. Pour éviter le relativisme selon lequel tout peut avoir de la valeur si un sujet valorise une chose pour elle-même, dans une théorie dispositionnelle de la valeur, le sujet n'attribue pas et ne confère pas la valeur mais la reçoit, le sujet fait émerger et solidifie une valeur qui attend là²⁷⁸⁹.

[*Valeurs et qualité secondes*] Pour comprendre une telle conception, il faut convoquer à nouveau John Mackie, qui a défendu la théorie de l'erreur morale, et qui soutient que les jugements moraux sont des jugements objectifs exprimant des croyances, susceptibles d'être vrais ou faux, et non des sentiments. Mais pour lui, il n'existe pas de faits moraux ni de valeurs morales objectives. Il formule

²⁷⁸² Robert Elliot, « Why preserve species? », *ibid*, p.26. Les Routleys essaient de répondre à l'idée que tout évaluateur potentiel peut valoriser tout et n'importe quoi, mais leur réponse m'est incompréhensible (Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.166-167).

²⁷⁸³ Rolston, *Environmental ethics*, p.115.

²⁷⁸⁴ Une explication simple de l'ontogénèse de la valeur.

²⁷⁸⁵ Une valeur intrinsèque de la nature non-sentiente qui ne dépendent pas de l'existence d'un sujet valorisant.

²⁷⁸⁶ Pour le subjectivisme : le relativisme (puisque que tout peut être valorisé en soi par quelqu'un) et la limitation de la valeur intrinsèque aux sujets. Pour l'objectivisme : une difficulté à justifier l'existence de la valeur intrinsèque indépendamment d'un sujet.

²⁷⁸⁷ Smith, Lewis, Johnston, « Dispositional theories of values », *Proceedings of the Aristotelian society*, 63 supplement.

²⁷⁸⁸ Indépendante de l'existence ou de l'attitude d'un sujet.

²⁷⁸⁹ Rolston, *ibid*, p.110 et 112.

plusieurs arguments dont l'argument de l'étrangeté selon lequel si les valeurs morales objectives existaient, elles seraient des entités *étranges* et *fondamentalement différentes* de tout le reste dans l'univers²⁷⁹⁰. Ce qu'il juge étrange et *fondamentalement* différent serait quelque chose d'indépendant de nous, qui nous dit ce que l'on doit faire, peu importe nos désirs, c'est-à-dire sans être fondé par des désirs qui serait à la source des valeurs²⁷⁹¹. Mais quelles sont ces choses étranges ? C'est en réaction à la thèse de Mackie que John McDowell écrit son article « Values and secondary qualities ». Ce que McDowell remet en cause dans le raisonnement de Mackie, c'est l'idée que *réel* signifie *indépendant de l'esprit*²⁷⁹². En effet, selon McDowell, les valeurs peuvent être réelles mais dépendantes de l'esprit. McDowell remarque que Mackie fait appel au modèle perceptif pour expliquer pourquoi les valeurs n'existent pas, sauf qu'il restreint la perception à la perception des qualités premières. Depuis Locke, les qualités premières d'un objet désignent les propriétés objectives de l'objet qui existent indépendamment du sujet, comme la forme, le nombre, l'étendue, la matière. Mais McDowell pense qu'on peut aussi prendre le modèle des qualités secondes²⁷⁹³, ce qui ne permet plus à Mackie de tirer sa conclusion de l'inexistence des valeurs.

[Suite] Les qualités secondes sont les propriétés d'un objet disposé à produire une certaine apparence (par exemple, le rouge) pour un sujet percevant, et sont donc en lien avec des états mentaux subjectifs. Les qualités secondes sont subjectives en ce sens mais non dans le sens où elles seraient simplement projetées par un sujet et relatives à chaque sujet²⁷⁹⁴. La disposition d'un objet à être perçu rouge l'est indépendamment du fait qu'un sujet le perçoive actuellement. Ainsi, même si l'expérience du rouge est dépendante d'un esprit qui perçoit, elle implique toujours en même temps une propriété présente dans l'objet indépendamment de l'expérience²⁷⁹⁵. Or, dans son argument, Mackie rabat les qualités secondes sur les qualités premières et en vient implicitement à accuser les gens de prendre les qualités secondes pour des qualités premières²⁷⁹⁶. Si Mackie a raison, alors cela signifie que les couleurs, qui dépendent de l'esprit, n'existent pas. Pourtant, nous jugeons les couleurs réelles sans pour autant les juger indépendantes de l'esprit et objectives. Dire que *X est rouge* signifie que X apparaît rouge pour toute personne normalement constituée dans des conditions normales. Quelque chose n'a pas besoin d'être indépendant de l'esprit pour exister et être réel²⁷⁹⁷. L'analogie de McDowell avec les qualités secondes a simplement pour but de remettre en cause cette idée, sans pour autant signifier que tout ce qui est dépendant de l'esprit est réel. Il écrit que « le fait d'insister sur l'analogie revient à souligner que les « attitudes » évaluatives, ou les états de volonté, sont comme l'expérience de la couleur, inintelligibles, sauf en tant que modifications d'une sensibilité comme la nôtre »²⁷⁹⁸.

[Analogie avec la perception des couleurs] C'est d'une telle analogie que la théorie

²⁷⁹⁰ Mackie, *Inventing right and wrong*, 1977, p.38. Pour une présentation claire, voir Andrew Fisher, *Metaethics, an introduction*, p.43.

²⁷⁹¹ Fisher, *ibid*, p.44.

²⁷⁹² Fisher, *ibid*, p.48-49.

²⁷⁹³ John McDowell, « Values and secondary qualities », in *Essays on moral realism*, Sayre-McCord (ed), p;167.

²⁷⁹⁴ McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.170.

²⁷⁹⁵ McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.168.

²⁷⁹⁶ McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.169 et 175.

²⁷⁹⁷ Fisher, *ibid*, p.49-50.

²⁷⁹⁸ McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.175.

dispositionnelle tire sa substance : le vert de l'arbre n'est pas une propriété objective de l'arbre, sans observateur, il n'y a pas de vert. Mais le vert est un état expérientiel du sujet qui s'explique par la disposition de la feuille à générer une expérience de vert pour un sujet percevant selon certaines conditions, tout objet n'ayant pas de disposition à pouvoir générer une perception de vert. Le vert de l'arbre est dans ma tête, mais il n'est pas inventé, il dépend des structures objectives du réel²⁷⁹⁹. Autrement dit, la couleur est une qualité seconde naissant de l'interaction entre l'objet et le sujet nécessitant d'être perçu, à l'inverse d'une qualité première existant indépendamment de tout sujet percevant (comme sa forme ou son existence). Cela permet de prendre une certaine distance avec le subjectivisme sans être conduit à l'objectivisme. Selon ce modèle dispositionnel, la valeur intrinsèque est une propriété analogue aux qualités secondes : « dire qu'une chose a de la valeur signifie qu'elle peut être valorisée si et quand des évaluateurs (humains) se présentent, mais elle possède cette propriété, que des humains (ou d'autres évaluateurs) arrivent ou non »²⁸⁰⁰. De même que l'arbre a une disposition à générer une perception de vert même si personne ne le perçoit, une entité X a une valeur intrinsèque dans la mesure où X a une disposition à être valorisée pour elle-même.

[*Disanalogie entre valeur et qualités secondes*] Toutefois, McDowell ne défend pas l'idée que les valeurs sont comme des qualités secondes, comme pourraient le soutenir certains écocentristes. Il existe une disanalogie entre l'existence des qualités secondes et l'existence des valeurs, en ce que l'une contient une dimension éminemment normative dont l'autre est dépourvue.

La disanalogie est que la vertu (disons) est conçue comme n'étant pas simplement de nature à susciter l'« attitude » appropriée (comme une couleur est simplement de nature à provoquer les expériences appropriées), mais plutôt de nature à la mériter²⁸⁰¹.

La perception porte sur ce qui est, les valeurs sur ce qui est bien et que nous devons faire. Pour rendre son idée claire, McDowell fait une analogie avec la peur qui est une réponse à un objet qui mérite une telle réponse. L'argument de Mackie plaide contre l'existence de valeur objective, au sens où nous utilisons le terme depuis le début, mais non contre toute existence des valeurs.

Les valeurs ne sont pas là de façon brute – indépendamment de notre sensibilité – pas plus que ne le sont les couleurs ; bien que, comme pour les couleurs, cela ne nous empêche pas de supposer qu'elles sont là indépendamment de toute expérience apparente particulière de celles-ci²⁸⁰².

[*Inadéquation d'une théorie dispositionnelle de la valeur*] Cette approche dispositionnelle de la valeur n'est pas convaincante, si elle peut sembler intéressante pour rendre compte du statut ontologique des couleurs et de la perception de propriétés physiques, on a du mal à comprendre comment cela rend

²⁷⁹⁹ Rolston, *ibid*, p.113-114.

²⁸⁰⁰ Rolston, *ibid*, p.114.

²⁸⁰¹ McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.175.

²⁸⁰² McDowell, « Values and secondary qualities », *ibid*, p.177.

compte de l'existence de la valeur intrinsèque ne repose pas sur des propriétés relationnelles. Pour Rolston, la valeur intrinsèque ressemble davantage aux qualités premières d'un objet qu'à des qualités secondes. Par ailleurs, comme pour les subjectivismes alternatifs, le type de valorisation en question demeure extrinsèque. Les Routleys affirment vouloir dépasser la « fausse dichotomie » entre subjectivisme et objectivisme, mais ils ne parviennent pas à proposer une alternative plausible²⁸⁰³. Enfin, et c'est l'un des points les plus problématiques pour ces approches, quelles sont ces propriétés dispositionnelles au fondement de la « valeur intrinsèque » ? Ces propriétés dispositionnelles ne sont jamais explicitées et demeurent mystérieuses. Au bout du compte, on ne sait pas quelle position ils défendent. Dans *The Greening of ethics*, paru en 1994, Routley (Sylvan) affirme que les valeurs ne sont pas des qualités secondes mais des propriétés qui existent dans l'objet mais dépendant des réponses du sujet. Quant à savoir ce que cela veut dire exactement, cela demeure obscur²⁸⁰⁴.

L'écocentrisme mixte des Routley

Si l'argument du dernier humain a permis une critique de l'humanisme, il ne fournit aucun argument positif en faveur d'une théorie environnementaliste en particulier. Mais ils reconnaissent que « la question au sujet de quelle sorte d'items ont ou sont porteurs de valeur non-instrumentale, et comment ils l'obtiennent, ne peut être esquivée indéfiniment »²⁸⁰⁵. Une chose naturelle peut avoir de la valeur sans lien avec des intérêts humains. Que la valeur dépende d'un évaluateur n'implique pas que les choses n'aient qu'une valeur instrumentale puisque l'on peut valoriser une chose pour elle-même, non-instrumentalement²⁸⁰⁶. Nous revenons au point de départ et à une thèse conforme à celle de Callicott. Pour Elliot, cette théorie de la valeur *nonjectiviste*, ou subjectiviste, est intenable si on veut reconnaître une valeur objective aux espèces et écosystèmes²⁸⁰⁷.

Pourtant, Richard et Val Routley défendent un écocentrisme mixte sur la base d'une théorie de la valeur multicritères. Tout n'a pas une valeur et encore moins une égale valeur. Parmi les propriétés écologiques auxquelles ils reconnaissent une valeur, il y a la naturalité, la spontanéité, la diversité, l'harmonie, la stabilité du système, l'intégrité du système²⁸⁰⁸. Ils reconnaissent que ces principes ne s'accordent pas toujours entre eux car tout ce qui est naturel (un tremblement de terre) n'est pas nécessairement bon²⁸⁰⁹, la diversité n'est pas nécessairement liée à la naturalité²⁸¹⁰, la diversité peut être contrainte par la stabilité. Selon eux, l'augmentation de la biodiversité n'est pas toujours écologiquement positive. Mais un tel jugement nécessite d'avoir une valeur finale en vertu de laquelle juger ce qui est

²⁸⁰³ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.550; Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.154.

²⁸⁰⁴ Richard Sylvan, *The greening of ethics*, 1994, p.143; Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.564.

²⁸⁰⁵ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.152.

²⁸⁰⁶ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.165.

²⁸⁰⁷ Robert Elliot, « Why preserve species? », *ibid*, p.24.

²⁸⁰⁸ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.170. Pour une thèse similaire, voir John Rodman, « Four forms of ecological consciousness reconsidered: ecological sensibility », in *Environmental ethics : divergence and convergence*, 2nd ed, Botzler et Armstrong (eds), 1998, p.424.

²⁸⁰⁹ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.147.

²⁸¹⁰ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.149.

bien ou mal écologiquement. Il doit bien y avoir une valeur supérieure pour savoir comment moduler et ordonner les différentes valeurs écologiques. C'est là une question capitale. Richard et Val Routley répondent que les contraintes mutuelles qu'exercent ces différentes valeurs sont comme le plaisir chez les hédonistes : bien que le plaisir soit un bien en soi, il est limité par d'autres valeurs, conduisant à juger qu'un plaisir sadique obtenu par la torture d'animaux ou d'humains n'est pas une bonne chose²⁸¹¹. Cette réponse n'est pas satisfaisante car le plaisir est une valeur prudentielle dont les conditions d'obtention sont limitées par des contraintes morales, non pas parce que le plaisir n'est pas un bien intrinsèque, mais précisément parce que le plaisir sadique implique d'infliger une souffrance à autrui, conduisant à une perte globale d'utilité (selon une perspective utilitariste hédoniste) ou une violation du droit d'autrui à ne pas souffrir (selon une perspective déontologiste).

Selon Janna Thompson, cette théorie ne satisfait pas les conditions formelles de l'éthique qui exige d'avoir un critère cohérent de considérabilité morale, car ces critères se contredisent²⁸¹². Les Routley n'expliquent pas comment articuler les différentes valeurs²⁸¹³. Toutefois, la principale difficulté est qu'ils ne justifient pas pourquoi la diversité, la naturalité, etc., sont des valeurs intrinsèques. Autrement dit, ils n'expliquent pas ce qui doit être protégé et pourquoi²⁸¹⁴. Robert Elliot imagine un *Monde Complexe* et un *Monde Simple*, les deux ne contenant que des plantes, mais le Monde Simple est une vaste monoculture. Lequel est le meilleur des deux mondes ? La réponse spontanée mettra en évidence une préférence pour le Monde Complexe, mais la question n'est pas de savoir dans lequel on préférerait vivre, mais lequel a une plus grande valeur. Les Routley devraient répondre que le Monde Complexe contient plus de valeur, pourtant il n'y a pas de différences significatives entre les deux parce que la diversité, comme nous l'avons vu au chapitre 5 de la partie 1, n'a pas en soi de valeur. Il faut donc trouver un autre argument pour justifier la plus grande valeur du Monde Complexe, argument que l'on pourra peut-être trouver dans les arguments que nous examinerons par la suite.

Qu'en est-il du problème des conflits entre les valeurs écologiques et humaines ? La reconnaissance de valeurs écologiques n'implique pas de renier les valeurs humaines, mais de reconnaître que certaines valeurs écologiques ne passent pas après toutes les préférences humaines, car autrement, cela revient à considérer ces valeurs comme nulles²⁸¹⁵. Parfois, certains intérêts humains ne passent pas avant des valeurs écologiques. Si les individus ont une valeur, la valeur des totalités est parfois supérieure à la valeur des parties, bien qu'ils ne justifient pas vraiment ce point²⁸¹⁶. Une difficulté pour les théories qui admettent des types de valeurs différentes est de les quantifier pour arbitrer les conflits. Selon les Routley, ce n'est pas différent des conflits qui existent déjà dans la morale ordinaire ou dans l'établissement des salaires pour différents métiers²⁸¹⁷. Une théorie n'apporte pas forcément de

²⁸¹¹ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.171.

²⁸¹² Janna Thompson, « A refutation of environmental ethics », *Environmental ethics*, 12, 2, 1990, p.152.

²⁸¹³ Thompson, « A refutation of environmental ethics », *ibid*, p.156.

²⁸¹⁴ Thompson, « A refutation of environmental ethics », *ibid*, p.157.

²⁸¹⁵ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.171, note 92. Je doute que l'analogie avec l'établissement des salaires soit un avantage dans la mesure où les échelles de salaire sont éminemment problématiques.

²⁸¹⁶ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.145.

²⁸¹⁷ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.173.

réponses pratiques à tous les cas particuliers.

Ils formulent un certain nombre de principes très classiques de la pensée écologiste, comme un principe de respect envers la nature qui exige de ne pas traiter une chose comme un simple moyen²⁸¹⁸. Il est possible d'avoir un usage respectueux de la nature, ainsi ils s'opposent donc à ce qu'ils considèrent comme une fausse dichotomie entre en *usage sans respect* (les élevages industriels, la chasse sportive) ou *respect sans usage* (abolition de l'élevage)²⁸¹⁹. Leur position évite ce qu'ils considèrent, à tort, être un problème de l'abolitionnisme animaliste : les humains devraient traiter les animaux d'une façon très différente de la façon dont les animaux se traitent entre eux, par exemple, avec la prédation. Cela conduit l'animalisme à devoir soutenir que le monde serait un meilleur endroit s'il n'y avait pas de carnivores, ou bien que les carnivores sont immoraux, ou amoraux, remplaçant les animaux comme inférieurs aux humains. Ainsi, un monde écologiquement plus pauvre, mais sans carnivores est un monde meilleur. L'animalisme implique l'infériorité morale des carnivores, contredisant son point de départ, l'égale considération.

Cet argument pose problème à deux niveaux. Le premier est qu'il présuppose ce qu'il faut démontrer, à savoir qu'un monde écologiquement plus complexe est meilleur. Pourquoi la complexité écologique est-elle un état de fait bon en soi ? Ils n'ont ainsi pas montré pourquoi un monde sans prédation avec des réseaux trophiques moins complexes est moins désirable. Le second est qu'il n'y a aucune contradiction entre l'idée d'égale considération des intérêts (ou des individus) avec l'idée que les carnivores sont amoraux, qui est un jugement concernant l'agentivité morale des animaux. Les animalistes ne jugent pas les carnivores immoraux parce qu'ils ne sont pas des agents moraux. La non-reconnaissance d'une agentivité morale des carnivores est sans lien avec le statut moral en tant que patients moraux, il s'agit simplement d'une différence empirique mais non d'une différence de valeur.

3. Problèmes et limites de l'argument

L'argument réfute-t-il l'anthropocentrisme ?

L'argument du dernier humain fait-il ce qu'il prétend faire, à savoir réfuter l'anthropocentrisme d'après lequel le monde non-humain n'aurait qu'une valeur instrumentale ? En premier lieu, nous pourrions affirmer que savoir s'il réfute l'humanisme n'est pas notre question, la seule chose qui nous intéresse étant de savoir s'il peut justifier l'écocentrisme. Néanmoins, on ne peut pas complètement faire comme si ce n'était pas notre question, car si cet argument ne réfute pas l'anthropocentrisme, il ne pourra pas être un argument en faveur de l'écocentrisme. Certains ont envisagé la possibilité que dans une éthique humaniste classique, couplée à un utilitarisme de la préférence, nous puissions rendre compte du fait que le dernier humain agisse mal, contrariant les préférences de nombreux humains²⁸²⁰. Une autre possibilité consiste à soutenir qu'un anthropocentrisme faible pourrait reconnaître une valeur intrinsèque

²⁸¹⁸ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.179.

²⁸¹⁹ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.180.

²⁸²⁰ Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.532.

à la nature, aux écosystèmes, aux espèces, aux végétaux, aux animaux tout en conservant la suprématie humaine, et là nous entrevoyons déjà la proximité qu'il peut y avoir entre les théories environnementalistes et l'anthropocentrisme faible. Enfin, Keekok Lee propose de distinguer deux types d'instrumentalisme, l'un fort, l'autre faible. Selon un *instrumentalisme fort*, la nature n'est qu'un réservoir de ressources que les humains pourraient utiliser à leur guise pour satisfaire leurs désirs. Un tel instrumentalisme est évidemment en opposition avec l'argument du dernier humain²⁸²¹. En revanche, un *instrumentalisme faible* qui considère la nature comme une source de satisfaction esthétique, spirituelle et psychologique, comme une condition de survie des humains, ne reconnaît certes pas la nature comme ayant une valeur intrinsèque, mais considère que certaines limites pèsent sur les humains. Autrement dit, l'instrumentalisme faible n'est pas incompatible avec l'argument du dernier humain. Selon Lee, l'argument du dernier humain vise un instrumentalisme fort²⁸²². Autrement dit, ceux qui mobilisent cet argument prétendent qu'il fait plus que ce qu'il ne fait réellement.

Objection 1 : une possible réponse sentientiste

On peut opposer à la conclusion de Routley qu'une éthique sentientiste suffit à expliquer pourquoi le dernier humain agit mal. En détruisant la nature, il tue des êtres sentients, détruit leur habitat et les ressources leur permettant de survivre et empêchent de futurs êtres d'exister. Mais Routley et les autres environnementalistes ne veulent pas défendre une éthique sentientiste car ils pensent que les végétaux et les écosystèmes ont une valeur intrinsèque et qu'un monde dépourvu d'êtres sentients contient toujours de la valeur. C'est pour cela qu'Attfield propose une autre version de l'argument dans lequel le dernier humain est aussi le dernier être sentient et qu'il ne pourra exister d'êtres sentients à l'avenir²⁸²³. Ainsi, par son geste, le dernier humain ne fait souffrir, ne tue et n'empêche aucun être sentient d'exister à l'avenir. Or, en décidant de détruire la nature avec lui, le dernier humain agit mal. Par conséquent, cela montre que la nature non-sentiente possède une valeur intrinsèque dont les éthiques humaniste et sentientiste sont incapables de rendre compte.

Objection 2 : une pétition de principe

L'un des problèmes majeurs de l'argument du dernier humain et de ses variantes est qu'il commet une pétition de principe en tenant pour acquis ce qu'il faut démontrer, à savoir qu'un mal est commis par le dernier humain. L'argument présuppose qu'il est mal de tout détruire, ou de détruire le dernier arbre, et présuppose qu'il existe une valeur intrinsèque de la nature non-sentiente, et donc que l'écocentrisme ou le biocentrisme est vrai. Or, la prémisse (4), « le dernier humain agit mal », doit être justifiée, car les anthropocentristes et les sentientistes la contesteront. Ce point nous emmène vers un aspect fondamental de cette expérience de pensée, à savoir : que fait exactement cette expérience de

²⁸²¹ Keekok Lee, « Instrumentalism and the last person argument », *Environmental Ethics*, 15, 4, 1993, p.334.

²⁸²² Keekok Lee, « Instrumentalism and the last person argument », *ibid*, p.335.

²⁸²³ Attfield, « The good of trees », *ibid*, p.51.

pensée ?

Objection 3 : l'argument ne fait qu'exposer une intuition

Les arguments du type dernier humain rentrent dans une catégorie plus générale d'arguments basés sur l'intuition et qui font de l'intuition une sorte de preuve. Il y a d'abord une intuition tenue pour vraie, à partir de laquelle on déduit la valeur intrinsèque de la nature²⁸²⁴. On retrouve par exemple un tel argument chez Lawrence Johnson : le fait qu'une espèce ou un écosystème ait des intérêts permet d'expliquer l'intuition selon laquelle il y a quelque chose de mal à causer ou permettre l'extinction d'une espèce ou la destruction d'un écosystème²⁸²⁵. Le problème de cet argument est qu'il ne démontre rien et tient pour acquis que nos intuitions nous fournissent une norme du vrai, du bien, du mal.

Le problème majeur de l'argument du dernier humain est similaire, il ne démontre rien mais ne fait qu'exprimer une intuition morale, ce qui est un trait récurrent des arguments en faveur d'un éthique environnementaliste²⁸²⁶. On peut avoir une intuition que X est mal, même si nous n'avons aucune justification rationnelle pour soutenir que X est mal. Nombreuses sont les personnes convaincues que l'homosexualité, certaines pratiques sexuelles non socialement dominantes, ou encore l'absence de patriotisme, sont immorales. Au mieux, l'argument du dernier humain montre que nous avons une réticence à la destruction de la nature, mais il n'est pas possible d'en tirer la conclusion que cela démontre que la nature non-sentiente a une valeur intrinsèque. Par ailleurs, les intuitions sont variables, que dire alors à quelqu'un qui ne partage pas cette intuition ? Sur quelle base juger qu'il a une mauvaise intuition ? Faut-il se fier à l'intuition majoritaire ?²⁸²⁷ Même si, à titre personnel, je partage l'intuition selon laquelle le dernier humain ne devrait pas détruire la nature, elle ne démontre pas que le dernier humain agit mal, et si tel est le cas, elle ne démontre pas que la nature a une valeur intrinsèque. Il se pourrait qu'il y ait des explications possibles à notre intuition sans pour autant que la nature ait une valeur intrinsèque.

[*Explications de l'intuition*] De multiples explications de cette intuition selon laquelle le dernier humain ne devrait pas détruire la nature ou abattre le dernier arbre sont envisageables, sans pour autant postuler la valeur intrinsèque de la nature non-sentiente. Nous pourrions expliquer notre intuition tout en maintenant qu'elle ne démontre rien concernant ce qui est bien ou mal de faire. Par exemple, notre désapprobation de l'acte du dernier humain pourrait s'expliquer par notre désapprobation des actes de vandalisme, par notre évaluation négative associée à l'esprit de destruction gratuite, par notre tendance à vouloir préserver ce qui existe et a mis du temps à se constituer, par notre incapacité à imaginer le

²⁸²⁴ Lawrence Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *Environmental ethics*, 5, 1983, p.354. Johnson écrit que l'idée qu'une espèce a des intérêts peut expliquer que l'on répugne à la disparition des espèces. L'argument principal qu'il mobilise est l'argument du *telos* que nous examinerons plus loin.

²⁸²⁵ Johnson, *A morally deep world*, p.162.

²⁸²⁶ Robert Elliot, « Why preserve species ? », *ibid*, p.22.

²⁸²⁷ Pour une critique, voir Marcus G. Singer, « Moral skepticism », in *Skepticism and moral principles*, C. Carter (ed), New University Press, 1973, p.87-90; Frankena, *Ethics*, 2nd ed, 1973, p.7; Richard Brandt, « Ethical relativism », in *Moral relativism, a reader*, Paul Moser and Thomas Carson (eds), Oxford University Press, New York, 2001, p.27-30.

monde tel qu'il est présenté dans l'expérience de pensée et à nous détacher de notre expérience du réel, par l'influence de nos jugements esthétiques, et peut-être par un peu de tout cela.

Explication 1 : la désapprobation du vandalisme

Dès 1974, John Passmore expliquait notre désapprobation de la destruction de la nature par notre désapprobation du vandalisme²⁸²⁸. Le vandalisme désigne la destruction de biens pouvant être motivée par des raisons très différentes comme l'amusement, la colère, la vengeance, la contestation pour une cause ou une autre, comme moyen pour atteindre une fin, etc. Si la destruction et dégradation gratuite est quasi-unaniment condamnée, il arrive que des militants de différentes causes (sociales, politiques, environnementales ou autres) ont parfois recours au vandalisme comme moyen de protestation et de lutte. Nous n'avons pas pour but de discuter la légitimité de ces pratiques mais remarquons que la cause peut justifier le recours au vandalisme selon les circonstances. Mais, indépendamment du pouvoir politique qui s'empresse de condamner comme des violences tout acte de vandalisme contestataire, la plupart des gens ne manqueront pas de désapprouver ces moyens de revendications, considérant qu'il faut lutter sans « violences » ni dégradations, parmi lesquelles le vandalisme est souvent rangé. Pourtant, la gravité du vandalisme (des poubelles brûlées, des vitrines et abris bus cassés, etc.) est souvent sans commune mesure avec la violence du système dénoncé. Ainsi, même pour de bonnes raisons, le vandalisme fait l'objet d'une désapprobation massive.

En revanche, lorsqu'une destruction est motivée par de bonnes raisons, comme détruire un bâtiment qui menace de s'effondrer afin d'en reconstruire un, l'acte de destruction n'est qu'un moyen pour atteindre cette fin et personne ne considérera que les ouvriers agissent mal. Or, l'acte du dernier humain, qui détruit la nature sans aucune raison, ou alors sans raison suffisante et absolument impérieuse, peut être considéré de manière analogue à un acte de vandalisme. La nature et l'importance de ce qui est détruit module notre degré de désapprobation de l'acte de destruction ; arracher quelques fleurs d'un jardin public n'est pas la même chose que raser d'anciens monuments ou détruire l'ensemble de la nature. Selon Bernstein, on peut expliquer ce jugement au sujet du dernier humain par l'opinion négative que nous avons des gens qui détruisent des choses sans bonnes raisons, gratuitement (pour le plaisir de détruire), ou pour des motifs trop légers (raser une forêt pour construire un golf)²⁸²⁹.

Nous pourrions faire remarquer que, le plus souvent, le vandalisme coûte à la communauté ou à des particuliers qui subissent un préjudice de la perte d'un bien privé ou commun. Lorsque des individus sont directement impactés par la casse, nous sommes d'autant plus indignés, et encore plus s'ils sont innocents, éveillant notre empathie et sentiment d'injustice. Mais il semble que même la destruction gratuite de biens qui n'appartiennent à personne semble éveiller une opinion négative similaire, quoi que moins marquée. La désapprobation de la destruction de choses est par conséquent modulée par les circonstances (la raison de cet acte et le but, l'état d'esprit qui l'accompagne, l'identité de la victime, la méthode utilisée, la nature des objets détruits, l'existence d'alternatives, etc.). Pour les

²⁸²⁸ Passmore, *Man's responsibility for nature*, p.124; Kleinig, *Valuing life*, p.89.

²⁸²⁹ Bernstein, *On moral considerability*, p.110-111.

Routley, l'explication de l'intuition selon laquelle le dernier humain agit mal par un appel à la désapprobation du vandalisme ne tient pas, pour la raison que le dernier humain ne cause de dommage à personne. Or, une telle objection implique une définition du vandalisme excessivement restreinte comme destruction portant préjudice à quelqu'un²⁸³⁰.

Notre problème ne concerne pas ici une éventuelle définition juridique du vandalisme mais le phénomène psychologique de désapprobation face aux comportements de destruction d'objets (quel que soit leur statut de propriété). L'explication par l'appel à notre désapprobation du vandalisme semble être une piste intéressante pour rendre compte de notre intuition selon laquelle le dernier humain agit mal. En assistant à des scènes de vandalisme lors de mouvements sociaux, en voyant la destruction par des individus de bâtiments désaffectés destinés à être détruits, même en considérant rationnellement qu'il n'y avait pas de problème moral, ni aucun préjudice causé, j'ai éprouvé une réticence face à l'acte de casse. Mais une autre dimension semble intervenir derrière cette réticence au vandalisme ; le vandalisme opère comme un révélateur de personnalité.

Explication 2 : le vandalisme comme révélateur de traits de caractère

[*Personnalité destructrice et dangerosité*] Le premier facteur explicatif (tendance à la désapprobation du vandalisme) peut être approfondi par une approche par le caractère : le vandalisme comme destruction sans bonnes raisons témoigne d'un certain état d'esprit, un esprit de destruction qui traduit un manque de sensibilité. Que révèle la volonté de casser, de détruire ? Comment cela nous renseigne-t-il sur la personnalité de l'agent en question ? Pourquoi une personne qui détruit peut-elle être inquiétante ? Ce sont là des questions d'ordre psychologique. On peut s'essayer à conjecturer qu'une propension à la casse et à la destruction est le témoin d'une personnalité pouvant apparaître comme violente²⁸³¹. Ainsi, le choix du dernier humain de tout détruire sans absolue nécessité renvoie l'image d'une personne affichant un mépris pour ce qui l'entoure, ce qui selon Bernstein, influence notre jugement moral, un peu comme une personne qui dissèquerait des corps d'animaux ou d'humains morts pourrait susciter la méfiance. Quelqu'un qui *aime* casser et détruire apparaît comme inquiétant, peut-être parce que les individus avec une propension à la destruction de biens sont moins enclins à limiter ces actions aux simples objets et apparaissent comme plus susceptibles d'agir de façon violente à l'égard des humains, de la même façon qu'une personne violente avec les animaux apparaît comme plus susceptible de commettre des violences envers les humains, et apparaît donc plus menaçante. Ce type de conduite sera donc un indicateur de la dangerosité possible des personnes. Il en va de même pour une personne qui serait simplement *indifférente* à la destruction.

[*La violence du geste destructeur*] Malgré le fait que le vandalisme ne porte pas de préjudice à qui que ce soit et ne puisse constituer une violence en acte, il y a néanmoins une coloration de violence

²⁸³⁰ Routley and Routley, « Human chauvinism and environmental ethics », *ibid*, p.122; Roger Lamb, « The last man », *ibid*, p.538.

²⁸³¹ Bernstein, *On moral considerability*, p.112; Dale Jamieson, « Animal liberation is an environmental ethics », *Moral progress*, p.199; Thomas E. Hill, « Ideals of human excellence and preserving natural environments », *Environmental ethics*, 5, 3, 1983, 211-224.

dans les actes de destruction qui ne sont pas justifiés par de bonnes raisons. En général, la destruction gratuite (qui ne s'inscrit pas dans un projet) est motivée par la colère, la haine, la vengeance, l'insensibilité, mais parfois aussi par l'amusement et le plaisir de casser. Si nous apercevions un homme en train de jeter des pierres contre un mur afin de les briser, par plaisir, par colère ou d'autres raisons qui ne sont pas purement instrumentales mais reflétant le vécu intérieur de la personne, nous nous méfierions de prime abord de cette personne bien que son acte ne porte préjudice à personne, à la manière dont une personne délirante qui parlerait seule dans la rue inquiète souvent les passants. Que nous indique cette attitude de la personne qui performe ces actes, comme celui du dernier humain ? Le manque de sensibilité et la brutalité accompagnent la tendance à la violence. Il se peut que les actes de casse et de destruction activent des signaux d'alerte dans le cerveau, induisant une réponse émotionnelle négative, alors même qu'ils ne portent préjudice à personne. C'est ce qui peut se produire lorsque l'on voit un humain frapper ou bousculer un robot humanoïde ou simulant un chien.

[*Le manque d'humilité*] L'acte du dernier humain pourrait également témoigner d'un manque d'humilité et d'attention envers le monde qui nous entoure et nous dépasse. Ce manque d'humilité fait que nous ne nous percevons pas comme un petit élément du monde, insignifiant du point de vue de l'univers, mais surestimons notre place de manière orgueilleuse. Cela traduit une incapacité à nous émerveiller face à un monde gigantesque et étonnant qui a existé longtemps avant nous et existera longtemps après²⁸³². S'exprime dans l'acte du dernier humain un égocentrisme et une volonté de marquer le monde de son pouvoir qu'exprime la formule « après moi, le déluge ».

*Explication 3 : solastalgie et répulsion face à la destruction*²⁸³³

La solastalgie est un concept inventé en 2003 par le philosophe australien Glenn Albrecht, pour décrire le sentiment d'angoisse, ou de tristesse, ou de désespoir à l'idée de la perte du monde naturel, comme la fonte de la banquise, la déforestation et d'autres grands bouleversement environnementaux actuels et futurs²⁸³⁴. Le concept de solastalgie décrit la détresse face à un changement imposé²⁸³⁵. Cet affect négatif face à la disparition d'un monde que l'on connaît et qui a mis des millions d'années à être ce qu'il est, pourrait expliquer notre réticence à l'idée que le dernier humain détruise la nature. S'il s'agissait de fleurs pouvant repousser en quelques jours, il n'y aurait sans doute pas autant d'affects négatifs, mais le fait qu'il s'agisse d'une perte irréversible de quelque chose d'unique qui a mis du temps à être, s'apparente à une forme de deuil, celui de la fin d'un monde. Même si le concept de solastalgie

²⁸³² Wenz, *Environmental justice*, p.283.

²⁸³³ Le concept de *biophilie* a été proposé par Edward O. Wilson pour décrire notre attachement à la nature du fait qu'elle est une condition de notre existence et que notre évolution a généré cet attachement, d'une manière analogue au développement de capacités d'attachement pour nos semblables. Nous ne développerons pas une analyse de cette idée ici. Voir E. O. Wilson, *Biophilie*, Corti, 2012.

²⁸³⁴ Galway, Beery, Tones-Casey, Tasala, « Mapping the solastalgia literature: a scoping review study », *International journal of environmental research and public health*, 16, 15, 2019, 2662.

²⁸³⁵ Glenn Albrecht, « "Solastalgia": a new concept in health and identity », *Philosophy, Activism, Nature*, 3, 2005, 44-59, p.48; Glenn Albrecht, Gina Sartore, Linda Conner, Nick Higginbotham, Sonia Freeman, Brian Kelly, Helen Stain, Anne Tonna and Georgia Pollard, « Solastalgia: the distress caused by environmental change », *Australasian psychiatry*, 15, Supp., 1, 2007, S95-8.

est de plus en plus développé dans le cadre d'une approche clinique afin de désigner de véritables troubles (comme des troubles anxieux) ayant pour causes les bouleversements climatiques et environnementaux, les mêmes causes peuvent néanmoins produire un affect négatif chez la plupart des sujets sans pour autant aboutir à des troubles mentaux, expliquant pourquoi la solastalgie est souvent distinguée de concepts proches comme celui d'éco-anxiété dans la mesure où le concept de solastalgie est protéiforme²⁸³⁶.

La tristesse ou la détresse éprouvée face à la perte pourrait reposer sur notre tendance à vouloir préserver le monde tel que nous le connaissons, à la conscience forcée du temps qui passe et la nostalgie qui l'accompagne, l'anxiété étant associée à une absence de perspective future. Selon la psychologue Janet Lewis, la détresse face à notre impuissance et le sentiment de colère est particulièrement fort lorsque la destruction ou les bouleversements de la nature sont causés par les humains²⁸³⁷. Les lieux peuvent être constitutifs de notre identité au sens où les dimensions du moi peuvent être liées à ces lieux²⁸³⁸. Lorsqu'un lieu qui a une importance pour une personne est modifié ou détruit, contre sa volonté, sans aucun contrôle sur la situation, cela peut générer une réaction de chagrin, de douleur, comme par exemple dans le cas de personnes expulsées et déplacées de force et dont la peine demeure vivace 40 années après²⁸³⁹. Cette tendance est une résistance au changement, particulièrement aux changements de grande ampleur qui constituent de véritables bouleversements de nos repères. Les changements brutaux ou l'annonce de bouleversements à venir peuvent être traumatisants, source de désolation, face à notre impuissance. Or, l'idée de destruction de la nature comme le fait le dernier humain constitue sans doute le bouleversement le plus radical auquel nous pouvons être confrontés.

[*Application aux œuvres et monuments*] Mais ce sentiment de détresse n'est pas propre à la perte de la nature, nous pouvons l'éprouver face à la destruction d'œuvres d'art, de monuments historiques comme ce fut le cas avec l'indignation suscitée par la destruction de la cité antique de Palmyre en Syrie par Daech en 2015 et de nombreux autres sites en Syrie et en Irak²⁸⁴⁰. Ce sentiment qu'il y a quelque chose de l'histoire du monde et de notre histoire à préserver fait qu'avec la destruction, une partie de notre histoire, de nos souvenirs s'en vont, à l'image d'une barre d'immeuble ou une maison dans laquelle nous avons vécu et qui va être détruite. C'est ainsi que les habitants et anciens habitants de la cité Gagarine à Ivry-sur-Seine évoquaient dans plusieurs reportages le pincement au cœur que produisait en eux la démolition des barres d'immeubles en 2020²⁸⁴¹. La démolition d'une maison, d'une barre d'immeuble, d'un parc ou de tout autre vestige d'une vie passée peut causer un sentiment de détresse

²⁸³⁶ Galway, Beery, Tones-Casey, Tasala, « Mapping the solastalgia literature: a scoping review study », *ibid*, p.6.

²⁸³⁷ Janet Lewis, *The psychics impacts of chronic climate change stress*, 2019, URL: <https://www.climatepsychiatry.org/major-topics-in-climate-psychiatry/the-psychic-impacts-of-chronic-climate-change-stress>.

²⁸³⁸ Lynne C. Manzo, Patrick devine-Wright, « Chapter 14- Place attachment », in *Environmental psychology, an introduction*, Linda Steg et Judith I. M. de Groot (eds), second edition, The British Psychological Society, John Wiley and sons, 2019, p.137.

²⁸³⁹ Lynne C. Manzo, Patrick devine-Wright, « Chapter 14- Place attachment », *ibid*, p.139.

²⁸⁴⁰ <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/les-sites-antiques-endommages-et-detruits-par-letat-islamique>.

²⁸⁴¹ Voir le film *Gagarine* (2020), de Fanny Liard et Jeremy Trouilh, ou encore le documentaire *On a grandi ensemble* (2022), d'Adnane Tragha. Ce sentiment est fréquemment exprimé par les rappeurs du groupe PNL dans leurs chansons, comme par exemple *Chang*.

face à la fin d'un monde. C'est notre attachement aux lieux et aux choses qui peut expliquer pourquoi il y a un tel engagement émotionnel à la conservation de ces lieux. L'argument du dernier humain peut donc également être utilisé pour soutenir que les monuments, les œuvres d'art, voire même une barre d'immeuble peut avoir une valeur intrinsèque. Ce n'est sans doute pas le résultat escompté par les Routley, mais on voit mal comment il pourrait empêcher cette conclusion, à moins de remettre en cause ses propres conclusions. Peter Wenz est prêt à accepter une telle implication (la considérabilité morale des œuvres d'art)²⁸⁴².

Explication 4 : biais et incapacité à nous abstraire du réel

Nous venons de voir que nous avons une tendance conservatrice, une tendance à vouloir préserver les choses telles qu'elles sont, telles que nous les connaissons. Cette résistance au changement traduit un besoin psychologique de stabilité. Ainsi, nous voulons préserver le monde tel qu'il existe, mais si nous avions eu cette pensée il y a 300 ou 800 millions d'années, alors l'explosion du vivant n'aurait pas eu lieu et le monde tel que nous le connaissons (et nous avec) n'aurait pas vu le jour.

[*Incapacité à nous détacher de notre réalité*] Le problème de ces expériences de pensée est qu'elles demandent d'imaginer des situations si déconnectées de notre réel, qu'il est impossible que nos intuitions taillées dans et pour le monde réel puissent en faire pleinement abstraction. Nos intuitions sont fondamentalement biaisées dans ces cas puisque de telles expériences demandent une capacité d'abstraction dont nous ne sommes pas vraiment capables. Dans le cas de l'argument du dernier humain, arrivons-nous à croire qu'une telle destruction de la nature ne tuera et ne fera souffrir aucun être sentient ? Peut-on se détacher de l'idée que cela revient à détruire le monde dans lequel nous vivons actuellement ? Peut-on vraiment faire comme si notre intuition pouvait passer outre les contraintes du scénario (certitude qu'il n'y a plus aucun être sentient, certitude qu'il n'y aura plus d'humains ou animaux à l'avenir, certitude d'être les derniers humains, etc.).

Comme nous l'avions abordé lorsque nous discutons de la machine à expérience et ses variantes, de nombreux biais peuvent expliquer nos intuitions. Les expériences de pensées négligent souvent notre psychologie et notre impossibilité à nous défaire entièrement du contexte dans lequel nous évoluons, à faire table rase de qui nous sommes, notre tendance à réagir émotionnellement et à rationaliser *a posteriori* dans un second temps²⁸⁴³. Les expériences de pensées ont diverses fonctions mais elles nous demandent toujours d'imaginer une situation, puis d'imaginer notre réaction en situation, ou de formuler des jugements dans ce contexte. Or, on ne peut se représenter adéquatement des situations qui s'écartent trop de notre cadre connu, comme par exemple nous représenter un temps ou un espace infini, ou encore l'omniscience du démon de Laplace. Dans cette dernière expérience de pensée, il nous est demandé d'imaginer un être qui connaîtrait absolument tout dans l'univers, les propriétés et la position de la moindre particule atomique existante, serait-il en mesure de tout prédire ? Répondre à cette question est difficile tant une telle omniscience est au-delà de toute représentation possible. Nos

²⁸⁴² Wenz, *Environmental justice*, p.283.

²⁸⁴³ Jonathan Haidt, *The happiness hypothesis* p.21; Joshua Greene, *Moral tribes*, p.124-128 et 223.

intuitions nous indiquent donc des réponses spontanées, des sentiments, mais notre réflexion et nos arguments peuvent tendre dans une autre direction. Telle est notre situation dans l'argument du dernier humain : j'ai l'intuition qu'il ne devrait pas détruire la nature, pour autant, je ne vois ici aucun argument satisfaisant pour soutenir que la nature a une valeur intrinsèque.

Explication 5 : l'influence de nos jugements esthétiques

Ce que nous venons de dire au sujet des multiples biais dans nos intuitions nous mène tout droit vers l'un d'entre eux. Lorsque le dernier humain s'apprête à détruire la nature, de quelle nature parle-t-on exactement ? De la destruction des tiques, d'E-coli et des punaises de lit, ou bien de la nature emblématique à laquelle nous pensons spontanément par la représentation des beaux paysages ? Lorsqu'il est question de destruction/protection de la nature, nous avons en tête des paysages magnifiques, des forêts, des rivières, des lacs, des prairies verdoyantes, des déserts, des montagnes et des formes de vie particulièrement esthétiques. Rarement nous penserons au parasitisme, aux maladies, aux animaux et formes de vies qui suscitent le dégoût. Autrement dit, nos jugements esthétiques au sujet de la nature ne considèrent qu'un aspect de la nature, et il est fort probable que cette représentation influence notre jugement. Nous imaginons le dernier humain détruire une nature que nous valorisons esthétiquement et non une nature composée d'images et d'odeurs répugnantes. Selon Alan Carter, la valorisation esthétique des paysages offre la meilleure explication à de nombreuses préoccupations environnementales. Il n'est pas question ici de soutenir que la protection de ce qui possède une valeur esthétique ou patrimoniale est injustifiée²⁸⁴⁴, mais sa valeur est extrinsèquement conférée.

Conclusions sur l'argument du dernier humain

En définitive, bien que nous partagions l'intuition que le dernier humain ne devrait pas abattre le dernier arbre ni détruire la nature, je ne trouve *dans cet argument* aucune justification à l'idée que c'est parce que la nature aurait une valeur intrinsèque et serait moralement considérable, partageant ainsi le jugement de Varner selon lequel les sentientistes n'ont pas de raisons d'être inquiété par l'argument du dernier humain²⁸⁴⁵. Assurément, lorsque je me promène à la Dent de Crolles, je ne peux accepter d'une âme égale l'idée que tout soit détruit, mais pour autant, il me semble que la grande valeur esthétique, sentimentale et spirituelle attachée à la nature et à certains lieux peuvent suffire à expliquer l'attachement viscéral à ces lieux. L'argument du dernier humain est un argument mobilisé en faveur de la considérabilité morale de la nature non-sentiente, même si l'argument reste indéterminé sur la localisation exacte de la valeur intrinsèque, cependant, il ne tient pas ses promesses et échoue à constituer un argument en faveur de l'écocentrisme. C'est sans doute ce qui explique que cet argument a suscité beaucoup d'engouement dans les années 1970/80 mais n'est guère mobilisé depuis. Si

²⁸⁴⁴ Alan Carter, « Projectivism and the last person argument », *American philosophical quarterly*, 41, 1, 2004, p.57.

²⁸⁴⁵ Varner, « Sentientism », in *A companion to environmental philosophy*, Dale Jamieson (ed), p.201.

l'argument du dernier humain et ses variantes sont incapables d'établir la considérabilité morale de la nature non-sentiente, l'argument du *telos* est bien plus à même de fonder un écocentrisme car il fournit un critère de la valeur intrinsèque.

4. L'argument du *telos* des espèces

L'argument du *telos*, ou téléologique, soutient que les espèces ou/et les écosystèmes sont des entités individuées ayant une finalité, leur bien propre résidant dans la réalisation de ce *telos*, par où elles ont des intérêts les rendant moralement considérables. L'argument procède en plusieurs étapes : (1) faire des espèces des *individus* et non des classes d'individus, (2) faire de ces individus des entités *vivantes*, (3) caractériser les êtres vivants par la possession d'un *telos*, d'une finalité propre, (4) identifier le bien d'un être, ses intérêts, avec la réalisation de son *telos*, autrement dit faire de ce *telos* une propriété fondatrice de la valeur intrinsèque. Cet argument reprend l'argument téléologique de base en faveur du biocentrisme selon lequel les êtres vivants sont des centres téléologiques de vie, sauf qu'ici, l'argument est appliqué, non aux seuls organismes vivants mais aux espèces et aux écosystèmes, en les considérant, pour parler de façon imprécise, non pas comme des entités purement holistiques mais comme des entités holistiques dotées d'un certain degré d'individualité²⁸⁴⁶.

Une telle position se trouve donc à cheval sur l'individualisme biocentrisme et le holisme puisqu'une réduction individualiste des entités holistiques est opérée. Si l'argument téléologique en faveur du biocentrisme échoue, comme nous l'avons soutenu, comment pourrait-il faire mieux, appliqué aux espèces et aux écosystèmes ? Il s'agit du même argument, par conséquent, il n'y a aucune raison de penser que l'argument téléologique puisse ici fonder la considérabilité morale des espèces et des écosystèmes. D'autant plus que les écocentrismes auront à justifier d'autres prémisses empiriques, à savoir l'individualité des espèces et leur caractère vivant. Quand bien même ces deux prémisses factuelles seraient correctes, il resterait à démontrer que les vivants possèdent une finalité (3) et que cette finalité confère un bien propre et un statut moral (4), ce que nous avons rejeté dans le chapitre sur le biocentrisme.

[*Formulation de l'argument*] Nous pouvons essayer de formuler l'argument de la façon suivante :

- 1) Les espèces ne sont pas des classes mais des entités individuelles.
- 2) Les espèces sont des individus vivants.
- 3) Les êtres vivants sont caractérisés par le fait qu'ils ont un *telos*, une finalité.
- 4) Avoir un *telos* constitue un critère de considérabilité morale permettant de définir les intérêts d'un être possédant ainsi une valeur intrinsèque.

²⁸⁴⁶ Hicham-Stéphane Afeissa, *La communauté des êtres de nature*, p.76-77. On peut considérer qu'une entité holistique possède toujours une forme d'individualité qui en fait une entité, tandis qu'une pure classe d'individus, en tant qu'agrégation, ne constitue pas une entité. Dès lors, aussitôt que nous parlons d'une entité holistique, il s'agit d'une sorte d'individu avec un degré d'intégration et d'unité plus lâche que des entités individuelles paradigmatiques.

- 5) Par conséquent, les espèces ont un intérêt à persévérer dans l'existence et à se développer conformément à leur *telos*.
- 6) Par conséquent, les espèces sont des entités moralement considérables dotées de valeur intrinsèque.

Dans cet argument, les prémisses (3) et (4) sont les mêmes que l'on retrouve dans l'argument téléologique en faveur du biocentrisme. Elles seront donc exposées aux mêmes critiques, à savoir que la téléologie semble incapable de constituer un critère de considérabilité morale et qu'il est fort douteux que les êtres vivants non-conscients aient une finalité interne. Nous renvoyons donc au chapitre sur le biocentrisme pour une critique de ces prémisses. Deux nouvelles prémisses, (1) et (2), sont ici proposées, chacune d'entre elles étant discutables mais la prémisse (2) bien davantage que la (1). En occultant l'inadéquation des prémisses (3) et (4), nous pourrions accepter la prémisse (1) sans que cela n'engage à quoi que ce soit, puisque le simple fait qu'un X soit une entité individuée ne saurait être un critère de considérabilité morale. Considérons donc tour à tour les prémisses qui servent de point de départ à *l'argument téléologique en faveur de l'écocentrisme*. Nous nous proposons d'examiner brièvement les deux premières prémisses, non seulement par intérêt intellectuel, mais également pour deux autres raisons. La première est que si ces prémisses (1 et 2) sont fausses, l'argument est faux à tous les niveaux. La seconde est que si les espèces sont des individus, cela pourrait avoir des conséquences si jamais un nouvel argument démontrait que les individus importent moralement d'une façon ou d'une autre, autrement dit, nous ne pouvons exclure d'éventuelles implications éthiques qui ne nous apparaissent pas pour le moment.

Les espèces sont-elles des classes ou des individus ?

[*Des individus et non des classes*] Spontanément, nous avons tendance à penser que les espèces sont des classes constituées d'individus, les membres de l'espèce. Or, si Lawrence Johnson cherche à faire des espèces des individus, et non des classes contrairement à ce que soutient Paul Taylor, c'est parce qu'une simple collection d'individus peut difficilement avoir des intérêts qui lui soient propres, c'est-à-dire irréductibles aux intérêts des individus qui la composent²⁸⁴⁷. Lorsque nous parlons de façon impropre des intérêts d'une classe, nous parlons en réalité des intérêts de ses membres. Il est par conséquent nécessaire pour Johnson de concevoir les espèces comme des individus et non des ensembles, avec une existence indépendante de ses membres, car des intérêts doivent bien appartenir à une *entité identifiable*²⁸⁴⁸. Or, une classe n'est pas une entité. Le point de départ de l'argumentation consiste donc à soutenir que les espèces et les écosystèmes ne sont pas des collections d'individus (ni

²⁸⁴⁷ Lawrence Johnson, « Toward the moral considerability of species and ecosystems », *Environmental ethics*, 14, 2, 1992, p.146-149.

²⁸⁴⁸ Le terme « entité » est plus large que celui d'individu mais contient en lui-même l'idée d'une forme minimale d'individualité, qu'elle s'applique à une entité abstraite (une nation, une association) ou à une entité concrète (un humain).

des classes, ni des ensembles), mais des individus²⁸⁴⁹. Ainsi, l'espèce *homo sapiens* est un individu dont chaque humain serait une partie²⁸⁵⁰. Pour Johnson et les écocentristes, une espèce est une entité irréductible à ses membres avec ses intérêts propres²⁸⁵¹.

[*Le problème de l'espèce*] Une des prémisses de l'argument de Johnson s'appuie sur une thèse en philosophie de la biologie notoirement défendue par Michael Ghiselin et David Hull, et qui se trouve au cœur d'intenses débats depuis les années 1960, à savoir la thèse de l'individualité des espèces²⁸⁵². La question épineuse de la définition de ce qu'est une espèce et du statut ontologique des espèces a reçu le nom de « problème de l'espèce ». Du point de vue définitionnel, il existe près d'une vingtaine de définitions du concept d'*espèce*, certaines plus populaires que d'autres, mais aucune ne peut se targuer d'être la vraie définition de ce qu'est une espèce. Du point de vue ontologique, la question est de savoir quel genre de chose est une espèce, quel est son mode d'existence ? Pour les uns, les espèces sont des classes d'individus, pour d'autres, elles sont des individus, pour d'autres encore, elles ne sont ni l'un ni l'autre mais des entités historiques, des ensembles ou bien un simple nom mais rien de réel²⁸⁵³. Nous n'avons pas ici pour objectif de débattre de ces questions et d'y apporter une réponse originale, d'une part parce que nous n'avons pas la prétention à pouvoir le faire étant donnée la vaste littérature sur le sujet depuis les années 1960 et le temps que cela demanderait, d'autre part parce qu'il s'agit d'une incarnation de la querelle des Universaux²⁸⁵⁴, autant dire que la résolution de cette question métaphysique est très incertaine, enfin, parce la thèse de l'individualité des espèces, bien qu'importante à de nombreux égards, n'est pas *décisive* dans notre argumentation dans la mesure où nous pourrions souscrire à cette thèse sans qu'il s'ensuive un changement dans le statut moral des espèces. En revanche, cette thèse est décisive pour Johnson puisque si cette thèse est fausse, son argument ne tient plus.

A. La thèse de l'individualité des espèces

Cette thèse surprenante de l'individualité des espèces fut d'abord défendue par Michael Ghiselin, puis reprise et défendue de façon plus solide par David Hull, qui l'avait pourtant critiquée dans un premier temps. Pour comprendre cette thèse, il faut pouvoir se détacher de notre conception intuitive et perceptuelle de ce qu'est un individu et l'envisager à partir des cadres théoriques en biologie. Dans une série d'articles référencés²⁸⁵⁵, David Hull explique que, depuis l'antiquité, les espèces sont conçues

²⁸⁴⁹ Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *Environmental ethics*, 5, 1983, p.347.

²⁸⁵⁰ Johnson, *A morally deep world*, p.148.

²⁸⁵¹ Johnson, *ibid*, p.152.

²⁸⁵² Voir ci-dessous Hull, Ghiselin, mais aussi M. Lee and M. Wolson, « Integration, individuality and species concepts », *Biology and philosophy*, 17, 2002, p.651.

²⁸⁵³ Pour un aperçu des débats, voir David Hull, « Are species really individuals ? », *Systematic zoology*, 25, 1976, p.177-178.

²⁸⁵⁴ La querelle des universaux désigne la dispute métaphysique médiévale concernant le statut ontologique des concepts, sont-ils des idées de l'esprit humain (idéalisme), des noms donnés à une catégorie d'objets (nominalisme) ou bien des réalités objectives (réalisme). Voir Alain de Libera, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-âge*, 2014.

²⁸⁵⁵ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*; David Hull, « A matter of individuality », *Philosophy of science*, 45, 3, 1978, 335-360, traduit en français, « Une question d'individualité », dans *Philosophie de la biologie*, II, Pradeu et Gayon (dir), Vrin, 211-256.

comme des genres naturels servant d'unité de base à la classification des êtres vivants. Les genres naturels sont des classes d'individus formant un groupe du fait d'une propriété commune définissant leur essence²⁸⁵⁶. Le concept de classe implique, selon Hull, le partage d'un trait commun par tous les membres du groupe qui les définit comme membre du groupe. Or, la théorie de l'évolution a pour conséquence que les espèces ne peuvent être des classes, mais sont « des lignées d'organismes [*et de gènes*] qui se modifient »²⁸⁵⁷. La conception essentialiste des espèces qui passe par une définition en intension des groupes est intenable en biologie²⁸⁵⁸. Il n'y a pas de trait commun que possèdent tous les membres d'une espèce et uniquement eux. Pour Hull, l'alternative à l'identification des espèces à des *classes essentialistes* est que les espèces constituent des *entités historiques*, autrement dit des individus.

[*Les lois de la nature ne portent pas sur des espèces particulières*] L'un des arguments de Hull repose sur la thèse défendue par le philosophe australien J. J. C. Smart, selon lequel il n'existe pas de lois scientifiques au sens strict en biologie mais uniquement des généralisations²⁸⁵⁹. Selon Smart, une loi doit être un énoncé universel du type « Tous les A sont B », autrement dit les lois scientifiques ne portent pas sur des particuliers spatio-temporellement limités (des individus) mais uniquement sur des universaux spatio-temporellement illimités (classes). « Les lois scientifiques sont censées être des généralisations spatio-temporellement illimitées », sans faire référence à aucune entité spatio-temporellement limitée²⁸⁶⁰. Selon Smart, les prétendues lois de la biologie ne sont que des généralisations accidentelles relatives à des entités spatio-temporellement localisées comme le sont les espèces²⁸⁶¹. Or, en tant qu'entités historiques, chaque espèce est une instance particulière du concept général d'espèce et elles ne figurent pas dans les énoncés nomologiques.

Par « individus », j'entends des entités cohésives et continues spatio-temporellement situées (des entités historiques). Par « classes », j'entends des classes spatio-temporellement illimitées, les sortes de choses qui interviennent dans les lois de la

²⁸⁵⁶ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.212, voir aussi Michael T. Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *Systematic zoology*, 23, 4, 1974.

²⁸⁵⁷ Jean Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », dans *L'individu, perspectives contemporaines*, Ludwig et Pradeu (eds), p.135.

²⁸⁵⁸ Même si elle peut l'être en physique, par exemple. Hull, « On human nature », in *The philosophy of biology*, Michael Ruse and David Hull (eds), 383-397. En logique, une définition en intension est une définition qui exhibe des propriétés nécessaires et suffisantes d'une catégorie, tandis qu'une définition en extension désigne la classe des entités à laquelle le concept s'applique.

²⁸⁵⁹ Jean Gayon, « Lois et théories – Présentation », dans *Philosophie de la biologie*, I, Pradeu et Gayon (eds), Vrin, p.18. Voir l'article de J. J. C. Smart, « La nature des sciences biologiques », dans *Philosophie de la biologie*, I, Pradeu et Gayon (eds), Vrin, 35-53. Pour une critique de la thèse de Smart, voir Michael Ruse « Are there any laws in biology ? », *Australasian journal of philosophy*, 48, 2, 1970, 234-246. Ruse critique la conception trop stricte et restreinte de Smart de ce qu'est une loi scientifique pour défendre la possibilité de lois scientifiques en biologie. Barberousse, Kistler et Ludwig définissent une loi de la nature comme une « relation régulière dont la portée est universelle entre différents types de phénomènes ou entre différents aspects d'un type de phénomènes ». L'énoncé de la loi affirme, pour faire simple, que « si les conditions d'un genre F sont réunies, alors, indépendamment du contexte plus large de la situation où F est le cas, G est invariablement le cas »²⁸⁵⁹. Anouk Barberousse, Max Kistler et Pascal Ludwig, *La philosophie des sciences au XX^e siècle*, Flammarion, 2000, p. 80 et chapitre IV plus généralement.

²⁸⁶⁰ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.213.

²⁸⁶¹ Gayon, « Lois et théories : Présentation », *ibid*, p.21 et 27. Jean Gayon présente ici l'article de Smart.

nature telles qu'on les définit traditionnellement²⁸⁶².

Ainsi, les catégories *planète* ou *pays* sont des classes avec des instances, comme Jupiter et l'Italie, tandis que l'Italie et Jupiter sont des individus sans propriétés nécessaires et suffisantes pour le définir. La conséquence est qu'un *homo sapiens* comme Nicolas Sarkozy n'est pas une instance de la catégorie *homo sapiens* mais un spécimen. Mais une telle conception des lois scientifiques conduit à la conclusion qu'il n'y a pas de sciences humaines possibles, ou alors elles ne donnent que des généralisations sans pouvoir formuler de lois²⁸⁶³.

[*Espèces comme unités d'évolution*] La thèse de l'individualité de l'espèce ne peut se comprendre que dans le cadre théorique structurant toute la biologie moderne, la théorie de l'évolution. Dans ce contexte théorique, les espèces deviennent les unités de base de l'évolution. Jean Gayon écrit que, « si les espèces changent, se divisent et s'éteignent, elles ressemblent plus, d'un point de vue ontologique, à des choses singulières qu'à des classes intemporelles et immuables »²⁸⁶⁴. Si les espèces changent, les classes ne changent pas. Pour Hull et Ghiselin, la théorie de l'évolution requiert de concevoir les espèces comme des individus formant les unités de base de l'évolution dans la théorie de l'évolution²⁸⁶⁵. Les individus sont des entités historiques : ils naissent, évoluent et s'éteignent, ce qui s'applique aux organismes tout comme aux espèces. Les espèces forment des lignées historiques (et non des classes d'individus partageant une essence commune)²⁸⁶⁶.

[*Critères de l'individualité*] Une partie de l'argumentation de Hull et de Ghiselin consiste à déterminer les critères de l'individualité et à montrer qu'ils s'appliquent aux espèces (bien que Hull et Ghiselin divergent sur certains des critères)²⁸⁶⁷. Les critères de l'individualité sont en général²⁸⁶⁸ (1) une continuité et localisation spatiale et (2) temporelle, (3) un certain degré d'intégration et (4) une cohésion interne²⁸⁶⁹. Un individu est une chose particulière délimitée dans l'espace et le temps, c'est-à-dire possédant une frontière permettant de le compter. Selon Pradeu, plus une entité satisfait ces critères, plus elle est un individu²⁸⁷⁰. En plus de cela, d'autres éléments caractéristiques de l'individualité se retrouveraient chez les espèces, comme un caractère unique et irremplaçable, qui fait que même si nous

²⁸⁶² Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.213.

²⁸⁶³ Michael Ruse, « Biological species : natural kinds, individuals, or What ? », *The British journal of philosophy of science*, 38, 2, 1987, p.237.

²⁸⁶⁴ Jean Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », dans *L'individu, perspectives contemporaines*, Ludwig et Pradeu (dir), p.128.

²⁸⁶⁵ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.214 et 216; Hull, « Are species really individuals? », *ibid*, p.183; Ruse, « Biological species : natural kinds, individuals, or What ? », *ibid*, p.231.

²⁸⁶⁶ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.219.

²⁸⁶⁷ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.227.

²⁸⁶⁸ Brent D. Mishler and Robert N. Brandon, « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », in *The philosophy of biology*, Ruse and Hull (eds), publication originale in *Biology and philosophy*, 2, 1987; Kevin de Queiroz and Michael J. Donoghue, « Phylogenetic systematic and the species problem », in *The philosophy of biology*, Ruse et Hull (eds), publication originale dans *Cladistics*, 4, 1988.

²⁸⁶⁹ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.235; Kluge, « Species as historical individuals », *Biology and philosophy*, 5, 1990, p.419; Mishler and Brandon, « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », *ibid*, p.401; De Queiroz and Donoghue, « Phylogenetic systematic and the species problem », *ibid*, p.323.

²⁸⁷⁰ Thomas Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in *L'individu, perspectives contemporaines*, Ludwig et Pradeu (ed), p.98.

découvriions dans un futur lointain une espèce identique à une espèce ayant existé sur Terre mais sans aucun lien génétique, il s'agirait d'une autre espèce, en dépit de la ressemblance, du fait d'une absence de filiation génétique, ce qui ne serait pas le cas pour une pépite d'or pour laquelle il suffit d'avoir une certaine composition atomique, faisant de la catégorie *Or* une classe²⁸⁷¹.

D'autres éléments caractéristiques des individus s'appliquent aux espèces. Le premier est que les particuliers ont des noms propres tandis que les classes ont des noms communs, or les noms d'espèces sont des noms propres et non des universaux²⁸⁷². Le deuxième est que, comme les particuliers, les espèces n'ont pas de définitions intensionnelles qui exhiberaient un trait commun²⁸⁷³. Elles sont désignées et non pas définies, ou alors seulement de manière ostensive²⁸⁷⁴.

Hull va surtout justifier cette thèse à partir de la théorie de l'évolution. Il reprend et développe l'argument avancé par Ghiselin selon lequel « les espèces étant des lignées d'organismes, elles ne peuvent donc être conçues comme des classes de portée spatio-temporelle illimitée »²⁸⁷⁵. Par ailleurs, il s'efforce de montrer que l'évolution et le changement des organismes et des espèces sont très similaires, au moyen d'une série de diagrammes²⁸⁷⁶. À titre d'exemple, nous pouvons mentionner le changement par modification progressive (développement individuel de l'organisme et évolution phylétique (une espèce change et se transforme)), ou encore la bifurcation en deux branches (division d'une bactérie en deux bactéries-filles et clivage d'une espèce en deux)²⁸⁷⁷. Ces modalités de changement, par fusion ou fission, sont des caractéristiques d'individus plus que de classes, ce qui selon Gayon, rend la thèse très plausible d'un point de vue évolutif²⁸⁷⁸.

[*Les biais qui nous empêchent de concevoir l'espèce comme un individu*] Selon les partisans de l'individualité des espèces, plusieurs facteurs concourent à nous rendre cette thèse peu plausible. La première, selon Hull, est que le modèle de l'espèce comme étant une classe provient du fait que nous faisons de la ressemblance entre les individus, du partage de propriétés communes, le critère de l'appartenance à une espèce, alors que l'appartenance à une espèce n'est pas basée sur la ressemblance mais sur le lignage génétique²⁸⁷⁹. « Les organismes ne sont pas inclus dans la même espèce parce qu'ils sont semblables au spécimen type ou semblables entre eux, mais parce qu'ils sont une partie d'un même segment du nexus généalogique »²⁸⁸⁰. Telle est la raison pour laquelle deux espèces qui seraient

²⁸⁷¹ Une entité particulière comme un humain ou une cellule est spatialement localisée tandis qu'un membre d'une classe peut logiquement se trouver de partout dans l'univers, il n'a pas besoin d'être lié concrètement aux autres membres de la classe, il suffit qu'il partage les propriétés qui en font des membres de la classe. Mais on peut remarquer qu'en principe, les membres d'*homo sapiens* peuvent être situés de partout dans l'univers, l'obstacle à une telle possibilité étant d'ordre pratique.

²⁸⁷² Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *ibid*, p.540; Hull, « Are species really individuals? », *ibid*, p.174-191. Toutefois, *homme*, *chien*, *souris*, sont des noms communs.

²⁸⁷³ Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *ibid*, p.536.

²⁸⁷⁴ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.133.

²⁸⁷⁵ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.136.

²⁸⁷⁶ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.228-229, voir aussi Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.136-138.

²⁸⁷⁷ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.138.

²⁸⁷⁸ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.140.

²⁸⁷⁹ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.232-233. Hull mobilise une définition phylogénétique de l'espèce.

²⁸⁸⁰ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.241.

identiques dans leur constitution mais dont la généalogie serait différente, sans aucun lien, constitueraient deux espèces différentes.

Une autre raison est que notre condition humaine nous fait appréhender les organismes comme des entités discrètes mais non les espèces, du fait de notre difficulté à les appréhender comme telles puisqu'elles se situent dans une temporalité longue²⁸⁸¹. De même, notre conception de l'individualité est biaisée par notre conception commune qui repose sur notre perception ordinaire, impliquant une gamme de tailles rentrant dans le champ de notre perception. Les humains, les animaux et les plantes sont considérés comme des individus paradigmatiques. Ainsi, nous construisons une définition de l'individu taillée sur mesure à partir de ces entités²⁸⁸². Mais Pradeu affirme qu'identifier organisme biologique (humain, animal, plante) et individu est intenable et incompatible avec la diversité des organismes vivants²⁸⁸³.

Nous confondons l'individuation phénoménologique, ou perceptive, et l'individuation théorique²⁸⁸⁴. Comme nous l'avions évoqué dans le chapitre sur l'éthique végétale, certains êtres qui apparaissent perceptuellement comme des individus ne le sont pas, comme les arbres, certaines plantes ou les animaux coloniaux²⁸⁸⁵. Par ailleurs, alors que nous prenons les animaux vertébrés pour le paradigme de l'individu, des phénomènes biologiques comme les symbioses mettent à mal l'application des critères d'individualité à ces êtres²⁸⁸⁶. Nous avons déjà mentionné le fait qu'un arbre pouvait être considéré comme une colonie d'individus. Mais le cas contraire est possible. Pradeu explique qu'un pissenlit est une partie d'un individu ; c'est davantage le champ de pissenlits qui est un individu car les pissenlits sont tous génétiquement identiques et ne sont pas en compétition les uns avec les autres²⁸⁸⁷.

Par conséquent, l'ontologie des théories scientifiques diffère de notre ontologie pratique ordinaire reposant sur la perception²⁸⁸⁸. Étant donné les critères de l'individualité avancés, les cellules sont de bonnes candidates pour être des individus. La science vise à nous offrir une description du réel qui dépasse nos intuitions. Selon Pradeu, elle nous propose une ontologie dans la mesure où son but est d'établir ce qui existe en donnant une « description des individus réels »²⁸⁸⁹. Il convient donc de savoir ce que nous voulons faire lorsque nous cherchons des critères de l'individualité. Si nous cherchons la meilleure façon d'individuer des entités pour organiser notre vie pratique, alors l'individuation reposera sur ce qui nous apparaît comme tel²⁸⁹⁰. En revanche, si nous cherchons à comprendre quels sont les

²⁸⁸¹ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.174-191.

²⁸⁸² Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.101.

²⁸⁸³ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.100.

²⁸⁸⁴ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.108.

²⁸⁸⁵ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.102.

²⁸⁸⁶ Ainsi, les humains hébergent des milliards d'animaux et de bactéries qui font partie d'eux et sont même intégrés dans son ADN. Les symbioses posent un problème pour le critère des frontières et de l'organisation interne, puisque des êtres distincts font parties intégrantes des humains. « Les symbioses montrent, tout d'abord, la difficulté à établir l'indépendance, comprise à la fois comme séparation et comme autonomie, qui est souvent considérée comme un critère d'individualité. En effet, dans de nombreux cas, bien qu'il semble indépendant au sens de « séparé », il n'est pas autonome, car il est dépendant d'un autre organisme pour sa survie, son développement, sa reproduction, etc. », (Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.103).

²⁸⁸⁷ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.114.

²⁸⁸⁸ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.109.

²⁸⁸⁹ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.110.

²⁸⁹⁰ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.111.

individus réels indépendamment de notre perception et nos attentes, alors l'individuation théorique est notre meilleur espoir. Or, la théorie de l'évolution est « le soubassement de toute proposition en biologie »²⁸⁹¹, ce qui implique de devoir se demander quels sont les individus évolutionnaires, c'est-à-dire les entités sur qui s'exerce l'évolution. C'est alors la question des unités de sélection qui se pose et qui a fait l'objet de vifs débats²⁸⁹² : doit-on considérer les gènes, les organismes ou bien les espèces comme les unités de sélections ? Or, ce que Ghiselin, Hull et Pradeu soutiennent est que, du fait de son rôle supposé dans l'évolution, l'espèce est une unité spatio-temporellement située, et donc une entité dotée d'un certain degré d'individuation²⁸⁹³.

D'autres contextes théoriques en biologie comme la physiologie ou l'immunologie accordent une grande importance au critère du système immunitaire pour définir l'individu, ce qui confèrent plus d'individualité aux organismes et se prête moins à la reconnaissance d'une individualité aux espèces. « Ainsi, grâce à la conjonction entre théorie évolutionnaire et théorie physiologique, l'organisme pluricellulaire apparaît comme l'un seulement des individus biologiques, mais en même temps comme étant, souvent, le mieux individué d'entre eux »²⁸⁹⁴. Le fait que l'organisme soit le mieux individué car agissant plus « comme une unité d'interaction dans le processus de la sélection naturelle », ne signifie pas qu'il est le seul et que les gènes, les cellules, les groupes, les espèces, n'aient pas un certain degré d'individuation²⁸⁹⁵. Nous le voyons, les cadres théoriques confèrent plus ou moins d'importance à certains critères de l'individualité.

[*Nuance et modération*] La thèse de l'individualité de l'espèce, dont les défenses sont différentes selon les auteurs, a suscité de nombreuses réactions. Pour chaque affirmation que nous avons faite dans les pages ci-dessus, une nuée de critiques a vu le jour. A la fin de son article de 1976 « Are species really individuals ? », Hull nuance son propos et envisage la possibilité que les espèces soient autre chose que des individus, tenant seulement pour acquis qu'il ne s'agit pas de classes essentialistes, point qui ne semble guère sujet à controverse²⁸⁹⁶. Par ailleurs, Gayon souligne que Hull se demande davantage si les espèces sont « plutôt » des individus ou « plutôt » des classes²⁸⁹⁷. Nous n'avons pas pour but de discuter cette thèse en détail, ce que nous en avons dit est suffisant pour nous rendre compte que cette thèse n'a rien d'évident et qu'en faisant reposer sur elle toute son argumentation, Johnson n'est pas dans une position très confortable. Voici quelques objections qui permettent de douter fortement de, ou du moins tempérer, la thèse de l'individualité des espèces.

B. Objections à la thèse de l'individualité des espèces

Objection 1 : le manque de cohésion interne de l'espèce

²⁸⁹¹ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.112.

²⁸⁹² Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.112-113.

²⁸⁹³ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.115-116.

²⁸⁹⁴ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.120.

²⁸⁹⁵ Pradeu, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », *ibid*, p.117-118.

²⁸⁹⁶ Mishler and Brandon, « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », *ibid*, p.401; Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.190.

²⁸⁹⁷ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.141.

La raison principale qui laisse sceptique est que les espèces manquent d'intégration et de cohésion interne pour former des individus²⁸⁹⁸. Un individu doit posséder une structure qui en fasse un tout empiriquement observable, comme une chaise, une cellule ou un humain. L'intégration désigne l'interdépendance des parties de l'individu dont les destins sont liés, une interaction active entre les parties, comme l'illustre l'existence du système sanguin dans un humain, cause la distribution de l'oxygène à tout l'organisme. La cohésion désigne le fait qu'une entité se comporte comme un tout unifié²⁸⁹⁹. « Mais au "niveau de l'espèce", la cohésion est moins évidente », écrivent De Queiroz et Donoghue²⁹⁰⁰. Michael Ruse pointe le manque d'unité et d'intégration des « parties » de l'espèce. Le rapport entre les organes et les cellules de l'organisme diffèrent du rapport entre les organismes et l'espèce²⁹⁰¹. On peut retirer n'importe quelle partie de l'humanité, voire la quasi-totalité, sans que l'espèce *homo sapiens* disparaisse tandis que ce n'est pas possible pour un organisme. Si une partie de l'organisme n'est plus alimentée en sang, cette partie se dégrade et l'organisme dans son ensemble également. Par ailleurs, Ruse souligne que si nous comprenons comment notre main est liée à nous en étant physiquement collée, la relation d'un humain à *homo sapiens* est bien plus obscure et abstraite, par où l'espèce n'apparaît pas comme une entité du tout²⁹⁰².

[*La reproduction comme cohésif*] Une réponse possible consiste à soutenir que la cohésion entre les parties d'une espèce est assurée par l'interfécondité, puisqu'aucun autre critère cohésif n'a pu être identifié²⁹⁰³. Mais le partage génétique ou la potentielle reproduction ne constituent pas des interactions entre les organismes susceptibles d'en faire un tout unifié et cohérent. Hull lui-même reconnaît toutefois que cette modalité de la cohésion est problématique pour les espèces asexuées²⁹⁰⁴. Hull se tourne davantage vers un affaiblissement de la cohésion en soutenant que le degré de cohésion et d'unité est plus relâché pour les espèces que les organismes²⁹⁰⁵. C'est là une difficulté importante car cohésion et organisation interne semblent être un critère important de l'individualité, or « à la différence des organismes ou (dans certains cas) des populations, les espèces ne présentent jamais de véritables propriétés organisationnelles »²⁹⁰⁶. En effet, il n'y a pas d'organisation interne chez les espèces « car leurs parties n'interagissent pas synchroniquement dans l'espace qu'elles occupent »²⁹⁰⁷.

Objection 2 : manque de concordance avec la définition classique de l'individu

²⁸⁹⁸ Brent D. Mishler and Robert N. Brandon « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », in *The philosophy of biology*, Ruse and Hull (eds), publication originale dans *Biology and philosophy*, 2, 1987, 302-303; Kluge, « Species as historical individuals », *ibid*, p.422.

²⁸⁹⁹ De Queiroz and Donoghue, « Phylogenetic systematic and the species problem », *ibid*, p.324.

²⁹⁰⁰ De Queiroz and Donoghue, « Phylogenetic systematic and the species problem », *ibid*, p.325.

²⁹⁰¹ Ruse, « Biological species : natural kinds, individuals, or What? », *ibid*, p.232.

²⁹⁰² Ruse, « Biological species : natural kinds, individuals, or What? », *ibid*, p.236.

²⁹⁰³ Ernst Mayr, « The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology », *Biology and philosophy*, 2, 1987, p.155. Mayr expose ce point sans le défendre.

²⁹⁰⁴ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.183-184.

²⁹⁰⁵ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.186.

²⁹⁰⁶ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.134.

²⁹⁰⁷ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.149.

Définir ce qu'est un individu n'est pas une mince affaire, néanmoins, l'origine latine du concept réfère à une entité qui ne peut être divisée sans cesser d'exister ; or nous voyons qu'une espèce peut être divisée en deux ou plusieurs groupes sans pour autant que ces deux groupes ne disparaissent, il n'en va pas ainsi d'un humain ou d'une chaise²⁹⁰⁸. Selon Ghiselin, la continuité physique n'est pas un critère nécessaire de l'individualité ; par exemple, les Etats-Unis forment un seul et même individu même si l'Alaska est séparé du reste du pays par le Canada, la cohésion résidant dans d'autres liens que la contiguïté spatiale²⁹⁰⁹. Mais cette réponse suppose que les pays sont des individus.

Objection 3 : le manque de concrétude de l'espèce

On peut douter qu'un individu puisse être une entité abstraite comme une entreprise, un pays, une association, ou une espèce. Un individu semble devoir être une entité concrète afin que le concept d'unité, de cohésion et de localisation spatio-temporelle s'applique. Vouloir faire rentrer tout ce qui existe soit dans la catégorie des classes soit dans celle des individus est pour le moins réducteur, d'où l'utilité d'avoir d'autres concepts pour décrire le réel comme *groupe, association, entreprise, société*. Pour Ghiselin, cette abstraction n'est pas un problème puisqu'il considère que les entreprises, les pays, et les espèces sont des individus²⁹¹⁰. Une entreprise est une entité spatio-temporellement délimitée, possédant une organisation interne, désignée par un nom propre et dont les employés et les moyens de productions sont des parties. Le fait qu'un individu ne soit pas nécessairement une entité concrète et tangible a pour conséquence étrange qu'il semble impossible de rencontrer et appréhender phénoménologiquement (au moins en principe) l'individu espèce, alors qu'il paraît *a priori* possible de rencontrer tout individu, même si pour des raisons empiriques, un individu comme la Terre (si on considère la Terre comme un individu) ou un atome, ne peuvent être appréhendés dans l'expérience ordinaire comme des individus du fait de leur taille. Or, la seule réalité que nous pourrions rencontrer est uniquement des spécimens de l'espèce, mais jamais l'espèce elle-même.

Objection 4 : les humains ne sont pas des parties d'homo sapiens

Si les classes sont composées de membres qui l'instancient, les individus sont composés de parties intégrées maintenant l'unité du tout. Ainsi, les cellules qui nous composent et nos organes sont des parties de nous-mêmes mais non des membres de nous-mêmes. Or, selon la thèse de l'individualité de l'espèce, nous sommes alors des parties de l'espèce *homo sapiens* et non pas des membres de l'espèce (quelle que soit la façon dont on définisse une espèce). Or, cette conséquence contre-intuitive, que les partisans de l'individualité admettent, demeure toutefois surprenante puisque nos mains ou nos poumons sont des parties d'un tout dans lequel elles jouent un rôle dans un système. Nous voyons que ces parties sont rattachées au reste, les retirer mettrait en péril notre existence. La plupart, du moins une certaine

²⁹⁰⁸ Mayr, « The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology », *ibid*, p.158.

²⁹⁰⁹ Michael Ghiselin, « Response to commentary on the individuality of species », *Biology and philosophy*, 2, 1987, p.208; Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *ibid*, p.536.

²⁹¹⁰ Ghiselin, « Response to commentary on the individuality of species », *ibid*, p.211.

part des parties de quelque chose, a un rôle causal dans la perpétuation du système : les parties d'une montre, d'une chaise, d'un corps, ont souvent une fonction dans le fonctionnement du tout, même si toutes les parties d'un individu n'ont pas un rôle, ni un rôle de la même importance dans le fonctionnement de l'individu. Or, aucun humain ne semble être une partie nécessaire jouant un quelconque rôle, il suffit qu'il existe deux humains pour qu'*homo sapiens* existe. La simple existence ne peut être considérée comme un rôle dans un système. Nous semblons bien plutôt *faire* partie d'un groupe défini phylogénétiquement plutôt que d'en *être* une partie. Curieusement, Hull explique qu'un membre d'une classe peu disparaître ou changer sans affecter la classe, ce qui n'est pas le cas d'une partie d'un individu. Or cette caractéristique semble plutôt faire des individus humains des membres de l'espèce plus que des parties²⁹¹¹.

Objection 5 : le caractère flou des limites de l'espèce

Une autre difficulté provient du fait que les espèces ne forment pas des entités discrètes, d'où le fait que l'identification d'une espèce est floue : quand apparaît une nouvelle espèce-t-elle²⁹¹² ? Alors qu'il est possible de situer précisément la naissance d'un individu (la division d'une cellule, la fécondation d'un œuf) et sa mort²⁹¹³, il est difficile de situer la naissance d'une espèce. S'il doit y avoir spéciation par cladogenèse, c'est-à-dire par scission d'une espèce en deux, celle-ci n'est pas un évènement précis puisque lorsqu'un groupe d'une espèce se sépare du reste pour occuper un nouvel environnement, il ne s'agit pas immédiatement d'une espèce différente, et l'ininterruption des générations fait qu'aucune limite non-arbitraire peut être tracée. La séparation sur un temps plus ou moins long conduit à accroître les différences jusqu'à ce qu'elles soient suffisantes pour considérer qu'il y a deux espèces. Mais à quel moment deviennent-elles deux espèces distinctes ?

Si en revanche la spéciation prend la forme d'une anagenèse, c'est-à-dire d'une transformation lente d'une espèce, s'agit-il toujours de la même espèce et si non, à quel moment s'est fait le changement ? Selon les partisans de la définition de l'espèce comme lignage génétique, il doit s'agir de la même espèce, mais d'autres considèrent qu'il s'agira d'une autre espèce car une espèce ne peut connaître qu'un changement limité avant d'être une espèce différente²⁹¹⁴. Il s'agit là de questions métaphysiques ayant trait à ce qui fait l'identité d'une chose. Toutefois, les limites floues des catégories d'espèce posent aussi une difficulté pour la conception des espèces comme des classes. C'est là une raison qui peut pousser à considérer que les espèces sont des catégories que nous projetons sur un réel continu et indivisible pour l'organiser. Une réponse possible pourrait être que ce caractère flou est similaire à celui qui entoure la naissance et la mort des organismes mais s'établissant dans une temporalité plus longue pour les espèces. En effet, nous dit Hull, si nous exigeons des limites strictes pour déterminer la formation d'une espèce, alors il n'y a pas d'individus dans la nature puisqu'il y a

²⁹¹¹ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.184.

²⁹¹² Mayr, « The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology », *ibid*, p.154.

²⁹¹³ L'acte de naissance et de mort sont des transitions qui conservent inévitablement un caractère flou si on s'en approche très précisément.

²⁹¹⁴ Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.231.

toujours une phase de transition, de formation de l'individu. Hull relativise même le caractère flou des frontières entre deux espèces²⁹¹⁵.

Objection 6 : Le caractère indéfini des espèces

Les individus sont considérés comme limités spatio-temporellement, or on peut se demander si le fait que les espèces soient possiblement indéfinies permette d'en faire des individus. Selon Simpson, « un organisme est sujet à un changement limité, contraint par un génotype qui reste largement inaltéré. Une espèce donnée peut se développer sans limite, indéfiniment »²⁹¹⁶. Ce caractère indéfini de l'espèce semble difficilement en faire un individu. Tandis que l'organisme individuel a un matériel génétique fixe qui en limite le développement, l'espèce n'en a pas²⁹¹⁷.

En conclusion, il est possible que notre résistance à reconnaître les espèces comme des individus s'explique par le fait que nous ayons comme modèle paradigmatique de l'individu, des humains ou des animaux. Ainsi, dès lors que nous parlons de l'individualité d'autres entités, une résistance s'opère car nous transférons l'ensemble des qualités des humains ou des animaux à ces nouvelles entités. Nous sommes donc trompés car nous associons à la notion d'individu toute une série de propriétés qui ne sont pas inhérentes à la notion d'individu, simplement parce que nous avons toujours associé individus et humains (et parfois animaux).

L'espèce, par-delà l'opposition entre classe et individu

[*La critique de Reydon*] Pour terminer ce survol de la thèse de l'individualité des espèces, il nous faut mentionner une critique d'une nature différente. Selon Thomas Reydon, la question de savoir quelle est la définition et quel est le statut ontologique de l'espèce est mal posée car elle porte sur des concepts « distincts et indépendants »²⁹¹⁸. Lorsque les uns affirment que les espèces sont des individus et les autres des classes, ils parlent de choses différentes car ils se situent dans des contextes théoriques différents. Ces débats « entretiennent l'idée erronée selon laquelle le problème de l'espèce concerne un concept scientifique unique ». Or, la pluralité des définitions de l'espèce doit nous conduire à penser que trouver une définition unique est une aporie. Selon Reydon, il existe différents concepts d'espèce qui jouent des rôles différents en biologie²⁹¹⁹. Reydon en identifie au moins trois. Depuis l'Antiquité, le concept d'espèce sert « d'unité fondamentale pour la classification de la diversité des organismes »²⁹²⁰. Outre ce rôle d'unité de classification, le concept d'espèce a aussi un rôle d'unité de généralisation,

²⁹¹⁵ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.185.

²⁹¹⁶ George G. Simpson, *Principles of animal taxonomy*, Columbia University Press, New York, 1961.

²⁹¹⁷ Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.174-191.

²⁹¹⁸ Thomas Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », in *Philosophie de la biologie, II*, Gayon et Pradeu (eds), p.258, publication originale, Thomas Reydon, « On the nature of the species problem and the four meanings of species », *Study in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, 36, 2005, 135-158.

²⁹¹⁹ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.260.

²⁹²⁰ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.261.

c'est-à-dire qu'il sert à déterminer des groupes d'organismes à propos desquels nous pouvons faire des généralisations prédictives et explicatives²⁹²¹. Or, Reydon explique qu'un même concept d'espèce ne peut pas faire les deux :

Dans les sciences physiques, ces deux buts peuvent être réalisés simultanément à l'aide des genres naturels essentialistes traditionnels, tels que les éléments et les isotopes du Tableau Périodique et les différentes sortes de particules élémentaires. Dans les sciences biologiques, néanmoins, l'adoption de la théorie darwinienne de l'évolution a rendu l'essentialisme traditionnel intenable à des fins de classification²⁹²².

Au-delà du rôle d'unité de généralisation et de classification, le concept d'espèce a également un rôle d'unité d'évolution, désignant les unités sujettes aux processus évolutifs. Or, le rôle d'unité de classification requiert une stabilité de l'espèce incompatible avec le caractère dynamique de l'espèce en tant qu'unité d'évolution. « Ces rôles ne peuvent être réalisés simultanément, puisque pour les remplir tous, un concept devrait être capable de satisfaire des exigences incompatibles²⁹²³ ». Reydon en conclut qu'il n'est pas possible d'avoir *une* définition du concept d'espèce puisque celui-ci joue des rôles différents selon les branches de la biologie²⁹²⁴.

[*Des concepts qui renvoient à des ontologies différentes*] Chaque contexte théorique admet une ontologie, c'est-à-dire un « catalogue des entités qu'admet une théorie scientifique ou qu'il convient d'admettre »²⁹²⁵. Par conséquent, selon le cadre théorique, les espèces seront caractérisées différemment. Il n'y a donc pas un seul concept d'espèce mais plusieurs concepts qui pourraient être nommés autrement que par « espèce »²⁹²⁶. En cela, Reydon soutient qu'il s'agit de termes homonymes dénotant des choses différentes et que l'espèce comprise comme lignée ne correspond qu'à une partie des définitions. De même, le *concept biologique d'espèce* ne s'applique pas aux espèces de vivants asexués. Le point central de l'article de Reydon est que ces différents termes²⁹²⁷ d'espèces renvoient à des ontologies différentes. Parmi les quatre concepts que Reydon expose, deux renvoient à des classes et deux autres à des entités²⁹²⁸. Tous jouent un rôle différent dans des cadres théoriques différents, mais selon le concept d'espèce que l'on met en avant, nous aurons une ontologie différente²⁹²⁹. Par exemple, « le rôle d'unité de généralisation de l'"espèce" présuppose une ontologie de classe » tandis que « le rôle d'unité

²⁹²¹ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.262.

²⁹²² Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.262.

²⁹²³ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.267.

²⁹²⁴ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.264.

²⁹²⁵ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.145.

²⁹²⁶ De Queiroz and Donoghue, « Phylogenetic systematic and the species problem », *ibid*, p.335

²⁹²⁷ Pour les distinguer, les concepts d'espèces ont reçu des noms différents, Reydon en expose 4 : l'*evolveron* désignant une entité dynamique, le *phylon* désignant des entités statiques, le *type d'organisme* désignant une classe d'organisme et le *type d'evolveron* désignant une classe d'evolveron (p.269-270).

²⁹²⁸ Le concept écologique d'espèce (individus jouant le même rôle dans un écosystème) et le concept morphologique d'espèce (classe d'organisme partageant des propriétés similaires) sont des concepts de classe, alors que le concept biologique d'espèce (système de population participant au processus évolutifs) et le concept cladistique d'espèce (segment diachronique de l'arbre de la vie) sont plutôt des concepts d'entité.

²⁹²⁹ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.268.

processuelle d'évolution présuppose une ontologie d'individus qui participent en tant que tous à des processus naturels »²⁹³⁰. Puisque le cadre évolutionniste favorise l'individualité de l'espèce, ses partisans se sont surtout adossés à ce cadre, bien que Darwin fût nominaliste en soutenant que le concept d'espèce était une catégorie projetée sur le réel²⁹³¹.

[*Critique de la façon de poser le problème par Hull*] Qu'est-ce que cela nous dit de la façon dont est posé le problème de l'espèce par Hull ? Cela nous permet de comprendre que la thèse de l'individualité de l'espèce implique une compréhension erronée du problème du fait de ne pas voir qu'il s'agit de concepts différents dont les rôles supposent des ontologies différentes. Par conséquent, les espèces sont parfois conçues comme des individus, mais pas toujours, selon le concept que l'on mobilise et le cadre théorique dans lequel nous évoluons. Or, *le problème de l'espèce* fait comme s'il n'y avait qu'un seul concept d'espèce. Ainsi, la façon dont Hull pose le problème en se demandant « mais que sont *réellement* les espèces : des classes ou des individus ? »²⁹³² est biaisée puisqu'elle sous-entend qu'il n'y aurait qu'un seul concept d'espèce, et restreint le problème à deux alternatives. Posant cette alternative, Hull présente le concept d'espèce dans un cadre théorique qui favorise l'idée d'individualité des espèces. Il s'agit là d'un faux dilemme, comme l'explique Reydon :

Dans de tels arguments, comme l'illustre la façon dont Hull formule le problème – « Mais que sont réellement les espèces : des classes ou des individus ? » –, on considère habituellement que la question consiste essentiellement dans la recherche de l'unique et vraie nature des espèces. Ce problème est, par la suite, construit sous la forme d'une simple alternative : ou bien il convient d'attribuer aux espèces le statut d'individus, ou bien elles doivent être considérées comme des classes. En se concentrant sur le rôle de la notion d'espèce au sein de la théorie de l'évolution, étant admis que cette dernière constitue le cœur de la biologie actuelle, l'alternative est résolue²⁹³³.

[...] La construction du problème de l'espèce autour de la simple dichotomie entre classes et individus tout comme les raisonnements centrés sur la théorie de l'évolution présupposent implicitement que le terme « espèce » ne renvoie qu'à un unique concept scientifique²⁹³⁴.

[*Dépasser l'alternative*] Certains auteurs ont critiqué cette dichotomie simpliste incapable de rendre compte de l'ontologie des espèces de façon satisfaisante et ont défendu l'idée que les espèces n'étaient ni des individus ni des classes essentialistes, mais des genres naturels d'un autre type²⁹³⁵, des

²⁹³⁰ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.281.

²⁹³¹ Darwin, *L'origine des espèces*, chapitre 13 « Affinités mutuelles des êtres organisés ; morphologie, embryologie ; organes rudimentaires ».

²⁹³² Hull, « Are species really individuals ? », *ibid*, p.175.

²⁹³³ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.284-285 Voir aussi John Dupré, *The disorder of things metaphysical foundations of the disunity of science*, Harvard University Press, 1993, p.51.

²⁹³⁴ Reydon, « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot « espèce » », *ibid*, p.287.

²⁹³⁵ Ruse, « Biological species : natural kinds, individuals, or What ? », *ibid*, p.225 ; Philip Kitcher, « Species », *Philosophy of science*, 51, 1984, p.310.

entités historiques²⁹³⁶, des populations²⁹³⁷, ou encore que les espèces pouvaient être des individus dans certains cas mais pas dans d'autres²⁹³⁸. Toutefois, selon Gayon, « l'entité spatio-temporellement limitée dont parle Hull se laisse bien construire comme une classe : c'est la classe des organismes liés par une relation de reproduction et de filiation sur un segment de l'arbre phylogénétique »²⁹³⁹. Cela signifie qu'il y a d'autres façons de concevoir des classes que comme des classes essentialistes.

[*Conclusion*] La thèse de l'individualité des espèces n'est pas absurde et mérite qu'on la prenne au sérieux, mais elle rencontre cependant de nombreuses difficultés, tant elle entre en contradiction avec notre compréhension habituelle de ce qu'est un individu et de ce que sont les espèces. Caractériser les espèces comme des individus constitue un fondement fragile pour l'argument de Johnson. Mais l'étape la plus périlleuse est la thèse selon laquelle les espèces sont des individus vivants. Le simple fait d'être une entité ou un individu ne saurait être un critère de la valeur intrinsèque, il faut qu'il y ait quelque chose en plus chez un individu pour que naisse une source de valeur. Pour Johnson et les biocentristes, ce quelque chose de particulier est le fait d'avoir un *telos* interne, trait considéré comme caractéristique des êtres vivants. C'est pourquoi Johnson ne veut pas seulement faire des espèces et des écosystèmes des individus, mais il veut que nous les reconnaissons comme des êtres vivants.

Les espèces et les écosystèmes sont-ils des êtres vivants ?

[*La thèse de Johnson*] Lorsque Hull et Ghiselin²⁹⁴⁰ défendent la thèse de l'individualité des espèces, ils ne défendent pas la thèse selon laquelle les espèces sont des individus vivants. Leur réflexion ne se situe pas dans un débat éthique mais épistémologique. Ghiselin prend soin de mettre en garde contre la confusion entre *individu* et *organisme*, confusion qui constitue un frein à l'acceptation de la thèse de l'individualité des espèces. Pourtant, Lawrence Johnson et Rolston vont opérer cette identification et soutenir que les espèces sont des individus vivants, ou plutôt, des *systèmes vivants* puisqu'ils reconnaissent que les espèces ne sont pas des organismes vivants²⁹⁴¹.

Selon Rolston, l'espèce est le système vivant le plus fondamental, dotée d'une individualité et d'une intégrité propre, l'individu n'étant qu'un exemplaire d'un type, « il est plus important de la protéger [l'espèce] que de protéger l'intégrité des individus »²⁹⁴². Selon Rolston, en tant que système vivant, les espèces se valorisent elles-mêmes et possèdent ainsi une valeur intrinsèque. L'argument biocentriste de Rolston en faveur de la valeur intrinsèque des espèces échoue²⁹⁴³, mais il ne justifie jamais l'idée que les espèces sont des systèmes vivants. L'argumentation de Johnson est également

²⁹³⁶ Marc Ereshefsky, « Species, higher taxa, and the units of evolution », *Philosophy of science*, 58, 1991, 84-101.

²⁹³⁷ Mayr, « The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology », *ibid*, p.159.

²⁹³⁸ Mishler and Brandon « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », *ibid*; p.300; M. Lee and M. Wolson, « Integration, individuality and species concepts », *Biology and philosophy*, 17, 2002, p.651.

²⁹³⁹ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.147-148.

²⁹⁴⁰ Ghiselin, « A radical solution to the species problem », *ibid*, p.536.

²⁹⁴¹ Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *ibid*, p.349; Johnson, « Toward the moral considerability of species and ecosystems », *ibid*, p.151; Rolston, *Environmental ethics*, p.147; Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.169.

²⁹⁴² Rolston, *ibid*, p.151. Il s'inscrit dans le sillage des thèses de Hull sur l'individualité des espèces (voir p.143).

²⁹⁴³ Voir discussion de la thèse de Rolston au chapitre 1 de la partie 2.

décevante sur ce point puisqu'il ne fournit aucun argument, à part dire qu'une espèce naît, évolue et meurt, comme si les arguments en faveur de l'individualité des espèces servaient en même temps la thèse du caractère vivant des espèces. Pourtant, ni Hull ni Ghiselin n'en tirent ces conclusions : qu'une entité soit un individu n'en fait pas un être vivant.

[*L'analogie avec le corps*] Pour justifier cette thèse, Johnson fait une analogie entre le rapport des espèces à leur organisme et le rapport de l'individu humain aux cellules qui le composent²⁹⁴⁴. Bien qu'un humain soit composé de nombreux individus vivants (des cellules), il n'est pas pour autant une simple collection d'individus mais est lui-même un individu. Ainsi, Nadine Morano n'est pas une collection de cellules mais un individu vivant irréductible aux cellules qui la composent. Il en va de même pour les espèces, bien qu'elles soient composées d'individus vivants, cela n'empêche pas que l'espèce en tant que telle puisse être considérée comme une entité vivante d'ordre supérieur²⁹⁴⁵. Cette analogie mobilise le rapport entre le tout et la partie : de la même façon qu'un humain est un vivant composé d'êtres vivants, une espèce est un système vivant composé d'êtres vivants. Toutefois, cette analogie montre au mieux qu'il n'est pas impossible qu'une espèce soit vivante, mais ne montre en rien qu'elle est vivante. Selon Johnson, les humains sont des tous avec un degré d'unité et d'identité plus fort que les espèces. Entre les deux, il n'y aurait qu'une variation de degrés. Mais il s'agit là d'une disanalogie puisque le rapport des cellules à l'individu humain n'est pas de même nature que le rapport de l'individu à l'espèce.

[*Les critères du vivant*] Les critères de la vie qu'utilisent les biologistes s'appliquent-ils aux espèces ? Nous avons évoqué qu'il n'existe pas de consensus sur la définition de la vie et les critères du vivant. Néanmoins, un certain nombre de critères étaient proposés pour caractériser un être vivant, la plupart de ces critères étant corrélés, parmi lesquels nous pouvons citer : (1) la capacité à se reproduire, à créer d'autres entités similaires à soi-même en transmettant de l'information génétique, fruit de la sélection naturelle (hérédité, adaptation, variation), engendrant une évolution transgénérationnelle, (2) la capacité à utiliser, à consommer de la matière et de l'énergie (métabolisme) pour fonctionner, à réagir aux stimuli de l'environnement par une mobilité interne ou externe, (3) la capacité à croître et à se développer, (4) la possibilité de mourir, (5) la possession d'une forme de finalité²⁹⁴⁶. Certains éléments de cette liste sont douteux, comme (4) la capacité à mourir qui présuppose d'avoir déjà déterminé ce qu'était être vivant et (5) la possession d'une forme de téléologie dont nous avons vu le caractère hautement controversé. Or, les espèces possèdent-elles, en tant qu'espèces, ces propriétés ?

[*Application aux espèces*] Examinons brièvement ces critères. (1) Manifestement, les espèces ne sont pas le genre de choses à pouvoir se reproduire et à créer d'autres entités similaires à elles-mêmes, mais différentes d'elles-mêmes, ni à transmettre par ce biais de l'information génétique, à la différence des individus qui composent ces espèces. (2) De même, les espèces ne sont pas le genre de choses à avoir la capacité d'utiliser et de consommer de la matière et de l'énergie (métabolisme) pour fonctionner,

²⁹⁴⁴ Johnson, *A morally deep world*, p.203.

²⁹⁴⁵ Johnson, *ibid*, p.155.

²⁹⁴⁶ Gladys Kostyrka, « Vivant (GP) », dans *L'Encyclopédie philosophique*, Maxime Kristanek (dir), 2016, (consulté dernièrement le 3 novembre 2022), URL : <https://encyclo-philosophie.fr/item/45>.

la notion de métabolisme s'appliquant aux organismes qui les composent. (3) En ce qui concerne la capacité à croître et à se développer, on pourrait croire de prime abord qu'une espèce croît à mesure que le nombre d'individus qui la composent augmente, mais il ne s'agit pas de la croissance au sens biologique mais d'une simple addition numérique de nouveaux membres, autrement dit une croissance au sens mathématique. Le développement biologique d'un individu désigne le développement des potentialités comprises dans son bagage génétique en interaction avec un environnement. De sorte qu'il est possible de parler d'un développement normal, d'un retard de développement ou d'un développement dysfonctionnel suivant la norme de l'espèce. Or, une espèce ne se développe littéralement pas. Son évolution est un effet dérivé de la sélection à laquelle les individus sont soumis dans leur environnement.

[*Application aux critères controversés*] Concernant le critère douteux de la possibilité de mourir (4), une espèce peut s'éteindre lorsque son dernier membre meurt, mais elle ne meurt pas elle-même. Toute extinction ou disparition n'est pas une mort. Ce critère a le défaut d'être circulaire dans la mesure où il présuppose d'avoir déjà déterminé les critères du vivant. (5) Le second critère sujet à controverse selon lequel les vivants se caractérisent par une forme de téléologie, si nous l'admettons « juste pour voir », semble également inapplicable puisque chez les êtres vivants, le développement se fait suivant une norme spécifique fruit de la sélection naturelle et qui représente le développement normal d'un membre de telle espèce²⁹⁴⁷. À la rigueur, la finalité d'un humain serait de développer minimalement ses potentialités mentales et physiques, de bien vivre, la finalité d'une plante serait de pouvoir pousser et fleurir. Mais quelle pourrait bien être la finalité d'une espèce ? Est-ce d'admettre toujours plus d'individus ? Continuer à exister ? Là où un éventuel *telos* chez les humains ou les plantes consisterait à continuer à exister, non simplement pour continuer à exister, mais pour continuer à exister dans certaines conditions permettant la réalisation de leur nature respective et le développement de leurs potentialités, cela fait défaut aux espèces qui semble encore moins pouvoir avoir une nature²⁹⁴⁸.

[*Conclusion sur le recours aux métaphores*] Nous le voyons, le concept de vie ne s'applique pas aux espèces mais uniquement aux organismes qui les composent et à leurs parties. Selon Gayon, une différence importante des comparaisons entre organismes et espèces est que l'organisme est vivant de sa naissance à sa mort mais que l'espèce n'est vivante que métaphoriquement de par le fait de l'existence des organismes qui la composent²⁹⁴⁹. On ne peut sérieusement considérer que les espèces sont des êtres ou des systèmes vivants²⁹⁵⁰. Reconnaisant la difficulté de cette thèse, il en vient à soutenir qu'il s'agit

²⁹⁴⁷ Voir l'argument de la santé pour une discussion de cette idée.

²⁹⁴⁸ Le concept d'homéostasie est souvent présenté, bien que parfois critiqué, comme caractéristique des êtres vivants. Il désigne le fait qu'un organisme cherche à maintenir un certain état d'équilibre afin de garantir une certaine stabilité du système, par exemple, lorsque la transpiration permet une régulation de la température corporelle autour d'une certaine valeur, ou encore la régulation du taux de glucose dans le sang autour de certaines valeurs bénéfiques pour l'organisme. Bien sûr, le corps n'y parvient pas toujours. Mais nous pouvons retenir qu'il s'efforce de le faire. Il implique l'existence de capteurs qui prennent la mesure de l'état de l'organisme et d'une éventuelle modification de celui-ci ainsi que la mise en place d'une réaction pour rétablir ou maintenir l'équilibre. Or, il est bien difficile de comprendre en quoi consisterait une telle homéostasie pour une espèce, ce concept semblant inapplicable aux espèces

²⁹⁴⁹ Gayon, « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », *ibid*, p.147.

²⁹⁵⁰ Thomas Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, 2023, p.97 ; Louis Allano, Alex Clamens, Marc Selosse, « La « survie de l'espèce », un concept obsolète », *Biologie Géologie*, 1, 2013, 87-98, p.91.

là d'une métaphore²⁹⁵¹. Le vernis de la métaphore est trop souvent utilisé en défense de thèses intenable : que les espèces soient des systèmes vivants est une métaphore, que les plantes soient sentientes est une métaphore, que tous les vivants forment des communautés biotiques est une métaphore, et ainsi de suite. Mais soutenir qu'une thèse n'est qu'une métaphore revient à soutenir que la thèse est fautive : soutenir que l'idée que les espèces sont des systèmes vivants n'est qu'une métaphore revient à concéder que les espèces ne sont pas réellement des entités vivantes.

Quels sont les intérêts d'une espèce ?

[*Les intérêts supposés de l'espèce*] Dans la pensée écologiste, les espèces ne sont généralement pas considérées comme des individus, mais cela n'empêche pas de soutenir que nous avons des devoirs envers elles. Mais si nous avons des devoirs envers les espèces, c'est qu'elles ont des intérêts et un bien propre. Mais quels sont les intérêts d'une espèce ? En quoi consiste son bien ? Dans la pensée écologiste, les espèces menacées d'extinction méritent une plus grande attention car elles font face à un danger existentiel qui ne menace pas les autres. Ce raisonnement repose sur l'idée cardinale de la pensée écocentriste selon laquelle les intérêts de l'espèce sont *distincts* et *irréductibles* aux intérêts des individus qui la composent²⁹⁵².

[*Bien de l'espèce et bien des individus*] Pour distinguer entre le bien des individus et le bien de l'espèce, Johnson et Rolston mobilisent des cas paradigmatiques où ce qui est dans l'intérêt d'une espèce peut entrer en contradiction avec ce qui est dans l'intérêt de ses membres. Par exemple, la prédation peut parfois être considérée comme un bien pour une espèce proie car cela évite une surpopulation qui excède les capacités d'accueil et menace la survie même de l'espèce du fait d'un épuisement des ressources alimentaires qui n'ont pas le temps de se renouveler qui pourrait déboucher sur une extinction²⁹⁵³. Si la prédation peut être bénéfique pour une espèce, elle ne l'est assurément pas pour les individus prédatés²⁹⁵⁴. L'espèce *utilise* les individus pour se perpétuer, comme le montre les modes de reproduction *r*. Mais affirmer que l'intérêt d'une espèce diffère des intérêts de ses membres, même si les deux coïncident la plupart du temps, est une pétition de principe parce qu'on suppose correcte l'idée que les espèces ont des intérêts propres indépendants de ceux des individus.

[*L'argument de l'incapacité à considérer l'extinction comme un mal*] Dire que les intérêts d'une espèce se réduisent aux intérêts de ses membres revient à nier qu'une espèce ait des intérêts par elle-même. Or, Johnson soutient qu'en réduisant les enjeux moraux aux seuls intérêts des individus, on ne peut reconnaître et expliquer ce qu'il y a de mal avec la disparition d'une espèce²⁹⁵⁵; par conséquent, puisque l'extinction d'une espèce est un mal, c'est qu'une espèce a des intérêts propres. Néanmoins, cet argument appelle deux objections. La première est qu'il est parfaitement possible de considérer que l'extinction d'une espèce est un mal en restant dans un cadre individualiste dans la mesure où elle

²⁹⁵¹ Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *ibid*, p.351.

²⁹⁵² Johnson, *A morally deep world*, p.156-157.

²⁹⁵³ Johnson, *ibid*, p.211.

²⁹⁵⁴ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.167.

²⁹⁵⁵ Johnson, *A morally deep world*, p.163.

implique la mort des membres de cette espèce. La seconde est que cet argument commet une pétition de principe, dont nous avons déjà parlé, dans la mesure où il présuppose que la disparition des espèces est mal sans le justifier.

[*Critique*] Pour notre part, le type d'argument selon lequel ce qui peut être bénéfique pour l'espèce ne l'est pas nécessairement pour ses membres ne nous apparaît pas convaincant et doit être interprété de la façon suivante : si on estime qu'une régulation d'une population est bénéfique pour éviter une surpopulation, c'est parce qu'une surpopulation porte préjudice à davantage d'individus. Autrement, en quoi une surpopulation nuirait-elle à l'espèce ? Se pose la question de l'évaluation de la surpopulation qui implique un jugement évaluatif et une axiologie à partir de laquelle établir une norme de surpopulation. Les humains estiment parfois qu'il y a surpopulation lorsque la présence d'animaux interfère avec leurs intérêts. Mais il serait possible de soutenir qu'il y a surpopulation lorsqu'il y a une menace à l'équilibre relatif d'un écosystème, ou bien menace à la survie d'autres espèces ou encore menace à la survie de l'espèce elle-même. Dans tous les cas, juger qu'il y a surpopulation n'est pas un simple constat de fait purement descriptif mais implique une normativité adossée à une certaine idée de ce qui importe. Les jugements de « surpopulation » ne sont donc pas axiologiquement neutres.

[*L'influence de valeurs extrinsèques dans le mal de la disparition d'espèce*] De multiples jugements évaluatifs faits de différents points de vue peuvent justifier de caractériser la disparition des espèces comme un mal. Il peut y avoir une valeur esthétique en jeu dans la contemplation et l'observation de certains animaux ou végétaux. La disparition d'une espèce peut également être un mal du point de vue des valeurs scientifiques, culturelles, écologiques, spirituelles. On peut également envisager l'idée que la privation d'une existence possible pour les potentiels membres qui auraient pu exister constitue un mal. Mise à part cette dernière justification, les autres justifications (esthétiques, écologiques, etc.) ont un poids et sont certainement des raisons de considérer l'extinction d'une espèce comme un mal, mais un mal qui ne repose pas sur la valeur intrinsèque des espèces.

[*Espèces emblématiques*] Nous devons remarquer que lorsque nous jugeons spontanément mal l'extinction d'une espèce, nous avons souvent en tête des espèces emblématiques (mammifères, oiseaux, certains insectes comme les abeilles) mais rarement des espèces dont nous cherchons à nous débarrasser comme les tiques, les punaises de lit ou certaines bactéries, ce qui laisse penser que la disparition d'espèces ne nous apparaît pas en elle-même comme un mal²⁹⁵⁶.

[*En quoi consiste l'intérêt d'une espèce ?*] Pour le moment, il n'est toujours pas démontré que l'espèce a des intérêts par elle-même. Pour Johnson, l'intérêt de l'espèce est de se maintenir viable et équilibrée²⁹⁵⁷. Mais pourquoi ? Ailleurs, Johnson écrit que l'intérêt d'une espèce est de survivre, mais survivre bien, dans des conditions qui permettent de développer sa nature²⁹⁵⁸. Par exemple, une espèce qui ne survit que dans un zoo subit une perte qualitative et non pas simplement quantitative. Mais cette affirmation est étrange car elle décrit la condition des individus. Quelle est la nature d'une espèce et que signifie qu'une espèce survit bien, si cela ne doit pas être identique au fait que ses membres développent

²⁹⁵⁶ Il se peut que des scientifiques regrettent ces disparitions pour des raisons médicales ou scientifiques diverses.

²⁹⁵⁷ Johnson, *A morally deep world*, p.158; Johnson, « Humanity, holism and environmental ethics », *ibid*, p.351; Johnson, « Toward the moral considerability of species and ecosystems », *ibid*, p.151.

²⁹⁵⁸ Johnson, *A morally deep world*, p.178.

leurs potentialités et survivent bien ? Ailleurs encore, Johnson écrit que l'intérêt d'une espèce est de se maintenir dans son identité et son fonctionnement²⁹⁵⁹. Mais quelle est cette identité qu'il s'agirait de maintenir ? Et comment se fait le maintien de cette identité ? En n'évoluant pas ? En évoluant d'une certaine façon ? Palmer demande alors si une espèce a intérêt à une spéciation²⁹⁶⁰ ? Pour mettre à l'épreuve l'idée d'intérêt d'une espèce, Palmer demande d'imaginer le cas où la condition pour que l'espèce survive est que les individus souffrent terriblement, serait-il encore dans l'intérêt de l'espèce de perdurer²⁹⁶¹ ?

[*Conclusion*] En résumé, la thèse de l'individualité des espèces est très controversée²⁹⁶², et si nous acceptons de considérer les espèces comme des sortes d'individus (au sens philosophique), il ne s'agirait pas pour autant d'individus moralement considérables. La thèse du caractère vivant des espèces est empiriquement et philosophiquement infondée, de même que l'attribution, par conséquent, d'une finalité aux espèces. L'idée que les espèces possèdent des intérêts ne repose littéralement sur aucune base. Mais si nous acceptons la triple condition, que les espèces soient (1) des individus, (2) vivants, et (3) dotés d'une finalité interne, cela ne fournirait toujours aucune base pour fonder la considérabilité morale et la reconnaissance d'intérêts propres aux espèces. Les caractéristiques d'une espèce sont celles de ses membres pris collectivement. Si on veut soutenir qu'une espèce a un intérêt à X, cela ne peut être, au mieux, qu'une façon de parler des intérêts de ses membres. Deux raisons justifient ce réductionnisme qui revient à nier la considérabilité morale des espèces comme distincte de celles de ses membres : 1) il y a de très bonnes raisons de croire que ses membres ont des intérêts et 2) il n'y a pas de bonne raison de croire que l'espèce a des intérêts par elle-même.

De la même façon, nous pouvons dire que lorsque nous parlons des intérêts de la France, ce soit une façon de parler qui ne puisse que désigner les intérêts des français. On aurait du mal à comprendre quel pourrait être l'intérêt de la France qui soit contraire et distinct de l'intérêt des français. Admettons qu'une loi favorise la croissance du PIB tout en appauvrissant 99% des français sans autre bénéfice à long terme. Il semblerait difficile de soutenir que cette loi a été dans l'intérêt de la France. Au mieux, nous pourrions dire qu'elle a été dans l'intérêt d'un petit groupe. Cet exemple permet d'illustrer comment le langage de l'intérêt apporte de la confusion lorsqu'on l'applique à des entités abstraites comme des entreprises, des nations, des espèces, car derrière ces entités, il y a de multiples intérêts individuels en jeu.

[*Les espèces n'ont pas d'intérêts*] Reprenons le cas paradigmatique qui illustrerait que les intérêts de l'espèce sont distincts des intérêts individuels : l'intérêt d'une espèce à être la proie d'un prédateur pour éviter une surpopulation et une extinction. Il n'y a nul intérêt d'espèce ici à avoir un prédateur mais uniquement un intérêt pour les survivants qui bénéficient d'une non-surpopulation. En réalité, ce qui se joue dans ce cas est que la présence du prédateur conduit à de moindres conséquences

²⁹⁵⁹ Johnson, *ibid*, p.179.

²⁹⁶⁰ Clare Palmer, « La nature compte-t-elle ? La place du non-humain dans l'éthique du changement climatique », *Philosophie du changement climatique*, Michel Bourban, Lisa Broussois et Augustin Fragniere (eds), 2023, p.317.

²⁹⁶¹ Clare Palmer, « La nature compte-t-elle ? La place du non-humain dans l'éthique du changement climatique », *ibid*, p.316.

²⁹⁶² John Baird Callicott, « How ecological collectives are morally considerable ? », in *The Oxford handbook of environmental ethics*, Gardiner and Thompson (eds), p.116.

négatives que l'alternative dépourvue de prédateurs, où toute l'espèce périrait de faim d'avoir consommé toutes les ressources disponibles. Néanmoins, la présence de prédateur maintient chaque individu sous la menace d'une mort violente. Et à long terme, il n'est pas dit que le solde positif de la présence des prédateurs ne produise pas plutôt un solde négatif puisque le nombre de victime finira au long terme par surpasser le nombre de victimes dans la variante de l'extinction. Mais cela signifie-t-il que l'extinction est l'option préférable ? C'est une question intéressante qui occupe les philosophes qui se demandent s'il faut intervenir ou non dans la nature. Mais nous n'avons pas besoin d'y répondre dans la mesure où notre but est simplement de montrer que les deux branches de l'alternative peuvent se concevoir en restant simplement dans une perspective individualiste, sans faire entrer en scène un prétendu intérêt de l'espèce. Comment savoir quels sont ces prétendus intérêts de l'espèce ? Si nous ne le pouvons pas, nous ne pouvons affirmer l'existence d'intérêts et d'une valeur intrinsèque de l'espèce.

Pourquoi préserver les espèces ?

La protection, ou préservation, des espèces suppose que leur disparition est un mal. Mais pour quelle raison ? Comme il devrait à présent apparaître clairement, la défense de la préservation des espèces peut obéir à des logiques très différentes. Les trois principales sont les suivantes. (1) Dans une logique individualiste (sentientiste ou biocentriste), nos devoirs envers l'espèce reposent sur nos devoirs envers les individus de ces espèces. (2) Dans une logique qui peut être écocentriste ou anthropocentriste, les espèces ont une valeur instrumentale du fait de leur rôle dans l'écosystème, l'écosystème pouvant être considéré comme porteur d'une valeur intrinsèque (écocentrisme) ou d'une valeur instrumentale au service de fins humaines (anthropocentrisme). (3) Le holisme de l'espèce soutient que les espèces ont une valeur intrinsèque, indépendamment des individus qui la composent²⁹⁶³. Le mal de la disparition d'une espèce dépend de quel point de vue on se place. Si on considère le point de vue des individus, alors la disparition est un mal car elle signifie disparition des individus. Si on se place d'un point de vue écologique, c'est-à-dire du point de vue de l'écosystème (du tout dans lequel s'insère l'espèce) ou de la biodiversité, alors elle n'est pas nécessairement un mal²⁹⁶⁴. Si on considère que les espèces ont un bien par elles-mêmes, alors leur disparition est nécessairement un mal.

[*La thèse de Russow*] Dans son article « Why do species matter ? », Lilly-Marlene Russow rejette (1) et (2) et endosse (3), mais elle se retrouve confrontée à la nécessité de justifier la valeur intrinsèque des espèces. Russow soutient qu'il est plus important de sauver des individus d'espèces en danger, ce qui n'est pas possible dans une éthique individualiste (1) selon laquelle les membres d'espèces en danger ont une valeur intrinsèque similaire à celle d'espèces non-menacées²⁹⁶⁵. Pour Russow, nos obligations envers l'espèce sont plus que celles envers les individus²⁹⁶⁶, raison pour laquelle elle rejette

²⁹⁶³ Pour une critique de cette idée, voir Ronald Sandler and Judith Crane, « On the moral considerability of *Homo sapiens* and other species », *Environmental Values*, 15, 1, 2006, 69-84.

²⁹⁶⁴ Christine Korsgaard, *Fellow creatures*, p.192. Pour une approche sentientiste de la préservation des espèces, voir chapitre 11.

²⁹⁶⁵ Lilly-Marlene Russow, « Why do species matter ? », *Environmental ethics*, 3, 1981, p.102.

²⁹⁶⁶ Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.103.

l'option (1). La valeur d'une espèce ne dépend pas non plus du fait qu'elle aurait un rôle plus important dans l'écosystème, raison pour laquelle elle rejette également (2)²⁹⁶⁷. Elle soutient que c'est la valeur esthétique d'une espèce qui rend immorale leur extinction²⁹⁶⁸. Toutefois, il s'agit là d'une valeur extrinsèque, liée à l'évaluation d'un observateur. Un autre problème de l'explication de la valeur intrinsèque d'une espèce (indépendante de celle des individus) par l'appréciation esthétique repose sur une confusion : lorsque nous faisons des rhinocéros l'objet de notre appréciation esthétique, ce n'est pas la beauté de l'espèce que nous valorisons mais toujours la beauté d'individus. Selon Russow, « les raisons données pour la valeur d'une espèce sont, en fait, des raisons pour dire qu'un individu a de la valeur »²⁹⁶⁹.

[*La préservation des espèces chez les écologistes*] Alors que les mouvements écologistes font de la lutte contre l'extinction de certaines espèces une cause majeure, les justifications sont souvent floues. Souvent, il est présupposé qu'une telle extinction est un mal. Lorsque des justifications sont apportées, elles sont le plus souvent anthropocentristes (2), en relation avec divers intérêts humains (l'économie globale et sectorielle, la préservation de notre habitat, la condition des petits agriculteurs, le divertissement et la contemplation, le tourisme, la valeur culturelle ou spirituelle, etc.)²⁹⁷⁰. Ces raisons ont un certain poids et sont de bonnes raisons de préserver les espèces mais elles ont le défaut d'être anthropocentrées.

[*La valeur écologique de l'espèce*] Ce sont également souvent des raisons écologiques qui sont avancées en faveur de la préservation d'une espèce, à savoir le rôle joué par une espèce dans un écosystème (2). De ce point de vue, l'espèce n'a qu'une valeur instrumentale, elle importe comme moyen de maintenir le système, comme le rôle pollinisateur des abeilles²⁹⁷¹. Cet argument présuppose que le tout a un ordre qui doit être maintenu comme tel, soit dans l'intérêt du tout lui-même, soit parce que le maintien de ce tout est profitable à d'autres êtres, comme les humains. Une conséquence de cette vision selon laquelle la valeur d'une espèce dépend de sa valeur écologique est qu'une espèce dont les derniers membres n'existent que dans un zoo n'a pas de valeur²⁹⁷². En outre, une espèce en voie d'extinction mais dont le rôle écosystémique est faible ne mérite guère d'attention. C'est ce que pointe Lepeltier en soutenant que la disparition d'espèces en danger, du fait de leur faible population, aura peu d'impact sur l'écosystème, à l'inverse de la disparition d'une espèce nombreuse²⁹⁷³. La disparition des grands mammifères n'est peut-être pas le genre d'extinction qui bouleversera le plus les écosystèmes. Pourtant, ce sont ces animaux emblématiques qui reçoivent une grande attention et non les espèces ordinaires comme les blattes, les puces, ni les micro-organismes²⁹⁷⁴. Par ailleurs, si le mal de la disparition d'une espèce réside dans la modification du fonctionnement de l'écosystème, il faudrait

²⁹⁶⁷ Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.106.

²⁹⁶⁸ Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.110.

²⁹⁶⁹ Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.271.

²⁹⁷⁰ Robert Elliot, « Why preserve species? », in *Environmental philosophy*, Routley, McRobbie and Mannison (eds), 1980, p.10.

²⁹⁷¹ Pour un examen critique de cette idée, voir Lévêque, *Erosion de la biodiversité*, p.108 et 170.

²⁹⁷² Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.106-112, reproduit dans *Animal rights and human obligation*, 2nd ed, Singer and Regan (eds), p.268.

²⁹⁷³ Thomas Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.111 ; Lévêque, *ibid*, p.17-18.

²⁹⁷⁴ Lévêque, *Erosion de la biodiversité, enjeux et débats*, ISTE Editions, 2022, p.17.

expliquer pourquoi les anciens écosystèmes sont meilleurs que les nouveaux²⁹⁷⁵. Enfin, la protection d'une espèce se fait souvent au détriment d'autres espèces²⁹⁷⁶. Par conséquent, la valeur écologique ne permet pas de reconnaître aux espèces une valeur intrinsèque.

[*La perspective sentientiste*] La thèse sentientiste soutient que les espèces ne comptent pas par elles-mêmes et que leur valeur se réduit à la valeur des individus. C'est selon nous la meilleure option parmi les trois. L'extinction d'une espèce est mauvaise pour ses membres car ils en souffrent et perdent leur vie. Les événements qui causent l'extinction d'une espèce doivent être mauvais pour les animaux²⁹⁷⁷. Korsgaard distingue le *processus* d'extinction qui implique la mort d'animaux avec l'extinction comme fait, où plus rien n'importe pour aucun être. Selon Korsgaard, la mort d'un être sentient est un mal pour cet être. Or, nous sommes victimes d'un biais car nous pensons, nous dit-elle, qu'une espèce subit un dommage similaire à l'individu en disparaissant, pour la raison que nous pensons l'extinction comme une sorte de mort d'une entité vivante²⁹⁷⁸. Mais une espèce ne meurt pas à proprement parler, seulement métaphoriquement. Une espèce conçue comme une lignée, même individuée, n'est pas le genre d'être pouvant avoir un bien, car une espèce n'a aucun point de vue sur le monde²⁹⁷⁹. Par conséquent, la seule raison de se soucier des espèces est le bien des individus²⁹⁸⁰.

Certains écologistes semblent raisonner de la manière suivante : la perte d'habitat est mauvaise parce que les membres d'une espèce ont besoin d'un endroit pour vivre, et s'ils n'ont pas d'endroit où vivre, l'espèce s'éteindra. Et cela est une mauvaise chose, car chaque espèce a une valeur intrinsèque. Aussi court soit-il, ce raisonnement comporte beaucoup trop d'étapes. La perte d'habitat est une mauvaise chose parce que les animaux ont besoin d'un endroit pour vivre, un point c'est tout²⁹⁸¹.

[*Application de l'argument aux écosystèmes*] Johnson applique le même argument téléologique au sujet des écosystèmes qu'il considère comme des systèmes vivants qui ont des intérêts moralement significatifs²⁹⁸². Par conséquent, les objections adressées à l'argument du *telos* en défense de la thèse de la considérabilité morale des espèces s'appliqueront aux écosystèmes. Le biais par lequel Johnson essaie de justifier cette idée est de souligner qu'un des critères permettant de définir le vivant est celui d'un système qui maintient un flux d'énergie, ce qui semble pour Johnson s'appliquer aux écosystèmes²⁹⁸³. En tant qu'entités, les écosystèmes ont une identité propre et s'efforcent de maintenir leur équilibre²⁹⁸⁴. En tant que centres homéostatiques cherchant à maintenir leur viabilité, les écosystèmes ont une finalité. Mais les écosystèmes sont-ils en équilibres ? Et en quoi serait-il bon pour un écosystème de se maintenir

²⁹⁷⁵ Lepeltier, *ibid*, p.115; Christian Lévêque, *ibid*, p.109-110.

²⁹⁷⁶ Lévêque, *ibid*, p.10.

²⁹⁷⁷ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.194.

²⁹⁷⁸ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.195.

²⁹⁷⁹ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.197-199.

²⁹⁸⁰ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.204.

²⁹⁸¹ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.209.

²⁹⁸² Johnson, *A morally deep world*, p.202.

²⁹⁸³ Johnson, *ibid*, p.203.

²⁹⁸⁴ Johnson, *ibid*, p.217 et Johnson, « Toward the moral considerability of species and ecosystems », *ibid*, p.154

dans son état actuel ? Les écosystèmes sont-ils même des entités ayant un fonctionnement ? De telles questions ne manquent pas de se poser aux écocentristes. Nous les aborderons en traitant un argument qui ressemble à l'argument du *telos* mais qui le prolonge en le renforçant par l'introduction du concept de santé, raison pour laquelle nous parlerons de *l'argument de la santé* en faveur de la considérabilité morale des écosystèmes. Mais juste avant, il nous faut traiter la valeur que confère la rareté.

La rareté confère-t-elle une valeur particulière aux espèces menacées ?

Intuitivement, la rareté d'une entité semble lui conférer une plus grande valeur. Notre vie ordinaire en témoigne, la rareté d'un produit en fait un produit cher à condition d'être convoité, de même la rareté des places de parking en ville leur confère une grande importance, la rareté d'un individu peut le conduire à être épargné là où ses congénères sont abattus à la chaîne (comme ce homard bleu²⁹⁸⁵). Dans les discours écologistes, la rareté d'une espèce animale ou végétale est souvent attachée aux espèces menacées d'extinction. Cette rareté des membres d'une espèce X rendrait cette espèce (et ses membres) plus importants qu'une espèce ordinaire (et ses membres)²⁹⁸⁶. La valeur des rhinocéros, en danger d'extinction du fait du braconnage et de la perte d'habitat, est considérée comme plus importante que celle des cochons consommés quotidiennement. Mais le fait que l'espèce soit menacée d'extinction justifie-t-il d'accorder une grande importance à la vie des rhinocéros qu'à celles des cochons ? La vie et la souffrance d'un cochon méritent-elles moins d'attention ?

[*La rareté comme propriété relationnelle*] Le problème est que le faible nombre d'individus d'une espèce, c'est-à-dire leur rareté, ne peut modifier la valeur de ces individus, ni de leur espèce. En effet, la rareté est une propriété relationnelle, contextuelle, sur laquelle ne peut se fonder la valeur intrinsèque. Le fait qu'il y ait moins de membres d'un groupe ne change rien aux propriétés intrinsèques des membres de ce groupe au fondement de leur valeur intrinsèque. Sinon, la valeur de la vie d'un humain ou d'un lion devrait varier comme le cours de la bourse en fonction de leur nombre ; si nous avions de très nombreux lions, la valeur intrinsèque d'un individu serait plus faible sans que ses propriétés intrinsèques ne changent. Or, le statut moral d'un être doit dépendre des qualités intrinsèques de cet être.

[*Une valeur extrinsèque*] La rareté ne saurait être une raison de reconnaître une valeur particulière à l'espèce elle-même, puisqu'il faudrait que les espèces possèdent en elles-mêmes, indépendamment des individus, une valeur intrinsèque, ce que nous avons vu être injustifié. La rareté ne ferait, au mieux, qu'augmenter la valeur intrinsèque de ce qui en possède déjà. Mais de quelle valeur parlons-nous lorsque nous disons que la rareté augmente la valeur ? Lorsqu'il est parfois dit que la rareté augmente la valeur, la valeur en question est principalement une valeur économique, et parfois une valeur psychologique : quand la demande est beaucoup plus forte que l'offre, la valeur d'un produit augmente, ou bien lorsqu'un être est rare, il suscite une plus grande curiosité de notre part.

En conclusion, l'argument téléologique échoue à montrer que les espèces ont des intérêts par

²⁹⁸⁵ Un homard bleu pêché en Bretagne en 2017 a finalement été remis à l'Aquarium d'Océanopolis à Brest.

²⁹⁸⁶ Russow, « Why do species matter ? », *ibid*, p.111-112.

elles-mêmes. L'espèce ne saurait être moralement considérable et l'objet de devoirs indépendamment des devoirs envers ses membres. La rareté est incapable de conférer ou augmenter la valeur intrinsèque. Parmi les raisons de préserver les espèces, la seule thèse plausible, pour le moment, est celle de la valeur de ses membres. L'argument téléologique n'a pas, en l'état, plus d'opportunité de succès si on l'applique aux écosystèmes. Toutefois, l'argument a pris une nouvelle dimension lorsqu'il a été secondé par le concept de santé. Si on peut dire des écosystèmes qu'ils sont en bonne ou mauvaise santé, n'est-ce pas le signe qu'ils ont un bien propre ?

5. L'argument de la santé des écosystèmes

A. L'argument de la santé écosystémique

[*De l'argument téléologique à l'argument de la santé*] Comme nous l'avons constaté en discutant le biocentrisme, l'argument du *telos* ne saurait justifier la considérabilité morale des êtres vivants, des espèces et, pour les mêmes raisons, des écosystèmes, même si les écosystèmes sont des « entités » d'un genre différent que les espèces. Mais depuis les années 1990, un autre argument a émergé pour défendre la valeur intrinsèque des écosystèmes en supplémentant l'argument téléologique : l'*argument de la santé*. Antoine Dussault est sans aucun doute l'un de ceux qui ont le plus défendu le biocentrisme et l'écocentrisme sur la base de l'utilisation de l'argument de la santé²⁹⁸⁷. L'argument de la santé est une prolongation de l'argument du *telos* mais introduisant le concept de santé dont le but est d'apporter un contenu normatif à l'idée de finalité : la bonne santé d'une entité réside dans la réalisation de son *telos*, ce qui suppose son bon fonctionnement. Selon cet argument, les écosystèmes peuvent être en plus ou moins bonne santé, or une entité pouvant être en bonne ou mauvaise santé a des intérêts, notamment un intérêt à être en bonne santé qui constitue son bien et sa finalité. Par conséquent, puisqu'ils ont un bien propre, les écosystèmes ont une valeur intrinsèque. L'idée générale est que la possibilité d'attribuer des fonctions aux parties des écosystèmes témoignent d'un système téléologique les rendant éligibles à l'application du concept de santé. Or, l'idée de santé contient en elle-même l'idée d'une normativité, qu'un état peut être meilleur qu'un autre pour l'entité en question. Le concept de santé introduit l'élément axiologique dont la seule téléologie est privée.

[*Articulation du normatif et du descriptif*] L'intérêt de mobiliser le concept de santé pour les écocentrismes (mais également pour les biocentrismes), réside dans le fait que le concept de santé permet d'articuler une dimension descriptive à une dimension normative puisque le concept de santé semble à la fois être une question de description biologique objective de l'état d'une entité, et à la fois être un concept normatif nous indiquant des états meilleurs que d'autres pour le bien de l'entité, en supposant qu'il est mieux d'être en bonne santé qu'en mauvaise santé.

L'argument peut être formulé de la façon suivante :

²⁹⁸⁷ Antoine Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 184-209 ; Antoine Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », in *Protéger l'environnement*, Mermans et Dussault (eds), 2021.

- 1) Les entités auxquelles on peut appliquer le concept de santé peuvent ainsi être en bonne ou mauvaise santé.
- 2) Le bien d'une entité, et son intérêt, implique en partie d'être en bonne santé dans la mesure où si quelque chose est mauvais pour la santé de X, c'est que cette chose nuit au bien de X. La santé implique donc que certains états sont meilleurs que d'autres pour le bien de X.
- 3) Toute entité ayant un bien propre possède une valeur intrinsèque et est moralement considérable.
- 4) Or, les écosystèmes peuvent être en plus ou moins bonne santé²⁹⁸⁸.
- 5) Par conséquent, les écosystèmes ont un bien propre, peuvent subir un préjudice, ont un intérêt à se maintenir viables et sont donc moralement considérables²⁹⁸⁹.

La prémisse qui est principalement au cœur des controverses est la prémisse (4). Les écocentristes et biocentristes qui mobilisent l'argument de la santé doivent démontrer son applicabilité aux êtres vivants (pour les biocentristes) et aux écosystèmes (pour les écocentristes) tandis que ceux qui s'y opposent, notamment les sentientistes, doivent expliquer pourquoi le concept de santé n'est pas applicable aux écosystèmes, ou bien montrer que la santé n'est pas une condition suffisante de la considérabilité morale et ne s'identifie pas au bien propre d'un être (contestation de la prémisse (2)).

[*Plan de la section*] Les écosystèmes peuvent-ils être en bonne ou mauvaise santé ? Le concept de santé confère-t-il une valeur intrinsèque ? Pour répondre à ces questions, nous examinerons en (B) le concept de santé écosystémique tel qu'il a initialement été justifié, comme un concept opérationnel et métaphorique inapte à fonder la considérabilité morale des écosystèmes. En (C), nous examinerons l'argument de Dussault pour une interprétation de l'argument téléologique en termes de santé. En (D), nous passerons en revue les principales théories de la santé afin de voir si elles s'appliquent aux écosystèmes. Nous verrons la place centrale qu'occupent les débats au sujet de ce qu'est une fonction dans les théories de la santé. C'est pourquoi nous nous demanderons en (E) si les écosystèmes peuvent être décrits comme des systèmes finalisés dotés de parties fonctionnelles, une condition nécessaire de la santé. En (F), nous examinerons l'argumentation de McShane en faveur de la santé écosystémique. Enfin, en (G), nous nous demanderons quelle sorte de valeur la santé est-elle, et si la santé confère une valeur intrinsèque à une entité.

B. Les écosystèmes peuvent-ils être en bonne ou mauvaise santé ?

[*Qu'est-ce qu'un écosystème ?*] De façon générale, les écosystèmes sont définis comme des

²⁹⁸⁸ Katie McShane, « Ecosystem health », *Environmental ethics*, 26, 3, 2004, p.228. Il faut noter cependant que si McShane considère que les écosystèmes peuvent être en plus ou moins bonne santé, elle ne considère pas pour autant que cela implique, en tant que tel, que nous ayons une obligation de prendre en compte leur santé (p.245). Nous revenons sur ce point plus loin.

²⁹⁸⁹ Antoine Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 184-209.

systèmes d'interrelations entre les êtres vivants et les milieux abiotiques dans lesquels ils s'insèrent, caractérisés par des réseaux trophiques hiérarchisés définissant leur structure et les modalités de circulation de l'énergie et de la matière²⁹⁹⁰. Il est possible de parler de l'écosystème d'une forêt, d'un lac ou bien d'un intestin. Un écosystème est caractérisé comme « ensemble fonctionnel » ayant une structure hiérarchisée au sein de laquelle les composants ont un rôle, autrement dit une « fonction »²⁹⁹¹ assurant une relative stabilité et une évolution normale. Les écosystèmes sont des systèmes ouverts dans la mesure où il y a échange d'énergie et de matière avec l'extérieur²⁹⁹². Les écologues tendent à concevoir l'écosystème comme une entité qui est plus que la somme de ses parties.

[*Une idée séduisante*] Alors que la protection des écosystèmes est devenue un thème central de l'écologisme, l'idée que les écosystèmes peuvent être en bonne ou mauvaise santé a gagné en popularité à partir des années 1980, même si Leopold parlait déjà de « la santé de la terre »²⁹⁹³. L'idée de santé des écosystèmes semble de prime abord exprimer une idée claire concernant la réalité des écosystèmes, et présente de façon séduisante la façon dont un écosystème peut se porter plus ou moins bien. Un écosystème en bonne santé foisonne de vie, est productif, a une biomasse importante, tandis qu'un écosystème dégradé voit la quantité de biomasse et la diversité de vie diminuer.

[*Rapport et Costanza sur le rôle opérationnel du concept*] On doit à David Rapport²⁹⁹⁴ et Robert Costanza²⁹⁹⁵ d'avoir développé et popularisé le concept de santé des écosystèmes. Lorsqu'ils proposent et défendent l'usage du concept de santé écosystémique, Rapport et Costanza ne se situent pas immédiatement sur un terrain moral et ne défendent pas une éthique écocentrisme puisque le concept de santé écosystémique a notamment une valeur opératoire, c'est-à-dire qu'elle fournit un bon moyen de *manager* les écosystèmes, une approche compatible avec l'idée que les écosystèmes n'ont pas une valeur intrinsèque et que la durabilité des écosystèmes est un enjeu fondamental du point de vue des intérêts humains²⁹⁹⁶. Le concept de santé écosystémique servirait d'interface entre la science écologique et

²⁹⁹⁰ S. Frontier, D. Pichot-Viale, A. Leprêtre, D. Davoult et C. Luczak, *Ecosystèmes, structures, fonctionnement, évolution*, 4^{ème} éd., Dunod, 2008, p.2 et 16.

²⁹⁹¹ Fischesser et Dupuis-Tate, *Le guide illustré de l'écologie*, 2^{ème} éd., 2017, p.241.

²⁹⁹² Robert Barbault, *Ecologie générale, structure et fonctionnement de la biosphère*, 6^{ème} éd., Dunod, 2008. La végétation est un indicateur de la structure d'un écosystème (p.205). La base d'un écosystème repose sur des producteurs primaires, à savoir les végétaux qui produisent par la photosynthèse de la matière et de l'énergie qui alimenteront toute la chaîne du vivant (p.206-207). Vient ensuite des consommateurs primaires, les herbivores ou ceux qui se nourrissent de cette matière organique (les insectes, les mollusques, les vertébrés, les végétaux parasites). Ces producteurs secondaires que nous venons de mentionner sont la proie de consommateurs secondaires qui sont source de nourriture pour des consommateurs tertiaires. Tels sont les rudiments des réseaux trophiques qui structurent les écosystèmes. Un écosystème peut donc se caractériser par sa productivité (capacité à produire de la biomasse), sa stabilité, sa résilience, sa diversité (p.208).

²⁹⁹³ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, p.278-279; John Baird Callicott, « Aldo Leopold's metaphor », in *Ecosystem Health: New Goals for Environmental Management*, Costanza, Norton and Haskell (eds), 1992, Washington: Island Press, 42-56; John Baird Callicott, *Beyond the land ethic*, « Aldo Leopold's concept of ecosystem health », 1999, p.333-346.

²⁹⁹⁴ David Rapport fut l'éditeur en chef de la revue *Ecosystem health*, parue entre 1995 et 2001. Il a soutenu une thèse de doctorat en philosophie et économie.

²⁹⁹⁵ Robert Costanza est un économiste spécialisé dans le domaine de l'écologie.

²⁹⁹⁶ Robert Costanza, « Toward an operational definition of ecosystem health », in *Environmental ethics : divergence and convergence*, 2nd ed, Botzler and Armstrong (eds), 1998, p.35-36.

l'action morale et politique²⁹⁹⁷. En effet, pour gérer un système complexe, il est nécessaire d'avoir une norme de référence permettant d'évaluer les performances du système. Par conséquent, en utilisant ce concept, ils n'entendent pas défendre la considérabilité morale des écosystèmes mais fournir une base pour les politiques environnementales²⁹⁹⁸. En tant que tel, le concept de santé écosystémique n'est ni anthropocentriste, ni écocentriste. C'est notamment chez certains philosophes comme Antoine Dussault qu'on le trouvera mobilisé comme critère de considérabilité morale²⁹⁹⁹.

[*Qu'entend-t-on par santé des écosystèmes*] Mais alors qu'entendent Rapport et Costanza par « santé écosystémique » ? Selon Robert Costanza,

Un système écologique est sain et exempt du « syndrome de détresse » s'il est stable et durable, c'est-à-dire s'il est actif et maintient son organisation et son autonomie dans le temps et s'il résiste au stress³⁰⁰⁰.

Certains critères de bonne santé furent avancés et semblent s'être peu à peu imposés dans le discours écologiste, comme par exemple la *diversité* biotique, la relative *stabilité* et l'homéostasie, l'*intégrité* de la structure du système, la *résilience* face aux perturbations ou encore la *productivité*³⁰⁰¹. Ainsi, la santé d'un écosystème est considérée comme d'autant meilleure qu'elle abrite une diversité d'êtres vivants, diversité qui permettrait à un écosystème une plus grande résilience face aux perturbations externes (changements climatiques, espèce invasive, phénomène naturel abiotique, etc.), c'est-à-dire une capacité à revenir à l'équilibre après des perturbations avec une vitesse de recouvrement plus importante pour les écosystèmes en bonne santé en mesure d'absorber ces facteurs de stress, d'où la fréquente valorisation de la biodiversité³⁰⁰². La *stabilité* comme état homéostatique et l'*intégrité* comme maintien des relations et de l'équilibre entre toutes les parties qui composent un écosystème sont d'autres critères retenus de la santé écosystémique. Selon Costanza, tous ces concepts sont englobés dans le terme « durable », qui désigne la capacité du système à maintenir sa structure (son organisation) et sa productivité à travers le temps face à une cause de stress externe (résilience)³⁰⁰³. Par conséquent, la santé d'un écosystème se caractérise, selon les auteurs, par l'absence de signes de détresse, comme par exemple la baisse de la biodiversité et de la quantité d'êtres vivants, l'augmentation de la fréquence des maladies ou encore l'appauvrissement des sols en nutriments³⁰⁰⁴.

[*Justification des critères ?*] Se pose alors la question de savoir pourquoi la diversité ou la

²⁹⁹⁷ Callicott, « Aldo Leopold's metaphor », *ibid*, p.42; Bryan Norton, « Ecological health and sustainable resource management », in *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*, Robert Costanza (ed.), New York, Columbia University Press, 1991, p.103; Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.174.

²⁹⁹⁸ Rapport and al., « Ecosystem health : the concept, the ISEH, and the important tasks ahead », *Ecosystem health*, 5, 2, 1999, p.84; Margaret Palmer and Catherine Febria, « The heartbeat of ecosystems », *Science*, 336, 6087, 2012, p.1393-1394.

²⁹⁹⁹ Antoine Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*.

³⁰⁰⁰ Costanza, « Toward an operational definition of ecosystem health », *ibid*, p.38.

³⁰⁰¹ Costanza, « Toward an operational definition of ecosystem health », *ibid*, p.35.

³⁰⁰² Rapport and al., « Ecosystem health : the concept, the ISEH, and the important tasks ahead », *ibid*, p.84.

³⁰⁰³ Costanza, « Toward an operational definition of ecosystem health », *ibid*, p.35.

³⁰⁰⁴ David Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *Environmental values*, 4, 4, 1995, p.291.

stabilité seraient des indicateurs de santé ? Qu'est-ce qui justifie que l'on caractérise par ces critères le « bon fonctionnement » d'un écosystème ? Le concept de santé écosystémique est construit par analogie avec le concept de santé humaine ou animale. Si on comprend comment chez les humains, un état de bonne santé désigne le bon fonctionnement des organes permettant le bon fonctionnement physique et psychologique de l'individu en référence à une norme de ce que signifie pour un humain de bien fonctionner, on voit mal, *a priori*, ce qui peut fonder une telle norme pour des écosystèmes³⁰⁰⁵. Un humain qui dysfonctionne verra ses capacités diminuer, son bien-être vécu menacé, sa vie écourtée, autrement dit un état qui s'écarte de ce que l'on peut considérer comme une vie bonne en référence aux théories de la valeur. Le concept de santé comporte une composante descriptive et normative. Si pour les humains ou les animaux, la part normative provient du caractère désirable d'un état du point de vue de l'organisme (en référence aux théories de la valeur prudentielle), d'où provient la part évaluative de la santé d'un écosystème ? Quelle axiologie mobiliser ? La source de la normativité varie selon les théories de la santé écosystémique : fonction naturelle pour les uns, jugement de valeur social ou prudentiel pour les autres, ou bien la conjonction des deux. La façon de rendre compte de la part normative de la santé chez les humains (et les animaux) semble *a priori* faire défaut aux écosystèmes. En effet, pourquoi la diversité biologique serait-elle un indicateur d'une bonne santé ?

[*Une détermination extrinsèque de la santé des écosystèmes*] La difficulté d'établir une norme objective à partir de laquelle fonder la bonne santé d'un écosystème conduit Rapport et Costanza à ancrer la part évaluative du concept de santé écosystémique dans les valeurs sociales humaines. Pour déterminer la norme de la santé de l'écosystème, il faut au préalable savoir ce que les humains veulent protéger, autrement dit ce qu'ils valorisent³⁰⁰⁶. C'est ainsi que la santé de l'écosystème est rattachée à la notion de services écosystémiques³⁰⁰⁷. Par conséquent, un écosystème en bonne santé est un écosystème qui peut fournir aux humains de nombreux services tandis qu'un écosystème dysfonctionnel se caractérise par la perte de services écosystémiques³⁰⁰⁸. La biodiversité, la relative stabilité, etc., sont des indicateurs de ce qu'est un écosystème avantageux pour les humains. Par exemple, Rapport et Costanza expliquent que la baisse de la population des prédateurs des biches fait augmenter la population de tiques qui affectionnent particulièrement les biches, augmentant par conséquent le risque d'infection et de transmission de la maladie de Lyme aux humains³⁰⁰⁹.

Finale­ment, l'évaluation de la santé humaine ne vaut qu'au regard de ce que les individus estiment être une vie qui en vaut la peine, c'est-à-dire une « vie désirable ». [...] Similairement, les valeurs humaines jouent un rôle crucial pour déterminer ce qui constitue

³⁰⁰⁵ Calow, « Can ecosystems be health? Critical consideration of concepts », *Journal of aquatic ecosystem health*, 1, 1992, 1-5.

³⁰⁰⁶ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor? », *ibid*, p.298 et 300 ; Rapport, Costanza and McMichael, « Assessing ecosystem health », *ibid*, p.399.

³⁰⁰⁷ Rapport and al., « Ecosystem health : the concept, the ISEH, and the important tasks ahead », *ibid*, p.83; Rapport, Costanza and McMichael, « Assessing ecosystem health », *Trends in ecology and evolution*, 13, 10, 1998, p.397-398.

³⁰⁰⁸ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor? », *ibid*, p.294; Rapport, Costanza and McMichael, « Assessing ecosystem health », *ibid*, p.397.

³⁰⁰⁹ Rapport, Costanza and McMichael, « Assessing ecosystem health », *ibid*, p.399.

un écosystème sain³⁰¹⁰.

[...] Ainsi, les valeurs sociétales ont un rôle central pour déterminer l'éventail des états de santé acceptables pour les écosystèmes³⁰¹¹.

[*La variété des services écosystémiques*] Les services que les écosystèmes peuvent rendre aux humains sont très divers : ils peuvent fournir de quoi satisfaire des besoins matériels, alimentaires, fournir des ressources pour satisfaire des intérêts économiques et commerciaux, permettre une régulation du climat et fournir un habitat viable, satisfaire des intérêts esthétiques, servir de ressource scientifique et médicale, être une ressource spirituelle et culturelle ou par simple souci de la durabilité de l'écosystème en lui-même³⁰¹². Rapport explique qu'il est possible de gérer une forêt à des fins très différentes (commerce de bois, biodiversité, sanctuaire pour les populations autochtones, régulation du climat) et que l'exploitation commerciale d'une forêt peut mettre en péril d'autres services écosystémiques³⁰¹³.

[*Le problème de la détermination extrinsèque de la santé des écosystèmes*] Le problème d'une telle caractérisation de la santé des écosystèmes est, comme l'a vu Wilkins, qu'elle repose sur une valorisation extrinsèque, l'état de santé de l'écosystème se définissant par rapport aux intérêts des êtres humains et non de l'écosystème lui-même³⁰¹⁴. Or, la santé d'une entité doit faire référence uniquement à ce qui est bon ou préférable du point de vue de l'entité elle-même. Autrement, nous pouvons parler de la santé d'une voiture, d'une étoile ou d'une quiche. L'incapacité de fonder objectivement l'idée de santé des écosystèmes revient à soutenir que les écosystèmes n'ont pas réellement de santé et qu'il ne peut s'agir, au mieux, que d'une métaphore. Et c'est exactement ce que Rapport et Costanza vont défendre.

La santé écosystémique comme métaphore

De nombreuses objections au concept de santé écosystémique furent avancées entre 1992 et 1995, comme par exemple l'objection relativiste, l'objection de l'incapacité à justifier la dimension normative du concept, l'objection de la santé comme propriété des organismes, l'objection de l'incohérence des critères de la santé écosystémique. L'une des réponses à ces objections a été d'affirmer que la notion de santé écosystémique est une métaphore³⁰¹⁵ dont l'utilité peut être multiple : une fonction heuristique de stimulation et d'orientation de la recherche scientifique, une fonction didactique de facilitation de la communication entre les scientifiques et la population et les politiques³⁰¹⁶, une fonction d'interface entre la science écologique et l'action politique pragmatique en fournissant des indicateurs

³⁰¹⁰ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*, p.298.

³⁰¹¹ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*, p.299.

³⁰¹² Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*, p.298.

³⁰¹³ Sur les raisons de protéger la biodiversité du point de vue des services écosystémiques, voir Maris, *Philosophie de la biodiversité*.

³⁰¹⁴ D. A. Wilkins, « Assessing ecosystem health », *Trends in ecology and evolution*, 14, 2, 1999, p.69.

³⁰¹⁵ Callicott, « Introduction: compass points in environmental philosophy », *Beyond the land ethic*, p.22 ; Callicott, « Aldo Leopold's concept of ecosystem health », *Beyond the land ethic*, p.333. Selon Callicott, le concept de santé ne s'applique qu'à des organismes (p.333).

³⁰¹⁶ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.179.

pour diagnostiquer les maux et une fonction de mise en place des stratégies pour maintenir ou augmenter les services écosystémiques³⁰¹⁷.

[*La métaphore réalisée*] Étrangement, il se passe chez les partisans du concept de santé écosystémique quelque chose de très similaire à ce que nous retrouvons chez les partisans de la sentience des plantes ou du caractère vivant des espèces : avancer une thèse audacieuse et, face à la difficulté de la justifier, soutenir qu'il ne s'agit que d'une métaphore ayant telle ou telle fonction, tout en argumentant comme s'il ne s'agissait pas d'une métaphore et que la propriété métaphorisée était une propriété réelle des choses³⁰¹⁸. De même que les partisans de la sentience des plantes comme métaphore ont fini par tenter de démontrer que les plantes étaient réellement sentientes, les partisans de l'idée de santé des écosystèmes argumentent comme si les écosystèmes pouvaient réellement être en bonne ou mauvaise santé alors même qu'ils en défendent par ailleurs le caractère métaphorique. S'il ne s'agissait que d'une métaphore, Rapport et Costanza n'éprouveraient pas le besoin d'argumenter pour défendre l'existence de la santé des écosystèmes et trouver des critères objectifs permettant de la mesurer.

Problèmes de l'usage métaphorique de la santé

[*De l'aveu d'impuissance de la métaphore*] Si le concept de santé écosystémique n'est qu'une métaphore, c'est que les écosystèmes ne sont pas réellement en bonne ou mauvaise santé. On comprend pourquoi Dussault considère que la métaphore « rend incertaine la portée normative du concept »³⁰¹⁹ dans la mesure où si les écosystèmes ne peuvent être réellement en bonne ou mauvaise santé, sur quoi peut donc bien reposer l'injonction normative à préserver la « santé des écosystèmes » que les écosystèmes ne possèdent pas vraiment³⁰²⁰ ? Si la santé écosystémique n'est qu'une métaphore, alors elle ne saurait fournir une justification du biocentrisme ou de l'écocentrisme. Telle est la raison pour laquelle Dussault défend un concept littéral de santé écosystémique.

D'autres critiques, comme Glenn Suter, ont attaqué la métaphore elle-même en soulignant sa pauvreté du fait que les différences entre les organismes auxquels s'appliquent le concept de santé et les écosystèmes sont trop importants, comme l'absence chez les écosystèmes de délimitation claire, l'absence de structures unitaires et cohésives, l'absence de développement prévisible, l'absence de

³⁰¹⁷ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*, p.287 et 304; Callicott « The value of the ecosystem health », *Environmental values*, 4, 4, 1995, p.348.

³⁰¹⁸ Callicott, « Aldo Leopold's concept of ecosystem health », *Beyond the land ethic*, p.334-338. Le concept de santé possède une dimension à la fois descriptive et normative : condition objective de l'organisme d'un côté, et valeur d'un certain état de l'organisme de l'autre (p.334). Selon Callicott, qui défend une axiologie subjectiviste, le concept de santé peut être un bon critère pour valoriser quelque chose de façon intrinsèque et peut permettre de combler le gouffre entre le factuel et le normatif. La nature change, mais certains changements sont bons et d'autres non. S'il est possible de spécifier des normes objectives de la santé écosystémique, alors nous pouvons évaluer les transformations humaines de la nature (p.338). À ce titre, la *wilderness* peut fournir une boussole, une base de données pour fonder la norme de santé. Mais, on peut alors se demander s'il s'agit là encore d'un usage métaphorique du concept de santé.

³⁰¹⁹ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.180.

³⁰²⁰ Varner, *In nature's interest*, p.17; Michael Hammond and Alan Holland, « Ecosystem health: some prognostications », *Environmental values*, 4, 4, 1995, p.285; Lilly-Marlene Russow, « Ecosystem health: an objective evaluation », *Environmental values*, 4, 4, 1995, p.363-364.

mécanismes homéostatiques et d'intégration³⁰²¹. Mais pour Suter, la métaphore repose sur une représentation faussée de ce que fait la science de la santé qui n'évalue pas des degrés de santé mais identifie des maladies et des pathologies en référence à une norme de santé.

On comprend que la métaphore mobilisée par Rapport et Costanza puisse fournir un appui pour évaluer l'état des écosystèmes dans la perspective d'en évaluer et préserver les services écosystémiques possibles. De façon analogue, nous pouvons parler d'une voiture ou d'un moteur en bonne santé lorsqu'elle assure sa fonction première, rouler, mais aussi garantir la sécurité des occupants, ne pas trop polluer, avoir une perspective de fonctionnement futur. Des indicateurs permettent d'évaluer si une voiture est en bon état, si le moteur est en bonne santé sans pour autant considérer que les voitures ont objectivement un état de santé. La santé de la voiture désigne simplement le fait qu'elle réponde à nos attentes. Peut-être que Rapport et Costanza utilisent le concept de santé uniquement de cette façon, mais cela n'est pas très clair.

[*Analogie avec la santé humaine*] La métaphore de la santé écosystémique est une analogie dont le but est de montrer que les critères de la santé humaine sont transposables aux écosystèmes. Selon Rapport, les écosystèmes et les organismes sont des systèmes avec des propriétés analogues même si les écosystèmes ne partagent pas le même degré d'intégration que les organismes. Le concept de santé écosystémique comme le concept de santé humaine comportent une part évaluative nous indiquant un état désirable et des états non-désirables. Si on peut fournir une explication de la source de l'élément évaluatif et normatif lorsqu'il est question de santé humaine (les désirs et le bien-être ressenti des personnes affectées), ce n'est pas le cas pour la santé des écosystèmes qui doit recevoir cet élément par le biais d'une valorisation extrinsèque. D'où la critique de Peter Calow selon laquelle il semblait difficile d'établir des normes de santé intrinsèque pour les écosystèmes³⁰²². Rapport répond qu'il est possible d'avoir des indicateurs de santé comme le changement de structure, la diversité biotique, les taux de circulation des nutriments, la structure des cycles de l'énergie, etc., ces indicateurs permettant de savoir si l'écosystème maintient son organisation³⁰²³. Mais sa réponse manque le fond du problème qui réside dans la justification de ces normes, à savoir pourquoi un état où tous ces indicateurs sont à un niveau optimal constituerait un état de bonne santé.

Lorsque l'on se demande pourquoi ces prétendus indicateurs de santé écosystémique correspondent à un état de santé chez les humains, il faut aller chercher une norme de référence fixée relativement aux désirs, au bien-être ou capacités d'action des humains. Chez les humains, les indicateurs de bonne santé, comme un taux de glycémie à jeun compris entre 0,70 et 1,26 grammes par litre de sang, permet à l'organisme de bien fonctionner, ce que signifie *bien fonctionner* étant susceptible de varier selon les théories de la santé que nous allons présenter. Un taux élevé à long terme entraîne des complications conduisant à de la souffrance, une limitation des capacités d'action, une mort précoce. La question sera alors de voir si ce qui fonde les normes de la santé selon les différentes théories peut s'appliquer aux écosystèmes et fournir des normes de santé intrinsèque pour les écosystèmes.

³⁰²¹ Glenn Suter, « A critique of ecosystem health concepts and indexes », *Environmental Toxicology and chemistry*, 12, 1993, p.1533-1534.

³⁰²² Calow, « Can ecosystems be health? Critical consideration of concepts », *ibid*, 1-5.

³⁰²³ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*, p.295-297.

Le concept de santé écosystémique n'a pas connu la postérité qu'il espérait. Selon Dussault, cela s'explique par le fait que les principales objections au concept de santé écosystémique ont convaincu que le concept posait plus de problèmes qu'il n'en résolvait. Mais selon lui, ces objections, bien que pertinentes, constituent néanmoins de faux dilemmes qui échouent à disqualifier le concept, en laissant sur la touche d'autres possibilités de la défendre. Nous allons brièvement considérer ces objections et en quoi elles ne constituent pas pour Dussault des réfutations du concept de santé écosystémique.

L'objection du relativisme et de l'impuissance normative

Parmi ces objections, il y a celle selon laquelle une détermination extrinsèque et subjective de la santé des écosystèmes en fonction des préférences humaines (comme le proposent Rapport et Costanza³⁰²⁴) conduit à un relativisme en matière de santé qui abandonne toute prétention à une description objective de la santé écosystémique. En effet, si la normativité du concept de santé dépend des préférences d'un groupe ou d'une société, rien n'empêche une pluralité des conceptions de la santé d'un écosystème : un promeneur pourra considérer que l'écosystème en bonne santé est celui qui lui offre les plus beaux paysages à contempler tandis que l'industriel de l'énergie pourra considérer que c'est celui qui peut lui fournir le plus de ressources lucratives. Il y a potentiellement autant de façons de définir la santé d'un écosystème qu'il y a de préférences subjectives, d'où l'accusation de relativisme³⁰²⁵.

Dale Jamieson s'inquiète alors de la possibilité qu'un tel concept de santé écosystémique soit un moyen d'imposer, sous la bannière de la scientificité, des préférences personnelles³⁰²⁶. La réponse de Rapport est celle que nous avons déjà évoquée, à savoir qu'il existe une part de normativisme subjectif similaire en ce qui concerne la santé humaine, notre conception de la santé étant influencée par les valeurs de notre société, mais également qu'il est possible de distinguer des préférences légitimes des illégitimes. Dussault se montre insatisfait par ce type de réponses qui laisse effectivement la place à un relativisme au sujet de la santé écosystémique, toute tentative de distinguer les préférences légitimes ou non risquant d'apparaître arbitraire³⁰²⁷.

Dussault considère qu'il s'agit là d'un faux dilemme : soit la santé écosystémique est un concept descriptif sans force normative, soit c'est un concept normatif sans force descriptive³⁰²⁸. Or, selon Dussault, il est possible d'échapper à ce dilemme en distinguant deux formes de « normativité » : (1) selon la première, « les jugements à propos de la santé se fondent sur les valeurs partagées par les membres d'un groupe ou la société en générale », conduisant au relativisme, (2) selon la seconde conception de la normativité fondée sur le bien-être de l'individu en santé, « les jugements à propos de la santé se fondent sur des jugements à propos du bien-être des personnes dont la condition de santé est

³⁰²⁴ David Rapport, « Evaluating ecosystem health », *Journal of aquatic ecosystem health*, 1, 1992, p.17-18.

³⁰²⁵ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.187

³⁰²⁶ Dale Jamieson, « Ecosystem health: some preventive medicine », *Morality's Progress*, 2002, p.215; Kurt Jax, *Ecosystem functioning*, Cambridge University Press, 2010, p.160-161, Callicott, « The value of ecosystem health », *ibid*, p.350.

³⁰²⁷ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.189.

³⁰²⁸ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.186.

évaluée »³⁰²⁹. Cette seconde sorte de normativité n'est pas une affaire de valeurs sociales, la normativité découle ici de ce qui est bon pour et du point de vue de l'entité en question. Elle échappe au relativisme de la première forme de normativité, qui conduisait à considérer l'homosexualité ou la drapétomanie³⁰³⁰ comme des maladies parce qu'une partie de la société les considérait comme telles. Dussault considère qu'une normativité de ce second type est applicable aux écosystèmes.

S'il est vrai que la normativité est parfois ancrée dans les valeurs sociales selon certaines théories de la santé³⁰³¹, d'autres théories de la santé comprennent la normativité au second sens, comme ancrée sur l'expérience plaisante ou déplaisante d'un état de l'individu³⁰³². Pour notre part, cette seconde conception de la normativité nous semble uniquement applicable aux entités capables de préférences et d'évaluations subjectives de leurs états, comme nous le verrons par la suite. Par ailleurs, lorsque l'objection à la santé écosystémique soutient que la santé écosystémique est soit un concept descriptif sans force normative, soit un concept normatif sans force descriptive, quelque chose d'étrange se produit. Il nous semble que la part descriptive et la part normative du concept de santé sont inséparables et que si nous n'avons pas la dimension normative du concept mais uniquement sa part descriptive, c'est que nous n'avons pas non plus réellement identifié sa part descriptive, autrement dit nous n'avons pas réellement de concept de santé. Comme nous le verrons, la part normative est intimement liée à la part descriptive.

Objection de la santé comme propriété des organismes et simple métaphore

[*La santé est une propriété des organismes*] Une autre objection soutient qu'il n'est pas possible de parler de santé des écosystèmes dans la mesure où la santé est uniquement une propriété des organismes³⁰³³. Par conséquent, soit il faut considérer que les écosystèmes sont des organismes, soit il faut accepter que les écosystèmes ne sont pas le genre d'entités susceptibles d'être en bonne ou mauvaise santé³⁰³⁴. Or, la représentation organiciste des écosystèmes défendue par Clements au début du 19^{ème} siècle, est tombée en désuétude au cours du siècle³⁰³⁵. Si la santé est une propriété des organismes et que les écosystèmes ne peuvent être conçus comme des organismes, alors le concept de santé ne peut leur être appliqué.

Dussault distingue deux types de justifications de cette objection : une justification *sémantique* selon laquelle le sens même du concept de santé implique par définition que seuls les organismes

³⁰²⁹ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.193.

³⁰³⁰ Maladie mentale imaginaire inventée par Samuel Cartwright qui pousserait les esclaves à s'enfuir et expliquerait leurs tentatives d'évasion.

³⁰³¹ Comme Engelhardt et les normativistes sociaux.

³⁰³² Comme Wakefield.

³⁰³³ Suter, « A critique of ecosystem health concepts and indexes », *ibid*, p.1533; Russow, « Ecosystem health: an objective evaluation », *ibid*, p.364; Ehrenfeld, « Ecosystem health and ecological theories », in *Ecosystem health, new goals for environmental management*, Robert Costanza, Bryan Norton and Benjamin Haskell (eds), 1992, p.135-137.

³⁰³⁴ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.175.

³⁰³⁵ Frederic Clements, *Plant succession : an analysis of the developement of vegetation*, 1916; Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.128.

peuvent être en bonne ou mauvaise santé³⁰³⁶, et une justification *théorique* selon laquelle il n'est pas exclu *a priori*, par définition, que les non-organismes puissent avoir une santé, mais que les critères pour être porteur d'une santé ne s'appliquent pas aux entités comme les écosystèmes mais uniquement aux organismes³⁰³⁷. On peut accorder que la justification sémantique qui restreint *par définition* le concept de santé aux organismes peut sembler arbitraire. Une des réponses à cette objection a été d'accepter que la santé est, au sens propre, une propriété des organismes et de soutenir que l'idée de santé écosystémique n'est qu'une métaphore³⁰³⁸.

L'objection de la santé comme propriété des organismes conduit donc à ce que Dussault considère être un faux dilemme : soit l'idée de santé écosystémique nous contraint à adopter une conception organiciste des écosystèmes³⁰³⁹, soit l'idée de santé n'est pas applicable aux écosystèmes et n'est au mieux qu'une métaphore. Catherine et Raphaël Larrère considèrent que la notion de « "santé" appliquée aux écosystèmes » n'est qu'un emploi métaphorique ressuscitant les vieilles conceptions organicistes des écosystèmes³⁰⁴⁰. Dussault rejette une approche organiciste des écosystèmes, mais il rejette également l'idée qu'il s'agisse d'une simple métaphore. Selon lui, la santé n'est pas nécessairement une propriété des seuls organismes vivants, d'autres entités sont susceptibles d'avoir une santé au sens littéral³⁰⁴¹.

Objection du caractère incohérent ou superflu de la santé écosystémique

Glenn Suter relève que les indicateurs de la santé des écosystèmes forment un tout hétérogène et incohérent³⁰⁴². En effet, l'*Ecosystem Health Index* de Costanza (qui prend comme critère de santé la vigueur, l'organisation, la résilience, etc.) entre en contradiction avec l'*Index of Biotic Integrity* de Karr (qui prend comme critère l'abondance, la richesse d'espèces, la composition trophique, etc.)³⁰⁴³. Par exemple, plus une population animale augmente (A), plus la fréquence des maladies (B) augmente. Mais (A) augmente la santé écosystémique tandis que (B) la diminue. Comment calculer l'état de bonne santé ? Quel poids donner à chaque critère ? Comment déterminer si la valeur d'un indicateur est haute ou faible comme chez les humains ? Je ne sais pas s'il s'agit là d'une objection décisive dans la mesure où rien n'empêche que l'augmentation d'un critère de bon fonctionnement puisse parfois diminuer un

³⁰³⁶ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.180-181. C'est la position de Suter (« A critique of ecosystem health concepts and indexes », *ibid*, 1993) et de Jax (*Ecosystem functioning*, 2010, p.75).

³⁰³⁷ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.182. C'est la position de Peter Calow dans son article de 1992 (« Can ecosystems be healthy ? », *ibid*, p.1-2) et de 1995 (« Ecosystem health – a critical analysis of concepts », in *Evaluating and monitoring the health of large-scale ecosystems*, D. Rapport, C. Gaudet, P. Calow (eds), NATO Subseries I, Springer, New York, 1995, 33-41, p.34-35). Voir aussi l'article de Dan Wicklum and Ronald Davies, « Ecosystem health and integrity ? », *Canadian Journal of botany*, 73, 7, 1995, 997-1000, p.997-998.

³⁰³⁸ Rapport, « Ecosystem health : more than a metaphor ? », *ibid*; Callicott, « The value of ecosystem health », *ibid*; David Rapport, « Evaluating ecosystem health », *Journal of aquatic ecosystem health*, 1, 1992, p.16.

³⁰³⁹ Une idée que Rapport rejette dans Rapport, « Evaluating ecosystem health », *ibid*, p.16.

³⁰⁴⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.128.

³⁰⁴¹ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.176-177.

³⁰⁴² Suter, « A critique of ecosystem health concepts and indexes », *ibid*, p.1533.

³⁰⁴³ Suter, « A critique of ecosystem health concepts and indexes », *ibid*, p.1535.

autre critère comme lorsque le fait de gagner en puissance et en masse musculaire fait diminuer la souplesse et la capacité d'endurance³⁰⁴⁴. Toutefois, si on souhaite avoir un concept unifié de la santé, il semble que des indicateurs contradictoires soient susceptibles de poser problème dans la mesure où on pourrait alors se demander ce qui fait de ces critères des critères de la bonne santé.

Le concept de santé écosystémique fut alors accusé d'être soit extrêmement vague et incohérent, le rendant inapte à fournir un guide pour les politiques environnementales, soit d'énoncer des critères mais avec la conséquence de rendre le concept superflu³⁰⁴⁵. En effet, en donnant des critères précis de ce qui est bon pour une entité, on peut se demander en quoi le concept de santé est encore utile dans la mesure où nous avons déjà des indicateurs de ce qui est bon pour l'entité. Le concept de santé venant redoubler ces critères et apparaissant comme redondant, se pose alors la question de son élimination.

Remarque sur l'argument de l'application du concept de santé à des entités abstraites

En défense de l'applicabilité du concept de santé aux écosystèmes, il est parfois fait référence au fait que nous appliquions le concept de santé à des entités holistiques, à des entités abstraites, comme lorsque nous parlons de la bonne santé d'une entreprise, de l'économie d'un pays ou du système de santé³⁰⁴⁶. Ce langage ne doit pas nous induire en erreur ; ce n'est qu'une simple façon métaphorique de parler pour signifier qu'ils répondent à nos attentes. Il s'agit de systèmes construits par les humains pour répondre à des besoins humains, autrement dit, nous fixons la norme de la santé économique si le système économique a les conséquences que nous souhaitons. De même, la bonne santé d'une entreprise signifie qu'elle satisfait les objectifs fixés et pour lesquels elle existe : l'entreprise peut remplir ce pour quoi elle a été créée et se maintenir dans un système économique. La bonne santé d'un système de santé renvoie au fait que nous attendons d'un système de santé qu'il fournisse un service au public en permettant de prévenir, de traiter et de guérir efficacement les pathologies des humains destinataires du système de santé. Autrement dit, l'idée de santé signifie ici que « cela marche comme on le souhaite », en adéquation avec l'essence même de ces artifices et du système de valeur qui sous-tend leur existence. Nous pouvons également parler d'un moteur en bonne santé pour désigner un moteur fonctionnel. Autrement dit, toutes ces entités sont des créations humaines, qu'elles soient abstraites ou concrètes, leur finalité et leur norme de bon fonctionnement dépendent de la raison pour laquelle nous les avons créées. Les normes de santé sont déterminées extrinsèquement selon les plans d'un créateur. Or, pour qu'une entité puisse réellement être en bonne ou mauvaise santé, il faut faire référence à des normes arrimées à une axiologie interne.

C. Une défense d'un concept littéral de santé écosystémique

³⁰⁴⁴ Voir les discussions et critiques autour du concept de santé positive de Nordenfelt.

³⁰⁴⁵ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.201.

³⁰⁴⁶ Callicott « The value of the ecosystem health », *ibid*, p.345.

Dussault entend « réhabiliter le concept » et considère que ces objections ne constituent pas une réfutation du concept puisqu'elles écartent d'autres possibilités de défendre l'idée de santé écosystémique³⁰⁴⁷. Le fait qu'une entité puisse avoir un état de santé implique que certains états dans lesquels elle se trouve peuvent être meilleurs que d'autres, meilleurs *pour elle-même*. Pour défendre l'applicabilité du concept de santé aux écosystèmes, Dussault mobilise plusieurs lignes argumentatives selon les articles. Dans un article, il renvoie à l'argumentation de McShane³⁰⁴⁸, dans un autre, il s'efforce de montrer que les écosystèmes ont des parties fonctionnelles au service de la persistance du tout que l'on peut traduire en termes de santé³⁰⁴⁹, tandis que dans un troisième, il propose de réinterpréter l'argument téléologique en faveur du biocentrisme et de l'écocentrisme en termes de santé. Même si l'argumentation diffère dans ces différents articles, le point commun est de soutenir que l'attribution d'énoncés fonctionnels aux parties des écosystèmes fait sens et ouvre la possibilité de concevoir les écosystèmes comme des systèmes éligibles au concept de santé.

L'argument de la santé de Dussault

L'argument de Dussault en faveur de la considérabilité morale d'entités non-sentientes se fonde sur l'argument téléologique. Tout l'effort de Dussault est d'essayer de montrer qu'en interprétant l'argument téléologique en termes de santé, nous pouvons rendre moralement considérables des systèmes finalisés. Pour cela, il faut pouvoir montrer qu'un écosystème possède des parties fonctionnelles et qu'il est possible d'attribuer des énoncés fonctionnels aux parties des écosystèmes. Les écosystèmes sont alors considérés comme des tous qui ont leur fonctionnement propre, le bon fonctionnement correspondant à leur bonne santé.

[*Sur l'échec de l'argument téléologique*] Dussault reconnaît que l'argument téléologique de Taylor ou d'Attfield, qu'il nomme *théorie bio-fonctionnelle*, échoue à rendre moralement considérables les êtres non-sentients comme les plantes et les écosystèmes. La théorie bio-fonctionnelle affirme que les êtres dotés d'une finalité interne avec des parties fonctionnelles ont un bien propre. Nous avons expliqué³⁰⁵⁰ que Sumner considère que cette conception implique une théorie *perfectionniste* du bien incapable de fonder un bien prudentiel et donc une valeur intrinsèque. Dussault accorde ce point et propose d'interpréter la théorie bio-fonctionnelle (que nous appelons « argument téléologique ») non pas comme une théorie perfectionniste du bien mais comme une théorie de la santé³⁰⁵¹. L'idée générale est que les êtres qui ont un *telos* ont un fonctionnement normal qui constitue leur santé et leur bien propre. Dussault rejette l'idée que le bien-être ressenti soit une condition nécessaire de la considérabilité

³⁰⁴⁷ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.175.

³⁰⁴⁸ Dussault « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*; Katie McShane, « Ecosystem health », *Environmental ethics*, 26, 2004.

³⁰⁴⁹ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*; Antoine Dussault et Frédéric Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *Synthese*, 194, 4, 2017, 1115-1145.

³⁰⁵⁰ Voir le chapitre 1 sur le biocentrisme.

³⁰⁵¹ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.187.

morale et soutient qu'une entité porteuse de santé est moralement considérable³⁰⁵².

[*Deux régimes du bien*] Si on considère, avec les biocentristes, que les plantes ont un bien propre, Sumner considère que dans la mesure où elles ne peuvent rien éprouver, les entités non-sentientes et sentientes ne sont pas porteuses du même type de bien : un bien fonctionnel dans un cas et un bien vécu (un bien-être) dans l'autre. Dans le cas des êtres sentients, « A est bon pour X » signifie « A promeut le bien-être de X », tandis que dans le cas des êtres non-sentients, « A est bon pour X » signifie que « A promeut la capacité de X à bien fonctionner », le fonctionnement normal définissant la bonne santé³⁰⁵³. Le bien-être détermine ce qu'est le bien et les intérêts des êtres sentients tandis que la norme de la santé guide et définit le bien des êtres non-sentients.

[*Distinction entre santé et bien-être*] Pour défendre l'applicabilité du concept de santé aux écosystèmes, Dussault doit décorréler la santé du bien-être, car si la santé se caractérise (au moins en partie) en référence à un bien-être vécu ou à des préférences subjectives, alors le concept de santé ne peut pas être applicable aux entités dépourvues de subjectivité. Dussault justifie ce double régime du bien par le fait que la santé et le bien-être (le bien prudentiel)³⁰⁵⁴ peuvent diverger dans certains cas, c'est-à-dire qu'être en bonne santé peut entrer en contradiction avec notre bien-être ou qu'être en mauvaise santé peut permettre notre bien-être. Pour illustrer la nécessité de distinguer santé et bien-être, Dussault donne l'exemple d'une personne stérile qui ne veut pas d'enfant et dont on n'a aucune raison de penser qu'elle changera d'avis : une dysfonction devient avantageuse du point de vue du bien-être vécu car elle est débarrassée de la contrainte de devoir prendre des contraceptifs, sa maladie lui apporte du bien-être³⁰⁵⁵.

[*Doutes sur la distinction*] Mais cette distinction est douteuse. Le problème de cet exemple est que cette conséquence non-fâcheuse d'une dysfonction est hasardeuse puisque si la personne changeait d'avis (nous n'avons aucune raison de penser qu'une personne ne pourrait pas changer d'avis) ou si elle avait voulu avoir des enfants, sa dysfonction aurait affecté son bien-être et lui aurait porté préjudice en limitant sa capacité d'action. En réalité, ce que semble montrer ce genre de cas est simplement qu'une dysfonction *peut* ne pas diminuer le niveau de bien-être en fonction de l'impact que cette dysfonction a sur l'expérience ressentie et la satisfaction des désirs de la personne, c'est-à-dire selon qu'elle entrave la réalisation du bien prudentiel. Elle sera alors considérée comme une dysfonction qui n'a pas besoin d'être traitée médicalement. Toutefois, afin de montrer que la santé doit être distinguée du bien-être, Dussault mobilise l'exemple de l'abeille dont le fonctionnement normal ne semble pouvoir être constitutif de son bien-être. En effet, le fonctionnement « normal » du dard implique qu'en cas de piqure, l'abdomen de l'abeille soit arraché et conduise à la mort de l'abeille. Sa bonne santé, définie comme un fonctionnement normal, diffère de son bien-être. Il faut souligner qu'un tel raisonnement repose sur une théorie objectiviste de la santé qui cherche à définir la santé indépendamment d'une normativité fondée sur des états internes jugés désirables ou indésirables du point de vue de l'entité en question. Soutenir

³⁰⁵² Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.197.

³⁰⁵³ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.197.

³⁰⁵⁴ Par bien-être, nous désignons le bien d'une entité subjective capable d'expériences et de préférences, englobant tant les approches préférentialistes qu'expérientialistes.

³⁰⁵⁵ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.198.

que la santé ne s'identifie pas conceptuellement au bien-être chez un individu sentient ne permet pas d'inférer que la santé peut s'appliquer aux entités non-sentientes. Ce procédé rejoint la démarche des adeptes de l'argument de l'intérêt sans intéressement en faveur du biocentrisme selon lequel puisqu'on peut ne pas *prendre intérêt* à ce qui *est dans notre intérêt*, et inversement, alors il est possible qu'une entité non-sentiente incapable de prendre intérêt à quoi que ce soit, puisse néanmoins avoir des intérêts.

[*La santé est-elle décorrélée du bien-être ?*] Il semble difficile de décorréler la santé du bien-être dans la mesure où la santé se caractérise généralement en partie en référence au bien-être. Par exemple, si une personne dit souffrir terriblement du ventre mais qu'après de nombreux examens médicaux, les médecins lui disent que tout fonctionne « normalement » et qu'elle est en parfaite santé, on peut difficilement concevoir qu'elle est dans un état de parfaite santé si elle est traversée par une douleur chronique. On pourrait supposer que la souffrance montre simplement que les médecins n'ont pas encore identifié ce qui dysfonctionne. Mais nous supposons alors que la souffrance indique un état de santé du corps. Ce faisant, on inclut dans la définition de la santé l'idée d'un état subjectivement désirable (ou minimalement bon) et qu'une caractérisation de la santé comme détachée de nos états subjectifs semblerait manquer un aspect important du concept de santé censé être chargé d'une valence positive.

On suppose que la santé est une bonne chose, non pas *en soi*, mais parce qu'elle se définit comme un état de l'entité qui est dans son intérêt, c'est-à-dire qui favorise son bien, quelle que soit la théorie de la valeur prudentielle que l'on endosse. Admettons que le fonctionnement « normal » d'une espèce soit d'être fréquemment dans un état de souffrance intense. Après examens, le médecin nous informe que rien ne semble dysfonctionner. Sommes-nous en bonne santé ? Que signifierait « être en bonne santé » ? Si nous pensons qu'un état de bonne santé peut impliquer de telles souffrances, nous pouvons nous demander si la bonne santé est nécessairement désirable. En effet, nous pourrions alors tenter de trouver des moyens de soulager ou d'altérer notre état de souffrance pour le faire disparaître, voire même de modifier génétiquement notre espèce pour ne plus éprouver cette souffrance. Une caractérisation d'un état de bonne santé qui serait désagréable et dans lequel nous ne souhaiterions pas être rendrait tout de même le concept de santé étrange, voire même inutile, puisqu'un des intérêts du concept de santé est de nous indiquer des états de fonctionnement désirables ou indésirables à traiter ou non. Par conséquent, le raisonnement de Dussault repose explicitement sur une conception naturaliste de la santé comme celle de Christopher Boorse³⁰⁵⁶. Après tout, pourquoi pas. Mais il s'agit là d'une contrainte importante, et dont Dussault a conscience, qui conduit à devoir exclure toute dimension normative³⁰⁵⁷ de sa théorie de la santé, au risque de rendre intenable sa distinction entre santé et bien-être. Par conséquent, une telle réflexion nous conduit à devoir examiner les théories de la santé et trancher le débat entre théories naturalistes, normativistes ou hybrides de la santé³⁰⁵⁸.

[*Double régime du bien*] Selon Dussault, chez les êtres non-sentients, le bien s'identifie avec la santé, ce qui est bon pour X est identique avec ce qui promeut la santé de X. Mais chez les êtres sentients,

³⁰⁵⁶ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.200.

³⁰⁵⁷ C'est-à-dire l'idée que la santé implique un jugement évaluatif du point de vue de l'entité concernant ce qui est désirable ou non.

³⁰⁵⁸ Voir par la suite.

le bien d'un être s'identifie avec son bien-être et non avec sa santé puisque bien-être et santé doivent être distingués³⁰⁵⁹. Autrement dit, la santé constituerait un bien *intrinsèque* (final) pour les entités non-sentientes mais seulement un bien *instrumental* ou contributif pour les êtres sentients. Mais qu'est-ce qui justifie ce double régime de fondation du bien non-moral ? Pourquoi la santé servirait à caractériser le bien des êtres non-sentients mais non des êtres sentients dont le bien serait caractérisé par le bien-être subjectif ? Si la santé se réfère à ce qui est bénéfique pour une entité, pourquoi cela ne s'appliquerait-il pas aux êtres sentients ? Il semble que nous ayons alors deux concepts de santé dont l'un serait intrinsèquement constitutif du bien d'une entité, et dont l'autre serait distinct et seulement instrumentalement lié au bien des êtres sentients.

[*L'argument de la santé des plantes*] L'argument de la santé de Dussault consiste à substituer une lecture perfectionniste de l'argument téléologique par une lecture en termes de santé. Son argumentation s'inscrit tant dans une logique biocentriste qu'écocentriste puisqu'il cherche à appliquer le concept aux plantes et aux écosystèmes. Toutefois, les deux ne sont pas à ranger dans le même panier puisque la santé et la maladie des plantes semblent davantage faire sens que la santé et la maladie d'un écosystème qui n'est pas un organisme vivant. Dussault propose un argument intéressant qui pourrait constituer un défi pour les sentientistes : les biologistes parlent de maladies pour les végétaux. Par conséquent, soit les sentientistes doivent soutenir que les biologistes se trompent et qu'il n'existe pas de santé et de maladie chez les végétaux, soit que les plantes ont une santé et peuvent être malades sans pour autant avoir un bien propre³⁰⁶⁰. Lilly-Marlene Russow est partisane de la première option : selon elle, l'application du concept de santé et de maladie aux plantes est métaphorique puisque la santé et la maladie nécessitent que l'entité puisse porter un jugement évaluatif sur son état³⁰⁶¹. Russow soutient que le concept de santé doit inclure une composante normative ancrée sur ce qui est désirable du point de vue de l'entité en question. Ce que nous qualifions de santé et de maladie chez les plantes fait référence à des états des plantes que nous jugeons désirables ou indésirables.

Concernant la seconde option, elle pourrait être défendue de la façon suivante : la santé réfère à un état de bon fonctionnement d'une entité en référence à sa catégorie, l'état de santé des êtres sentients implique une dimension subjective du fait de la nature sentiente de ces entités, à la différence des êtres non-sentients, et c'est cette forme de santé, une santé éprouvée, qui compte et importe du point de vue moral. Ce faisant, on rend le concept de santé superflu dans le débat sur la considérabilité morale. Par ailleurs, si le concept de santé est purement descriptif, informé uniquement par la biologie et dépourvue de normativité, c'est-à-dire d'un jugement évaluatif concernant ce qui est désirable ou indésirable, comme le souhaite Dussault afin de préserver la distinction santé et bien-être chez les êtres sentients, il devient difficile de comprendre pourquoi la santé, dégagée de toute normativité, serait bonne. Décorrélé de toute référence à une théorie du bien-être, le concept de santé semble perdre sa force normative.

[*Résumé et conclusion*] Dussault considère qu'il est préférable de conserver la distinction entre santé et bien-être en endossant une conception naturaliste du concept de santé. Si l'argument de Dussault

³⁰⁵⁹ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.199.

³⁰⁶⁰ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.201.

³⁰⁶¹ Lilly-Marlene Russow, « Ecosystem health: an objective evaluation », *Environmental values*, 4, 4, 1995, p.365.

pourrait être un argument en faveur du biocentrisme, il reste à se demander s'il est raisonnablement applicable à des entités holistiques non-vivantes comme les écosystèmes. Pour cela, il est nécessaire de fournir un argument expliquant en quoi le concept de santé pourrait raisonnablement s'appliquer aux écosystèmes. C'est pourquoi nous explorerons les principales théories de la santé afin de considérer leur possible application aux écosystèmes et autres entités holistiques du même genre. Et puisque les théories naturalistes (ou partiellement naturalistes³⁰⁶²) reposent en général sur une théorie de la fonction, dans la mesure où la santé se caractérise par le bon fonctionnement des parties d'un organisme, il faudra examiner les théories de la fonction afin de voir s'il est possible de considérer les éléments constitutifs d'un écosystème comme des parties fonctionnelles au service du bon fonctionnement du tout.

D. Les théories de la santé s'appliquent-elles aux écosystèmes ?

Les principales théories de la santé

Les débats en philosophie de la médecine visant à définir ce que sont la santé et la maladie ont engendré une vaste littérature depuis les années 1960³⁰⁶³. La santé est souvent caractérisée comme l'absence de maladie. Mais comment distinguer le normal du pathologique ? Que signifie, pour une entité, d'être en bonne ou mauvaise santé ? Depuis les années 1970, les débats ont fait émerger trois théories dominantes : (1) l'approche objectiviste (ou naturaliste) de la santé dont le but est de donner une description scientifique et factuelle de l'état de maladie et de santé, dont le principal représentant est Christopher Boorse, (2) l'approche normativiste qui considère les concepts de santé et de maladie comme des jugements de valeurs déterminés par les valeurs sociales, dont le principal représentant est Tristram Engelhardt, et (3) une théorie hybride proposée par Jerome Wakefield qui tente de répondre aux critiques adressées aux deux premières en les combinant. Ces trois théories dominantes rencontrent chacune leurs problèmes et le débat reste ouvert, certains proposant d'autres approches ou considérant qu'il n'est pas nécessaire de trouver des définitions de la santé et de la maladie. Nous n'avons pas pour but de prendre part à ces débats, non seulement parce que c'est un long travail auquel d'autres, plus compétents, ont consacré énormément de temps, et parce que nous n'avons pas la prétention d'intervenir dans ces débats. Nous présenterons successivement et brièvement les trois principales théories, non dans le but de les discuter, mais afin de voir si ces théories autorisent une application aux écosystèmes. Si non, les partisans de la santé des écosystèmes devraient proposer une autre approche de la santé pour soutenir leur thèse.

La théorie objectiviste de Christopher Boorse

³⁰⁶² Comme les théories hybrides.

³⁰⁶³ Pour une introduction au débat, voir Marc Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, 40, 2009.

Dans une série d'articles écrits entre 1975 et 1977³⁰⁶⁴, Christopher Boorse a proposé une théorie pour offrir une fondation factuelle aux concepts de santé et de maladie³⁰⁶⁵. La santé et la maladie reflètent une réalité biologique objective et non pas un jugement socialement déterminé. Le projet de Boorse est donc de fonder objectivement, de façon naturaliste, ce que sont le normal et le pathologique. Cette approche est parfois appelée théorie « objectiviste », « naturaliste » ou « biostatistique » de la santé, selon l'appellation de Lennard Nordenfelt³⁰⁶⁶. L'idée générale est que la santé se définit par l'absence de maladie et la maladie se définit par le dysfonctionnement d'une partie de l'organisme. Par exemple, si le pancréas ne fonctionne plus comme il le devrait, comme c'est le cas pour les diabétiques, il ne remplit plus sa fonction naturelle. Il dévie d'une norme. Mais d'où vient cette norme qui définit ce qu'est un fonctionnement normal ? Comment la déterminer ? Boorse tente d'ancrer la norme de la santé dans des faits biologiques : le fonctionnement normal ou naturel correspond au fonctionnement typique d'une classe de référence, tandis que la dysfonction est une déviation du fonctionnement typique de l'espèce.

[Définition de la santé et maladie] Boorse définit la santé et la maladie de la façon suivante :

La santé pour un membre de la classe de référence est la capacité fonctionnelle normale : la disponibilité qu'a chaque partie interne de l'organisme pour accomplir toutes ses fonctions normales à des occasions typiques avec, au minimum, un niveau d'efficacité typique.

Une pathologie est un type d'état interne qui altère la santé, c'est-à-dire réduit une ou plusieurs des capacités fonctionnelles en-dessous du niveau d'efficacité typique³⁰⁶⁷.

Les pathologies sont des déviations par rapport au *design* biologique de l'espèce, caractérisée par l'articulation de deux éléments qui définissent la norme de santé : (1) une *fonction normale* des parties de l'organisme au service d'une fin qu'est la reproduction et la survie, et (2) la *normalité statistique* définie par une classe de référence³⁰⁶⁸. Un état normal, ou naturel, désigne la conformité au *design* de l'espèce³⁰⁶⁹. Une telle conception nécessite de rendre compte de l'idée de « fonction normale » d'une partie d'un organisme. La normalité statistique est déterminée par une classe de référence qui est

³⁰⁶⁴ Christopher Boorse, « On the distinction between disease and illness », *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1975, 49-68 ; Boorse, « What a theory of mental health should be », *Journal Theory Social Behaviour*, 6, 1976, 61-84 ; Boorse, « Health as a theoretical concept », *Philosophy of Science*, 44, 1977, 542-573.

³⁰⁶⁵ Pour une présentation de la thèse de Boorse, voir Elodie Giroux, « Définir objectivement la santé : une évaluation du concept biostatistique de Boorse à partir de l'épidémiologie moderne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 134, 1, 2009, 35-58.

³⁰⁶⁶ Lennart Nordenfelt, « Action, capacité et santé », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.271.

³⁰⁶⁷ Christopher Boorse, « Le concept théorique de santé », in *Philosophie de la médecine*, Vrin, p.99.

³⁰⁶⁸ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.85. Boorse distingue le *concept théorique* de santé du *concept pratique*. Au niveau théorique, il oppose la santé et la pathologie, la pathologie devient une maladie lorsqu'elle conduit à un jugement de valeur négatif, autrement dit, le concept de maladie sert à désigner l'expérience vécue de la pathologie que l'on cherche à traiter (p.79). Toute pathologie ne rend pas malade ; la maladie [*illness*] correspond à l'expérience vécue négative de la maladie. Le jugement normatif porte sur la maladie mais pas sur la pathologie. Ainsi, la maladie est une pathologie suffisamment importante pour être invalidante.

³⁰⁶⁹ Par *design*, Boorse n'entend pas un dessein, une finalité mais une norme constitutionnelle façonnée par l'évolution.

une classe naturelle d'organisme avec une certaine homogénéité, à savoir des individus d'âges et de sexe similaire au sein d'une espèce³⁰⁷⁰. La norme chez les lézards et les humains est différente, mais également sur certains aspects entre les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux. La fonction normale d'une partie de l'organisme, pour les membres de la classe de référence, est sa contribution statistiquement typique à la survie et à la reproduction individuelle.

[*Association des deux éléments*] Prises isolément, les deux composantes ne sont pas satisfaisantes pour définir la santé et la maladie, et c'est à elles que Canguilhem adressait ses critiques, notamment la définition de la maladie comme simple déviation d'une norme statistique³⁰⁷¹. En effet, si la normalité statistique fournit une indication sur les fonctions des parties d'un organisme, une anomalie statistique n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante pour définir le pathologique : en effet, une anomalie statistique n'est pas nécessairement une maladie (être roux, groupes sanguins B) et une normalité statistique n'est pas synonyme d'absence de maladie puisqu'il existe des maladies très fréquentes (caries, certaines pathologies respiratoires qui caractérisent des races de chien, etc.)³⁰⁷². Si l'anomalie statistique n'est ni une condition nécessaire ni suffisante de la maladie, elle demeure une composante importante de celle-ci ; « c'est l'articulation de la normalité statistique avec un concept non-normatif de fonction biologique qui permettrait de dépasser les difficultés du critère statistique »³⁰⁷³. Boorse définit donc la maladie comme une dysfonction de l'organisme relativement à une classe de référence. Ainsi, il faut justifier de définir une classe de référence permettant de définir la normalité statistique comme le fait Boorse et expliquer ce qu'est la fonction naturelle d'une partie d'un organisme, ce qui conduit à devoir s'intéresser à la notion complexe et polémique de « fonction » en biologie.

[*Conception systémique de la fonction*] Boorse adopte une conception causale (ou systémique) de la fonction héritée de Cummins, selon laquelle la fonction de X se définit par le rôle causal que joue X dans un système. La fonction d'une partie de l'organisme se définit ainsi par sa contribution causale à un but dans un système téléologique³⁰⁷⁴. Pour reprendre le même exemple, une des fonctions du pancréas est de sécréter de l'insuline pour réguler le taux de glucose dans le sang et permettre la distribution des glucides dans les muscles et les organes. Cette fonction se caractérise par sa contribution au maintien en vie de l'individu. La fonction opère à différents niveaux, à chaque fois en vue de la réalisation d'un but au niveau supérieur, par exemple la cellule qui produit certains composants dont le but est de permettre la contraction musculaire, dont le but est de produire un certain mouvement, dont le but est la survie et la reproduction.³⁰⁷⁵ Une telle caractérisation suppose de considérer les êtres vivants, comme le fait Boorse, comme des systèmes téléologiques dont le but est la survie et la reproduction. La santé, au niveau théorique, se définit donc par le fonctionnement normal typique, c'est-à-dire par la

³⁰⁷⁰ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.91.

³⁰⁷¹ Elodie Giroux, « Philosophie de la médecine », in *Précis de philosophie des sciences*, Barberousse, Bonnay, Cozic (eds), chapitre 12, 2011, p.408-409 ; Georgez Canguilhem, « Le normal et le pathologique », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), 2010, p.29-49.

³⁰⁷² Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.70.

³⁰⁷³ Giroux, « Philosophie de la médecine », *ibid*, p.412.

³⁰⁷⁴ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.86 ; Robert Cummins, « Functional analysis », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.57.

³⁰⁷⁵ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.87 et 89.

capacité à accomplir les fonctions physiologiques avec au moins un niveau d'efficacité typique de la classe de référence, tandis que « les pathologies sont des états internes qui interfèrent avec les fonctions du design de l'espèce »³⁰⁷⁶, c'est-à-dire réduisent ces capacités fonctionnelles sous le seuil de la classe de référence³⁰⁷⁷.

[*Objectif global de la théorie*] L'objectif de Boorse est de trouver un fondement objectif de la santé et de la maladie, de ne pas en faire un concept normatif, socialement situé et donc relatif à ce qu'une société considère être une maladie. La fondation objective du concept de santé a pour but d'éviter le relativisme des conceptions normativistes qui a pu conduire à considérer comme des maladies ce qui faisait l'objet d'une désapprobation sociale, comme la masturbation, la ménopause, l'homosexualité ou encore la drapétomanie³⁰⁷⁸. Dans cette perspective, un jugement déterminant la santé et la maladie n'a pas de lien avec la nécessité d'une prise en charge médicale³⁰⁷⁹. En effet, il explique que de nombreux états indésirables ne sont pas des pathologies (être laid, lent, le deuil, les courbatures, etc.), ce qui a pour conséquence qu'il n'est pas possible de distinguer le normal du pathologique sur la seule base d'un jugement de valeur³⁰⁸⁰. Par ailleurs, les médecins prennent en charge de nombreuses situations indésirables qui ne sont pas des pathologies (chirurgie esthétique, contraception, IVG, etc.)³⁰⁸¹, et la pathologie n'implique pas nécessairement une souffrance³⁰⁸². La normativité inhérente aux concepts de santé et maladie, nous disant ce que doit être l'état d'un organisme pour être en bonne santé, n'est pas fournie par des jugements mais par la vie elle-même : ce sont les fonctions naturelles typiques qui fournissent des normes de santé. Pour cette raison, Canguilhem considère que la santé et la maladie sont spécifiques aux êtres vivants³⁰⁸³.

Objections

Des objections à la théorie biostatistique de Boorse, comme le caractère ni nécessaire ni suffisant de la dysfonction pour caractériser la maladie, ou comme l'implication selon laquelle l'homosexualité est une maladie³⁰⁸⁴, ont conduit au développement d'autres approches selon lesquelles un jugement de valeur est nécessaire pour définir le normal et le pathologique, un jugement qui ne se réduit pas nécessairement au jugement d'une société à une époque donnée. Le naturalisme néglige la dimension évaluative des concepts de santé et de maladie : les états de santé et de maladie humaine semblent en partie reposer sur nos jugements de valeurs. Une conséquence pouvant apparaître comme étrange (ou pas) est qu'une lésion cérébrale est toujours une pathologie, que l'on valorise ou non selon les

³⁰⁷⁶ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.92.

³⁰⁷⁷ Giroux, « Philosophie de la médecine », *ibid*, p.413 ; Boorse, « A rebuttal on health », in *What is disease ?*, J. M. Humber and R. F. Almeder (eds), 1997, Totowa, Humana Press, p.7-8.

³⁰⁷⁸ Giroux, « Philosophie de la médecine », *ibid*, p.410.

³⁰⁷⁹ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.65.

³⁰⁸⁰ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.66.

³⁰⁸¹ Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.68.

³⁰⁸² Boorse, « Le concept théorique de santé », *ibid*, p.71.

³⁰⁸³ Elodie Giroux et Mael Lemoine, *Philosophie de la médecine II*, p.24.

³⁰⁸⁴ Elodie Giroux, « Présentation du texte de Boorse », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.59.

conséquences désirables ou indésirables. En écartant toute référence aux valeurs, le naturalisme doit trouver une base purement biologique de la pathologie³⁰⁸⁵.

Des difficultés sont soulevées par l'idée de fonction *naturelle* ou *normale*. Selon une objection, les espèces n'ont pas de nature ou de *design* fixes, c'est-à-dire pas de traits naturels constants, conduisant les taxonomistes à classer les espèces selon des critères généalogiques plus que par le partage de traits communs³⁰⁸⁶. Selon Ereshefsky, ni la taxonomie ni la génétique ne spécifient d'état *naturel* de l'organisme³⁰⁸⁷. Wachbroit souligne que la normalité statistique ne coïncide pas nécessairement avec la normalité théorique dans la mesure où un cœur fonctionnellement normal n'est pas nécessairement le plus répandu³⁰⁸⁸. Si Boorse caractérise la fonction naturelle comme celle qui contribue à la reproduction et à la survie, il existe de nombreux buts chez les humains et les animaux qui ont peu à voir avec ces fins. La *fitness*, c'est-à-dire le fait d'être bien adapté à son environnement, n'est pas « le » but des organismes puisque d'autres fins comme le plaisir ou le bien-être semblent être des fins en soi d'une vie humaine. La *fitness* est bien davantage un effet de la sélection. Selon Ereshefsky, le choix de dire quelle est la fin d'un organisme provient d'un terrain externe à la sphère de la biologie, démarche contraire au projet de Boorse de fonder en biologie seulement le concept de santé³⁰⁸⁹.

Applicabilité aux écosystèmes

Pour s'appuyer sur la théorie biostatistique, la thèse de la santé des écosystèmes devra pour cela rendre compte (1) d'une classe de référence déterminant la normalité statistique et (2) de fonctions naturelles de ses parties, impliquant une théorie de la fonction applicable aux parties des écosystèmes. Bien que Boorse articule l'idée de classe de référence avec celle de fonction normale (définie comme contribution à la survie et à la reproduction), nous pouvons d'abord traiter les deux composantes séparément.

[*Problème de la classe de référence*] Quelle est la classe de référence d'un écosystème qui pourrait nous fournir une norme de santé ? Les écosystèmes n'étant pas liés par une généalogie génétique qui en feraient des espèces ou des populations, autrement dit n'étant pas des organismes vivants, comment en déduire une norme qui constituerait le *design* des écosystèmes ? Le *design* de la classe de référence est lié à la phylogénie. La façon dont on fonde la norme de santé pour les humains et les animaux, selon le modèle biostatistique, ne semble pas disponible pour les écosystèmes. Doit-on prendre l'ensemble des écosystèmes comme classe de référence ? Ou simplement les écosystèmes du même type ? Pourquoi ? Une classe de référence n'est pas une classe d'entités qui partageraient un trait commun. La classe de référence est inséparable de l'idée de *design* de l'espèce, autrement dit le *design*

³⁰⁸⁵ Marc Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.222.

³⁰⁸⁶ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.222. Voir Hull, « Une question d'individualité », *ibid*, p.241-242.

³⁰⁸⁷ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.223.

³⁰⁸⁸ Robert Wachbroit, « Distinguishing genetic disease and genetic susceptibility », *American Journal of Medical Genetics*, 53, 1994, 236-240, p.237; Robert Wachbroit, « Normality as a biological concept », *Philosophy of science*, 61, 4, 1994, 579-591.

³⁰⁸⁹ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.223.

est le fait de l'évolution des espèces dans un environnement qui détermine la façon dont un organisme d'un type X doit fonctionner pour être en bonne santé. Cette façon de déterminer la classe de référence ne saurait, dans la conception de Boorse, s'appliquer à des entités non-vivantes comme les écosystèmes. Mais omettons cette difficulté importante, voire décisive, juste pour voir comment il pourrait être possible de déterminer une classe de référence pour les écosystèmes.

[*L'ensemble des écosystèmes comme classe de référence*] Selon la théorie biostatistique, la classe de référence est un élément central pour déterminer le normal et le pathologique. Si on considère que l'ensemble des écosystèmes est une classe qui doit nous fournir des indications sur la norme de santé des écosystèmes, nous pouvons être confronté à un sérieux problème. Il est assez clair que la conception dominante est que plus un écosystème contient d'êtres vivants, plus le circuit énergétique est riche et important, plus la richesse et diversité spécifique est importante, plus un écosystème est en bonne santé. Mais comment établir cette norme étant donnée la variété des écosystèmes ? Sur quoi repose-t-elle ? Les écosystèmes sont très diversifiés, allant d'écosystèmes avec une biomasse très faible, comme les zones polaires et désertiques, à forte, comme les récifs coraliens ou les forêts tropicales³⁰⁹⁰. S'il s'avère que la majorité des écosystèmes existant sur Terre sont plutôt pauvres et que les écosystèmes riches en diversité spécifique, en biomasse végétale, en flux énergétique, ne sont pas la norme dominante, il faudrait alors dire que les écosystèmes que nous qualifions de pauvres représentent la norme de santé des écosystèmes. La difficulté augmente lorsque l'on se demande comment dénombrer les écosystèmes, ce qui suppose de les identifier clairement. Survient alors la difficulté de la grande variété des écosystèmes. Doit-on inclure dans ces discussions l'écosystème de l'intestin, l'écosystème urbain, et ainsi de suite ? Quels écosystèmes prendre en compte ? Comment justifier l'exclusion de certains écosystèmes ?

[*La stabilité structurelle comme norme*] Une réponse pourrait consister à soutenir que l'ensemble des écosystèmes pris comme classe de référence ne saurait nous fournir des normes de santé en termes de biomasse, de biodiversité, de richesse énergétique, de production primaire, etc., mais qu'ils peuvent nous donner des indications sur la stabilité dynamique des différents écosystèmes. Les écosystèmes changent mais conservent généralement une stabilité structurelle dans leur évolution. Telle pourrait être une norme de santé fournie par la classe de tous les écosystèmes. Selon Callicott, lorsque ces processus de changement se déroulent « normalement », c'est-à-dire comme ils se sont déroulés naturellement, historiquement, alors les écosystèmes sont en bonne santé³⁰⁹¹. La vitesse de changement historique constituerait alors la mesure du changement normal. Ce qui signale un dysfonctionnement écologique est la vitesse de transformation des écosystèmes.

Toutefois, cette idée semble difficilement être en mesure de fonder la normalité, et par conséquent, la normativité attendue du concept³⁰⁹². Le problème est que les écosystèmes changent à différents degrés du fait de diverses perturbations, l'histoire de la Terre est une succession de changement d'écosystèmes sur le long terme. Aucun de ces écosystèmes ne semblent être en lui-même

³⁰⁹⁰ Frontier et al., *Ecosystèmes, Structure, fonctionnement, évolution*, p.154.

³⁰⁹¹ Callicott, « The value of the ecosystem health », *ibid*, p.348.

³⁰⁹² Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.191.

mieux qu'un autre. Si on considère que certains écosystèmes fournissent des environnements plus vivables, alors cette préférence est motivée pour les conséquences pour d'autres êtres d'une configuration environnementale plus qu'une autre. Cela ne nous dit pas pourquoi, intrinsèquement, un écosystème est préférable à un autre. Par ailleurs, pourquoi un changement « normal » ou « naturel » – si tant est que l'on puisse déterminer ce que cela signifie – serait-il meilleur qu'un autre rythme de changement et un marqueur de santé ? Le fait qu'une zone désertique reste désertique durablement est-il un marqueur de santé ou bien le verdissement d'une zone désertique, sa transformation plus ou moins rapide en steppes herbacées, en savane, en forêt serait alors un signe de bonne santé ? En insistant sur la notion de vitesse de transformation, on ne peut spécifier aucun état intrinsèque qui marque un état de santé.

[*La classe de référence comme type d'écosystèmes*] Une autre option pourrait consister à considérer que la norme de santé d'un écosystème est relative aux écosystèmes du même type, la santé de l'intestin, comme d'une forêt ou d'un lac est déterminé par la norme fournie par la classe de ce *type d'écosystèmes*. Une difficulté majeure serait alors de savoir comment typer précisément les écosystèmes, c'est-à-dire comment les classer par types ? Étant donné la variété des écosystèmes, leur catégorisation demeure floue puisque la nature n'a pas prévu d'être ordonnable en un certain nombre de types. En ce qui concerne les vivants, la filiation phylogénétique fournit un moyen de déterminer des types différents. Les écosystèmes n'étant pas liés entre eux de la façon dont les populations de vivants sont liées entre elles, chacun étant unique, composé de végétaux, d'animaux, d'une topographie et d'un climat différent, en déterminer des types est compromis et risque d'être arbitraire.

Par ailleurs, si un écosystème évolue vers un autre type d'écosystème (une forêt tropicale vers une zone semi-aride ou inversement) pourquoi serait-ce un signe de mauvaise santé ? Il faudrait dès lors se référer à la norme du nouveau type d'écosystèmes pour en mesurer la santé. Mais cela est étrange. Il n'y a pas de sens à évaluer la santé humaine relativement à la norme de santé des poules, parce qu'un humain ne peut être une poule. Or, les écosystèmes peuvent changer et changent inéluctablement. Mesurer leur santé selon leur nouveau type contredirait le fait de référer à un type pour déterminer la norme de santé. La plupart des environmentalistes seraient plus enclins à soutenir qu'une évolution d'une zone semi-aride vers une forêt dense et riche de vie peut être considérée comme un développement positif d'un écosystème que l'inverse. Ce faisant, cela signifie qu'il existe des indicateurs objectifs mesurant la santé des écosystèmes. Or, ces indicateurs (diversité, richesse, résilience, productivité, etc.) ne semblent pas pouvoir se justifier en mobilisant une théorie de la santé naturaliste comme la théorie biostatistique et notamment en fonction d'une classe de référence.

En conclusion, la théorie biostatistique ne permet pas de fournir un cadre théorique au concept de santé des écosystèmes. La santé ainsi théorisée s'applique aux êtres vivants, animaux et végétaux, mais non pas à des entités holistiques non-vivantes. Un « dysfonctionnement » au sein d'un écosystème ne pourrait désigner une incapacité à réaliser le *design* de l'espèce, du fait de l'absence d'une classe de référence permettant d'établir ce *design* et, éventuellement, du fait de l'absence possible de fonctions normales des parties d'un écosystème. Il paraît ainsi très difficile, pour les écosystèmes, d'articuler une classe de référence et l'idée de fonctions normales à travers l'idée de *design*. Pour cette raison, on doit

considérer la théorie naturaliste dominante en philosophie de la médecine comme inapte à fonder la santé écosystémique. Pourtant, une conception objectiviste semblait être la conception la plus favorable, peut-être même le seul espoir d'appliquer l'idée de santé aux écosystèmes, et c'est à la conception naturaliste et objectiviste que Dussault faisait référence pour défendre l'applicabilité du concept aux entités non-sentientes³⁰⁹³.

La seconde dimension de la théorie biostatistique concerne la détermination de ce qu'est la fonction normale des parties de l'organisme. Les partisans du concept de santé écosystémiques doivent impérativement justifier que les écosystèmes ont des *parties fonctionnelles* s'ils espèrent, d'une façon ou d'une autre, pouvoir parler de la santé des écosystèmes. Du fait de son importance cruciale pour les partisans de la santé écosystémique, nous gardons pour la section suivante l'examen de la possibilité d'attribuer des fonctions aux éléments constitutifs d'un écosystème.

La théorie normativiste d'Engelhardt

Selon les approches *normativistes*, la maladie est une déviation par rapport à une norme de santé, cette norme étant le fait d'un jugement de valeur, d'un jugement concernant ce qui est considéré comme désirable ou indésirable, la seule biologie étant incapable de nous fournir cette norme du fait de sa nature purement descriptive. La nature se moque de fournir le meilleur état de chose pour un individu car l'évolution se moque du destin et du bien des individus, comme en témoignent les modes de reproduction³⁰⁹⁴. Selon les normativistes, la santé et la maladie réfèrent à des jugements de valeurs³⁰⁹⁵. Le plus célèbre représentant du normativisme, le philosophe et médecin américain Tristram Engelhardt, soutient qu'il « ne saurait y avoir de jugement de dysfonctionnement sans référence à des buts ou intérêts humains »³⁰⁹⁶.

La maladie semble être un état dans lequel nous souhaitons intrinsèquement ne pas être³⁰⁹⁷. La motivation première de cette approche est de rendre compte du fait que si un état biologique ou psychologique n'est pas considéré comme indésirable, s'il n'est pas cause d'une appréciation négative, alors on a du mal à comprendre comment le caractériser comme une maladie. Une personne qui, suite à une lésion cérébrale, serait devenue plus créative et plus stable émotionnellement, toute chose égale par ailleurs, doit-elle être considérée comme en bonne santé ou bien comme atteinte d'une pathologie bénéfique ? L'idée d'une pathologie bénéfique est-elle intelligible ? Quoi qu'on en pense, l'intuition normativiste capture quelque chose d'important lorsqu'elle nous dit qu'il n'y a pas lieu de qualifier de pathologique un état bénéfique ou désirable pour l'individu. Le concept de maladie semble contenir

³⁰⁹³ Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid*, p.199-200.

³⁰⁹⁴ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.223.

³⁰⁹⁵ À noter que la nature et la source du jugement de valeur peut varier selon les conceptions normativistes, allant du jugement de valeur sociale (ce qu'une société considère être un état désirable ou non, une pathologie ou non), à une normativité basée sur des états désirables du sujet relativement à son bien prudentiel.

³⁰⁹⁶ Tristram Engelhardt, *The foundation of bioethics*, 2nd ed, Oxford University press, 1996, p.203; Giroux, « Philosophie de la médecine », *ibid*, p.417. Voir aussi William K. Goosens, « Values, health, and medicine », *Philosophy of Science*, 47, 1980, 100-115.

³⁰⁹⁷ François Pellet, « Maladie (GP) », *l'Encyclopédie philosophique*, 2017, Maxime Kristanek (dir), consulté en juillet 2023, Url : <https://encyclo-philo.fr/maladie-gp>.

intrinsèquement l'idée d'un jugement concernant ce qui est désirable ou indésirable. Pour appuyer leur argument, les normativistes utilisent des exemples de dysfonctions anormales bénéfiques, que l'on pourrait difficilement considérer comme une maladie³⁰⁹⁸.

[*Objections*] Si le normativisme semble capturer un élément intuitif, les objections au normativisme sont nombreuses³⁰⁹⁹. De nombreux états indésirables ne sont pas des maladies (être pauvre, vivre un deuil, perdre une finale de Coupe du monde). Dans ces situations, il ne s'agit pas de pathologies car il n'y a pas de dysfonctionnement interne à l'organisme. Mais cette réponse n'est pas disponible pour le normativiste. En effet, Marc Ereshefsky explique que le normativisme ne peut pas expliquer pourquoi ces cas ne sont pas des pathologies en faisant référence à un état biologique objectif, ce qui contredit le cœur de la thèse normativiste³¹⁰⁰. Une autre objection importante pointe le relativisme auquel conduit le normativisme. Pour éviter le relativisme, les normativistes vont mettre en avant que les différentes sociétés identifient la plupart des maladies de façon similaire. Mais selon Wakefield, le normativisme conduit à considérer la masturbation ou la drapétomanie (cette supposée maladie des esclaves qui les poussait à s'enfuir) comme des troubles mentaux. Le fait qu'il existe différentes caractérisations de ce qu'est une maladie ne signifie pas que la santé et la maladie sont de pures constructions sociales³¹⁰¹. Ainsi, le normativisme occulte l'ancrage physiologique ou psychologique de la pathologie.

Applicabilité aux écosystèmes

Selon une interprétation du normativisme, la santé et la maladie dépendent d'un jugement de valeur social concernant les états désirables ou indésirables d'un être. Cette conception risque de conduire à un relativisme, mais un relativisme portant sur un plan différent du relativisme impliquée par l'idée que la santé résulte d'une attribution extrinsèque ; ainsi cela ne signifie pas que la santé puisse s'appliquer à n'importe quelle entité puisque la relativité des jugements de santé concernerait ici les êtres capables d'éprouver subjectivement des états ayant une valence positive ou négative. Ce qu'est pour un être humain ou un animal d'être en bonne santé serait donc relatif au jugement d'une société donnée. Par contraste, si on souhaitait soutenir l'idée qu'une entité possède une santé selon qu'un groupe considère qu'elle en a, alors toute chose pourrait être potentiellement porteuse de santé pourvu que quelqu'un le pense, ce qui conduit à dissoudre l'idée même de santé.

Une version plus prometteuse du normativisme soutient que la source de la normativité n'est pas nécessairement un jugement de valeur social mais résulte d'un jugement de valeur concernant ce qui est désirable ou indésirable du point de vue de l'entité en question dans l'optique de promouvoir son bien propre. La norme de santé dépendrait alors directement du bien prudentiel d'une entité, ce qui

³⁰⁹⁸ Nous pouvons imaginer une personne qui serait, en raison d'une mutation génétique, résistante à des substances toxiques, radioactives, à des bactéries ou à des virus.

³⁰⁹⁹ Pellet, « Maladie (GP) », *ibid*.

³¹⁰⁰ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.224.

³¹⁰¹ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.131-132 ; Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.223.

suppose d'avoir déjà une théorie de la valeur puisque celle-ci sert de guide pour déterminer les états désirables ou indésirables en vue d'une vie accomplie. Selon Dussault, les théories normativistes de cette sorte ne conduisent pas au relativisme³¹⁰². Pour autant, le normativisme est inapplicable aux écosystèmes dans la mesure où l'entité porteuse de santé doit avoir des préférences concernant ses états, ce qui n'est pas le cas des écosystèmes.

Pour Dussault, on pourrait éviter cette impasse en indexant la normativité sur le bien propre objectif d'une entité. Autrement dit, même dépourvu de toute subjectivité, un écosystème posséderait un bien propre qui permettrait de définir les états bons ou mauvais d'un écosystème³¹⁰³. Le problème est que c'est précisément ce qu'il s'agit de démontrer, à savoir le fait que les écosystèmes aient un bien, et l'argument de la santé devait remplir ce rôle. En résumé, alors que le but de l'argument de la santé est de montrer que les écosystèmes ont un bien et donc des intérêts, nous en arrivons à fonder le concept de santé écosystémique sur l'existence préalable et présupposée d'un bien des écosystèmes. Nous concluons que les théories normativistes ne permettent pas de reconnaître une santé aux écosystèmes.

La théorie hybride de Wakefield

Face aux difficultés que rencontrent le naturalisme et le normativisme, Jérôme Wakefield a proposé une théorie hybride contenant une part descriptive et une part normative permettant d'éviter certains problèmes du naturalisme et du normativisme, comme l'objection des dysfonctions avantageuses³¹⁰⁴. La pathologie est ainsi définie comme une *dysfonction préjudiciable*, c'est-à-dire une défaillance de l'organisme à accomplir ses fonctions naturelles, dysfonction qui affecte l'individu³¹⁰⁵. Wakefield, comme Boorse, fait référence à l'idée de fonction naturelle, mais sa conception de la fonction diffère puisqu'il adhère à une conception *étiologique* inspirée de Wright selon laquelle la fonction d'une partie de l'organisme désigne un mécanisme sélectionné par l'évolution. Par exemple, la fonction du cœur est comprise comme ce pourquoi le cœur a été sélectionné, à savoir pomper le sang. La norme fonctionnelle se définit selon ce que l'évolution a fait de nous et non selon ce que nous pourrions être idéalement³¹⁰⁶. Les mécanismes ainsi sélectionnés sont le plus souvent avantageux et deviennent donc la norme statistique, qui est souvent un indice de la bonne santé³¹⁰⁷. Une dysfonction désigne l'incapacité d'une structure à accomplir ce pourquoi elle a été sélectionnée. Selon Wakefield, ce dysfonctionnement devient une pathologie si elle porte préjudice à son porteur³¹⁰⁸. La seule dimension normative, c'est-à-

³¹⁰² Dussault « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.194.

³¹⁰³ Dussault « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.195.

³¹⁰⁴ Jerome Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.130. Voir aussi Caplan, « Does the philosophy of medicine exist ? », *Theoretical medicine*, 13, 1, 1992, 67-77.

³¹⁰⁵ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.128

³¹⁰⁶ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.147.

³¹⁰⁷ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.136.

³¹⁰⁸ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.156.

dire la souffrance ou le caractère indésirable, ne saurait rendre compte de la maladie³¹⁰⁹ tandis que la seule référence à une dysfonction conduit à considérer comme des maladies les dysfonctions avantageuses.

[*Objections*] L'approche hybride ne va pas non plus sans poser de problèmes. Elle a notamment le défaut de rendre la catégorie de pathologie trop restrictive en la définissant par la conjonction d'une dysfonction et d'un préjudice. De nombreux cas qui nous semblent pathologiques ne peuvent ainsi pas être considérés comme tels si la part dysfonction ou préjudice n'est pas satisfaite : on ne peut ainsi pas dire que l'infertilité d'une personne qui ne veut pas d'enfant est une pathologie puisqu'elle n'en subit aucun préjudice³¹¹⁰. Une réponse possible pourrait insister sur une autre façon de caractériser le préjudice en imaginant des situations contrefactuelles ; si la personne en question avait souhaité avoir un enfant, elle en subirait un préjudice. Ereshefsky fournit un exemple du cas contraire, où ce qui semble manifestement être une pathologie ne peut être caractérisée comme une dysfonction. Par exemple, il n'est pas possible de soutenir que l'incapacité d'une femme à avoir des orgasmes est une pathologie. Dans ce cas, le problème est de ne pas pouvoir caractériser cet état de fait comme une dysfonction, puisque la capacité pour les femmes d'avoir un orgasme n'est pas une capacité sélectionnée, au sens évolutionniste, si on reprend la conception étiologique de la fonction de Wakefield³¹¹¹. Selon Ereshefsky, un autre problème provient de la part naturaliste de la théorie qui implique une théorie de la fonction qui considère la *fitness* comme « le » but des organismes. Or, le choix de définir la santé par l'adaptation est un choix qui n'est pas dicté par la biologie mais par un élément externe, ce qui contredit le projet naturaliste³¹¹².

Applicabilité aux écosystèmes

Etant donné l'inapplicabilité des concepts de santé et maladie aux écosystèmes du point de vue des théories naturalistes et normativistes, les théories hybrides ne feront pas mieux. L'idée de dysfonction ne s'applique pas aux écosystèmes qui ne sont pas des organismes, et donc le statut de système téléologique est incertain. La notion de préjudice est ambiguë puisque tout le problème dont nous traitons dans ce travail est de savoir s'il est possible de subir un préjudice sans subjectivité. Peut-on vraiment dire qu'une plante subit un préjudice lorsqu'elle ne reçoit pas suffisamment d'eau pour pousser ? Nous avons argumenté contre une telle idée. Mais quoi qu'il en soit, dans la théorie hybride de Wakefield, la dysfonction doit être ressentie et vécue comme négative, elle doit avoir un caractère indésirable. Telle est la raison pour laquelle la santé et la maladie ne s'appliquent qu'à des êtres sentients dans cette théorie hybride.

³¹⁰⁹ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.129 et p.169-170.

³¹¹⁰ Sauf si on caractérise le préjudice de manière contrefactuelle, c'est-à-dire qu'elle aurait subi un préjudice si elle avait voulu un enfant.

³¹¹¹ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.224.

³¹¹² Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.225.

D'autres conceptions de la santé et de la maladie furent proposées pour échapper aux difficultés des trois principales théories. Nous pouvons citer la conception de Lennart Nordenfelt qui place au cœur du débat l'idée de capacité d'action. Une pathologie est un état interne qui réduit une capacité d'action tandis que la santé est définie en relation à une capacité d'action en vue de réaliser ses buts vitaux (un degré minimal de bonheur, réalisation de projets de vie et conditions de vie acceptables)³¹¹³. Nordenfelt s'efforce de caractériser les capacités d'action qui permettent de définir la santé³¹¹⁴. La santé ne désigne pas ce qui conduit à un sentiment de bonheur mais ce qui fournit les conditions d'un bonheur minimal³¹¹⁵. De son côté, Marc Ereshefsky propose de se débarrasser des références aux notions problématiques de *fonction*, de *normal* et de *naturel*, et de distinguer des états descriptifs de l'organisme d'un côté, et les jugements évaluatifs et normatifs que nous faisons à partir de ces états, de l'autre³¹¹⁶. Il reprend l'idée d'Hesslow selon laquelle il n'est pas fondamentalement utile de chercher « la vraie » définition de la santé et de la maladie, mais qu'il faut simplement voir les états descriptifs que l'on désire ou non, peu importe comment nous les classons comme maladie ou non³¹¹⁷. Cette approche pragmatique présente un avantage majeur, celui d'éviter d'avoir à savoir ce qu'est une fonction normale ou naturelle. En évitant le recours à l'usage des notions de fonction et de dysfonction, on fait l'économie de concepts hautement problématiques³¹¹⁸.

Randolph Nesse adopte une approche évolutionniste pour penser la santé et la maladie en cherchant à comprendre comment l'évolution par sélection naturelle a rendu possible la maladie³¹¹⁹. Selon Pierre-Olivier Méthot, la conception de Nesse défend la possibilité de « déterminer l'état normal au travers la connaissance de l'histoire évolutive d'un trait dans une population dont la fonction ultime de l'organisme est la reproduction »³¹²⁰. On pourrait s'attendre à ce que l'évolution par sélection naturelle réduise la possibilité de la maladie du fait de la *fitness* des populations³¹²¹. Mais Nesse identifie plusieurs facteurs explicatifs de l'origine des maladies, comme par exemple, le décalage temporel entre l'environnement dans lequel notre organisme a été façonné par la sélection naturelle et l'environnement

³¹¹³ Lennart Nordenfelt, « Action, capacité et santé », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.277-292, extraits de Nordenfelt, *Action, ability and health. Essays in the philosophy of action and welfare*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

³¹¹⁴ Nordenfelt, « Action, capacité et santé », *ibid*, p.266-269. Voir la présentation de Marion LeBidan et Denis Forest, in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.260-265.

³¹¹⁵ Selon Nordenfelt, cette approche de la santé en termes de capacité d'action est applicable aux êtres vivants. La santé, conçue comme conditions minimales du bonheur, est applicable aux animaux. Lennart Nordenfelt, *On the nature of health, an action-theoretic approach*, 2nd ed, p.139-143.

³¹¹⁶ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.225.

³¹¹⁷ Hesslow, « Avons-nous besoin d'un concept de maladie ? », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.305-329, publication originale, Hesslow, « Do we need a concept of disease? », *Theoretical medicine*, 14, 1993, 1-14.

³¹¹⁸ Ereshefsky, « Defining "health" and "disease" », *ibid*, p.226.

³¹¹⁹ Randolph Nesse, « A propos de la difficulté de définir la maladie : une perspective darwinienne », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.183-219. Publication originale, Nesse, « On the difficulty of defining disease : a darwinian perspectives », *Medicine, health care and philosophy*, 4, 2001, 37-46.

³¹²⁰ Pierre-Olivier Méthot, « Présentation de l'article de Randolph Nesse », in *Philosophie de la médecine*, Giroux et Lemoine (eds), p.179.

³¹²¹ Méthot, « Présentation de l'article de Randolph Nesse », *ibid*, p.181.

moderne (cas de l'obésité et des allergies), le caractère *imparfait* de l'organisme (l'œil qui voit mal de loin, la nuit, qui voit une gamme très réduite de couleur, le point aveugle, etc.), le développement des pathogènes, ou encore les compromis entre le développement des traits (des os pas trop solides pour avoir de la flexibilité et de la mobilité)³¹²².

[*Applicabilité aux écosystèmes*] Ces trois approches ne sont pas applicables aux écosystèmes. L'approche par les capacités d'action de Nordenfelt implique un être capable d'initier des actions et d'avoir une capacité d'expérience puisque selon cette approche, le bonheur et le fait d'avoir des buts est une composante de la santé, bien qu'il considère qu'il est possible que sa conception s'applique aux êtres vivants. L'approche pragmatique d'Hesslow et Ereshefsky nécessite un agent capable de porter un jugement évaluatif sur ses états, ou du moins, *a minima* capable d'expériences avec des valences différentes et des préférences pour certains états par rapport à d'autres. L'approche évolutionniste de la santé et de la maladie s'applique aux êtres porteurs de traits qui évoluent par sélection naturelle. Ainsi, elle semble inapplicable aux écosystèmes.

Conclusion

Après ce survol des principales théories de la santé et de la maladie, nous constatons qu'elles ne peuvent justifier l'idée de santé écosystémique car elles sont inapplicables aux écosystèmes. Une autre théorie de la santé doit être proposée pour espérer sauver le concept. Ce n'est pas impossible, mais il n'est jamais bon signe lorsqu'il faut produire une théorie alambiquée pour justifier un concept. Un dernier espoir en faveur du concept de santé écosystémique est de proposer une telle théorie, une théorie objectiviste de la santé qui repose sur l'idée de système avec des parties fonctionnelles, d'où la raison pour laquelle Dussault cherche à justifier l'existence de fonctions des éléments constitutifs des écosystèmes.

E. Les écosystèmes ont-ils des parties fonctionnelles ?

[*Introduction*] Le concept de fonction est une composante importante des théories objectivistes de la santé puisque la santé y est caractérisée, en partie, par le bon fonctionnement des parties de l'organisme et la pathologie comme le dysfonctionnement de ces parties. La normativité du concept de santé est alors purement biologique et ne fait pas référence à des évaluations subjectives. Par conséquent, les théories de la santé qui mobilisent le concept de fonction doivent expliquer ce qu'est la « fonction naturelle » d'un processus ou d'une partie d'un organisme, afin d'être capables de rendre compte des possibles dysfonctions qui caractérisent la maladie et la pathologie. Les partisans d'une santé des écosystèmes comme McShane et Dussault se sont efforcés de montrer que les écosystèmes avaient des parties fonctionnelles au service du fonctionnement du tout, car c'est là une condition nécessaire de l'application du concept de santé à ce système. Il s'agit alors de savoir si les écosystèmes satisfont ces conditions minimales pour être porteurs de santé, en gardant à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une condition

³¹²² Méthot, « Présentation de l'article de Randolph Nesse », *ibid*, p.180.

suffisante. En considérant les différentes théories de la fonction, il sera alors possible de voir s'il fait sens de parler des fonctions des éléments constitutifs des écosystèmes. Peut-on dire que *la* ou *une* fonction d'une espèce prédatrice est de réguler la population d'une espèce proie ? Parle-t-on de façon correcte lorsque l'on soutient qu'une fonction des abeilles est de polliniser, ou que celle des feuilles est de permettre la photosynthèse ?

Le concept de fonction

[*Introduction par la fonction des artefacts*] Le discours fonctionnel, c'est-à-dire l'idée que X a une fonction F, est intelligible dans une logique téléologique qui trouve son expression la plus paradigmatique dans les artefacts conçus dans un but précis, selon une perspective intentionnelle. Ainsi, dire que « X a une fonction F » signifie que X joue un rôle F en vue d'une fin. Dire que la fonction d'un couteau est de couper signifie que c'est ce qu'il est *censé faire*, que c'est son *rôle*, *la raison pour laquelle il existe*. Un artefact existe dans un but précis puisqu'il a été conçu en vue de réaliser cette fin. Le discours fonctionnel possède donc une vertu explicative de l'existence de l'objet et de sa nature. La fonction du couteau permet de comprendre pourquoi le couteau existe et pourquoi il possède ces propriétés et pas celles d'une chaise ou d'une fourchette. Le discours fonctionnel introduit inévitablement une perspective téléologique. Dans le cas des artefacts, la finalité est le but poursuivi par un agent créateur dans la mesure où « la fonction explique pourquoi l'artefact a été conçu, pourquoi il est structuré comme il l'est »³¹²³. L'objet peut ne pas remplir sa fonction s'il a été mal conçu, s'il est défectueux ou inadapté. La téléologie inhérente à l'idée de fonction charrie une dimension normative puisque la fonction nous dit ce qu'est *censé faire* un trait fonctionnel, ce qu'il *doit faire*³¹²⁴.

Certes, un artefact peut être utilisé pour servir une autre fonction que celle pour laquelle il a été créé (un couteau utilisé comme tournevis). Il y a alors une réassignation de fonction opportuniste si l'objet possède les propriétés qui permettent de réaliser une fin, mais cette nouvelle fonction n'est pas la *fonction propre* du couteau puisqu'elle n'est pas explicative de l'existence du couteau et de sa forme.

[*Le problème des fonctions naturelles*] Mais si l'attribution de fonctions aux artefacts ne pose guère de problème dans la mesure où l'intentionnalité de l'agent explique la source de la téléologie, il n'en va pas de même lorsque nous appliquons un discours fonctionnel aux objets naturels³¹²⁵. En effet,

³¹²³ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.160.

³¹²⁴ Jean Gayon et Armand de Ricqlès (eds), *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, « Introduction », p.1-3 ; Françoise Longy, « Ce qu'explique une explication fonctionnelle : le cas exemplaire des bio-artefacts », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds), p.405. L'existence de traits fonctionnels à différents niveaux n'est pas problématique, un trait fonctionnel d'un niveau inférieur a pour but de permettre une capacité d'un niveau supérieur, et ainsi de suite jusqu'à atteindre la finalité de l'objet.

³¹²⁵ Larry Wright, « Function », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.32 (publication originale, *Philosophical review*, 82, 2, 1973, 139-168); Karen Neander, « La notion téléologique de fonction », in *Philosophie de la biologie*, I, Gayon et Pradeu (eds), p.174-177 (publication originale, « The teleological notion of "function" », *Australasian Journal of philosophy*, 69, 4, 1991, 454-468); Paul Griffiths, « Functional analysis and proper function », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.154 (publication originale dans *British Journal of philosophy of science*, 44, 3, 1993, 409-422). Toutefois, pour Griffiths, la téléologie des artefacts n'est pas aussi dépourvue de problème qu'on le dit (p.418-419).

nous parlons de la fonction de l'œil, du cœur, des cellules, en estimant que les organes semblent avoir pour but d'assurer la survie de l'organisme : l'œil est fait pour voir, le cœur pour pomper le sang, et ces organes jouent un rôle dans la survie des humains. Une vision théologique qui explique l'existence des êtres vivants et leurs parties par la volonté d'un créateur n'aura guère de difficulté à fournir une « explication » à l'existence de fonctions naturelles, puisqu'il existe selon cette conception un agent intentionnel qui a tout créé en vue d'une fin. Mais les exigences rationnelles de compréhension du monde ne permettent pas de se satisfaire de ce genre d'explications théologiques. La difficulté avec l'idée qu'il existe des fonctions biologiques est d'expliquer l'existence d'une téléologie sans intentionnalité, c'est-à-dire sans faire appel à des causes finales et aux représentations d'un agent, mais en ne mobilisant qu'une causalité efficiente. Si une fonction implique une dimension téléologique, comment concilier cette vision téléologique avec un monde sans créateur ? Comment justifier qu'un organe est *censé faire X*, qu'il *doit faire X*, qu'il *est fait pour X*, s'il n'y a pas de finalité dans la nature, si l'évolution naturelle n'est pas projective et ne se fait pas en vue d'une fin ? Les philosophes et biologistes doivent naturaliser la téléologie pour la rendre compatible avec une vision scientifique du monde³¹²⁶.

[*Discours fonctionnels en biologie mais non en physique*] Si les discours fonctionnels sont d'usage et semblent faire sens en biologie, ils ne sont jamais utilisés en physique, en chimie, en géologie, non seulement parce que cela ne s'y prête pas, mais aussi parce cela n'apporte aucun bénéfice épistémologique. Comme le souligne David Buller, c'est parce qu'il existe une différence en termes de finalité : l'expansion d'un gaz n'est pas un processus téléologique mais une réaction mécanique, tandis que la sudation est un processus téléologique, elle existe *car* elle permet de réguler la température corporelle³¹²⁷. Les objets physiques n'ont pas de fonction propre, ainsi la fonction des glaciers, nous dit Gayon, n'est pas de stocker l'eau³¹²⁸. Les énoncés fonctionnels sont des explications. Mais les théories de la fonction divergent quant au fait de savoir de quoi est-ce une explication. Pourquoi parle-t-on des fonctions en biologie ? Comment rendre compte de l'idée de fonction naturelle ?

Les réflexions autour de la notion de fonction naturelle ont pris un tournant à partir des années 1950, lorsque les positivistes logiques proposaient de les éliminer du discours scientifique du fait de l'introduction d'une finalité dans un monde post-darwinien³¹²⁹. Si Carl Hempel et Ernst Nagel proposèrent des explications des énoncés fonctionnels, leurs solutions échouaient à caractériser ce que signifie pour un item d'avoir une fonction. Deux articles décisifs marquent un tournant dans les années 1970, celui de Larry Wright en 1973 et celui de Robert Cummins en 1975. Ils posèrent les bases de deux grandes théories rivales de la fonction, reprises et développées par de nombreux philosophes jusque dans les années 2000, déterminant ainsi le cadre du débat contemporain³¹³⁰. Wright est identifié comme étant à l'origine des théories dites *étiologiques* de la fonction, tandis que Cummins est à l'origine des théories

³¹²⁶ David Buller, « Introduction, natural teleology », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.3-7.

³¹²⁷ Buller, « Introduction, natural teleology », *ibid*, p.3.

³¹²⁸ Jean Gayon et Armand de Ricqlès, *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, « Introduction », p.3.

³¹²⁹ Wright, « Function », *ibid*, p.32.

³¹³⁰ Pour un rapide survol de l'histoire des débats, voir Buller, « Introduction, natural teleology », in *Function, selection and design*, Buller (ed). Voir aussi Jean Gayon, « Introduction », in *Les fonctions, des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds).

dites *systémiques* ou *causales*.

Nous allons brièvement présenter ces deux conceptions dominantes et voir ensuite comment elles peuvent s'appliquer aux écosystèmes et aux parties des écosystèmes comme les espèces ou les organismes individuels. Nous n'entrerons pas dans les détails des théories ni dans les nuances entre les théories d'un même genre.

La conception étiologique de la fonction

Dans son article « Function » de 1973, Larry Wright pose les bases de la théorie étiologique, appelée ainsi en référence au fait que la fonction d'un trait se définit au regard de son histoire évolutive. Selon les théories étiologiques, « la fonction propre d'un trait est de faire tout ce pour quoi il a été sélectionné »³¹³¹. Dire que X a une fonction F, c'est dire que X est le fruit d'un processus sélectif. Ainsi, « attribuer une fonction au cœur, c'est dire que les ancêtres des organismes présents qui ont un cœur ont été sélectionnés pour la possession de ce trait »³¹³². La théorie étiologique représente la théorie de la fonction dominante dans la littérature et fut renommée « théorie de la fonction comme effet sélectionné » par Karen Neander selon laquelle « la fonction d'un trait est l'effet pour lequel ce trait a été sélectionné »³¹³³. À la suite, de Wright, Karen Neander et Ruth Millikan représentent les deux figures de référence des théories étiologiques³¹³⁴. Les critiques adressées aux théories étiologiques ont permis de les affiner et les solidifier.

[*Rôle de la sélection et vertu explicative*] Comme l'écrit Paul Griffiths, « partout où il y a sélection, il y a téléologie »³¹³⁵. La sélection est donc ce qui génère une téléologie et une normativité, expliquant pourquoi les énoncés fonctionnels sont d'usage en biologie et non en géologie. Si l'explication fonctionnelle est particulièrement utilisée en biologie mais non en physique ou en géologie, c'est parce qu'elle semble apporter un élément important pour comprendre ce qui fait que X existe. La sélection naturelle explique pourquoi nous cicatrisons, avons un cœur et des tétons. Selon Buller, « la sélection naturelle explique la présence d'un trait en expliquant comment un trait fut préservé après avoir été généré aléatoirement »³¹³⁶. La sélection naturelle et les autres processus évolutifs aveugles expliquent comment une forme de téléologie non intentionnelle peut émerger dans la nature : des traits sont sélectionnés parce qu'ils permettaient une meilleure *fitness* dans un environnement donné. Ainsi, les attributions fonctionnelles sont intrinsèquement explicatives dans la mesure où dire que X a une fonction, c'est donner une explication de l'existence de X³¹³⁷. Selon Neander, « que la poche du koala ait pour fonction de protéger ses petits semble bien expliquer pourquoi les koalas ont des poches »³¹³⁸.

³¹³¹ Karen Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.172-173.

³¹³² Gayon et de Ricqlès, *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, p.5.

³¹³³ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.183.

³¹³⁴ Nous pouvons également citer Griffiths, Godfrey-Smith, Allen and Bekoff ou Buller. Pour une présentation des différentes théories étiologiques voir, David Buller, « Etiological theories of function: a geographical survey », in *Function, selection and design*, Buller (ed).

³¹³⁵ Griffiths, « Functional analysis and proper function », *ibid*, p.158

³¹³⁶ Buller, « Introduction, natural teleology », *ibid*, p.12-13.

³¹³⁷ Wright, « Function », *ibid*, p.42-43.

³¹³⁸ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.178.

Par conséquent,

la fonction des artefacts peut être soutenue d'une manière analogue, quoi que non identique, à mon traitement des fonctions biologiques. La conception étiologique peut être étendue aux artefacts car la sélection humaine fait pour les artefacts ce que la sélection naturelle fait pour les organismes³¹³⁹.

[*Fonction propre et effet accidentels*] Par ce rôle explicatif, il importe particulièrement à Wright, Millikan et Neander de pouvoir distinguer entre la *fonction propre* de X et un *trait accidentel* de X, c'est-à-dire un effet de X mais qui n'est pas sa fonction.³¹⁴⁰ Par exemple, si la fonction du cœur est de pomper le sang, ce n'est pas sa fonction que de faire du bruit pour qu'on l'entende avec un stéthoscope ou d'avoir une couleur rouge. Il s'agit là de traits accidentels dans la mesure où seule la première propriété a conduit au succès évolutif de ce trait et de l'entité porteuse de ce trait. De même, on peut utiliser les artefacts pour faire de nombreuses choses qui ne sont pas leur fonction, on dira alors qu'on les « utilise comme »³¹⁴¹. Une théorie de la fonction doit donc pouvoir distinguer la fonction propre d'un trait d'un effet accidentel de ce trait dans la mesure où la fonction n'est pas un trait accidentel d'une entité, puisque l'effet accidentel « n'a joué aucun rôle décisif dans l'histoire du trait concerné »³¹⁴². La fonction propre d'un trait explique véritablement la présence d'un trait par ce qu'il fait, autrement dit la fonction du trait est déterminée par sa *fitness*, définie comme la propension d'un individu à survivre et à se reproduire³¹⁴³. « Le trait doit avoir été sélectionné parce qu'il performe cette fonction »³¹⁴⁴.

Il est possible de bien distinguer les deux selon la façon dont X en est venu à exister. Selon Wright, on peut soutenir que la fonction de X est de F si :

- (1) X est là parce qu'il fait F, et,
- (2) F est la conséquence de l'existence de X³¹⁴⁵.

Pour Millikan, « avoir une fonction propre est une affaire d'avoir été "*designé pour*" ou d'être

³¹³⁹ Griffiths, « Functional analysis and proper function », *ibid*, p.145. Ce qui distingue les deux est la nature du processus sélectif, raison pour laquelle il n'y a pas de théorie unifiée de la fonction propre mais uniquement une théorie unifiée de la téléologie (p.155-156).

³¹⁴⁰ Wright, « Function », *ibid*, p.31.

³¹⁴¹ Wright, « Function », *ibid*, p.36.

³¹⁴² Françoise Longy et Steeves Demazeux, « Présentation : explications fonctionnelles et attributions fonctionnelles », in *Philosophie de la biologie, I*, Gayon et Pradeu (eds), p.165 ; Buller, « Introduction, natural teleology », *ibid*, p.2.

³¹⁴³ Denis M. Walsh and André Ariew, « A taxonomy of functions », in *Fitness, selection and design*, Buller (ed), p.260 (publication originale dans *Canadian Journal of philosophy*, 26, 1996, 493-514).

³¹⁴⁴ Griffiths, « Functional analysis and proper function », *ibid*, p.147. Sur l'idée de fonction propre, voir p.145. Peter Godfrey-Smith affirme la même chose, « Une simple contribution à un but n'est pas une fonction, sauf si elle n'est pas fortuite, sauf si cette contribution explique pourquoi la chose est là », Peter Godfrey-Smith, « Functions: consensus without unity », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.187 (publication originale dans *Pacific Philosophical Quarterly*, 74, 3, 1993, 193-208).

³¹⁴⁵ Wright, « Function », *ibid*, p.44-48.

"supposé" performer une certaine fonction »³¹⁴⁶. En effet, l'idée de fonction naturelle d'un trait signifie ceci : si des ancêtres avait X (un cœur) qui performait F (pomper le sang) et que cela produisait causalement un avantage dans la survie et la reproduction, avantage sélectionné, alors F (pomper le sang) peut être considéré comme la fonction propre de X (du cœur) de toute la famille reproductive liée par un lien phylogénétique³¹⁴⁷. En effet, selon Neander,

La fonction de votre pouce est de permettre la saisie des objets, parce que les pouces opposables ont contribué à la *fitness* inclusive de vos ancêtres par cet effet, et c'est cet effet qui a permis au génotype sous-jacent, dont les pouces opposables sont l'expression phénotypique, d'être sélectionnés. En bref, la saisie des objets était ce pour quoi le trait – le pouce opposable – a été sélectionné, et c'est pourquoi la fonction de votre pouce est de vous aider à saisir des objets³¹⁴⁸.

Selon cette conception, il y a un lien intime entre la fonction d'une chose et l'idée que ce trait a été le résultat d'une sélection par le passé³¹⁴⁹. La sélection naturelle détermine la finalité, parfois aussi appelé le *design* de la chose, et fournit ainsi une normativité, le « pourquoi » cette chose existe. Le fait d'avoir été un trait sélectionné naturellement permet une naturalisation de la téléologie³¹⁵⁰. Wakefield, qui endosse une conception étiologique des fonctions, pense qu'il est possible d'étendre le discours sur la finalité et les fonctions des artefacts aux êtres vivants :

Les mécanismes naturels, comme les artefacts, peuvent être partiellement expliqués à partir de leurs effets, et les fonctions naturelles, comme les fonctions des artefacts, sont précisément un type d'effets qui satisfait des explications de ce genre. Par exemple, l'effet du cœur qui consiste à pomper le sang fait également partie de l'explication de l'existence du cœur³¹⁵¹.

[*Objections*] Les objections adressées à la thèse de Wright ont permis à Millikan, Neander et les

³¹⁴⁶ Ruth Garrett Millikan, « Proper functions », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.85 (publication originale, Millikan, *Language, Thought, and other biological categories*, chapter 1, MIT Press, 1984).

³¹⁴⁷ Millikan, « Proper functions », *ibid*, p.92.

³¹⁴⁸ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.185.

³¹⁴⁹ Wright, « Function », *ibid*, p.49.

³¹⁵⁰ Longy, « Ce qu'explique une explication fonctionnelle : le cas exemplaire des bio-artefacts », *ibid*, p.407.

³¹⁵¹ Wakefield, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », *ibid*, p.161. Des désaccords existent pour savoir si la théorie de la fonction s'applique également aux fonctions intentionnelles et aux fonctions naturelles. Pour Wright, la structure de la théorie est la même mais la nature de la sélection en jeu diffère significativement. Neander, bien que proche des positions de Millikan et de Griffiths, pense que les mécanismes sont très différents puisque non seulement la fonction d'un artefact est dépendante de la représentation d'un but pour lequel on l'a sélectionné (Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.186) mais « le design intentionnel a un *modus operandi* très différent de la sélection naturelle » (Neander, p.188). Pour ces raisons, alors que les fonctions biologiques sont généralisables à des types, les fonctions d'artefacts peuvent être idiosyncrasiques. Griffiths pense que la logique globale est la même notamment parce qu'il pense que l'idée de reproduction ne distingue pas vraiment fonction naturelle et fonction d'artefacts, car selon lui, il y a reproduction pour les artefacts si l'artefact répond aux attentes des agents intentionnels. En revanche, la conception systémique de Cummins s'applique de la même manière aux artefacts et aux fonctions naturelles.

autres partisans des théories étiologiques d'affiner et de renforcer cette conception. Parmi les objections, celle de Boorse consiste à souligner la trop grande libéralité de la définition de la fonction de Wright, conduisant Millikan à ajuster et préciser la définition de la fonction naturelle³¹⁵². Une autre objection que nous souhaitons évoquer cible son caractère historique, à savoir que selon les théories étiologiques, une mutation aléatoire avantageuse ne peut avoir une fonction à la première génération mais uniquement après plusieurs générations qui auront permis au trait d'être sélectionné parce qu'il procure un avantage adaptatif³¹⁵³. Par exemple, si on considère le cas emblématique de la phalène du bouleau, la couleur blanche de ces papillons est une adaptation qui sert de camouflage sur l'écorce blanche des troncs des bouleaux³¹⁵⁴. La théorie étiologique explique pourquoi ce trait est prévalent dans cette population de papillons, ce trait a été sélectionné non pas « pour » camoufler, car aucune intentionnalité n'est ici à l'œuvre, mais « parce qu'il permettait d'être camouflé » et donc d'être moins susceptible d'être la proie des oiseaux que les papillons noirs. Maintenant, si l'environnement change à cause de la pollution, comme c'était le cas dans les régions industrialisées d'Angleterre à l'époque de la révolution industrielle, les bouleaux devenant noir, la couleur blanche expose à la prédation et le noir devient avantageux par rapport au blanc. Le changement d'environnement rend plus adapté les phénotypes noirs. Pourtant, la théorie étiologique ne permet pas de dire que la couleur noire a une fonction de camouflage à la première génération car c'est un trait existant du fait d'une mutation aléatoire, qui n'a pas été sélectionné. Le changement rapide d'environnement le rend adapté. C'est seulement après la transmission du trait dans une population sur plusieurs générations que l'on dira que la fonction de la couleur noire est de camoufler. Mais cet exemple n'est pas un problème pour la théorie étiologique puisqu'il n'y a aucun impératif de devoir reconnaître un trait avantageux à la première génération comme une fonction ; au contraire, ce raisonnement qui sous-tend l'objection conduit à identifier tout ce qui est avantageux, même une mutation aléatoire, à un trait fonctionnel, rendant inopérante toute explication fonctionnelle.

D'autres objections du même genre sont proposées, comme celle de Boorse³¹⁵⁵ et de Cummins³¹⁵⁶ selon laquelle il devient alors impossible d'attribuer une fonction sans connaître l'histoire sélective du trait. Or, Harvey a identifié la fonction du cœur bien avant que Darwin ne démontre l'existence de la sélection naturelle, montrant qu'il est parfaitement possible de connaître la fonction d'un organe sans avoir de connaissance de son histoire sélective. Mais l'ignorance de la sélection naturelle de Harvey n'est pas pertinente puisque selon Neander, nous reconnaissons des fonctions indépendamment de l'histoire sélective : l'objection confond le plan ontologique (ce qui fait qu'un trait a une fonction) et le plan épistémologique (comment on connaît la fonction d'un trait). Or, la théorie

³¹⁵² Peter Godfrey-Smith, « A modern history theory of functions », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.201 (publication originale dans *Noûs*, 28, 1994, 344-362). Pour Godfrey-Smith, le passé pertinent dans le processus sélectif est le passé récent et non ancien (p.199).

³¹⁵³ Wright, « Function », *ibid*, p.51. Ce point est parfois vu comme un point faible de la théorie de Wright, mais semble au contraire être un point fort pour Wright.

³¹⁵⁴ Denis M. Walsh and André Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.261

³¹⁵⁵ Boorse, « What a theory of mental health should be ? », *Journal for the theory of social behaviour*, 6, 1, 1976, 61-84.

³¹⁵⁶ Robert Cummins, « Neo-teleology », in *Functions, new essays in the philosophy of psychology and biology*, Ariew, Cummins, Perlman (eds), New York, Oxford University press, 2002.

étiologique porte sur l'ontologie, ce qui fait qu'un a une fonction, la découverte d'une fonction étant susceptible de résulter d'une analyse fonctionnelle à la Cummins³¹⁵⁷.

La théorie propensionniste de la fonction

[*Théorie propensionniste*] Nous devons mentionner une position singulière des théories de la fonction, malgré le peu de succès qu'elle a rencontré, parce qu'elle a contribué à corriger certaines lignes argumentatives et parce qu'elle est mobilisée par Dussault et Bouchard en défense de l'application du concept de fonction aux parties des écosystèmes. Il s'agit de la théorie propensionniste de Bigelow et Pargetter qui est une sorte de variante des théories étiologiques classiques, bien que son classement dans les théories étiologiques soit discutable. Selon eux, la fonction d'un trait dépend non pas de l'histoire passée mais de la propension de ce trait à accroître la survie future³¹⁵⁸. Autrement dit, cette théorie est tournée vers le futur. Ils reprochent aux théories étiologiques de fournir des explications redondantes et vides, et par conséquent, de ne pas avoir de rôle explicatif³¹⁵⁹. La théorie propensionniste soutient que X a une fonction F si X a une propension à accroître la survie de la créature qui la possède³¹⁶⁰. Il s'agit d'une théorie dispositionnelle car X peut être une fonction même si X ne suffit pas à maintenir l'entité qui possède ce trait en vie.

Cette théorie marque une différence importante avec les théories étiologiques concernant la première apparence d'un trait fonctionnel : alors que pour eux une chose peut déjà avoir une fonction dès son apparition, ce n'est pas le cas pour les théories étiologiques classiques pour qui il faudrait que ce trait soit sélectionné et favorise la survie pour être considéré comme une fonction, autrement dit la fonction aura besoin d'être *designée* par l'histoire évolutive³¹⁶¹.

[*Critiques*] Bigelow et Pargetter soulignent eux-mêmes plusieurs difficultés de leur théorie³¹⁶². Elle a notamment la fâcheuse conséquence que le bruit du cœur a désormais une fonction, par exemple, celle de permettre aux médecins de surveiller l'état du cœur, puisque cela augmente les chances de survie de l'individu³¹⁶³. Pour les théories étiologiques, le bruit du cœur n'est qu'un effet dérivé de l'activité du cœur mais non une fonction. Selon Millikan et Neander, alors que les explications fonctionnelles étiologiques ne sont pas tautologiques, comme Bigelow et Pargetter l'affirment, la théorie propensionniste, en revanche, est incapable d'expliquer les fonctions présentes précisément parce que la théorie est totalement tournée vers l'avenir. En effet,

la théorie des fonctions apparemment la plus à même de saisir la nature « orientée vers le

³¹⁵⁷ Karen Neander, « Functions as selected effects: the conceptual analyst's defense », *Philosophy of science*, 1991, 58, 2, 168-184, p.175; Boorse, « What a theory of mental health should be ? », *ibid*. Voir l'article de Neander pour l'examen de diverses objections.

³¹⁵⁸ John Bigelow and Robert Pargetter, « Functions », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.97 (publication originale dans *The journal of philosophy*, 84, 1987, 181-196).

³¹⁵⁹ Bigelow and Pargetter, « Functions », *ibid*, p.98-102 et p.105-106.

³¹⁶⁰ Bigelow and Pargetter, « Functions », *ibid*, p.107-110.

³¹⁶¹ Bigelow and Pargetter, « Functions », *ibid*, p.110.

³¹⁶² Pour une critique générale, voir Godfrey-Smith, « A modern history theory of functions », *ibid*, p.208-210.

³¹⁶³ Bigelow and Pargetter, « Functions », *ibid*, p.111.

futur » des explications téléologiques est, paradoxalement, la théorie qui est également « orientée vers le passé ». Si les fonctions biologiques peuvent engendrer de véritables explications téléologiques, c'est parce que parler de fonction implique une référence implicite à l'histoire causale des traits qui possèdent ces fonctions³¹⁶⁴.

[...]

Lorsque nous disons que les koalas ont des poches pour protéger les jeunes, nous entendons expliquer pourquoi les koalas actuels ont des poches, non pourquoi de futures générations de koalas auront des poches. [...] Selon l'usage actuel, une nouvelle mutation n'a pas de fonction. Au mieux, elle a des effets bénéfiques accidentels³¹⁶⁵.

Les théories orientées vers le futur échouent à avoir un pouvoir explicatif des fonctions précisément parce qu'elles omettent toute référence aux causes antérieures pourtant indispensables pour expliquer pourquoi une chose existe telle qu'elle existe³¹⁶⁶. Comme le dit Godfrey-Smith, « elles déforment inévitablement notre compréhension de l'explication fonctionnelle »³¹⁶⁷ dans la mesure où les seuls événements qui peuvent expliquer la présence d'un trait sont des événements passés³¹⁶⁸. Un autre problème réside dans la confusion entre types et occurrences [*token*], les fonctions étant des propriétés de types de traits (les cœurs) et non des occurrences particulières de ce type (le cœur de Nicolas Sarkozy), ou alors seulement de façon dérivée, puisque la sélection naturelle porte sur des types et non sur les exemplaires individuels. Selon Gayon, en biologie, les fonctions sont généralement attribuées aux traits des organismes et non aux organismes.

Pour qu'un trait soit sélectionné, il faut qu'il maximise la *fitness* de la classe d'organismes qui le porte. Dans ce cadre, on ne voit pas comment les organismes en tant que tels pourraient avoir une fonction³¹⁶⁹.

Ce sont donc des types de traits présents dans une population et non les instances de ce type supposément présents chez un individu particulier d'une population qui ne se reproduisent pas³¹⁷⁰. Or, la théorie propensionniste implique que les fonctions soient des propriétés des occurrences d'un trait. Enfin, un autre problème provient de la difficulté à rendre compte des possibles dysfonctions³¹⁷¹.

³¹⁶⁴ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.181.

³¹⁶⁵ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.193-194.

³¹⁶⁶ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.192. Voir aussi Millikan, « An ambiguity in the notion "function" », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.117-119; Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.263.

³¹⁶⁷ Godfrey-Smith, « A modern history theory of functions », *ibid*, p.210.

³¹⁶⁸ Godfrey-Smith, « A modern history theory of functions », *ibid*, p.211.

³¹⁶⁹ Jean Gayon, « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds), p.133.

³¹⁷⁰ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.182-183 ; Millikan, « An ambiguity in the notion "function" », *ibid*, p.117. Voir aussi Neander, « Comment les traits sont-ils typés dans le but de leur attribuer des fonctions ? », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds).

³¹⁷¹ Neander, « La notion téléologique de fonction », *ibid*, p.196.

La grande rivale de la conception étiologique est la conception *système* de la fonction proposée par Robert Cummins, aussi appelée *théorie de la fonction comme rôle causal*. Elle prend une toute autre forme : la fonction F (pomper le sang) de X (le cœur) ne se détermine pas en référence à l'histoire passée mais en référence à la contribution actuelle d'un trait aux capacités du système auquel X appartient : X a une fonction F dans le système S si X joue un rôle causal dans le fonctionnement du système S. Cummins conclut son article « Functional analysis » par la phrase suivante :

Attribuer une fonction à quelque chose, c'est lui attribuer une capacité qui se distingue par son rôle dans l'analyse d'une certaine capacité d'un système contenant³¹⁷².

À la différence de la conception étiologique, cette théorie systémique n'est pas défendue dans une visée réaliste mais plus dans une visée heuristique³¹⁷³. En effet, Cummins soutient que l'on pourrait convertir les explications fonctionnelles en explications causales mécaniques sans référence à l'idée de fonction³¹⁷⁴. L'analyse fonctionnelle vise à offrir une compréhension des mécanismes de fonctionnement d'un système vivant ou non.

[*Distinction explicative des deux théories*] Une différence importante entre les théories étiologiques et systémiques est le rôle explicatif différent du concept de fonction. Cummins conteste l'idée qu'un énoncé fonctionnel ait pour but d'expliquer la *présence* d'un trait fonctionnel³¹⁷⁵ mais soutient que le concept de fonction vise à expliquer son rôle dans un système³¹⁷⁶. Autrement dit, alors que les théories étiologiques visent à expliquer pourquoi un type de trait X existe (et existe tel qu'il existe) et persiste dans une population, la théorie systémique vise à expliquer comment une occurrence X contribue au fonctionnement du système S³¹⁷⁷. Ce que Cummins récuse particulièrement dans les théories étiologiques est le fait que l'explication fonctionnelle soit une explication téléologique. De telles explications ne sont pour lui pas légitimes en sciences. Par conséquent, une explication fonctionnelle ne doit pas être une explication téléologique³¹⁷⁸. Selon Cummins, une capacité d'un organisme peut être expliquée par une analyse fonctionnelle sans faire intervenir une relation avec la capacité de l'organisme à se perpétuer³¹⁷⁹. Pour ces raisons, il est souvent dit que la théorie systémique vide le concept de

³¹⁷² Robert Cummins, « Functional analysis », in *Function, selection and design*, Buller (ed), p.79 (publication originale dans *The journal of philosophy*, 72, 1975, 741-765).

³¹⁷³ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.72 ; Gayon et de Ricqlès, *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, « Introduction », p.6 ; Philippe Huneman, « Fonction et adaptation : une démarcation conceptuelle, entreprise à partir de cas-limites pour la théorie étiologique », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds), p.139. Les théories étiologiques soutiennent que les propriétés fonctionnelles sont des propriétés objectives des organismes.

³¹⁷⁴ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.72.

³¹⁷⁵ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.62.

³¹⁷⁶ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.57.

³¹⁷⁷ Godfrey-Smith, « Functions: consensus without unity », *ibid*, p.190-194 ; Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.267.

³¹⁷⁸ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.63-64.

³¹⁷⁹ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.71.

fonction de sa dimension téléologique. Mais ce faisant, il le vide de sa normativité.

Cummins qualifie sa théorie systémique de théorie « dispositionnelle » puisqu'attribuer une fonction à X implique que X est disposé à faire F³¹⁸⁰. La fonction de X s'explique par sa contribution au fonctionnement d'un système englobant. Le cœur a la fonction de pomper le sang car c'est son rôle causal dans un système circulatoire ayant la capacité de faire circuler le sang, de transporter et distribuer l'oxygène et les nutriments, système circulatoire qui a lui-même un rôle dans un système d'ordre supérieur qu'est l'organisme³¹⁸¹.

[Critiques] La conception systémique pose un certain nombre de difficultés par lesquelles elle échoue à satisfaire les exigences nécessaires. Nous en énoncerons quelques-unes. (1) On lui reproche également de confondre type et occurrence³¹⁸². Alors que les traits qui ont une fonction biologique doivent être des types de traits (les cœurs), la conception systémique conçoit la fonction comme étant la propriété d'une occurrence d'un type de traits (le cœur de Vincent). Comme pour la théorie propensionniste, cet aspect rend difficile de penser la dysfonction puisque la dysfonction se pense relativement à une norme partagée par une population (donc relativement à un type)³¹⁸³.

(2) On lui reproche également de ne pas avoir un vrai pouvoir explicatif car expliquer le rôle causal d'un trait dans un système élude l'explication de la raison pour laquelle un trait existe. Cela a pour conséquence de ne pas parvenir à distinguer la fonction propre d'un trait et un effet accidentel d'un trait. Cette incapacité conduit à faire d'une fonction à la Cummins un concept dépourvu de normativité. C'est là une différence majeure avec la théorie étiologique.

Contrairement à la conception de la fonction de Cummins, attribuer une fonction particulière à un trait implique une explication concernant la raison pour laquelle ce trait est présent (ou prévalent). Un point de contraste supplémentaire avec la conception de Cummins est que la fonction, ainsi conçue, a une portée normative. La normativité des fonctions induit une distinction entre fonction et accident et entre fonction et dysfonction dont la conception de Cummins est incapable³¹⁸⁴.

En effet, pour la théorie de Cummins, ce qui a une fonction est ce qui contribue actuellement à la réalisation d'une capacité d'un système qui contient le trait, l'attribution fonctionnelle étant une pure description de ce qui est, mais qui ne contient aucun élément pour nous dire comment doit se comporter ce trait, d'où le défaut de normativité que l'on s'attendrait pourtant à trouver dans un concept de fonction. Par conséquent, en plus d'avoir du mal à distinguer fonction propre et contribution accidentelle, la théorie systémique a du mal à expliquer ce qu'est une dysfonction³¹⁸⁵. Un organe que l'on considérerait

³¹⁸⁰ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.73.

³¹⁸¹ Cummins, « Functional analysis », *ibid*, p.75-76; Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.259

³¹⁸² Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.267.

³¹⁸³ Neander, « Comment les traits sont-ils typés dans le but de leur attribuer des fonctions ? », *ibid*, p.102 « Si cette analyse était censée s'appliquer à des composants et systèmes individuels, elle ne laisserait pas de place au dysfonctionnement ».

³¹⁸⁴ Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.259.

³¹⁸⁵ Godfrey-Smith tempère ce jugement et considère que la distinction entre fonction et dysfonction est possible

comme malade n'a plus de fonction selon Cummins car l'analyse fonctionnelle ne fait que décrire le fonctionnement du système actuel, sans pouvoir faire aucune référence à ce qu'est supposé faire un organe³¹⁸⁶. En effet, la normativité du concept de fonction dans la théorie étiologique provient du fait qu'il est possible de se demander si un trait fonctionne comme il le devrait en faisant ce pourquoi il a été sélectionné dans une population. Mais comment faire pour penser la dysfonction avec la conception systémique si la fonction d'un trait n'est rien d'autre qu'une contribution causale actuelle à la capacité d'un système ? Walsh et Ariew expliquent que si le cœur d'une personne échoue à pomper le sang, il aura néanmoins toujours la fonction de pomper le sang même s'il ne parvient plus à remplir sa fonction selon une perspective étiologique, tandis que d'après une perspective systémique, le cœur n'a tout simplement pas pour fonction de pomper le sang³¹⁸⁷.

(3) Ces caractéristiques sont intimement liées à la principale objection formulée à l'encontre de la théorie systémique de Cummins, à savoir sa trop grande libéralité³¹⁸⁸. En effet, la théorie systémique semble ne pas avoir de limite à ce qui peut être admis comme ayant une fonction (comme soutenir que la fonction du cœur est de faire du bruit pour que les médecins analysent la santé du cœur), autrement dit elle ne rend pas compte de l'usage du concept en biologie³¹⁸⁹. Selon le système que l'on choisit, tout ce qui a un rôle dans le maintien d'une capacité du système englobant possède une fonction. Une fonction à la Cummins peut s'appliquer à tout système ou partie de système³¹⁹⁰. Les analyses fonctionnelles à la Cummins peuvent s'appliquer à une grande diversité de choses qui ne sont pas des unités de sélection, ni même des systèmes vivants, comme par exemple les écosystèmes.

En conclusion, la théorie systémique fait face à de sérieuses objections qui expliquent pourquoi la théorie étiologique est la théorie de la fonction consensuelle : objection de la présence inexpliquée d'un trait, objection de la confusion des types et des occurrences, objection de la confusion entre fonction propre et trait accidentel, objection de la difficulté à penser la dysfonction, objection de l'absence de normativité du concept ou encore objection de la trop grande libéralité du concept³¹⁹¹.

Applicabilité de la conception étiologique de la fonction aux écosystèmes

Si en pratique, les écologues aiment à parler de la fonction d'une espèce dans un écosystème, en théorie, il ne paraît pas évident du tout que le langage fonctionnel puisse s'appliquer à une espèce, un organisme ou un processus géophysique. Une chose est claire, la conception étiologique ne permet pas de considérer les parties des écosystèmes, comme les espèces ou les organismes, comme ayant une fonction. Les raisons paraissent évidentes : si une fonction est un *effet sélectionné*, cela suppose une

dans la conception de Cummins. Si un item ne remplit pas son rôle ou le rôle que les autres items du même genre remplissent, alors l'item de ce type dysfonctionne. Peter Godfrey-Smith, « Functions: consensus without unity », *ibid*, p.190

³¹⁸⁶ Buller, « Etiological theories of function: a geographical survey », *ibid*, p.296. Neander, 1991, 181-182.

³¹⁸⁷ Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.267.

³¹⁸⁸ Buller, « Etiological theories of function: a geographical survey », *ibid*, p.293.

³¹⁸⁹ Buller, « Introduction, natural teleology », *ibid*, p.14.

³¹⁹⁰ Millikan, « An ambiguity in the notion "function" », *ibid*, p.120; Griffiths, « Functional analysis and proper function », *ibid*, p.145.

³¹⁹¹ Buller, « Etiological theories of function: a geographical survey », *ibid*, p.293 et 297.

inscription dans un processus évolutionniste propre aux êtres vivants impliquant une reproduction, ce qui est inapplicable aux écosystèmes qui ne peuvent se reproduire³¹⁹². Ce ne sont pas les organismes individuels, ni les espèces qui sont sélectionnés, mais des types de traits que portent ces individus. Les espèces évoluent donc par un effet dérivé de la sélection naturelle mais elles ne constituent pas des unités de sélection. Puisque la théorie repose sur la sélection et l'hérédité de traits en relation avec la *fitness*, seules les parties d'organismes vivants semblent pouvoir avoir une fonction en ce sens.

Dire que la fonction des abeilles est de polliniser repose sur une confusion entre effet accidentel et fonction propre, car même si le fait que les abeilles pollinisent est un effet de la sélection naturelle, il s'agit là d'un effet accidentel dans la mesure où elles n'ont pas été sélectionnées parce qu'elles permettaient la pollinisation mais parce que leur mode d'alimentation était avantageux pour elles. D'où l'importance de bien distinguer ce qui a une fonction (par exemple, les poumons) et ce qui a un rôle biologique (comme l'oxygène)³¹⁹³. L'oxygène est une molécule nécessaire à la respiration permettant notre survie (elle a un rôle biologique dans notre survie), mais elle n'a pas en elle-même une fonction puisque son existence ne doit rien à cette finalité. De la même manière, l'activité des abeilles peut avoir un effet nécessaire au maintien d'un certain écosystème, d'une certaine végétation, mais ce maintien n'est pas leur raison d'être, celle pour laquelle elles ont développé les traits qu'elles possèdent.

Applicabilité de la conception systémique de la fonction aux écosystèmes

Qu'en est-il de la théorie systémique ? Selon Gayon, du fait de sa plus grande libéralité, la théorie systémique semble permettre de considérer qu'une espèce a une fonction dans un écosystème³¹⁹⁴. Puisqu'il suffit qu'une chose joue un rôle dans la réalisation d'une capacité d'un système qui la contient, il est possible de dire qu'un atome a une fonction (il joue un rôle causal) dans un processus physique, tout comme il est possible de dire que l'ion ferreux joue un rôle causal dans la captation de l'oxygène, pour reprendre l'exemple de Gayon³¹⁹⁵. Ici, plus de référence, ni à l'évolution ni à la sélection naturelle. Pour les mêmes raisons, l'attribution de fonctions aux parties des écosystèmes est peu problématique selon cette conception,

il y a en effet un système identifié (l'écosystème) dans lequel une espèce donnée (ou une classe d'espèces) peut jouer un rôle causal essentiel au maintien de cet écosystème, ou à son évolution³¹⁹⁶.

³¹⁹² Gayon, « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », *ibid*, p.132-134 ; Jean Gayon, « Où s'arrête la régression fonctionnelle en biologie ? », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels*, Thierry Martin (ed.), p.73 ; Antoine Dussault et Frédéric Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *Synthese*, 194, 4, 2017, p.1116-1118.

³¹⁹³ Gayon, « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », *ibid*, p.131.

³¹⁹⁴ Gayon, « Où s'arrête la régression fonctionnelle en biologie ? », *ibid*, p.73.

³¹⁹⁵ Gayon, « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », *ibid*, p.131. En revanche, l'oxygène, étant externe au système respiratoire, n'a pas de fonction dans ce système.

³¹⁹⁶ Gayon, « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », *ibid*, p.135.

Selon Odenbaugh, les conceptions systémiques de la fonction semblent plus prometteuses pour appliquer un langage fonctionnel en écologie³¹⁹⁷. Il reprend la formulation de la conception causale de Cummins : la fonction de X dans un système S est de F si, et seulement si, X est capable de faire F, et cette capacité à F rend compte de la capacité de S à C³¹⁹⁸. James MacLaurin et Kim Sterelny pensent également que l'idée de fonction écologique peut reposer sur une conception systémique³¹⁹⁹, étant donné l'extension quasi-illimitée du domaine d'application du concept de fonction à la Cummins.

[Problèmes] Mais est-ce d'un tel concept de fonction que veulent les écologistes ? Que permet ce concept de fonction ? Permet-il de fonder un concept de santé ? Le concept systémique de fonction a des caractéristiques qui risquent de ne pas être satisfaisantes pour les écologistes et les partisans du concept de santé écosystémique. Dussault et Bouchard considèrent que la conception systémique est insatisfaisante pour fonder l'idée de fonction écologique. Une des raisons est que cette fondation systémique des fonctions écologiques est difficile à concilier avec des idées fortes en écologie, comme l'idée selon laquelle la biodiversité est corrélée positivement à la stabilité des écosystèmes, que les écosystèmes avec une plus grande biodiversité sont plus stables et résilients³²⁰⁰. Or, de telles idées paraissent incompatibles avec la grande libéralité de la conception causale qui autorise l'attribution de fonction à une très grande variété de choses, selon le système que l'on considère. Les écologistes insistent sur l'idée d'une finalité de l'écosystème, ou du moins d'un fonctionnement optimal. L'exclusion de toute référence à l'évolution dans la conception systémique s'accorde mal avec le discours fonctionnel en écologie³²⁰¹. L'analyse fonctionnelle à la Cummins peut s'appliquer à toute configuration d'écosystème : un écosystème considéré comme dégradé serait un système avec des parties fonctionnelles. Le concept systémique de fonction ne permet pas de fonder et rendre compte de ce que les écocentristes désirent, à savoir un écosystème qui aurait une forte biodiversité, une stabilité et une résilience, parce que la théorie systémique prend en compte n'importe quel système et considère comment un élément tout ce qui contribue à ce système. Autrement dit, ce concept de fonction ne contient aucune normativité. Il peut s'appliquer à un écosystème considéré comme pauvre, ou même à un système physique comme une étoile. On ne peut en tirer aucune normativité, d'autant plus que cette approche n'est pas conçue dans un esprit réaliste selon lequel les fonctions seraient des propriétés réelles des choses, mais dans une perspective heuristique.

Par ailleurs, alors que l'attribution d'une fonction désigne chez Cummins le rôle causal que joue un sous-système dans la production d'une capacité du système qui le contient (le rôle de pompe du cœur dans le système circulatoire), on peut se demander quelle tâche performe l'écosystème ou l'espèce au sein de l'écosystème. Quelle est cette capacité de l'écosystème produit par ses parties fonctionnelles ?

³¹⁹⁷ Jay Odenbaugh, « On the Very Idea of an Ecosystem », in *New Waves in Metaphysics*, Allan Hazlett (ed.), Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 240-258.

³¹⁹⁸ Dussault et Bouchard « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1119.

³¹⁹⁹ MacLaurin and Sterelny, *What is biodiversity ?*, 2008, p.114-116.

³²⁰⁰ Dussault et Bouchard « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1120.

³²⁰¹ Dussault et Bouchard « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1121.

Certains seraient peut-être tentés de répondre quelque chose comme la productivité, la biodiversité, la circulation du flux d'énergie et de nutriments. Mais peut-on vraiment dire qu'il s'agit là de « capacités » de l'écosystème ? Mais alors, il y a une infinité de capacités possibles pour un écosystème, et aucune ne peut être dite préférable à une autre selon l'approche de Cummins, ce qui rend ce concept de fonction inopérant pour fonder l'idée de santé.

Pour toutes les raisons évoquées, le concept systémique de fonction est incapable de fonder la normativité qu'une théorie objective de la santé exigerait, celle qui permettrait de distinguer le bon fonctionnement du dysfonctionnement. Telle est la raison pour laquelle les théories de la santé qui contiennent une dimension objectiviste mobilisent un concept étiologique de fonction (Wakefield) ou bien un concept systémique modifié, auquel on ajoute une perspective téléologique comme le fait Boorse (fonction comme contribution à un but), pour lequel la fonction d'un trait se pense relativement à la contribution de ce trait à la survie et à la reproduction du système. Sans cette finalité, la fonction systémique est incapable de discriminer entre des états désirables ou indésirables d'un système parce que ce concept de fonction n'a pas été conçu pour le permettre. Ainsi, bien que les conceptions systémiques offrent *a priori* une perspective plus prometteuse pour l'argument de la santé, Odenbaugh admet que cette conception ne permet pas de fonder la normativité du concept de santé, ce qui le conduit à reconnaître qu'il existe des écosystèmes avec des parties fonctionnelles mais qui ne sont ni en santé, ni malades³²⁰².

La théorie organisationnelle peut-elle sauver l'idée de fonction écologique ?

Mossio, Saborido et Moreno ont proposé une théorie organisationnelle de la fonction qui, selon eux, serait une théorie unificatrice de la conception étiologique et systémique³²⁰³. Nous la présenterons brièvement puis montrerons comment certains philosophes ont essayé de la mobiliser pour soutenir l'idée de fonctions écologiques. Selon la théorie organisationnelle de la fonction, les fonctions désignent des types de relations causales à l'œuvre dans les systèmes biologiques³²⁰⁴. Un système biologique est un type spécifique de système qui s'auto-entretient, possédant deux caractéristiques essentielles qui déterminent ce qui peut avoir une fonction : la clôture organisationnelle et la différenciation organisationnelle³²⁰⁵.

Dans la perspective d'AOF [*Approche Organisationnelle de la Fonction*], le fondement épistémologique du concept de fonction réside dans l'existence d'une classe de

³²⁰² Odenbaugh, « On the very idea of an ecosystem », *ibid*, p.240 et 252.

³²⁰³ Matteo Mossio, Cristian Saborido and Alvaro Moreno, « An organizational account of biological function », *The British Journal of philosophy of science*, 60, 4, 2009, 813-841, p.822. On retrouve cette volonté d'unifier les deux théories, étiologiques et systémiques, chez Philipp Kitcher (« Function and design », in *The philosophy of biology*, Hull and Ruse (eds)), tandis que Godfrey-Smith (« Functions : consensus without unity », *ibid*) ou encore Amundson and Lauder (« Functions without purpose », in *The Philosophy of biology*, Hull et Ruse (eds)), pensent qu'il ne peut y avoir d'unité. Voir aussi Walsh and Ariew, « A taxonomy of functions », *ibid*, p.266.

³²⁰⁴ Mossio, Saborido and Moreno, « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », *ibid*, p.160.

³²⁰⁵ Mossio, Saborido and Moreno, « An organizational account of biological function », *ibid*, p.822.

systèmes dont l'activité est orientée, du moins en partie, vers la préservation de leur propre identité et cohérence. En particulier, la fonction (ou les fonctions) d'un processus (ou, plus généralement, d'une relation causale) fait référence à la production d'un effet duquel dépend, de manière plus ou moins directe, l'existence du système qui produit ce même processus³²⁰⁶.

Autrement dit, il n'y a de sens à parler de fonction que pour des systèmes qui possèdent une forme de finalité. La clôture organisationnelle permet de caractériser la fermeture, la limite du système, ce qui n'empêche pas les échanges de l'organisme avec l'environnement afin de se maintenir. « La clôture organisationnelle fonde les dimensions téléologiques et normatives des fonctions », dans la mesure où elle permet de « déterminer ce qu'un trait est censé faire » dans l'optique du maintien du système³²⁰⁷. Mais cette clôture organisationnelle n'est pas un critère suffisant pour déterminer les fonctions d'un système puisque de nombreuses structures qui n'ont visiblement pas de fonction répondent à ce critère, comme des structures physico-chimiques telles que les ouragans ou les flammes³²⁰⁸. Mossio, Saborido et Moreno ajoutent le critère de la différenciation organisationnelle selon laquelle le système doit être composé d'éléments jouant un rôle différent dans le maintien de l'organisation du système, autrement dit il doit y avoir différentes contributions participant au maintien du système³²⁰⁹. Pour qu'il y ait des fonctions dans un système, il doit y avoir des rôles différenciés, ce qui n'est pas le cas dans un ouragan ou une flamme. Ainsi, le cœur a une fonction dans l'organisme car il contribue au maintien de l'organisation du système et il est produit et maintenu par cette organisation (clôture). Par ailleurs, la contribution du cœur est précise et différente de la contribution du foie (différenciation).

Ainsi, T a une fonction F au sein du système S si, et seulement si : (1) T contribue au maintien de l'organisation O du système S, (2) T est produit et maintenu par des contraintes exercées par O, et (3) S est organisationnellement différencié. Cette définition de la fonction leur permet de distinguer des contributions utiles mais qui ne sont pas forcément des fonctions. Par exemple, l'oxygène a une utilité au maintien de la vie humaine (1 et 3), mais ce n'est pas sa fonction³²¹⁰. Les traits fonctionnels satisfont (1), (2) et (3) tandis que les contributions utiles ne satisfont que (1) et (3)³²¹¹. Elle permet par ailleurs de rendre compte de la dysfonction (échec de (1)).

Applicabilité aux écosystèmes

La théorie organisationnelle de la fonction pense donc les fonctions comme des propriétés de traits d'organismes vivants. *A priori*, une telle conception ne semble pas pouvoir s'appliquer aux

³²⁰⁶ Mossio, Saborido and Moreno, « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », *ibid*, p.163.

³²⁰⁷ Mossio, Saborido and Moreno, « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », *ibid*, p.165.

³²⁰⁸ Mossio, Saborido and Moreno, « An organizational account of biological function », *ibid*, p.824-825.

³²⁰⁹ Mossio, Saborido and Moreno, « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », *ibid*, p.166-167.

³²¹⁰ Mossio, Saborido and Moreno, « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », *ibid*, p.168-170.

³²¹¹ Mossio, Saborido and Moreno, « An organizational account of biological function », *ibid*, p.828.

écosystèmes qui ne sont pas des systèmes vivants. Une objection à la théorie organisationnelle de la fonction est qu'elle implique que les traits reproductifs que l'on considère comme ayant une fonction dans l'organisme ne peuvent pas être considérés comme tels parce qu'ils ne sont pas soumis à la clôture ; ils ne contribuent pas au maintien du système. Selon Mossio, Saborido et Moreno, les traits reproductifs sont des éléments fonctionnels d'un système d'ordre supérieur qu'est l'espèce. Les traits reproductifs appartiennent donc à ce système historique possédant une clôture organisationnelle. De même, ils laissent entrevoir la possibilité de considérer les organismes comme des composants de systèmes écologiques de niveaux supérieurs : les organismes contribuent au maintien du système qui en retour contribue au maintien des organismes. Toutefois, une espèce est-elle vraiment un système ayant une clôture organisationnelle ? Mossio, Saborido et Moreno ont conscience qu'il reste à démontrer que ces systèmes d'ordres supérieurs existent et répondent aux critères de clôture et de différenciation³²¹².

Nunes-Neto, Moreno et El-Nani ont soutenu que les écosystèmes pouvaient, selon cette théorie, être considérés comme des systèmes répondant à ces critères. Ils conviennent que les théories étiologiques et systémiques ne permettent pas de soutenir l'idée de fonctions écologiques³²¹³. L'idée générale est que l'action de chaque vivant fait circuler les nutriments et l'énergie de façon à rendre possibles les propriétés de l'écosystème, tout en dépendant et en étant maintenus par l'organisation de l'écosystème³²¹⁴. Toutefois, un écosystème ne semble pas avoir une organisation et une structure similaire à celle d'un organisme qui, lorsqu'elle n'est plus maintenue, est sanctionné par la mort. En effet, il est difficile de savoir quand un écosystème n'est plus, vu qu'il n'y a qu'un changement graduel et continu. Par ailleurs, des éléments de l'écosystème peuvent continuer à exister sans le système actuel, dans d'autres écosystèmes, contrevenant à la caractérisation de la fonction de la théorie organisationnelle.

[*Critiques*] La théorie organisationnelle de la fonction soutient qu'un trait a une fonction au sein d'un système causal fermé, s'il contribue au maintien de son organisation. Or, Dussault et Bouchard expliquent que les critères de clôture et de différenciation sont restrictifs, et donc difficilement applicables aux écosystèmes qui ne sont pas des systèmes fermés comme les organismes vivants. La délimitation entre les écosystèmes, entre ce qui fait partie de l'écosystème ou non, est floue³²¹⁵, non seulement parce que les échanges de matière et les circuits de l'énergie sont ouverts³²¹⁶, mais parce que la réalité n'est pas cloisonnée et pas composée d'une mosaïque d'écosystèmes clairement délimités. Il n'empêche qu'il existe des changements assez nets entre les milieux. Dussault et Bouchard soulignent ensuite que cette approche semble également ne pas pouvoir rendre compte du rôle de la biodiversité dans la résilience des écosystèmes parce que la résilience provient des espèces qui composent la

³²¹² Mossio, Saborido and Moreno, « An organizational account of biological function », *ibid*, p.834-835.

³²¹³ Nunes-Neto, Alvaro Moreno, Charbel El-Nani, « Function in ecology: an organizational approach », *Biology and philosophy*, 29, 2014, p.123-124 et 130.

³²¹⁴ Nunes-Neto, Moreno, El-Nani, « Function in ecology: an organizational approach », *ibid*, p.131.

³²¹⁵ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1133.

³²¹⁶ Robert Barbault, *Ecologie Générale, structure et fonctionnement de la biosphère*, 6^{ème} ed, Dunod, p.201.

biodiversité plutôt que de la biodiversité elle-même³²¹⁷. Autrement dit, cette approche semble incompatible avec des points importants défendus par les écologistes et les écocentristes. Un exemple de ces difficultés est qu'il n'est plus possible d'attribuer des fonctions aux éléments abiotiques qui sont souvent des éléments extérieurs au système, comme par exemple le rôle favorable pour la biodiversité que peuvent avoir les incendies ou certaines perturbations abiotiques, voire leur rôle analogue aux espèces clés dites « régulatrices ». C'est là une difficulté pour l'écocentriste qui souhaite reconnaître des fonctions à ces processus au sein de l'écosystème. Ce n'est pas notre cas car nous ne pensons pas que ces éléments aient une quelconque fonction. Ces difficultés s'ajoutent à la principale difficulté, qui est celle de ne pas pouvoir appliquer scrupuleusement les critères de clôture et de différenciation organisationnelle aux écosystèmes³²¹⁸.

La théorie propensionniste réinterprétée par Dussault et Bouchard

Dussault et Bouchard défendent l'idée que les écosystèmes ont des parties fonctionnelles au service de la persistance du tout qu'est l'écosystème³²¹⁹. Selon eux, la piste la plus prometteuse pour défendre l'existence de fonctions écologiques est une version modifiée de la théorie propensionniste de Bigelow et Pargetter. La théorie propensionniste permettrait d'allier une approche *anhistorique* qui ne repose pas sur l'idée de sélection naturelle passée, tout en conservant un caractère évolutionniste en définissant une fonction comme un trait ayant une propension à accroître la *fitness*. Cela leur permet d'attribuer des fonctions aux parties d'un écosystème indépendamment de son histoire, tout en liant la notion de fonction à la capacité d'un système à se perpétuer. Ils nomment leur approche *théorie de la fonction écologique comme propension à accroître la persistance de l'écosystème* [*persistence enhancing propensity account of ecological function*]³²²⁰.

Selon Bigelow et Pargetter, un trait d'un organisme a une fonction s'il augmente sa *fitness* présente, et donc sa tendance à survivre et à se reproduire. Le problème est que la théorie propensionniste de Bigelow et Pargetter s'applique spécifiquement aux organismes vivants capables de survivre et de se reproduire, puisque la *fitness* présente et future déterminera si un trait est fonctionnel. La *fitness* désigne le fait d'être adapté à son environnement. Or, les écosystèmes ne sont pas vivants et ne se reproduisent pas, ce qui rend inapplicable l'idée de *fitness* à un écosystème. Pour contourner la problème, Dussault et Bouchard vont prendre certaines libertés par rapport à la théorie de Bigelow et Pargetter ainsi que par rapport à la théorie moderne de l'évolution³²²¹. Ils soutiennent qu'une entité a une fonction si elle a une propension à augmenter le maintien de l'écosystème, sa stabilité et sa résilience. L'idée de fonction

³²¹⁷ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1133-1134.

³²¹⁸ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1135.

³²¹⁹ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1115-1145.

³²²⁰ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1117.

³²²¹ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1122.

écologique est ainsi clairement liée à l'idée de maintien, stabilité et résilience de l'écosystème qui en constituent la finalité.

La fonction de X dans un écosystème E est de F si et seulement si, X est capable de faire F et la capacité de X à faire F contribue à la propension de E à persister³²²².

Alors que Bigelow et Pargetter conçoivent un trait comme fonctionnel relativement à la propension à accroître la survie comme finalité, Dussault et Bouchard posent comme finalité la simple *persistance*, car la *survie* concerne les organismes. La persistance de l'écosystème ne désigne pas une stabilité stricte mais une résilience et une adaptation évolutive des écosystèmes³²²³. Leur thèse repose sur

une forte analogie entre l'aptitude [*fitness*] des organismes, comprise en termes de survie et de reproduction, et la capacité d'adaptation des écosystèmes, comprise comme leur potentiel de persistance (souvent désignée en écologie comme leur résilience)³²²⁴.

Critiques

Toutefois, l'analogie comporte d'importantes différences puisque la sélection naturelle n'opère pas au niveau des groupes et que le concept de *fitness* sert à décrire les organismes d'une espèce relativement à leur environnement. Dussault et Bouchard ont conscience de cette difficulté, du fait que les écosystèmes ne se reproduisent pas et ne forment pas des lignées qui évoluent. On comprend mal comment le processus sélectif pourrait s'appliquer aux écosystèmes. Certes, les écosystèmes changent, ou évoluent dans un sens ordinaire du mot, de manière indirecte, mais n'évoluent pas au sens de la théorie de l'évolution. La thèse de Bigelow et Pargetter, dans sa structure même ne s'applique pas aux écosystèmes car elle est axée sur la sélection d'organismes porteurs de gènes et dont la reproduction est la mesure du succès évolutif³²²⁵.

Dussault et Bouchard reconnaissent que si on considère la reproduction et la filiation comme une condition nécessaire de la sélection naturelle, et donc comme une condition nécessaire à l'émergence de traits fonctionnels, alors les écosystèmes ne peuvent avoir de fonctions³²²⁶. Puisqu'ils tiennent à l'idée de fonctions écologiques, leur stratégie va consister à minorer le rôle de la reproduction et la centralité du lignage génétique dans l'idée de *fitness* et d'adaptation, en montrant que les écosystèmes évoluent et

³²²² Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1122.

³²²³ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1125.

³²²⁴ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1122.

³²²⁵ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1123.

³²²⁶ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1123.

s'adaptent, par où ils ont des parties fonctionnelles visant à maintenir le tout. Puisque la théorie de Bigelow et Pargetter ne se base pas sur l'histoire passée pour déterminer comment un trait fonctionnel en est venu à exister, mais soutient que nous pouvons considérer comme ayant une fonction tout trait, même nouveau, qui favorisera la survie et la reproduction, Dussault et Bouchard ont besoin de repenser la théorie de l'évolution afin de la rendre compatible avec l'idée d'évolution des écosystèmes.

[*Repenser la théorie de l'évolution*] En montrant que l'évolution des espèces ne procède pas uniquement par la reproduction, ils espèrent assouplir la conception des mécanismes de l'évolution de façon à pouvoir concevoir l'évolution et l'adaptation des écosystèmes et soutenir que des écosystèmes évoluent par sélection naturelle³²²⁷. Selon eux, l'importance de la reproduction dans les mécanismes de l'évolution doit être tempérée puisque pour certains êtres vivants, la reproduction ne semble pas être au cœur des processus d'évolution. Il existe par exemple des transferts horizontaux de gènes, notamment chez les bactéries, qui ne dépendent pas de la filiation et qui consistent en l'intégration de matériel génétique en provenance d'un autre organisme sans en être le descendant. Ils remettent ainsi en cause l'idée que l'évolution et l'adaptation passent nécessairement par l'hérédité transgénérationnelle³²²⁸. Néanmoins, nous voyons que ces mécanismes concernent les organismes puisque les transferts de gènes concernent l'intégration de nouveaux gènes dans le génome.

Selon Bouchard, même s'ils ne se reproduisent pas, les écosystèmes peuvent évoluer ; ils peuvent grossir et s'enrichir³²²⁹. Pour illustrer son propos, Bouchard mobilise une expérience dans laquelle de la boue, comme formant un petit écosystème, est mélangée à de l'eau d'un étang afin de constater, suite à cette manipulation, une augmentation du PH. Cette flaque de boue, pour persister face à l'apport de nouveaux éléments chimiques, augmente son PH. Sans reproduction, le phénotype de la boue change suite à des pressions de sélection, illustrant que le succès reproductif n'est pas l'unique mesure du succès évolutif³²³⁰. Bouchard nous demande d'imaginer la situation suivante : admettons qu'un PH élevé réduise l'érosion et que des surfaces de boue différentes ont des PH différents, alors celles à haut PH résistent mieux et perdurent. Il y a alors sélection naturelle sans évolution.

Mais si la surface se stabilise et que, suite à des interactions entre espèces, réactions chimiques, etc., elle grandit, il y a évolution par sélection naturelle. [...] La boue a mieux résolu un problème que les surfaces avoisinantes. [...] Comme ces écosystèmes ne peuvent pas se reproduire, l'idée que la survie, persistance ou stabilité de l'écosystème soit la propriété maximisée par la sélection naturelle est évidente³²³¹.

[*Critiques*] Bouchard conclut de cet exemple que les écosystèmes peuvent évoluer même s'ils ne

³²²⁷ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1130.

³²²⁸ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1128-1129.

³²²⁹ Frédéric Bouchard « Evolution d'écosystèmes sans réduction à la fitness des parties », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels*, Thierry Martin (ed), p.64.

³²³⁰ Bouchard, « Evolution d'écosystèmes sans réduction à la fitness des parties », *ibid*, p.62.

³²³¹ Bouchard, « Evolution d'écosystèmes sans réduction à la fitness des parties », *ibid*, p.62.

se reproduisent pas, tout en déplorant que cette idée ne soit pas bien reconnue en biologie évolutionnaire. On retrouve chez Patrick Blandin une idée similaire selon laquelle les écosystèmes mettraient en place des stratégies de survie³²³².

Mais il est aisé de comprendre pourquoi cette idée n'a pas rencontré de succès. Il s'agit d'une interprétation finaliste de la nature non-vivante qui fait d'un milieu comme un flaque de boue, une entité qui s'efforce de persévérer dans l'existence. En plus du problème de l'identification d'une entité formant un système, ce n'est pas parce qu'un écosystème change qu'il évolue au sens de la théorie de l'évolution. Tout change et se transforme dans la nature, mais rien ne permet de l'interpréter comme le signe d'une résilience de l'entité *écosystème* face aux exigences de l'environnement. Une flaque de boue est-elle vraiment le genre d'entité à « mettre en place des stratégies »³²³³ pour continuer à exister ? Quels sont les problèmes auxquels la flaque a dû « faire face » ? Une flaque de boue peut-elle vraiment être confrontée à des problèmes et faire preuve de résilience ? En quoi est-ce un problème pour la flaque de s'assécher ? Il y a-t-il une entité *flaque* formant un système intégré ? Une flaque est un sol creux qui s'est rempli d'eau. In fine, quels sont les *problèmes* pour les écosystèmes s'ils ne sont pas vivants ?

Bouchard et Dussault recourent à une analogie entre la lutte pour la survie et la prétendue lutte pour la persistance d'une structure. Qu'est-ce qui empêche alors de soutenir qu'une roche évolue car elle a résolu les problèmes que lui ont posé les contraintes du milieu ? Cette thèse m'apparaît profondément peu crédible du fait de l'utilisation de concepts hors de leur contexte d'application, d'une manière similaire aux mésusages des notions d'*énergie* et de *quantique* hors du contexte de la physique ou de la mécanique quantique. Bouchard précise toutefois qu'il n'y a pas de preuves de l'évolution des écosystèmes mais qu'il s'agit d'une simple spéculation³²³⁴. Quant à Blandin, il considère comme un pari l'idée de concevoir les écosystèmes comme des entités soumises à la sélection³²³⁵. Pourtant, les débats sur les unités de sélection montrent que la sélection naturelle semble principalement opérer au niveau des organismes ou des gènes³²³⁶.

³²³² Patrick Blandin, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et les parties en écologie », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels*, Thierry Martin (ed), p.43.

³²³³ C'est là une façon courante de parler de l'adaptation des êtres vivants, sans postuler une quelconque intentionnalité et finalité

³²³⁴ Bouchard, « Evolution d'écosystèmes sans réduction à la fitness des parties », *ibid*, p.64.

³²³⁵ Blandin, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et les parties en écologie », *ibid*, p.44.

³²³⁶ Pour une introduction claire, voir Thomas Pradeu, « Philosophie de la biologie », in *Précis de philosophie des sciences*, Barberousse, Bonnay et Cozic (eds), p.393-397. Voir également, Johannes Martens et Francesca Merlin, « Les unités de sélection : présentation », in *Philosophie de la biologie II*, Gayon et Pradeu (eds) ; Robert Brandon, « The levels of selection : a hierarchy of interactors », in *The philosophy of biology*, Hull and Ruse (eds) ; Richard Lewontin, « Les unités de sélection », in *Philosophie de la biologie, II*, Gayon et Pradeu (eds). En résumé, la question initialement posée est de savoir à quel niveau opère la sélection naturelle : les gènes, les organismes, les espèces ? Richard Dawkins (*Le gène égoïste*, 1976, p.34, III) soutient que c'est le gène qui est sélectionné car le gène est le véritable bénéficiaire des effets de la sélection naturelle. Les gènes sont transmis de génération en génération alors que les organismes sont temporaires. Mais Dawkins confond deux questions, « à quel niveau se fait la sélection naturelle ? » et « à qui bénéficie la sélection naturelle ? » (Pradeu, *ibid*, p.393). Alors que la question initiale soulevée par Richard Lewontin sur les unités de sélection se demande à quel niveau s'exerce principalement la sélection naturelle, Dawkins répond à la question « à qui bénéficie la sélection naturelle ? » (Pradeu, *ibid*, p.394). Pradeu explique que Brandon et Burian (R. Brandon and R. Burian, *Genes, organisms and populations, controversies over the units of selection*, Cambridge MIT Press, 1984), ainsi que Hull (David Hull, *Science as a process : an evolutionary account of the social and conceptual development of science*, Chicago, Chicago University Press, 1988, p.407-408), ont mis de l'ordre dans ce débat en clarifiant les questions posées.

Plusieurs mécanismes sont à l'œuvre dans l'évolution des espèces, comme la sélection sexuelle, naturelle, la dérive génétique, le transfert horizontal de gènes, etc. Toutefois, cela n'autorise pas à dire que les écosystèmes évoluent. Deux questions se posent : « qu'est-ce qui évolue ? » et, « à quel niveau opère la sélection ? ». Il ne sera pas utile de rentrer au cœur de ces débats pour ce qui nous occupe ici. Il est sensé de dire que les espèces évoluent parce les individus (phénotypes) qui composent ces espèces et les traits qu'ils expriment (génotypes), sont sélectionnés. La sélection au niveau des organismes, ou des gènes, entraîne une évolution globale de l'espèce comprise comme lignage génétique³²³⁷. Les espèces évoluent parce qu'il y a une sélection de traits dont sont porteurs les individus. Or, dire qu'une entité évolue n'est pas suffisant à rendre compte de l'existence de fonctions et conduit, comme nous le verrons, à des conséquences très étranges. La notion de sélection demeure centrale puisque c'est elle qui introduit une téléologie et une normativité de certains traits. La sélection des organismes passés est ce qui a façonné les organismes présents d'une espèce, et le fait qu'il existe des transferts horizontaux, de la dérive génétique, ne supprime pas l'existence d'une sélection des individus et des traits qu'ils portent. Si la sélection opère au niveau des organismes, on voit mal comment on pourrait soutenir l'idée que les écosystèmes évoluent par sélection naturelle, et justifier l'existence de fonctions des parties d'un écosystème sur cette base-là. Toutefois, contrairement à ce qui semble être un consensus, Dussault et Bouchard envisagent la possibilité que les tous écologiques comme les écosystèmes constituent les unités de sélection³²³⁸.

[*L'étrange idée de fitness des écosystèmes*] C'est là une position extrêmement périlleuse. Selon eux, les écosystèmes répondent *en s'adaptant* aux défis auxquels ils font face³²³⁹. En soutenant que les écosystèmes évoluent par sélection naturelle et qu'il est possible de leur appliquer le vocabulaire de l'adaptation, il en ressort une idée fort étrange qui peut contribuer à expliquer en partie pourquoi ce genre de thèse est restée particulièrement marginale dans les sciences de l'évolution. Lorsque l'on parle de la *fitness* d'un organisme, il s'agit de dire qu'un organisme est *relativement* bien adapté à son habitat

Les débats sur les unités de sélections se polarisent autour des gènes et des organismes. L'introduction des concepts de *réplicateurs* et *interacteurs* a permis de sortir d'un dualisme qui représentait une impasse. Hull distingue le *réplicateur*, « une entité qui transmet sa structure largement intacte dans des réplifications successives » (Hull, *ibid*, p.408) et l'*interacteur*, « une entité qui interagit comme un tout cohésif avec son environnement d'une manière telle que cette interaction est la cause du caractère différentiel de la réplification » (Hull, *ibid*, p.408), c'est-à-dire « une entité sur laquelle la sélection naturelle agit directement » (Pradeu, *ibid*, p.394). Si les gènes sont les meilleurs *réplicateurs*, ils ne sont pas les seuls. Or, le débat sur les unités de sélection porte sur les *interacteurs* (Pradeu, *ibid*, p.395). Suite à cette distinction, la thèse de Dawkins perd de sa pertinence et l'organisme est vu comme l'interacteur privilégié. « L'organisme est en effet probablement le meilleur exemple d'interacteur, car c'est sur les traits phénotypiques de l'organisme que s'exerce principalement l'action de la sélection naturelle » (Pradeu, *ibid*, p.395). Dawkins reconnaît ce point en parlant du « phénotype étendu » : la sélection s'exerce sur les traits phénotypiques sur lesquels les gènes exercent leur influence. (Dawkins, *The extended phenotype*, 1982, Oxford University Press, p.216). La vision hiérarchique de l'évolution soutient que la sélection se fait à plusieurs niveaux (gène, cellule, organismes, espèce), voir Stephen Jay Gould, *The structure of evolutionary theory*, 2002, Cambridge, Harvard University Press ; Robert Brandon, « The levels of selection : a hierarchy of interactors », in *The philosophy of biology*, Hull and Ruse (eds), 1998 ; Richard Lewontin, « Les unités de sélection », in *Philosophie de la biologie, II*, Gayon et Pradeu (eds), 2021).

³²³⁷ Voir la notion de phénotype étendu proposée par Dawkins dans *The extended phenotype*, 1982.

³²³⁸ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1128.

³²³⁹ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1137.

naturel, à son environnement, parce que la sélection des organismes passés n'a pas permis à ceux qui était trop peu adaptés aux contraintes du milieu de se reproduire et d'avoir une descendance. Or, si la sélection est faite par l'environnement et si la *fitness* se définit par rapport à l'insertion dans un environnement, il devient très difficile de comprendre comment cela pourrait s'appliquer à un écosystème dans la mesure où l'écosystème, défini comme ensemble d'interrelations entre les vivants et leur milieu abiotique, est l'environnement. L'adaptation suppose un environnement par définition extérieur, mais quel est l'environnement extérieur à l'écosystème ? À quoi doit-il être adapté ? L'idée de *fitness* d'un écosystème inintelligible³²⁴⁰.

[*Renversement de la notion de fonction*] La tâche de justifier l'existence de fonctions écologiques analogues aux fonctions naturelles chez les organismes vivants est compromise. Alors qu'ils s'efforcent de proposer une théorie qui fonderait ces visions, Dussault et Bouchard expliquent que « l'attribution » de fonctions en écologie s'intéresse à la façon dont une espèce interagit actuellement avec son environnement, au rôle d'une espèce ou d'un processus dans le fonctionnement global de l'écosystème, comme par exemple la « fonction » pollinisatrice des abeilles ou régulatrice des renards. Les fonctions écologiques, comme la fonction pollinisatrice des abeilles, ne sont pas des propriétés intrinsèques des abeilles, mais relatives et contextuelles. Or, pour les théories étiologiques, il ne s'agirait là que d'effets accidentels et non de fonctions puisque la fonction naturelle d'un trait est une propriété réelle intrinsèque.

La théorie des fonctions comme effets sélectionnés caractérise les fonctions de *conception*, c'est-à-dire les fonctions définies en termes de ce pour quoi quelque chose a été conçu ou créé (par exemple, la fonction d'un piège à souris d'attraper une souris) ; tandis que le discours fonctionnel en écologie dénote les fonctions d'*utilisation* et les fonctions de *service*, c'est-à-dire, respectivement, les fonctions définies comme ce à quoi quelque chose sert (par exemple, cette table est utilisée comme un siège) ou ce à quoi quelque chose sert (par exemple, l'aiguille d'une montre fonctionne comme un ramasse-poussière).

Ainsi, les fonctions en écologie des écosystèmes ne sont pas des propriétés évolutives intrinsèques des espèces et des organismes, mais plutôt des propriétés contextuelles et relationnelles, semblables à ce qu'Amundson et Lauder (1994), caractérisant l'approche de Cummins, appelleraient des fonctions de « rôle causal »³²⁴¹.

Cela nous montre non seulement que la théorie systémique n'est pas une théorie de la fonction intrinsèque des choses, mais que les fonctions écologiques sont en réalité des attributions extrinsèques de fonctions. Or, nous avons vu que pour appliquer le concept de santé, il faut qu'il y ait une fonction intrinsèque d'un trait au service du tout dans lequel il s'insère. Or, en écologie, la fonction, s'il en est une, ne peut être que contextuelle dans la mesure où une même espèce peut avoir une fonction X ou Y

³²⁴⁰ Parmi les partisans des écosystèmes comme systèmes adaptatifs, voir S. A. Levin, *Fragile dominion : complexity and the commons*, chap. 5, 1999, Reading, Perseus books.

³²⁴¹ Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1118.

selon son impact causal dans l'écosystème. À la différence des parties d'un écosystème, la sélection de traits de l'organisme dépend de sa tendance à survivre et à se reproduire, alors que les parties des écosystèmes n'existent pas dans le « but » de maintenir l'écosystème en vie.

[*Conclusion et rejet de leur thèse*] La proposition de Dussault et Bouchard implique une succession d'hypothèses marginales et peu crédibles qui, additionnées, forment un tout intenable : adhésion à la théorie propensionniste de la fonction insatisfaisante, réinterprétation de la théorie de l'évolution pour l'adapter à des non-organismes, évolution des écosystèmes par sélection naturelle, les tous écologiques comme unités de sélection, finalité des écosystèmes, etc. Autrement dit, leur théorie doit faire face aux problèmes cumulés de chacune de ces positions. La volonté de défendre à tout prix l'idée de fonction écologique conduit à des bricolages théoriques et des contorsions intellectuelles, alors qu'il serait peut-être plus simple de renoncer à l'idée de fonctions écologiques. Dussault et Bouchard manifestent toutefois quelques inquiétudes quant à leur théorie des fonctions écologiques. La première réside dans la difficulté à penser la dysfonction des écosystèmes. La relativité de la notion de fonction écologique du fait d'une détermination extrinsèque de la fonction fait que la dysfonction doit aussi être comprise relativement. Ainsi, une entité écologique ne dysfonctionne pas en soi mais relativement à ses effets sur le fonctionnement global du tout, ce qui est une conception de la dysfonction particulièrement étrange. Ils manifestent également quelques inquiétudes concernant la référence à laquelle mesurer et déterminer la résilience d'un écosystème³²⁴². Se pose aussi le problème de l'identité d'un écosystème, quand commence-t-il et cesse-t-il d'exister dans le temps et l'espace³²⁴³ ? La somme de ces difficultés rend cette thèse définitivement peu attractive.

Conclusions sur l'application des théories de la fonction aux écosystèmes

Nous concluons que les différentes théories de la fonction sont difficilement applicables aux écosystèmes, mettant en question l'idée même de *fonction écologique*. La théorie de la fonction dominante est inapplicable aux organismes, aux espèces ou autres parties des écosystèmes. La théorie systémique est inutile et incompatible avec le rôle que veulent lui faire jouer les écologistes et écocentristes. La théorie organisationnelle, en plus de difficultés internes, est également peu satisfaisante tandis que la théorie propensionniste réinterprétée par Bouchard et Dussault nécessite de tordre les concepts de la théorie de l'évolution pour les appliquer aux écosystèmes.

Le fait d'avoir des parties fonctionnelles dans le fonctionnement d'un tout est une condition nécessaire mais non suffisante pour que ce tout ait une santé. Autrement dit, quand bien même on montrerait que les écosystèmes sont dotés de parties fonctionnelles, on ne pourrait pas en déduire qu'ils possèdent une santé. Selon Neander, le fait qu'une entité X fonctionne proprement ne doit pas être

³²⁴² Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1138.

³²⁴³ Patrick Blandin, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et la partie en écologie », *ibid*, p.29 ; Dussault et Bouchard, « A persistence enhancing propensity account of biological function to explain ecosystem evolution », *ibid*, p.1139.

confondu avec le fait que son fonctionnement est bien³²⁴⁴. En effet, la normativité du concept de fonction n'est ni simplement évaluative (elle ne dépend pas d'un jugement de valeur de la part d'un sujet) ni simplement statistique (le fait qu'un trait soit statistiquement dominant dans une population ne signifie pas qu'il fonctionne bien). Pour notre part, nous défendons l'idée que la simple existence d'une fonction au sein d'un système ne signifie pas que l'entité ait un bien propre, ni une santé. Ulrich Krohs soutient que le fait d'avoir une organisation fonctionnelle ne suffit pas à pouvoir être jugé en bonne ou mauvaise santé dans la mesure où les artefacts ou les systèmes sociaux qui ont des parties fonctionnelles « n'ont pas besoin d'être jugés en termes de santé et de maladie, et très certainement ne doivent pas l'être »³²⁴⁵. D'où vient alors l'utilité des concepts de santé et maladie ? Nous tenterons de répondre à cette question dans le point (7) qui abordera la question du lien entre la santé et la valeur intrinsèque. Pour le moment, il nous faut préciser pourquoi l'idée de fonctions écologiques n'est pas fondée.

Les écosystèmes sont-ils des systèmes téléologiques avec des parties fonctionnelles ?

[*Les différents sens de « fonction »*] Il est fréquent d'entendre parler de fonctions en écologie, comme par exemple de la fonction régulatrice d'une espèce, de la fonction de la biodiversité, du fonctionnement des écosystèmes, etc. Des éléments sont présentés comme jouant son rôle dans un « ensemble fonctionnel »³²⁴⁶. La notion de fonction est toutefois employée en des sens différents qu'il ne faudrait pas confondre. Kurt Jax identifie au moins quatre usages du concept de fonction en écologie dont certains posent problèmes. (1) Un premier sens réfère à l'idée de fonctionnement de l'écosystème et consiste simplement à décrire ce qui s'y passe, à expliquer les processus causaux. Le sens est ici purement descriptif et met simplement en évidence des relations causales sans postuler d'entité holistique. Cet usage n'est pas problématique. (2) Le second usage s'intéresse à l'écosystème comme totalité et réfère au fonctionnement du tout en tant qu'entité holistique. C'est ce sens que l'on retrouve dans la question « comment les parties contribuent-elles au fonctionnement du tout ? ». (3) Un troisième usage parle du rôle et de la fonction des parties de l'écosystème, comme le rôle de décomposeurs. (4) Enfin, la notion de fonction peut être relative aux intérêts humains, ce qui a une fonction pouvant offrir des services écosystémiques³²⁴⁷. Nous conviendrons avec Jax que l'usage de (1) n'est pas problématique philosophiquement et représente à la rigueur un défi scientifique pour comprendre comment fonctionne le monde. L'usage de (4) est une attribution extrinsèque d'une fonction à un élément naturel dans une perspective de bénéfices pour les humains (voire même des non-humains). Ce sont les sens (2) et (3) qui posent problème car ils supposent que des éléments d'un écosystème ont une fonction propre (3) en vue

³²⁴⁴ Karen Neander, « Malfunctioning », in *Function, selection and design*, Buller (ed.), p.222 (extraits de la publication originale, « Misrepresenting and malfunctioning », *Philosophical studies*, 79, 2, 1995, 109-141).

³²⁴⁵ Ulrich Krohs, « Dys-, mal- et Non- : l'autre face de la fonctionnalité », in *Fonction : des organismes aux artefacts*, Gayon et de Ricqlès (eds), p.347.

³²⁴⁶ Voir par exemple, Bernard Fischesser et Marie-France Dupuis-Tate, *Le guide illustré de l'écologie*, 2^{de} ed, 2017, p.241. Selon les auteurs, le système de relation entre les vivants et leur milieu n'est pas le fruit du hasard, mais chacun y joue son rôle. Cette présentation est un faux-dilemme. Ils nourrissent même l'imagerie organiciste en écrivant que « les participants de ces communautés vivantes dépendent les uns des autres, tels les organes de super-organismes ».

³²⁴⁷ Kurt Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it means? », *Oikos*, 111, 3, 2005, p.641-642.

du bon fonctionnement de l'écosystème (2), impliquant l'existence d'une téléologie et d'une normativité des écosystèmes et de ses parties fonctionnelles. Jax pose la question :

L'usage du concept de fonction en écologie peut-il être davantage un problème qu'une solution du fait qu'il fasse implicitement référence à des arguments téléologiques et normatifs, comme dans la notion du « fonctionnement » des écosystèmes ?³²⁴⁸

Le problème ne réside pas dans le simple fait que la notion de fonction introduise de la téléologie dans la nature, puisque Jax reconnaît qu'il fait sens de parler de la fonction du cœur ou d'autres parties d'un organisme vivant. En revanche, il n'en va pas de même lorsque le discours fonctionnel est appliqué aux éléments qui composent un écosystème³²⁴⁹.

[*Statut ontologique des écosystèmes*] La question de savoir si les écosystèmes existent indépendamment des éléments qui le constituent, et si oui, quel type d'existence a un écosystème, sont des questions qui ont une pertinence pour notre sujet sans être pour autant décisives. Si les écosystèmes n'existent pas comme entités distinctes, alors la question de leur santé et de leur considérabilité morale n'a même pas besoin d'être posée. Si les écosystèmes existent, il n'en découle pas pour autant qu'ils sont moralement considérables. Alors qu'au début du 20^{ème} siècle Frédéric Clements conçoit les écosystèmes comme des super-organismes, Gleason et Tansley critiquent l'organicisme de Clements et considèrent les écosystèmes comme des « assemblages fortuits d'individus »³²⁵⁰. Cette conception réductionniste de l'écosystème peut être interprétée comme une négation de l'existence d'entités holistiques que sont les écosystèmes³²⁵¹. D'autres considèrent les écosystèmes comme une totalité émergente ayant une existence propre³²⁵². Selon Odenbaugh, les écosystèmes existent et la catégorie écosystème est un genre naturel³²⁵³, tandis que pour d'autres, ils existent comme existent les constellations, par un geste de synthèse de l'esprit³²⁵⁴.

Si on admet qu'il puisse exister des écosystèmes, reste à savoir quel type de chose est un écosystème, car assurément un nombre, une nation, une entreprise, une théorie, une table ou un humain n'existent pas de la même manière. C'est là une question difficile qui oppose, très grossièrement, les holistes (selon lesquels l'écosystème est plus que la somme de ses parties et irréductible à ses parties) et les réductionnistes (selon lesquels il n'y a rien qui existe au-delà des relations entre les individus). La question de savoir quel genre de choses est une entité, ou si une chose est une entité, est toujours une question difficile. Au lieu de nous lancer dans ces débats sur ce que sont fondamentalement les

³²⁴⁸ Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it means? », *ibid*, p.641

³²⁴⁹ Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it means? », *ibid*, p.643.

³²⁵⁰ Blandin, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et les parties en écologie », *ibid*, p.24 ; Arthur G. Tansley, « The use and abuse of vegetational concepts and terms », *Ecology*, 16, 3, 1935, 284-307; Henry A. Gleason, « The individualistic concept of the plant association », *Torrey Botanical Club Bulletin*, 53, 1, 1926, 7-26.

³²⁵¹ Engelberg et Boyarsky, « The noncybernetic nature of ecosystems », *The American naturalist*, 114, 3, 1979, p317-324.

³²⁵² Pour une présentation de certaines positions, voir Patrick Blandin, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et les parties en écologie », *ibid*.

³²⁵³ Odenbaugh, « On the very idea of an ecosystem », *ibid*, p.245.

³²⁵⁴ Carl Jordan, « Do ecosystems exist ? », *The American naturalist*, 118, 2, 1981, 284-287.

écosystèmes, s'ils existent comme entités à part entière ou non, nous allons simplement exposer pourquoi il y a de bonnes raisons de penser que, malgré certaines façons de les caractériser et de parler à leur sujet, y compris (ou surtout) dans la littérature écologiste, les écosystèmes ne sont pas des systèmes téléologiques – comme on pourrait parfois, non sans controverse, soutenir que les êtres vivants sont des systèmes téléologiques.

[*L'identification des écosystèmes*] Si les organismes vivants ont une limite relativement claire spatialement, avec une clôture délimitant un intérieur et un extérieur de l'organisme, et temporellement, avec une naissance et une mort, il est bien plus difficile de déterminer une limite spatiale et temporelle pour un écosystème. En disant que c'est une tâche plus difficile, il n'est pas simplement question d'une difficulté épistémologique, mais que l'identité d'un écosystème, s'il en est une, est extrêmement diffuse³²⁵⁵. Nous ne rencontrons pas les écosystèmes tels quels dans la nature. Selon Jax, un écosystème est une description qu'un observateur fait d'une partie de la nature³²⁵⁶.

[*Absence d'intégration des écosystèmes*] Les écosystèmes ne forment pas des entités discrètes clairement délimitables comme les sont les organismes vivants dotés d'une frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Selon Engelberg et Boyarsky, les écosystèmes ne sont pas des systèmes intégrés dotés de fonctions de contrôle. Ils ne peuvent ainsi être caractérisés comme des organismes vivants. Chez les organismes vivants, il existe un fonctionnement interne où les parties travaillent pour le maintien du tout. Mais les éléments qui composent un écosystème ne peuvent être qualifiés, autrement que métaphoriquement, comme des fonctions de l'écosystème. Autrement dit, le langage fonctionnel est impropre à s'appliquer aux écosystèmes. Concevoir ainsi les écosystèmes conduit subrepticement à réintroduire l'idée désavouée d'écosystèmes comme super-organismes³²⁵⁷.

[*Fonction et téléologie*] Nous soutenons que les écosystèmes ne sont pas des systèmes téléologiques et que ses composants (les espèces, les processus abiotiques, les organismes) n'ont pas de fonctions. Toute fonction existe en vertu de son rôle dans le fonctionnement d'un tout, en vue d'une certaine finalité qui génère la normativité et la possibilité d'une dysfonction. Lorsque Boorse mobilise la théorie de la fonction comme contribution causale, il doit bien spécifier qu'il s'agit d'une contribution à un but, à savoir la survie et la reproduction de l'organisme. Sans référence à une finalité d'un système, il n'est pas possible de dégager une norme de bon ou mauvais fonctionnement. Si une espèce a une fonction dans un système, c'est qu'elle permet au système d'être dans un certain état, état qui constitue une fin ou quelque chose de bon (comme la survie chez les êtres vivants ou le bonheur chez les humains). Si on soutient que les espèces pollinisatrices ou régulatrices ont une fonction, cette fonction se caractérise en vue d'une fin. Si on se refuse ce lien nécessaire entre finalité et fonction, alors toute configuration de la nature est un système, par où il appert que tout ce qui existe a une fonction sitôt qu'un effet causal est produit ; il n'y a alors pas de dysfonction possible dans la mesure où on se contenterait de déduire une normativité de ce qui est, ce qui revient à nier toute normativité.

[*Contre la finalité des écosystèmes*] En l'absence d'une sélection des écosystèmes qui génère

³²⁵⁵ Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it means ? », *ibid*, p.643-644; Kurt Jax, Clive Jones and Steward Pickett, « The self-identity of ecological units », *Oikos*, 82, 2, 1998, 253-264.

³²⁵⁶ Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it means ? », *ibid*, p.644.

³²⁵⁷ Callicott, « The value of the ecosystem health », *ibid*, p.347.

une forme de téléologie, quelle est la fin des écosystèmes en vertu de laquelle « ses parties » auraient une fonction ? Serait-ce la persistance de l'écosystème, sa stabilité, son accroissement, sa productivité, sa biodiversité, le maintien des circuits et flux de matière et d'énergie, sa complexification, ou encore son maintien à l'identique ? L'idée de finalité des écosystèmes pose plusieurs problèmes. (1) Le premier problème est de déterminer la fin d'un écosystème. Affirmer la finalité des écosystèmes nécessite d'expliquer comment nous pouvons *savoir* quelle est leur finalité ? Si l'on retient l'un des critères énoncés ci-dessus (par exemple, la stabilité), il faudrait justifier pourquoi nous retenons ce critère comme finalité de l'écosystème et non la diversité, la complexification ou la productivité.

(2) Un deuxième problème est que l'affirmation de l'existence d'une finalité nécessite d'expliquer son origine. D'où provient cette finalité ? De façon générale, la finalité de la vie humaine se comprend soit en référence à ce que visent les humains pour leur vie, ce qu'ils valorisent intrinsèquement (comme le bonheur), soit en référence à l'intention d'un agent créateur. *Si on tient à l'idée de finalité des parties de l'organisme* (le cœur et les yeux), alors la finalité s'explique par l'histoire sélective dans un contexte évolutionniste dans l'optique de la survie. Nous avons vu que les autres conceptions systémiques avaient du mal à dégager une finalité qui fondait la normativité des fonctions. Ainsi, en l'absence d'intentionnalité ou de sélection, qu'est-ce qui pourrait générer une finalité des écosystèmes ? Mark Bernstein nous semble avoir pleinement raison en affirmant que bien que les écosystèmes et les communautés biotiques changent, rien ne permet de soutenir qu'intrinsèquement, un état est meilleur qu'un autre et correspondrait à un état de bonne santé³²⁵⁸.

(3) Un troisième problème est que le but d'un écosystème ne saurait être tout cela (stabilité, productivité, croissance, etc.) à la fois dans la mesure où les critères sont parfois incompatibles. Par exemple, une plus grande diversité n'est pas nécessairement liée à une plus grande stabilité et tout accroissement de la diversité au-delà d'un certain seuil peut déstabiliser un écosystème³²⁵⁹. La thèse de la téléologie des écosystèmes est affirmée sans être jamais justifiée.

[*Critique du discours fonctionnel en écologie*] Pourtant, il est fréquent d'entendre que chaque espèce a une fonction dans un écosystème donné et que certaines sont des espèces clés tandis que d'autres sont redondantes car fonctionnellement équivalentes³²⁶⁰. Chacune, du moins, la plupart, aurait une fonction dans les circuits énergétiques³²⁶¹. Mais cette façon de parler est trompeuse. Selon nous, les partisans des fonctions écologiques commettent l'erreur de confondre le fait qu'une espèce animale ou végétale ait des effets avec le fait qu'elle ait une fonction au sens propre. Il se trouve que les abeilles ou les décomposeurs existent parce que des conditions étaient réunies pour leur existence et que, ce faisant, leur présence produit un certain nombre d'effets, effets qui sont favorables au développement d'autres vivants. Il y a de la place et des conditions pour leur émergence et leur existence, conduisant à un système intercausal en perpétuel changement. Lorsque nous disons que les plantes ont une fonction de produire

³²⁵⁸ Bernstein, *On moral considerability*, p.103.

³²⁵⁹ Barbault, *Ecologie Générale*, p.209; Frontier et al., *Ecosystèmes. Structures, fonctionnement, évolution*, p.440. « Il n'existe pas de corrélation directe et univoque entre accroissement de diversité et accroissement de stabilité d'un système » (Frontier et al., *ibid*, p.440).

³²⁶⁰ Barbault, *Ecologie générale*, p.246-247.

³²⁶¹ Voir par exemple Fischesser et Dupuis-Tate, *Le guide illustré de l'écologie*, 2^{nde} ed, p.242-251.

de l'oxygène et capturer le dioxyde de carbone, nous leur attribuons plus de choses qu'elles ne possèdent, nous leur conférons un rôle dans le but qui est le nôtre (ou que nous attribuons à la nature), continuer à vivre. En soi, les végétaux existent parce que certaines conditions ont permis leur apparition et de nouvelles conditions conduiront à leur extinction ou leur modification. La capacité de photosynthèse a été sélectionnée parce qu'elle permet à la plante d'avoir une source d'énergie et donc de continuer à exister. Dans un système de relations écologiques, les espèces (à travers leurs membres), en vivant leur vie, produisent des effets qui participent à maintenir ou transformer la structure du système, mais sitôt qu'une place est disponible pour une nouvelle espèce, elle tend à permettre le développement et l'installation dans le réseau de nouvelles espèces. Toutes les espèces existantes n'existent pas pour une raison, mais parce des conditions ont permis leur apparition. Le langage fonctionnel est pratique mais réintroduit une téléologie illégitime dans l'interprétation de la nature.

[*L'illusion téléologique*] Cette critique est motivée par le fait qu'un écosystème, ou même les espèces, ne sont pas des systèmes téléologiques³²⁶². Nous pensons que chaque élément de l'écosystème mène sa propre vie, le « fonctionnement » de l'écosystème n'étant qu'un effet dérivé de ces comportements individuels que nous tendons à interpréter et décrire métaphoriquement comme un système unifié et finalisé. Nous sommes victimes d'une illusion panglossienne puisque ce qui existe sera interprété comme existant pour une raison, occultant tout ce qui n'a pas pu exister car les conditions ne l'ont pas permis. Dans son article « Against the moral considerability of ecosystems », Harley Cahen ne conteste pas tant la validité de l'argument téléologique, mais principalement son application aux écosystèmes³²⁶³.

Pour notre part, nous avons nié la validité de l'argument téléologique³²⁶⁴. Si les écosystèmes, à travers leur stabilité, leur « résilience » et leur organisation, donnent l'impression de manifester une forme de finalité, il est douteux qu'ils en possèdent une. Les éléments vivants d'un écosystème « agissent » les uns par rapport aux autres, dans des rapports de coopération, de parasitisme, de prédation, de commensalisme, les écosystèmes n'étant rien de plus que le système ouvert formé par ce réseau de relations, sans que ce système ait par lui-même, indépendamment des individus, un but et une existence. L'apparition ou la disparition d'une espèce peut transformer un écosystème en profondeur entraînant une réaction en cascade du fait de l'interdépendance des espèces prises dans un réseau trophique. Les espèces ne peuvent qu'être dépendantes les unes des autres dans la mesure où aucune n'existe par elle-même, sans être insérée dans un réseau trophique, sans conditions favorables à leur développement. Selon Cahen, « la clé est de distinguer les buts d'un système d'autres conséquences qui

³²⁶² John Baird Callicott, « How ecological collectives are morally considerable ? », *ibid*, p.116. Selon Callicott, l'idée que les écosystèmes sont des systèmes finalisés n'est plus en adéquation avec les découvertes de l'écologie, il s'agit d'un discours figuré.

³²⁶³ Harley Cahen, « Against the moral considerability of ecosystems », in *Environmental ethics, an anthology*, Light and Rolston (eds), p.114. « Le mieux que nous puissions faire pour défendre les intérêts des plantes est, selon moi, l'argument de l'orientation vers un but. Les organismes non sentients – ceux qui ne sont pas capables de s'intéresser consciemment à quoi que ce soit – ont intérêt à atteindre leurs buts biologiques », (p.114). Il poursuit : « Le fait que les êtres vivants soient orientés vers un but nous donne une norme plausible et non arbitraire sur laquelle nous pouvons fonder l'attribution des intérêts ». Si les écosystèmes, bien qu'ils ne soient pas sentients, sont orientés vers un but, alors nous pouvons (sans absurdité) également leur attribuer des intérêts » (p.117).

³²⁶⁴ Voir partie 2, chapitre 1 sur le biocentrisme pour un examen de l'argument téléologique.

sont simplement des effets dérivés de comportements »³²⁶⁵. Le fonctionnement d'un écosystème résulte d'un ensemble de comportements individuels dont les relations constituent le système. Mais ce système est en quelque sorte accidentel, dérivé.

Chaque créature pourrait au contraire « faire sa propre affaire », avec le résultat heureux mais accidentel, que l'écosystème reste stable. Si tel est le cas, nous avons affaire à un effet secondaire comportemental et non à un but systémique³²⁶⁶.

Pour illustrer ce point, Cahen prend l'exemple d'une foule qui cherche à quitter une salle en feu. Un extraterrestre pourrait voir la foule comme manifestant un comportement orienté vers un but, alors que seuls les individus agissent en vue d'une fin. Quoi que fassent les individus, il sera toujours possible de lire un comportement dans la foule, mais une foule n'agit pas.

De simples effets dérivés de comportements, qui sont des résultats sans signification morale, peuvent ressembler de manière trompeuse à des buts. De plus, si l'on se réfère à ce que je considère comme notre meilleure compréhension actuelle de l'écologie et de l'évolution, l'apparente finalité des écosystèmes est en fait trompeuse³²⁶⁷.

Selon l'écologue Christian Lévêque, les écosystèmes ne sont pas des systèmes téléologiques avec un fonctionnement propre, mais sont des systèmes stochastiques, c'est-à-dire un « assemblages aléatoires d'espèces »³²⁶⁸. Autrement dit, le « fonctionnement » du système désigne un ensemble de comportements individuels sans structure cohésive et organisée. Un écosystème n'est donc pas un système déterministe comme l'est une horloge où chaque élément remplit une fonction en vue d'un but, avec la possibilité de dysfonctionner. « L'argument selon lequel la perte de certaines espèces entraîne le dysfonctionnement d'un écosystème n'a pas beaucoup de sens si ce n'est de dire qu'il fonctionne différemment par rapport à une situation antérieure »³²⁶⁹.

Le discours écologiste est saturé de formules susceptibles de nous donner une représentation faussée de la nature. Bien que l'idée d'une nature en équilibre et statique ne soit guère endossée de nos jours, le langage de la santé des écosystèmes, de leur intégrité, leur résilience, leur fonctionnement charrie en creux une telle idée. La réalité est une modification permanente des écosystèmes. L'état « normal » de la nature est changement, accidents, désastres, extinctions, variations, et non une harmonie que les humains viendraient perturber. La vision harmonieuse de la nature en l'absence des humains est une vision fantasmée de la nature. Nous sommes victimes d'une illusion de stabilité des écosystèmes et de l'illusoire nécessité de « maintenir l'intégrité des systèmes écologiques pour qu'ils continuent de bien

³²⁶⁵ Cahen, « Against the moral considerability of ecosystems », *ibid*, p.115.

³²⁶⁶ Cahen, « Against the moral considerability of ecosystems », *ibid*, p.119.

³²⁶⁷ Cahen, « Against the moral considerability of ecosystems », *ibid*, p.123.

³²⁶⁸ Christian Lévêque, *Erosion de la biodiversité, enjeux et débats*, ISTE Editions, 2022, p.109.

³²⁶⁹ Lévêque, *ibid*, p.109.

fonctionner »³²⁷⁰. La raison est qu'il n'y a pas de système « standard » pouvant servir de norme de référence pour évaluer le bon ou mauvais fonctionnement. Conformément à ce que nous avons montré auparavant, Lévêque affirme que « je ne connais pas de définition du « bon » fonctionnement sauf à dire que c'était celui qui existait avant que le système observé ait été perturbé ». Les écologistes considèrent souvent comme souhaitable l'idée d'un retour à un état d'avant perturbation d'un écosystème, ou bien dans d'autres cas, de laisser la nature reprendre ses droits³²⁷¹. Mais pourquoi ? En l'absence d'état de référence, pourquoi est-ce mieux de retourner à un état antérieur de l'écosystème ou de « pérenniser » la nature telle qu'elle existe³²⁷² ?

Nous avons dit qu'il n'y avait pas de raison de penser que la disparition d'une espèce est un mal en soi, indépendamment de la disparition des individus. Mais qu'en est-il de la disparition d'une espèce du point de vue du fonctionnement de l'écosystème ? Tout dépend de ce qui nous sert d'étalon pour juger du bien ou du mal. Dans une perspective écocentrisme, soit la disparition d'une espèce ne bouleverse pas l'écosystème, et donc il n'y a pas matière à juger que c'est un mal, soit cette disparition conduit simplement à un changement d'écosystème³²⁷³, sans qu'il y ait de raison de penser que cette nouvelle configuration est meilleure ou moins bonne que l'autre. Des hypothèses plausibles expliquent que la disparition des dinosaures a ouvert la possibilité du développement des mammifères et des humains³²⁷⁴. Par ailleurs, Lévêque souligne que la disparition d'espèces emblématiques suscite l'inquiétude alors qu'un écosystème repose fondamentalement, non sur les herbivores et les prédateurs, mais les végétaux et les reminéralisateurs qui permettent aux végétaux de trouver les nutriments nécessaires. Par conséquent, l'immense majorité des espèces qui font l'objet d'une préoccupation morale du point de vue écocentristes, ne sont ni déterminantes, ni irremplaçables. Pour en arriver au monde que nous connaissons, l'immense majorité des espèces a disparu³²⁷⁵.

[*Exemple de la résilience*] La résilience d'un écosystème désigne sa capacité à revenir à son état d'avant perturbation. Mais l'usage de tels concepts est trompeur et signifie autre chose que ce que nous entendons ordinairement. La résilience d'un écosystème ne doit pas être prise au sens strict, analogue à la capacité qu'aurait un individu à faire face, à rebondir et à se remettre d'un traumatisme, car un écosystème n'est pas une entité unifiée dotée d'un bien-être. Si le concept de résilience provient initialement de la physique pour désigner la résistance d'un matériau aux chocs, il a surtout été utilisé, développé et popularisé à travers son usage psychologique comme force morale et capacité à surmonter les chocs. *Résilience* est emprunté à l'anglais *resilience* signifiant « rejaillissement », « rebondissement » conformément à son origine latine *resilire*, signifiant « rebond », « saut en arrière », « résistance aux chocs ». Son usage actuel est profondément teinté de sa signification psychologique. Lorsqu'un événement traumatique vient mettre à mal le bien-être et la stabilité mentale de l'individu, la résilience désigne la capacité de l'individu de sortir de son état de malheur traumatique et retrouver un

³²⁷⁰ Lévêque, *ibid*, p.105.

³²⁷¹ Lévêque, *ibid*, p.106.

³²⁷² Lévêque, *ibid*, p.107.

³²⁷³ Lévêque, *ibid*, p.108.

³²⁷⁴ Lévêque, *ibid*, p.107.

³²⁷⁵ Lévêque, *ibid*, p.104.

équilibre psychique.

Son usage en écologie pose la question du sens utilisé et des représentations qu'il véhicule. La résilience de l'écosystème réfère à sa capacité à revenir à l'équilibre après une perturbation. Soit le terme est utilisé au sens de la résilience en physique, mais dans ce cas il est sans lien avec une quelconque téléologie, soit il est utilisé au sens psychologique qui lui, est intimement lié à une finalité et une normativité déterminant des états meilleurs que d'autres. Utilisé dans ce sens, cela suppose qu'un écosystème possède un bien propre (un bien-être) qu'il s'agirait de retrouver et qui constitue sa finalité, ce qu'il s'agit précisément de démontrer. En effet, cela présuppose déjà l'existence d'un état qui constituerait le bien de l'écosystème alors que c'est ce que l'argument cherche à montrer. Ainsi, le concept ne peut avoir le sens qu'il a en psychologie.

L'écosystème est-il résilient ? Par lui-même, il ne fait rien. Ce sont les individus, les végétaux, les animaux, les champignons qui ont un fonctionnement autonome et se (re)déploient là où les conditions le permettent, un peu comme la capacité d'une balle en mousse à reprendre sa forme après avoir été comprimée. Elle reprend sa forme mécaniquement sans que l'on dise qu'elle fait preuve de résilience. Lorsque les membres d'espèces qui existaient avant un incendie survivent et parviennent à reprendre leur vie et donner naissance à des descendants, nous disons qu'un écosystème est résilient, lorsque les espèces n'y parviennent pas, nous disons qu'il n'est pas résilient. Autrement dit, la résilience des écosystèmes n'est que la réponse des individus³²⁷⁶. Les écologistes offrent donc une interprétation finaliste d'un ensemble de comportements individuels nécessaires : les êtres vivants se déploient là où il y a de la place et des conditions pour exister, si ces conditions font défaut, alors ils ne peuvent exister ou continuer d'exister. C'est d'ailleurs ce que suggèrent Frontier et al. en écrivant que parfois, la résilience ou « la persistance doit davantage à la robustesse des espèces individuelles, qu'à un système complexe de contrôle démographiques »³²⁷⁷.

[*L'ordre et le désordre*] L'idée que chaque élément d'un écosystème aurait une fonction dans le fonctionnement du tout est une grille d'interprétation projetée sur le monde où tout semble exister pour une raison précise, au service d'un ordre qui pourrait être déréglé. Cela ne va pas sans rappeler la critique que fait Bergson dans *L'évolution créatrice* de l'idée que le monde semble ordonné, fonctionnant selon une mécanique finement réglée. Mais l'idée que le monde nous apparaisse comme bien ordonné présuppose qu'il pourrait être désordonné. Or, Bergson explique qu'il n'existe en soi pas de désordre mais seulement d'autres ordres possibles car ce que nous appelons désordre est l'idée d'un monde qui

³²⁷⁶ Cahen, « Against the moral considerability of ecosystems », *ibid*, p.120.

³²⁷⁷ Frontier et al., *Ecosystèmes. Structures, fonctionnement, évolution*, p.450. Cela n'empêche pas de proposer des modèles de développement des écosystèmes. Etant donné la pluralité des écosystèmes, il semble difficile d'y trouver une nature commune dont le développement constituerait la finalité. Une option serait de distinguer des types d'écosystèmes et soutenir que chaque type semble se développer jusqu'à un climax, un développement optimum. Les écologues modélisent l'évolution des écosystèmes, d'un stade primaire vers un stade terminal, en décrivant les étapes de ce développement. Voir sur ce point, Barbault, *Ecologie Générale*, p.242 ; Frontier et al., *Ecosystèmes. Structures, fonctionnement, évolution*, p.457. Frontier et al. décrivent les mécanismes des successions écologiques (p.457), les dynamiques d'évolution des écosystèmes (p.458-470) en distinguant par exemple les différences de temporalité de l'évolution complète des écosystèmes ; par exemple, un niveau maximal de biomasse stabilisée est atteint en 100 jours dans un étang et 100 ans dans une forêt tropicale (p.461). Mais l'évolution de ces écosystèmes se comprend clairement au sens non-évolutionniste de changement (Frontier et al., *Ecosystèmes. Structures, fonctionnement, évolution*, p.459).

ne correspondrait pas à nos attentes³²⁷⁸. Ainsi, quel que soit l'écosystème, sitôt qu'il y a de la vie quelque part, il se produit un ensemble de relations causales entre les êtres vivants et leur milieu. À un écosystème en succède un autre. Et encore, cette formulation donne l'illusion d'écosystèmes bien identifiables temporellement, l'un se substituant à un autre alors qu'il y a une fusion, une progression continue et une transformation progressive qui empêche de déterminer un moment précis de changement d'écosystème.

[*Conclusion sur l'absence de finalité et de fonction*] Lorsque l'on parle de fonctions écologiques, cela suppose de donner (et de justifier) des états de référence de l'écosystème à maintenir, états qui fourniront une norme permettant de penser la dysfonction et la destruction possible de l'écosystème (et non un remplacement du système par un autre, ou une transformation du système en un autre)³²⁷⁹. Quel état d'un écosystème peut être qualifié de bonne santé pour celui-ci ?³²⁸⁰ La fonte d'un glacier est-elle mauvaise intrinsèquement ? Est-ce que cela détruit un état de bonne santé ou en créer un nouveau ? Selon Bernstein, « les communautés biotiques saines, tout comme les buts téléologiques et les états optimaux, sont simplement des projections anthropocentriques »³²⁸¹. Puisqu'un changement d'organisation conduit simplement à un autre système écologique, rien n'a, à proprement parler, de fonction dans le monde naturel puisque tout ce qui existe « fonctionnera » quoi qu'il arrive. N'étant pas des systèmes finalisés, il devient difficile de comprendre comment on pourrait considérer que des éléments composants les écosystèmes ont, à proprement parler, une fonction intrinsèque susceptible de dysfonctionner.

Le langage des fonctions ne doit pas être pris au pied de la lettre. Malheureusement, cette façon de s'exprimer est parfois prise trop littéralement par certains philosophes et par le grand public. Nous ne voyons aucune raison fondée sur les meilleures théories de la fonction et sur les théories les plus solides en biologie de l'évolution de soutenir que les écosystèmes seraient des tous avec des parties fonctionnelles. Un tel réquisit était une condition nécessaire pour espérer appliquer un concept de santé aux écosystèmes. Mais même s'il était possible que des écosystèmes aient des parties fonctionnelles, cela ne constituerait pas une condition suffisante pour attribuer une santé aux écosystèmes. Nous en concluons qu'il n'y a aucune justification satisfaisante pour reconnaître des fonctions écologiques et pour que les écosystèmes soient porteurs d'une santé et encore moins d'un bien propre. Avant d'examiner le lien entre la notion de santé et de valeur intrinsèque, nous devons examiner l'argumentation de McShane en faveur de la santé des écosystèmes.

F. L'argumentation de McShane en faveur de la santé écosystémique

Dans l'un de ses articles³²⁸², Dussault défend le concept de santé écosystémique en se référant à

³²⁷⁸ Bergson, *L'évolution créatrice*, Puf, Quadrige, 2007, p.221-225 et 274.

³²⁷⁹ Jax, « Function and "functioning" in ecology: what does it mean ? », *ibid*, p.644.

³²⁸⁰ Bernstein, *On moral considerability*, p.103.

³²⁸¹ Bernstein, *ibid*, p.103.

³²⁸² Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.195

l'argumentation que Katie McShane déploie dans son article « Ecosystem health »³²⁸³. Odenbaugh fait également référence à McShane comme proposant la défense la plus rigoureuse du concept de santé écosystémique³²⁸⁴. Selon Dussault, McShane identifie trois conditions pour qu'une entité puisse posséder une santé : une structure, des parties fonctionnelles et un bien (qu'elle puisse aller mieux ou moins bien)³²⁸⁵. Curieusement, ce n'est pas exactement ce que soutient McShane qui reconnaît que, en tant que tels, ces critères ne sauraient être satisfaisants. Pourtant, Dussault écrit que « les écosystèmes semblent assez clairement remplir les deux premières conditions », qu'ils ont une structure avec des parties fonctionnelles, alors même que ces critères sont jugés insuffisants par McShane³²⁸⁶. Quant au troisième critère, à savoir le fait que certains états peuvent être mieux ou moins bien pour les écosystèmes, Dussault fait part de son incertitude³²⁸⁷. Selon Dussault, les trois conditions de McShane sont cohérentes avec les théories de la santé dominantes en philosophie de la médecine, liées à l'organisation d'une entité, à ses fonctions normales et à l'évaluation de son fonctionnement³²⁸⁸. Mais les théories de la santé sont précisément en désaccord sur ce qu'est une *fonction normale*, une dysfonction et une structure saine.

La théorie de la santé de McShane

McShane soutient que les écosystèmes peuvent littéralement être en bonne ou mauvaise santé. McShane ne conteste pas que les écosystèmes ne soient pas des organismes mais conteste que seuls les organismes aient une santé susceptible d'être plus ou moins bonne³²⁸⁹. Pour cela, elle entend présenter une conception de la santé qu'elle prétend applicable aux écosystèmes. La bonne santé d'une entité se caractérise par le bon fonctionnement de toutes ses parties essentielles faisant qu'elle est en meilleur état que si elle était en mauvaise santé. La question qui se pose est alors de savoir en quoi consiste pour un écosystème d'être dans un meilleur état que dans un autre, et en vertu de quoi ?

Selon McShane, trois critères sont nécessaires pour qu'une entité puisse être porteuse d'un état de santé. Pour cela, elle doit avoir : (1) une structure, (2) des parties avec des fonctions, (3) la capacité d'être mieux ou moins bien. Toutefois, cette présentation générale qu'elle donne en introduction va ensuite être amendée et caractérisée de sorte que la simple possession d'une structure et de parties fonctionnelles ne sauraient être suffisantes.

Structure

³²⁸³ Katie McShane, « Ecosystem health », *Environmental Ethics*, 26, 2004, 227-245.

³²⁸⁴ Odenbaugh, « On the very idea of an ecosystem », *ibid*, p.252.

³²⁸⁵ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.184.

³²⁸⁶ Une source de confusion peut être que McShane s'efforce de montrer longuement que la simple possession d'une structure et d'une fonction sont insuffisants pour bâtir le concept de santé, mais affirme par ailleurs que la possession d'une structure et de fonctions rendent éligibles à la possession d'une santé.

³²⁸⁷ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.185.

³²⁸⁸ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.185-186.

³²⁸⁹ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.228-229.

Une structure désigne la façon dont une entité concrète ou abstraite est organisée. Mais puisque tout ce qui existe possède une certaine structure (un atome, une chaise, une quiche, le système solaire) cela conduit à la conclusion étrange selon laquelle tout ce qui existe peut avoir une santé. Autrement dit, un critère applicable à tout ce qui existe n'est pas un critère puisque le but même d'un critère est d'opérer une sélection parmi les choses existantes. Ce caractère non-discriminant du critère « structure » le rend donc superflu. Ayant conscience du caractère trop inclusif de la simple possession d'une structure, McShane précise que la santé ne consiste pas à maintenir n'importe quelle structure d'un être mais une structure particulière :

les entités en bonne santé sont celles qui maintiennent la structure qu'elles sont censées avoir – la structure qui est appropriée pour elles dans leurs circonstances particulière (âge, environnement, etc.)³²⁹⁰.

Elle nomme cette structure particulière *structure-liées-à-la-santé* [*health-related-structure*]³²⁹¹. Mais comment appliquer un tel critère aux écosystèmes ? Quelle est la structure typique qu'un écosystème est « censé » avoir ? En vertu de quoi est-il « censé » avoir cette structure ? Les théories de la santé proposées en philosophie de la médecine s'efforcent précisément de fournir des normes de ce que doit être l'état d'un membre d'un groupe de référence pour être dit en bonne ou mauvaise santé. Mais McShane ne s'appuie pas sur ces théories. La raison est que, comme nous l'avons vu, ces théories semblent difficilement fournir un support adéquat à l'idée de santé des écosystèmes. McShane doit rendre compte de cette structure qu'un écosystème est « censé avoir ». Ce critère a le défaut d'être trop vague pour déterminer si un écosystème a une santé et, le cas échéant, ce qu'est un écosystème en bonne santé, puisque dans l'article de McShane, la bonne santé se caractérise en fin de compte par le fait d'avoir une structure typique de la bonne santé. Autrement dit, son raisonnement est circulaire.

Fonction

En plus d'avoir une certaine structure, une entité doit posséder des parties fonctionnelles, c'est-à-dire des parties qui ont une fonction propre dans le fonctionnement global du système. Confrontée à la difficulté de définir ce qu'est pour X d'avoir une fonction, McShane mobilise l'approche étiologique de Wright³²⁹². Selon elle, le problème de la conception de Wright est qu'elle inclut trop de choses comme étant une fonction. Par exemple, « rendre les gens plus riches » serait une fonction de la lactation des vaches puisque les vaches exploitées pour le lait existent parce qu'elles rendent les gens riches et que rendre les gens riches est une conséquence de l'existence des vaches dites « laitières ». Or, cela semble absurde et doit justifier, selon McShane, d'écarter la conception de Wright.

Toutefois, un problème avec les exemples que donnent McShane est qu'ils concernent des

³²⁹⁰ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.230.

³²⁹¹ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.231.

³²⁹² Rappelons que selon la théorie étiologique, une entité X (cœur) a une fonction F (pomper le sang) si et seulement si, (1) X existe car il performe F et si (2) F est une conséquence de l'existence de X.

activités humaines finalisées alors que la théorie de la fonction étiologique vise à rendre compte des fonctions naturelles qui ne sont pas le résultat de l'action d'agents intentionnels. Les fonctions artificielles diffèrent par d'importants aspects des fonctions naturelles, notamment par le fait que les fonctions artificielles liées à des activités intentionnelles sont des attributions extrinsèques de fonctions. Autrement dit, des humains décident d'utiliser des vaches pour en tirer de l'argent, les vaches ont une fonction dans un projet centré sur les intérêts humains. Mais cela n'a pas grand-chose à voir avec une fonction naturelle qu'auraient des vaches puisque la fonction naturelle n'est pas attribuée extrinsèquement comme dans un projet. Il peut bien sûr exister des bio-artefacts, des êtres vivants qui sont modifiés pour servir les intérêts humains, mais on estime dans ces cas que ce n'est pas leur fonction, qu'on les utilise comme tel, comme des outils en vue d'une fin, mais que des êtres vivants n'ont pas de fonctions par eux-mêmes³²⁹³. Seules des parties des organismes ont une fonction relativement à la vie de l'organisme lui-même. L'exemple de McShane n'est pas un exemple pertinent pour montrer les limites de l'approche étiologique. Des versions affinées des théories étiologiques ont été proposées par Millikan, Neander ou Godfrey-Smith pour répondre aux objections qui sont adressées à la version de Wright, notamment les exemples de Boorse illustrant la nature trop inclusive de la thèse de Wright.

Comme préalablement pour les structures, McShane soutient que toutes les fonctions ne permettent pas de caractériser la santé (du fait de l'exemple qu'elle donne, ou de l'existence de fonctions artificielles), il faut donc isoler les fonctions normales d'un être qui permettent de définir la santé de cet être, ce qu'elle appelle les *fonctions-liées-à-la-santé* [*health-related-functions*]. Toutefois, elle n'explique pas ce que sont ces fonctions spécifiques qui seraient essentielles dans la définition de la santé. Elle se contente d'affirmer qu'une entité est en bonne santé si elle maintient sa *structure-liée-à-la-santé* [SLS] et ses *fonctions-liées-à-la-santé* [FLS]. Nous rencontrons le même problème que précédemment, le raisonnement est circulaire car il revient en fin de compte à affirmer qu'être en bonne santé, c'est bien fonctionner, autrement dit, c'est être en bonne santé, sans qu'il soit précisé ce que sont précisément une structure et des fonctions relatives à la santé.

Bien-être

Son troisième critère de la santé introduit l'élément normatif indispensable au concept de santé : la santé désigne un bon état, quelque chose de *bien pour* l'entité. Selon elle, ce *bien pour* l'entité qu'est la santé est un bien contributif (ou instrumental) mais non un bien intrinsèque car il est possible d'imaginer des situations où être en bonne santé est mauvais pour nous³²⁹⁴. Si la santé est une bonne chose car elle permet à un être de bien vivre, on pourrait alors avoir l'impression qu'elle n'a qu'une valeur instrumentale. Cependant, le concept même de santé semble intrinsèquement lié à quelque chose de bon pour un être et c'est seulement pour des raisons externes ou contextuelles que la bonne santé

³²⁹³ Longy, « Ce qu'explique une explication fonctionnelle : le cas exemplaire des bio-artefacts », *ibid.*

³²⁹⁴ Dussault est d'accord sur ce point en ce qui concerne les êtres sentients : la santé n'ayant qu'une valeur instrumentale, il distingue le bien-être et la santé chez les êtres sentients, mais il soutient que pour les êtres non-sentients comme les plantes ou les écosystèmes, la santé constitue le bien final et est par conséquent un bien intrinsèque. Dussault, « Welfare, health and the moral considerability of nonsentient biological entities », *ibid.*

peut devenir un désavantage, comme par exemple dans une situation où les malades sont choyés et les non-malades envoyés à la guerre. Il semble que la santé se définisse dans la perspective du bien intrinsèque d'une entité, un état de santé devant par définition favoriser le bien propre d'un être.

Selon McShane, la normativité du concept de santé peut nous aider à déterminer les SLS et FLS. Les structures et les fonctions qui définiraient la santé seraient celles qui favorisent le bien d'une entité³²⁹⁵. Le raisonnement de McShane semble circulaire puisque la bonne santé se définit par la possession de certaines structures et fonctions, à savoir celles qui définissent la santé d'un être, c'est-à-dire celles qui sont bonnes pour l'entité. Mais comment déterminer qu'une entité a un bien propre si le but de l'argument de la santé est lui-même de déterminer qu'une entité a un bien propre le rendant moralement considérable ? Le but de l'argument de la santé vise à montrer qu'une entité a un bien mais l'argument suppose d'avoir déjà déterminé qu'une entité a un bien. La solution la plus simple serait de déterminer quelles entités ont un bien propre, puis de définir la santé en fonction de ce bien prudentiel. Mais alors l'argument ne peut pas servir à déterminer quelles entités ont un bien propre et devient superflu.

Alors comment savoir qu'une entité X a un bien propre, et quel est son bien, si elle en a un ? McShane reprend l'argument de la *sollicitude rationnelle* de Stephen Darwall³²⁹⁶ : ce qui est bien pour X est ce que quelqu'un de rationnel se souciant de X voudrait pour X ; autrement dit, un moyen pour savoir ce qui est bon pour un écosystème, pour savoir quelle est la structure et les fonctions qui lui sont avantageuses, est de se demander ce que voudrait quelqu'un de rationnel qui se soucie des écosystèmes, de la même façon que pour savoir ce qui est bon pour un humain, nous nous demanderions ce que veut pour cet humain quelqu'un d'informé qui se soucie du bien de cet humain. Par exemple, nous pouvons dire de façon grossière que ce que nous voulons pour nos proches, c'est un corps qui leur évitera de souffrir, qui leur permettra de réaliser leurs objectifs, dans le but d'être le plus heureux et vivre le plus longtemps possible. Similairement, en voulant ce qui est le mieux pour un écosystème, nous pourrions avoir une idée de ce qu'est pour un écosystème être en bonne santé. Une telle conception du bien propre a « l'avantage »³²⁹⁷ d'être applicable à des entités sans subjectivité comme les plantes ou les écosystèmes.

Problèmes

Un tel raisonnement semble problématique à plusieurs égards. Il permettrait *peut-être* de déterminer ce qui est le mieux pour un être capable d'être en bonne ou mauvaise santé, mais il ne permet pas de déterminer les êtres auxquels on peut appliquer le concept de santé. L'argument présuppose qu'un écosystème peut être en bonne ou mauvaise santé, et ne fait que fournir une méthode pour savoir ce qui constituerait un état de bonne santé pour un écosystème. Ce que nous voulons pour un humain est un état désirable dans lequel il pourra mener une vie minimalement heureuse, et la bonne santé est l'un des

³²⁹⁵ McShane, « Ecosystem health », *op. cit.*, p.234.

³²⁹⁶ Stephen Darwall, *Welfare and rational care*, Princeton University Press, 2002, p.9.

³²⁹⁷ Il est difficile de voir en quoi il s'agit d'un avantage dans la mesure où si les entités dépourvues de subjectivité n'ont pas de bien propre, alors ce prétendu avantage n'en est pas un.

éléments qui le permet, quoique pas nécessairement. Mais qu'en est-il si les écosystèmes ne sont pas le genre de chose à être en bonne ou mauvaise santé ? Rien n'empêche alors de soutenir que la bonne santé d'un bus ou d'un ordinateur est ce que voudraient pour un bus ou un ordinateur des personnes qui s'en soucient. Une réponse pourrait consister à soutenir qu'il n'y a pas de raison de se soucier des bus et des ordinateurs pour eux-mêmes, donc non plus de leur santé. Toutefois, cela suppose d'avoir déjà des raisons indépendantes de se soucier des humains et des écosystèmes mais non des bus. Quelle raison y aurait-il de se soucier des écosystèmes et de leur prétendue santé ? En disant cela, nous commettons une pétition de principe car nous prétendons déjà savoir quelles entités ont un bien propre duquel il fait sens de se soucier alors que c'est le but même de l'argument de le démontrer.

Selon McShane, si on accepte que « rendre les gens riches » est une fonction des vaches exploitées pour le lait, ce n'est pas une fonction qu'une personne qui se soucie des vaches voudrait voir performer³²⁹⁸. En effet, pour choisir ce qui est une *structure-liée-à-la-santé* et des *fonctions-liées-à-la-santé* selon la méthode de la sollicitude rationnelle de Darwall, il faut déjà avoir un critère pour déterminer ce qui est bon pour la vache, puisqu'il s'agit d'opérer un tri entre les SLS et FLS favorisant le bien des vaches. Mais alors sur quelle base déterminer si une structure ou une fonction est favorable à la santé des vaches ? L'important est de savoir si la performance d'une fonction « bénéficie » à la chose dont on se soucie. La sollicitude rationnelle peut être un moyen heuristique pour savoir ce qui est bon pour un être, mais ne permet pas de déterminer les êtres qui ont un bien.

Cette théorie de la santé s'applique-t-elle aux écosystèmes ?

Structure. Ces difficultés ne l'empêchent pas d'appliquer sa théorie de la santé aux écosystèmes³²⁹⁹ : ces trois critères nécessaires de la santé (structure, fonction, bien propre) sont-ils applicables aux écosystèmes ? Selon les critères que l'on met en avant pour définir un écosystème, nous aurons des façons différentes de les délimiter. Or, McShane affirme que tout écosystème, quelle qu'en soit la définition, possède une structure³³⁰⁰. Ce faisant, elle ne fait pas ce qu'elle dit, à savoir isoler des *structures-liées-à-la-santé*, elle se contente de soutenir que les écosystèmes ont une structure. Or, comme elle le reconnaît elle-même, toute entité existante possède une structure. Elle n'a donc pas montré que les écosystèmes possèdent des SLS mais seulement une structure³³⁰¹.

³²⁹⁸ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.235.

³²⁹⁹ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.236. Elle critique la définition générale d'un écosystème comme « système d'interrelations entre les vivants et leur milieu » comme étant trop vague et inclusive, conduisant à la conclusion absurde que toute relation entre un vivant et son environnement est un écosystème, comme par exemple que moi et mon ordinateur formons un écosystème. Mais son exemple qui vise à réduire à l'absurde cette définition ne fonctionne pas car nous ne vivons pas avec notre ordinateur uniquement, ce n'est qu'un outil que nous utilisons occasionnellement, mais nous vivons dans des maisons ou des appartements, dans des villes ou des villages, dans des environnements plus larges. L'écosystème désigne le système dans lequel les vivants vivent et contribuent au flux d'énergie. Or, son exemple reviendrait à faire d'un oiseau et d'une brindille qu'il ramasse un écosystème. Son exemple ne réfute donc pas la définition commune de l'écosystème mais isole juste une relation ponctuelle entre deux entités qui ne forme pas un système.

³³⁰⁰ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.238.

³³⁰¹ On pourrait d'ailleurs se demander dans quelle mesure les écosystèmes ont-ils réellement une structure et forment-ils un système.

Fonction. Les écosystèmes posséderaient également des parties avec des fonctions. Pour le montrer, elle prend l'exemple du processus de régénération d'une forêt après un incendie : l'incendie d'une forêt entraîne un ensemble de réactions en chaîne (dont la libération de graines par l'effet de la chaleur, l'accès de la lumière jusqu'au sol, etc.) qui vont conduire à la régénération des aires brûlées. Selon McShane, la conception étiologique de la fonction de Wright permet de soutenir que la fonction de ce processus de régénération est des reforester les aires brûlées³³⁰² : le processus de régénération existe car il reforeste les aires brûlées (X existe car il fait F) et la reforestation est le résultat de l'existence du processus de régénération (F est la conséquence de l'existence de X). Il semble difficile de comprendre ce qui distingue « reforestation » et « processus de régénération ». Comme elle le reconnaît, sa thèse implique que la sélection naturelle opère au niveau des écosystèmes, ce qui est particulièrement controversé puisque les débats sur les unités de sélection (ce qui est sélectionné par la sélection naturelle) se polarisent autour du gène et l'organisme. Mais pour McShane, rien dans la théorie de Wright n'indique que le mécanisme causal soit restreint à une sélection naturelle opérée au niveau des organismes, il suffit qu'il y ait un mécanisme causal³³⁰³. Tout mécanisme causal tendant à perpétuer des caractéristiques est pour elle une description de la fonction d'un écosystème. Pourtant, l'idée de sélection naturelle semble indispensable pour parler de fonction naturelle. En effet, si c'est un simple mécanisme causal qui permet de définir la fonction, pourquoi ne pourrait-on pas, dans cet exemple, inverser la fonction et soutenir que la reforestation a pour fonction de conduire à des incendies ? Cette conception ne permet pas non plus de distinguer fonctions propres et effets accidentels. C'est là une conception très étrange de la fonction qui ne correspond pas aux approches étiologiques classiques, comme celle de Neander, qui s'appliquent aux organismes vivants.

Elle déduit de ces arguments que dans le flux de l'énergie qui traverse un écosystème et la photosynthèse, les plantes ont une fonction, tout comme les prédateurs et les proies ont une fonction dans un réseau trophique. Mais si tout réseau trophique implique une fonction de ses parties, si tout effet causal est l'exercice d'une fonction, nous retrouvons à nouveau le problème de pouvoir rendre compte d'une éventuelle dysfonction. Pour parler de la santé de X, caractérisée par le bon fonctionnement de ses fonctions typiques, il doit être possible que les fonctions dysfonctionnent et que X soit en moins bonne santé. Mais comment penser la dysfonction si tout réseau trophique implique que les espèces jouent un rôle dans la mesure où elles participent au flux énergétique qui traverse l'écosystème ? McShane semble ne pas avoir appliqué ses propres critères pour défendre sa thèse de la santé des écosystèmes, mais simplement les critères « avoir une structure » et une version affaiblie de la théorie de la fonction de Wright. McShane, malgré les critiques qu'elle adresse à la théorie de la fonction de Wright, la mobilise pour défendre l'existence de fonctions dans les écosystèmes. Or, nous avons vu que les théories de la fonction comme effets-sélectionnés sont inapplicables aux écosystèmes du fait même de leur ancrage dans la phylogénie. Il en va de même des autres théories de la fonction.

Bien-être. Qu'en est-il du critère du bien des écosystèmes ? Y a-t-il des structures et des fonctions que nous pourrions chercher à maintenir pour le bien de l'écosystème ? D'après la méthode

³³⁰² McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.238.

³³⁰³ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.238.

de la sollicitude rationnelle de Darwall, McShane demande s'il est possible de se soucier de façon « appropriée » d'un écosystème ? Nous remarquerons le caractère extrêmement vague de « appropriée ». Elle défend l'idée qu'*on ne peut écarter* toute possibilité de se soucier de façon sensée des écosystèmes dans un passage qui m'apparaît obscur. De nombreux environmentalistes se soucient des écosystèmes pour eux-mêmes et il n'y a pas de raison, nous dit-elle, de penser que toutes ces attitudes soient « irrationnelles ». Mais pourquoi ne pourrait-on pas dire la même chose pour ceux qui se soucient de Dieu, des voitures ou d'autres artefacts ? Et comment distinguer les cas où il est rationnel et irrationnel de se soucier des écosystèmes ? Dussault manifeste toutefois quelques réserves :

Il reste bien sûr à déterminer s'il peut réellement être sensé d'adopter une attitude de sollicitude envers des entités qui, comme les écosystèmes, ne sont pas elles-mêmes capables d'expériences subjectives³³⁰⁴.

Par cet argument, McShane commet ici un sophisme en inférant des conclusions normatives concernant ce qui possède un bien à partir de descriptions d'attitudes relatives à ce dont les gens se soucient. Ce dont nous avons besoin, ce sont de bonnes raisons de penser que les écosystèmes ont un bien propre méritant qu'on s'y soucie.

Conclusion sur la thèse de McShane

Finalement, l'argument de la santé de McShane comporte de trop nombreuses et lourdes difficultés pour être crédible et ne peut fournir une justification à l'idée que les écosystèmes ont une santé et un bien propre. Chose étonnante, McShane soutient que sa conclusion selon laquelle les écosystèmes ont un bien propre et sont susceptibles d'être en bonne ou mauvaise santé ne signifie pas que nous ayons des devoirs envers les écosystèmes³³⁰⁵. Mais si le fait qu'une entité ait un bien propre ne génère pas de devoirs, on peut se demander ce qui fonde notre devoir envers un être. Il faut, selon elle, montrer pourquoi il fait sens de se soucier du bien des écosystèmes.

En conclusion, les théories normativistes de la santé sont inapplicables aux écosystèmes car l'entité doit fournir une source de normativité et avoir des préférences pour certains états plus que pour d'autres. La solution aurait pu être de trouver une théorie objectiviste de la santé capable de fournir une normativité purement biologique du bon fonctionnement et du dysfonctionnement, ce qui supposait que les écosystèmes aient des parties fonctionnelles contribuant à un but. Or, aucun argument ne parvient à justifier une telle idée malgré les usages et mésusages des concepts de santé écosystémique et de fonctions écologiques.

G. Santé et bien propre : la santé confère-t-elle une valeur intrinsèque ?

³³⁰⁴ Dussault, « Trois faux-dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », *ibid*, p.196.

³³⁰⁵ McShane, « Ecosystem health », *ibid*, p.245.

[*Lien entre santé et valeur intrinsèque*] L'idée de santé suffit-elle à conférer un bien propre à une entité ? Un être a-t-il un bien propre parce qu'il a une santé ou a-t-il une santé parce qu'il a un bien propre ? Quel est le lien entre la santé et la valeur intrinsèque d'un être ?

[*La santé est un bien*] On dit souvent, à la nouvelle année, que la santé est ce qu'il y a de plus important dans la vie. En effet, la santé (au sens d'un bon état de santé) est intrinsèquement un bien³³⁰⁶ dans la mesure où le concept de santé réfère à un état désirable. La santé semble nécessairement bonne pour l'individu, dans le sens où il paraît contradictoire de vouloir le mal pour quelqu'un en voulant qu'il soit en bonne santé³³⁰⁷. Au contraire, la maladie et la pathologie réfèrent intrinsèquement à quelque chose de mauvais pour l'individu. Mais à quel type de bien la santé réfère-t-elle ? Pourquoi la santé est-elle un bien ?

[*La santé est un bien instrumental*] Certes, la santé est un bien, mais selon Murphy, bonheur et santé ne sont pas synonymes. En effet,

alors que les gens pensent qu'être en bonne santé est important pour leur bien-être (Eid and Larsen, 2007), ils n'identifient pas les deux. Ils pensent plutôt la santé comme un élément du bien-être ou une contribution au bien-être³³⁰⁸.

Si la santé est *intrinsèquement un bien*, dans le sens où elle a nécessairement une valence positive, la santé n'est pas *un bien intrinsèque*, dans le sens où elle n'est pas en soi une finalité, mais plutôt une condition de la vie bonne. Si nous souhaitons être en bonne santé, c'est parce qu'elle réfère à un état qui nous permet généralement de nous réaliser, de vivre une meilleure vie que si nous ne sommes pas en bonne santé. La souffrance, la perte de capacités d'action, les handicaps, sont des obstacles potentiels, mais pas insurmontables, à une vie heureuse et accomplie. La santé décrit un état de l'organisme permettant la réalisation d'un but. Chez les humains et les animaux, ce but est celui que cherchent à mettre en évidence les théories du bien prudentiel. La santé décrit des états de l'organisme les plus propices à une vie bonne. Elle n'est en soit ni une condition suffisante d'une vie bonne, ni une condition nécessaire. Tout dépendra des problèmes de santé en question.

Cela ne signifie pas qu'une personne malade ne puisse pas être plus heureuse qu'une personne en bonne santé parce que de nombreux facteurs qui n'ont rien à voir avec la santé et la maladie entrent dans l'équation du bonheur, comme de bonnes relations sociales, l'accomplissement de soi, vivre des expériences positives³³⁰⁹, ou font obstacles au bonheur, comme vivre un deuil, vivre dans un pays en guerre, être sans-papier, être opprimé (même si ces situations peuvent être génératrices de maladies et

³³⁰⁶ À ne pas confondre avec « un bien intrinsèque ».

³³⁰⁷ En écartant des raisons extrinsèques et contextuelles où être malade pourrait être avantageux (ne pas être envoyé à la guerre) et être en bonne santé désavantageux (être envoyé au front).

³³⁰⁸ Dominic Murphy, « Concepts of disease and health », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds), 2023, URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/health-disease/>. La référence citée est Michael Eid and Randy Larsen, *The Science of Subjective Well-Being*, New York: Guilford Press, 2007. L'ouvrage cité passe en revue différents aspects du bien-être subjectif, notamment du point de vue de la psychologie positive. Se pose la question de la contribution de la santé au bonheur.

³³⁰⁹ Jonathan Haidt, *The happiness hypothesis*, p.104.

de pathologies, elles en demeurent distinctes)³³¹⁰. Une personne atteinte par la dépression, des migraines chroniques ou un cancer, verra son bien-être mis à mal par l'expérience négative de ces états, la douleur, la souffrance, la perte de liberté. En revanche, une personne devenue diabétique *peut* être également, voire plus heureuse que ce qu'elle était auparavant, parce que la place qu'occupe sa maladie dans son bien-être n'a que peu de poids. Il est sûr que la personne se porterait mieux, toutes choses égales par ailleurs, si elle n'était pas diabétique, si elle n'avait pas les contraintes de devoir s'injecter de l'insuline plusieurs fois par jours, la charge mentale de devoir jouer le rôle que son pancréas devrait jouer et l'impossibilité de pratiquer certaines activités du fait de sa dépendance à l'insuline. Dire que la maladie est un mal ne signifie pas qu'elle est nécessairement mal vécue, qu'elle empêche le bien-être ou ne peut procurer certains avantages accidentels (si une personne rencontre l'amour grâce à sa maladie). De même, dire que la santé est un bien ne signifie pas que la bonne santé suffise à faire une vie accomplie ou soit même nécessaire à une vie bonne. Ainsi, la santé n'a qu'une valeur contributive en vue de la vie bonne, que l'on caractérise une vie bonne par une vie de plaisir, de bonheur, de préférences satisfaites, de réalisation de soi. La santé apparaît rarement dans les théories de la valeur prudentielle.

De là nous pouvons affirmer que la santé est intrinsèquement un bien contributif (instrumental) relativement à la vie bonne. Ce qui est premier, c'est le bien intrinsèque que cherchent à caractériser les théories de la valeur. La santé est un concept qui se définit par rapport à ce bien intrinsèque qui constitue la finalité d'une vie bonne. Le concept de santé est alors employé pour définir les états qui favoriseront l'accès à ce bien intrinsèque, mais ne s'identifiant pas avec et ne le garantissant pas. D'où les raisons pour lesquelles il semblerait étrange de soutenir qu'une souffrance intense, sans gain à plus long terme pour l'individu souffrant, pourrait caractériser un état de bonne santé. Pour reprendre les exemples mobilisés pour illustrer la distinction entre le concept de santé et de bien-être, si une abeille ne meurt pas après avoir piqué (quelle que soit l'explication que l'on puisse imaginer pour ce cas) ou si un saumon ne meurt pas après s'être reproduit, ce fonctionnement statistiquement anormal, semble ne pas être une mauvaise chose pour l'abeille ou le saumon. Cette *anomalie* n'est pas une *pathologie*, ni une *maladie*. Bien que l'on distingue la santé et le bien propre d'un être, la santé se détermine en fonction du bien. Selon nous, c'est uniquement de là que provient l'élément normatif du concept de santé.

Le cas de la santé est à la fois similaire mais différent du cas de l'amitié : similaire en ce que sa valeur tient du fait que la santé importe car elle permet de rendre plus propice une vie heureuse, sans pour autant la garantir, mais le concept de santé contient une dimension normative qui est totalement ancrée sur le bien propre d'un être, ce qui ne semble pas être le cas de l'amitié qui contient une épaisseur morale. C'est parce qu'il y a un bien propre que nous définissons la santé comme nous le faisons. Ce qu'est l'amitié ne se caractérise pas simplement en référence au bien intrinsèque. Lorsque nous nous demandons si le critère de la santé suffit à faire apparaître l'idée d'un bien propre et d'intérêts chez une entité, la question est mal posée car elle suppose que la santé vient d'abord et confère une valeur intrinsèque, alors qu'il faut plutôt considérer que, parce qu'une entité a un bien propre, alors le concept de santé apparaît pour guider les pratiques vers des états jugés désirables. La nécessité des concepts de santé et de maladie est avant tout pratique, elle vise la réalisation d'une fin.

³³¹⁰ Murphy, « Concepts of Disease and Health », *ibid.*

[Une remarque sur deux usages de la finalité] Si la finalité des êtres sentients dépend du bien intrinsèque tel qu'il est caractérisé par les théories de la valeur, comment appliquer le concept de santé aux plantes, entités pour lesquelles les théories de la valeur s'appliquent difficilement ? Faut-il renoncer à l'idée de santé des plantes ? Lorsque l'on parle de la finalité des êtres vivants, sentients ou non, comme étant de survivre et se reproduire, et que l'évolution a sélectionné mécaniquement des traits favorables à la survie et à la reproduction, nous nous plaçons du point de vue de la biologie dans le but d'expliquer les mécanismes en jeu dans l'évolution. Les êtres qui résistent aux contraintes extérieures perpétuent mécaniquement leurs traits phénotypiques et génotypiques et nous appelons *fonction* des traits qui ont permis la survie et ont ainsi été hérités. Ainsi, cette téléologie des êtres vivants est très différente de la première, elle est aveugle, mécanique et ne signifie pas que les êtres vivants aient un but, c'est la force des choses qui les poussent à être comme ils le sont et à se perpétuer. L'arrivée d'une conscience change la donne car elle introduit une source d'évaluation de ce qui est désirable ou non. La finalité de l'existence est de promouvoir et garantir son bien-être.

En conséquence, nous avons deux options. Soit on considère qu'il n'y a de finalité que là où il y a intentionnalité et donc une conscience. Dans ce cas, lorsque nous parlons de santé ou de maladie au sujet des plantes ou des vivants non-sentients, nous faisons un usage métaphorique des termes relativement à nos attentes ou nos représentations. Soit on considère qu'il existe une finalité sans fin, sans intentionnalité, qui nous offre le *design* d'un être vivant, que cette finalité est générée par la sélection naturelle, et que cette téléologie permet d'appliquer le concept de santé aux êtres vivants. Dans ce dernier cas, nous avons vu que la simple existence d'une téléologie non-intentionnelle ne saurait conférer une valeur intrinsèque. Dans les deux cas, le concept de santé n'ajoute donc aucune valeur, il est incapable de créer par lui-même de la valeur.

Selon Jamieson, qui critique le concept de santé écosystémique, le langage de la santé à propos des écosystèmes n'a pas beaucoup d'intérêt. Alors qu'il constitue une source de motivation lorsqu'il est question de santé humaine ou animale, ça l'est nettement moins lorsqu'il est question de santé végétale ou écosystémique. La raison est qu'il existe une raison de se soucier de la santé des humains qui n'existe pas pour les écosystèmes, à savoir comment les gens se sentent³³¹¹. Selon Jamieson, si nous sommes si prompts à nous soucier des maladies des autres, c'est parce que nous n'aimons pas nous sentir mal, nous n'aimons pas ce que la maladie nous fait. Si une personne se moquait totalement du fait d'être malade, n'en était guère affectée, sa maladie serait moins un problème pour nous parce qu'elle serait moins un problème pour elle. Or, Jamieson rappelle que,

Les écosystèmes se moquent d'être malades, non pas parce qu'ils ont atteint un état de tranquillité remarquable, mais parce qu'ils ne sont pas le genre de choses qui peut se soucier de quoi que ce soit. C'est une différence évidente mais importante entre les humains et les écosystèmes. Puisque les écosystèmes n'ont pas de préférences concernant leurs états, saisir leurs désirs ne fournit aucune raison pour agir. [...] Parce que les écosystèmes manquent certaines des propriétés les plus importantes qui nous conduisent à nous soucier

³³¹¹ Dale Jamieson, « Ecosystem health : some preventive medicine », in *Morality's progress*, 2002, p.218.

de la santé de quelqu'un, il est loin d'être clair de savoir ce qu'ajoute le langage de la santé aux simples affirmations concernant ce que nous aimons ou non dans les écosystèmes³³¹².

Conclusion sur l'argument de la santé

L'évolution façonne les organismes et génère des traits fonctionnels à partir desquels nous pensons les normes de bonne ou mauvaise santé. Les traits dits fonctionnels sont ceux qui ont contribué et favorisé la survie et la reproduction des ancêtres et ont été sélectionnés mécaniquement par l'environnement pour ces raisons. Mais ces traits ne sont pas sélectionnés en vue du bien-être des entités. La nature se moque du bien des individus, comme en témoignent les modes de reproduction *r*. C'est que le bien-être se définit au niveau de l'existence individuelle tandis que les normes fonctionnelles et les normes de santé dépassent l'individu et sont caractérisées au niveau du groupe.

Nous concluons que le concept de santé est difficilement applicable aux écosystèmes pour tout un ensemble de raisons. Premièrement, les théories de la fonction qui composent une part du concept de santé ne s'appliquent pas aux écosystèmes et à ses parties. Deuxièmement, même si nous pouvions trouver une théorie de la fonction applicable aux écosystèmes, cela serait insuffisant pour leur appliquer le concept de santé. Troisièmement, aucune théorie de la santé ne s'applique aux écosystèmes. Quatrièmement, l'idée que le concept de santé écosystémique n'est qu'une métaphore se tire une balle dans le pied en impliquant que les écosystèmes ne peuvent pas être *réellement* en bonne ou mauvaise santé. Cinquièmement, le concept de santé ne confère pas une valeur intrinsèque à une entité, c'est plutôt parce que des êtres ont une valeur intrinsèque, un bien propre, qu'on construit le concept de santé et de maladie pour penser certaines conditions biologiques de réalisation de ce bien propre. Par conséquent, l'argument de la santé échoue à fonder la considérabilité morale des écosystèmes, des espèces mais également des végétaux.

Résumé et état des lieux

Nous avons vu qu'un écocentrisme pur était intenable et conduisait à un écofascisme inassumable. Pour répondre à cette position, les environmentalistes ont proposé des théories mixtes, individualistes et holistes, l'attention morale pour les totalités écologiques ne se substituant pas à l'attention aux individus. Toutefois, le principal défi de l'écocentrisme en général est la justification de la considérabilité morale des totalités. Nous avons examiné l'argument du dernier humain, l'argument du *telos* et l'argument de la santé, et conclu que les trois échouent à fonder la valeur intrinsèque des écosystèmes ou des espèces. Nous terminons cette section avec l'argument de la valeur systémique des écosystèmes proposé par Rolston. Enfin, nous clôturerons le chapitre en soulevant le problème du pluralisme qui se pose aux éthiques mixtes, à savoir l'arbitrage de nos devoirs envers les individus et envers les totalités.

6. L'argument de la valeur systémique des écosystèmes

³³¹² Jamieson, « Ecosystem health : some preventive medicine », *ibid*, p.219.

L'environnementalisme de Rolston contient de nombreuses dimensions, il défend :

- (1) Une distinction tranchée entre le monde naturel non-humain et le monde culturel humain.
- (2) Une éthique interhumaine gouvernée par des principes comme la justice, l'équité, la compassion, la charité³³¹³ et une éthique environnementaliste gouvernée par l'impératif de « suivre la nature ».
- (3) Un biocentrisme se basant sur l'idée que tout être vivant se valorise lui-même, qu'il ait une subjectivité ou non.
- (4) La valeur supérieure des humains sur les animaux et les plantes, du fait de leur rationalité, ainsi que la supériorité des animaux sur les plantes du fait de leur sentience.
- (5) Dans le système naturel, la valeur instrumentale des plantes dans le fonctionnement du tout peut l'emporter sur la valeur intrinsèque des animaux, et justifier de protéger les plantes au détriment des animaux.
- (6) L'idée que les espèces sont des individus envers lesquels nous avons le devoir de ne pas causer l'extinction.
- (7) Une conception objectiviste de la valeur intrinsèque, en opposition à Callicott, bien que sa position ne soit pas toujours clairement objectiviste.

Nous rejetons l'ensemble de ces points. Nous avons déjà examiné l'argumentation de Rolston en faveur du biocentrisme sur la base de l'argument téléologique. Son biocentrisme individualiste le place dans une position délicate pour reconnaître une valeur intrinsèque aux totalités comme les espèces, les écosystèmes. Il reconnaît qu'il n'est pas possible d'appliquer l'argument téléologique aux écosystèmes qui ne forment pas des systèmes téléologiques dotés d'un programme unifiant³³¹⁴. Contrairement à ce que soutiennent Lawrence Johnson ou Dussault, les écosystèmes ne se défendent pas contre un tort qui leur serait causé³³¹⁵. Alors que les organismes vivants valorisent des choses instrumentalement et se valorisent eux-mêmes intrinsèquement, les écosystèmes ne sont pas le genre d'entités, du fait de leur décentralisation, à utiliser quoique ce soit de façon instrumentale ni à se valoriser eux-mêmes³³¹⁶. La thèse de la valeur intrinsèque des écosystèmes pose donc une difficulté pour Rolston. Notre rapport moral aux écosystèmes doit reposer sur une autre base. L'argument de Rolston est que la valeur des écosystèmes repose sur l'idée que ces totalités écologiques possèdent une *valeur systémique*.

[*L'argument de la valeur systémique*] Les totalités écologiques sont des systèmes sélectifs qui ont produit une grande diversité d'êtres vivants doués de valeur intrinsèque. Pour cette raison les écosystèmes possèdent une forme de valeur que Rolston nomme « valeur systémique »³³¹⁷. En tant que

³³¹³ Rolston, *Environmental ethics*, p.225.

³³¹⁴ Rolston, *ibid*, p.180.

³³¹⁵ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.172.

³³¹⁶ Rolston, *Environmental ethics*, p.186-187.

³³¹⁷ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.176-178. Un argument similaire est donné par Peter Wenz dans *Environmental justice*. Selon Wenz, l'évolution a produit de la diversité, de la complexité et des êtres de valeur comme les humains, par où il est de notre devoir de ne pas interférer avec ce qui fonctionne bien (p.300 et 329). Mais pour déterminer que quelque chose fonctionne bien, il faut une norme à partir de laquelle

système qui produit de la valeur intrinsèque, nous avons un devoir envers les écosystèmes qui produisent ces individus de valeur³³¹⁸. Le tout récupère, d'une certaine façon, de la valeur des individus qu'il a produits. Si la vie dépourvue de subjectivité a engendré la vie subjective, pourquoi alors ne pas valoriser l'ensemble du processus qui a produit la subjectivité³³¹⁹ ? Puisque la Terre est composée d'une multitude d'écosystèmes, elle est l'entité la plus digne d'être valorisée car elle est à la source de la production de toutes les valeurs terrestres³³²⁰. Les écosystèmes sont pour Rolston des formes de communautés qui abritent et produisent la vie et pour cela doivent être préservés.

[*Objection 1*] Selon Varner, Rolston commet ici un sophisme génétique dans la mesure où, selon l'argument, ce qui engendre quelque chose de valeur posséderait de ce fait la valeur de la chose engendrée³³²¹. Or, on ne voit pas pourquoi le système qui engendre quelque chose posséderait les propriétés (axiologiques) de cette chose. Selon nous, le système qui engendre des êtres de valeur intrinsèque peut avoir une valeur instrumentale. Ce faisant, cela n'appelle pas de devoirs directs envers ce système. Andrew Brennan et Y. S. Lo expriment la même critique que Varner : le raisonnement de Rolston repose sur une confusion, à savoir que ce n'est pas parce qu'un événement, un système ou un processus a permis l'existence d'un événement positif que le premier était une bonne chose³³²². Pour rendre la chose claire, Brennan nous demande d'imaginer deux personnes qui se rencontrent dans un camp de réfugiés suite à une guerre civile, s'aiment, fondent une famille et vivent heureux le reste de leur vie. Bien que cela soit le résultat de circonstances comme la guerre, un génocide causant des milliers de morts et poussant les gens à l'exil, ces choses-là n'en deviennent pas pour autant des choses bonnes et souhaitables³³²³. *In fine*, on ne sait pas vraiment ce qu'est une valeur systémique, mais on sait tout du moins qu'elle n'est pas une valeur intrinsèque. La raison qu'il peut y avoir de protéger les écosystèmes n'est donc pas fondée sur un devoir envers les écosystèmes.

[*Objection 2*] Une autre difficulté que pose cette ligne argumentative est que l'on peut se demander si l'écosystème, voire même le système Terre, sont les systèmes qui produisent des êtres doués de valeur intrinsèque. Qu'est-ce qui produit quoi ? Pourquoi ne pas attribuer la paternité de la diversité du vivant, ou de la Terre qui l'a permis, au système solaire, ou même au Big Bang ? Selon cet argument, l'univers dans son ensemble semble pouvoir une valeur intrinsèque³³²⁴. Les écosystèmes désignent des systèmes d'interrelations entre les vivants et leur milieu, de sorte que les vivants sont aussi ce qui constitue l'écosystème. Nous en concluons que l'argument échoue à démontrer la considérabilité morale des écosystèmes.

le juger. Or, pourquoi la diversité et la complexité seraient-elles des biens ? Wenz adopte un raisonnement similaire à celui de Rolston selon lequel ce qui contribue à produire de la valeur possède une certaine valeur puisque si on valorise une chose, on valorise alors les moyens de son développement (p.302 et 306). Wenz en déduit un devoir de non-interférence dans les processus naturels, de réparation si un dommage a été causé et de moindre mal si des dommages sont inévitables (p.304).

³³¹⁸ Rolston, *Environmental ethics*, p.187-188.

³³¹⁹ Rolston, *ibid*, p.111.

³³²⁰ Rolston, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », *ibid*, p.181.

³³²¹ Varner, *In nature's interest*, p.22-23.

³³²² Jennifer Everett, « Environmental ethic, animal welfarism and the problem of predation: a Bambi lovers respect for nature », *Ethics and the environment*, 6, 1, 2001, p.58.

³³²³ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.117.

³³²⁴ Callicott, « Rolston on intrinsic value: a deconstruction », *Environmental ethics*, 14, 2, 1992, p.135.

Section 3 - Le problème du pluralisme écocentrisme

Le problème de l'arbitrage des conflits dans les éthiques pluralistes

Les théories écocentrismes mixtes soutiennent que les individus ont des intérêts faisant l'objet d'une considération morale mais que les écosystèmes et les totalités écologiques sont également dignes de considération morale pour elles-mêmes. Indépendamment de la justification de la considérabilité morale de ces entités holistiques, se pose la difficulté de l'arbitrage en cas de conflits³³²⁵. Que faire lorsque les intérêts des individus entrent en conflit avec les « intérêts » de la totalité ? C'est là une difficulté importante pour les environmentalistes qui a poussé ses partisans à devoir développer des systèmes de priorisation³³²⁶, d'arbitrage selon la nature des intérêts en jeu. Cette priorisation consiste généralement à proposer une hiérarchisation des principes, des devoirs, des êtres ou des intérêts, qui conduit à reformuler un anthropocentrisme classique auquel on ajoute un souci secondaire de la nature. Pour Sterba, lorsque les besoins de base des individus ne sont pas en jeu, on peut agir d'un point de vue holiste, ce qui revient à prioriser le bien des individus sur le bien des totalités.³³²⁷ Reste alors à définir les besoins de base des individus : stricts besoins physiologiques pour survivre, besoins psychologiques et sociaux pour vivre minimalement bien, besoins d'accomplissement pour être heureux ? Le risque pour les écologistes est de reléguer les intérêts des totaux en dernière position, ils seraient simplement prioritaires sur les désirs superflus des humains.

[Réponse à l'objection] Une réponse visant à invalider la pertinence de cette objection au pluralisme consiste à faire remarquer que toutes les éthiques, mêmes monistes, sont confrontées au problème de l'arbitrage en cas de conflits entre les intérêts des individus³³²⁸. En effet, une éthique humaniste devra arbitrer des conflits entre intérêts humains tout comme une éthique animaliste sera confrontée au conflit entre les intérêts divergeant d'êtres humains et d'animaux, ou encore, comme le propose Stone, lorsque nos devoirs envers nos proches entrent en conflit avec l'intérêt général³³²⁹. L'histoire de la philosophie morale est remplie de dilemmes moraux. Par où il est possible de déduire que l'existence de conflits n'invalide pas une théorie morale³³³⁰.

[Réponse à la réponse] Il est vrai que l'existence de dilemmes ne saurait être une objection contre une théorie morale. Cette réponse à l'objection n'est toutefois pas satisfaisante car la nature des conflits en jeu est très différente. Les raisons pour lesquelles nous n'arrivons pas à trancher ne sont pas les mêmes. Le fait qu'il y ait des conflits entre des intérêts similaires témoigne simplement du fait que

³³²⁵ Johnson, *A morally deep world*, p.8; Wayne Ouderkirk, « Introduction: Callicott and environmental philosophy », *Land, value, community*, Ouderkirk and Hill (eds), p.12; Callicott, « The case against moral pluralism », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.208; Callicott, « The case against moral pluralism », *Environmental ethics*, 12, 2, 1990, p.109; Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.187.

³³²⁶ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.190.

³³²⁷ Sterba, « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *ibid*, p.200-202.

³³²⁸ Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.194.

³³²⁹ Christopher Stone, « Moral pluralism and the course of environmental ethics », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.200.

³³³⁰ Peter Wenz, *Environmental Justice*, p.315.

le monde n'est pas harmonieux et que des situations ne permettent pas de respecter ou promouvoir les intérêts similaires de tous (lorsque par exemple la vie d'une personne est en jeu avec celle d'une autre, ce qui peut arriver au sein d'une théorie morale moniste comme l'utilitarisme ou le déontologisme). Peter Wenz soutient qu'une théorie des droits des animaux est pluraliste dans la mesure où elle reconnaît des droits aux humains et aux animaux susceptibles d'entrer en conflit³³³¹. Mais une telle théorie des droits des animaux n'est pas plus pluraliste qu'une théorie qui reconnaît des droits aux hommes et aux femmes. Plus le nombre d'êtres ayant des droits est élevé, plus le risque de conflit est élevé, non en raison d'une question de principe mais pour des raisons empiriques concernant la structure du monde : par exemple, lorsqu'il n'y a qu'une seule ressource pour deux individus, lorsque l'intérêt public s'oppose aux intérêts économiques d'une classe, lorsque des êtres vivants ne survivent qu'en parasitant leurs hôtes (le parasitisme), etc. Le même principe préside les droits des humains et des animaux, des hommes et des femmes. Lorsque qu'il est question de conflits entre les intérêts d'humains ou d'animaux, les intérêts en jeu sont des intérêts du même ordre, des intérêts d'individus à vivre, à ne pas souffrir, à vivre des expériences plaisantes, à satisfaire ses préférences. Une même axiologie s'applique à ces êtres. Les conflits possibles témoignent davantage de l'absence d'une harmonie préétablie des intérêts dans la nature que d'une incapacité à donner une règle en cas de conflits. Lorsqu'un intérêt trivial (le plaisir gustatif) entre en opposition avec un intérêt fondamental (vivre), une règle de priorisation n'est guère difficile à trouver.

[*Le holisme doit être pluraliste*] Varner a raison de soutenir qu'une éthique écoliste doit être pluraliste car une théorie moniste ne peut prendre en compte des choses distinctes et incommensurables³³³². Toutefois, lorsque l'on endosse une théorie pluraliste comme l'écocentrisme mixte, ce qui pose problème est de savoir comment arbitrer le bien des individus avec le bien supposé des totalités. Si les totalités ont des intérêts, ces-derniers sont radicalement différents et apparaissent radicalement incommensurables : comment hiérarchiser entre la mort d'un individu et la disparition d'une espèce ou la dérégulation d'un écosystème ? Alors qu'il est théoriquement possible de procéder à un arbitrage d'un même type de chose en ce qui concerne les conflits d'intérêts humains ou d'animaux sentients, la nature fondamentalement différente des intérêts entre totalités et individus ne permet pas ces arbitrages. Il faut un terrain commun. Comment établir un rapport de priorité des êtres ou des intérêts avec une incommensurabilité axiologique ? Par conséquent, les conflits à arbitrer dans un système moniste sont différents de ceux qui existent dans un système pluraliste. Le pluralisme diffère en cela qu'il est une opposition entre les principes.

La défense du pluralisme

[*Les différents types de pluralisme*] De quoi parle-t-on lorsque l'on parle de pluralisme ? Le pluralisme moral désigne une théorie qui considère qu'il ne peut y avoir un principe ou un fondement

³³³¹ Wenz, *Environmental justice*, p.313.

³³³² Gary Varner, « No holism without pluralism », *Environmental ethics*, 13, 2, 1991, 175-179, p.179.

moral unique, autrement dit qu'il existe plusieurs bases morales incommensurables³³³³. Monisme et pluralisme peuvent s'appliquer à différents niveaux et sur différents plans de réflexion : (1) au niveau des théories normatives (alternance entre différentes théories normatives comme l'utilitarisme, le déontologisme, etc.) que Peter Wenz nomme *pluralisme extrême*, (2) au niveau des principes moraux fondamentaux qu'admet une théorie normative (plusieurs principes fondamentaux indériverables), que Wenz qualifie de *pluralisme modéré*, (3) au niveau des théories de ce qui possède une valeur intrinsèque (individus, totalités, communautés) ou de la pluralité des critères de considérabilité morale (intelligence, sentience, vie, *telos*), (4) au niveau des conclusions pratiques (pas toujours une réponse unique aux questions morales), ce qui correspond au *pluralisme minimal* de Wenz³³³⁴. En ce dernier sens, toutes les théories morales seraient pluralistes puisqu'aucune ne donne toujours une seule et même réponse à un cas moral³³³⁵. Selon Varner, l'indécidabilité d'une situation n'en fait pas une théorie pluraliste³³³⁶.

Ces pluralismes sont différents mais pas totalement sans liens. Le pluralisme dont nous discutons ici est un pluralisme concernant les types d'entités possédant une valeur intrinsèque (3), et, plus précisément, le fait d'admettre des individus mais aussi des totalités comme objet de considération morale, ce qui a conduit les théories mixtes à une pluralité de principes moraux, un principe pour régler nos rapports avec les humains, un autre pour les animaux, un autre pour les vivants, un autre pour les totalités. Dans les discussions sur le pluralisme, il n'est pas toujours très facile de savoir de quel pluralisme il est question et ceux-ci sont souvent entremêlés et confondus.

[Afeissa sur le pluralisme] Afeissa défend un pluralisme et rejette la logique extensionniste à laquelle il reproche de rester enfermée dans un même cadre moral individualiste. Il déplore dans les éthiques sentientistes ou biocentristes l'idée d'un critère unique de considérabilité morale qui ne permet pas de s'appliquer à la diversité des formes de vie et s'avère incapable de prendre en compte les tous³³³⁷. Toutefois, nous avons expliqué en début de chapitre que cet argument est circulaire puisqu'il implique qu'il y aurait quelque chose à prendre en compte que les éthiques individualistes seraient incapables de prendre en compte, alors qu'elles sont individualistes précisément car elles nient que les totalités soient moralement considérables. Ce dont Afeissa a besoin est de fournir un argument pour montrer qu'il y a une bonne raison de prendre les tous écologiques en compte, et non de le supposer ou le tenir pour acquis. Cette pétition de principe s'illustre dans le passage suivant :

L'échec partiel de quelques-unes des entreprises les plus ambitieuses parues à ce jour en éthique environnementale et animale nous paraît être précisément imputable à la persistance de ce genre de présupposé « moniste » au cœur des théories qui prennent appui sur un principe moral unique pour en déduire l'ensemble des restrictions normatives³³³⁸.

³³³³ Varner, « No holism without pluralism », *ibid*, p.177.

³³³⁴ Peter Wenz, « Minimal, moderate and extreme pluralism », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds), p.220.

³³³⁵ Wenz, « Minimal, moderate and extreme pluralism », *ibid*, p.221.

³³³⁶ Varner, « No holism without pluralism », *ibid*, p.178.

³³³⁷ Afeissa, *La communauté des êtres de nature*, p.84-86.

³³³⁸ Afeissa, *ibid*, p.89.

Mais à l'aune de quoi est-ce un échec ? Il faut bien présupposer une théorie de la valeur morale vraie pour émettre une telle critique. Qu'est-ce qui fonde cette nouvelle éthique ? Afeissa, se montrant sensible à la thèse de Thomas Birch, propose d'accorder une considération morale à tout ce qui compose notre environnement naturel. Cette démarche nous paraît poser un problème de méthodologie morale³³³⁹.

Le principal argument des pluralistes est que les sources de la valeur étant trop nombreuses, une seule théorie, un seul principe, ne peut suffire pour rendre compte de la diversité de nos devoirs. On ne peut étendre avec succès des principes moraux taillés sur mesure pour les humains aux non-humains. Christopher Stone voit dans l'utilitarisme un exemple typique de ce problème puisque le plaisir, le bien-être ou les préférences qu'il s'agit de maximiser sont incapables de prendre en compte la nature non-sentiente³³⁴⁰. Etant donné la variété des contextes, la variété des êtres, nos devoirs ne peuvent être pensés par les mêmes principes. On retrouve une telle justification d'un pluralisme chez Andrew Light³³⁴¹, Christopher Stone, Andrew Brennan³³⁴², Peter Wenz, Mary Anne Warren, et plus récemment Virginie Maris ou Hicham Stéphane Afeissa³³⁴³. Pour Afeissa, nous évoluons au sein de contextes différents et avons des relations morales différentes à des êtres différents. Cette diversité exige « de notre part que nous diversifions les angles d'attaque pour analyser et tenter de résoudre les difficultés morales que nous rencontrons »³³⁴⁴. Par exemple, nos relations avec les animaux sauvages et domestiques requièrent des attentes morales différentes et des devoirs différents qu'un seul principe serait incapable de rendre compte. Toutefois, cela présuppose déjà de savoir ce qui fait une « difficulté morale » et d'avoir par conséquent déjà une théorie morale établie.

Selon les théories mixtes et les théories pluralistes, si nous avons des devoirs envers une diversité d'êtres, alors des principes différents devront régir nos rapports moraux à ces êtres. Mais comment organiser ces différents devoirs, surtout lorsqu'ils entrent en conflit ? Certains nient ou minimisent l'existence de conflits moraux en soutenant que les différentes théories convergent en

³³³⁹ Afeissa, *ibid*, p.88.

³³⁴⁰ Christopher Stone, « Moral pluralism and the course of environmental ethics », *ibid*, p.195-197. Il développe sa théorie pluraliste dans *Earth and other ethics* (1988). Callicott et Wenz notent que Stone a confondu différents niveaux de pluralisme. Son usage de l'idée de pluralisme est instable et passe d'un plan à un autre, pluralisme des théories à un pluralisme des principes, puis à un pluralisme des critères de considérabilité morale. Pour une critique voir, Wenz, « Minimal, moderate and extreme pluralism », *ibid*, p.223.

³³⁴¹ Andrew Light, « Callicott and Naess on pluralism », *Land, value, and community*, in Ouderkirk et Hill (eds) et « The case for practical pluralism », in *Environmental ethics*, Light and Rolston (eds). Light défend un pluralisme environnemental pragmatiste. Ce pragmatisme est méthodologique puisqu'il s'emploie à faire intervenir une pluralité d'approches pour une cause : étant donné la diversité des gens, il s'agit de fournir des arguments basés sur des perspectives différentes pour conduire à une même action, par exemple adopter une argumentation anthropocentrique ou non-anthropocentrique, faire appels aux générations futures, la valeur intrinsèque de la nature, à la prudence. Mais ce pluralisme est purement pragmatique et n'implique pas une prise de position concernant ce qui est vrai ou faux, le but étant de toucher la plus large audience possible pour atteindre un objectif. Voir partie 1, chapitre 3.

³³⁴² Andrew Brennan, *Thinking about nature*, p.186

³³⁴³ Light, « Callicott and Naess on pluralism », *ibid*, p.198. Voir Andrew Light, « The case for practical pluralism », *ibid*; Brennan, *Thinking about nature* (1988); Varner, *In nature's interests* (1998); Peter Wenz, *Environmental Justice* (1988); Christopher Stone, *Earth and other ethics* (1988), Mary Anne Warren, *Moral status* (1997).

³³⁴⁴ Afeissa, *La communauté des êtres de nature*, p.89-90.

pratique la plupart du temps³³⁴⁵, ou encore que les conflits sont inhérents à toute morale³³⁴⁶, ou que nous devrions faire appel à nos intuitions³³⁴⁷. Le plus souvent, les pluralistes proposent un système de priorisation. C'est ce que suggèrent Christopher Stone ou Mary Anne Warren³³⁴⁸. Défendant une théorie mixte selon laquelle nous avons des devoirs tant envers les individus sentients, vivants, qu'envers des totalités comme les espèces, mais aussi des devoirs fondés tant sur des propriétés intrinsèques des êtres (agentivité morale, sentience, vie) que sur des propriétés relationnelles (appartenance à des communauté sociale et naturelle), Warren propose sept principes établissant un ordre de priorisation³³⁴⁹. Ce type de hiérarchisme, qui fait donc primer les individus sur les totalités et les humains sur les non-humains, est en fait un anthropocentrisme étendu, il reconnaît une valeur morale aux non-humains, mais cette valeur morale est moindre et subordonnée aux humains. Nous sommes loin de la révolution morale environnementaliste attendue.

La critique du pluralisme

Pour Callicott, le *pluralisme normatif*³³⁵⁰ conduit à des conflits impraticables : quelle théorie morale choisir lorsque les deux conduisent à des réponses conflictuelles ? Quel principe choisir lorsque deux principes viennent régir nos rapports à des entités différentes ? Le pluralisme, en laissant ouverte la possibilité de recourir à des principes rivaux en cas de conflits, ouvre la porte à une forme de relativisme et à l'arbitraire. Telle est la principale crainte de Callicott³³⁵¹, puisque le relativisme ne permettrait pas de fonder une éthique de la nature. Mais puisqu'il suppose que les pluralistes sont de bonne volonté et n'invoquent pas une théorie pluraliste et relativiste pour échapper à toutes leurs obligations morales, il demande : « comment décide-t-il entre les indications incohérentes ou contradictoires de leurs multiples théories ? »³³⁵²

³³⁴⁵ Stone, « Moral pluralism and the course of environmental ethics », *ibid*, p.200.

³³⁴⁶ Afeissa, *ibid*, p.93.

³³⁴⁷ Afeissa, *ibid*, p.101.

³³⁴⁸ Mary Anne Warren, *Moral status*, chap. 6.

³³⁴⁹ Warren, *ibid*, p.148. (1) Principe de respect pour la vie : ne pas tuer d'êtres vivants sans de bonnes raisons qui ne violent pas 2 à 7 (p.149 Warren émet des doutes sur la justification du critère biocentriste. Malgré tout, il existe des raisons pragmatiques de reconnaître un statut moral aux vivants, à savoir que les humains peuvent tirer bénéfice de ce principe sur le long terme.). (2) Principe de non-cruauté : ne pas tuer ni faire souffrir des êtres sentients, sauf s'il n'y a pas de moyen faisable de poursuivre les principes 3 à 7 ou des choses importantes pour les humains avec un statut moral supérieur aux êtres simplement sentients (p.152). (3) Principe de droits des agents moraux : les agents moraux ont un statut moral plein avec des droits moraux égaux (p.156). (4) Principe des droits humains : les humains sentients mais qui ne sont pas des agents moraux ont les mêmes droits que les agents moraux dans les limites de leurs capacités et doivent avoir leurs droits également respectés en tant que membres de la communauté sociale (p.164). (5) Principe écologique : les êtres vivants et non-vivants qui ont une importance écologique dans l'écosystème (propriété relationnelle), dans le respect des principes 1 à 4, ont un statut moral plus fort que si on se basait seulement sur leurs propriétés intrinsèques. La même règle s'applique aux espèces selon leur rôle plus ou moins important dans l'écosystème (p.166). (6) Principe communautaire : dans le respect de 1 à 5, les non-humains appartenant à une communauté mixte ont un statut plus élevé que ceux dont la considération repose uniquement sur leurs propriétés intrinsèques (p.168). (7) Principe de transitivity du respect qui ordonne les principes de 1 à 6.

³³⁵⁰ Une théorie qui mobilise des positions normatives différentes comme l'utilitarisme ou le déontologisme.

³³⁵¹ Callicott critique avant tout le pluralisme radical (1) de Stone selon lequel nous pouvons recourir à différentes théories normatives selon les êtres en question.

³³⁵² Callicott, « The case against moral pluralism », *ibid*, p.209.

L'absence de principe suprême empêche d'établir une règle de priorisation. C'est pourquoi Callicott s'efforce de proposer une éthique moniste dont le but est d'éviter le problème de l'écofascisme d'un côté (les totalités l'emportent sur les individus), l'anthropocentrisme (les humains l'emportent sur la nature) et le relativisme (on choisit le cadre moral que l'on veut parmi la pluralité disponible) de l'autre³³⁵³. D'où sa proposition d'une éthique communautaire conçue pour éviter les écueils mentionnés et intégrer les différentes préoccupations morales dans une seule théorie, fondée sur le devoir envers les membres de notre communauté³³⁵⁴. Bien que Peter Wenz défende une théorie communautaire analogue à celle de Callicott, il considère qu'elle est pluraliste, mais d'un type modéré³³⁵⁵. Callicott et Wenz critiquent le pluralisme extrême de Stone (1), mais non le pluralisme au sens (2), (3) et (4)³³⁵⁶.

Nous l'avons vu, les débats sur le pluralisme peuvent porter sur différents plans qui sont souvent confondus, en passant de l'un à l'autre³³⁵⁷. Celui qui nous intéresse concerne l'idée qu'il y aurait une pluralité d'entités ayant des intérêts de nature différente : des individus et des totalités, rendant la comparaison des intérêts en jeu radicalement incommensurables. Lorsqu'est en jeu la vie d'un chien et d'un humain, les intérêts en jeu sont similaires (bien que pas identiques). Lorsqu'on ne peut trancher entre sauver un humain de 20 ans (A) ou bien sauver un humain de 26 ans (B) d'une maison en feu, toutes choses égales par ailleurs, ce n'est pas parce que les intérêts en conflits sont *incommensurables*, mais parce qu'ils sont *indépartageables*. Il en va de même pour l'intérêt à ne pas souffrir ou à satisfaire ses préférences. En revanche, les intérêts des êtres sentients semblent être d'une nature radicalement différente de ceux supposés des végétaux, car la sentience fonde des intérêts qui n'existent pas chez les plantes et qu'aucun intérêt chez les êtres sentients semble ne pas dépendre de cette sentience. Et lorsque nous en arrivons à devoir arbitrer entre l'intérêt à vivre d'un être sentient et la stabilité d'un écosystème, nous n'avons aucune échelle commune de mesure pour arbitrer, ce qui met les thèses écologistes dans une sérieuse difficulté dans la mesure où l'écologisme consiste précisément à considérer, sous une forme ou une autre, des entités holistiques comme étant moralement considérables. Même si nous considérons que la principale objection à l'environnementalisme provient de l'incapacité à fonder la considérabilité morale des espèces, des écosystèmes, de la nature, l'incapacité à fonder un système de priorisation constitue une difficulté supplémentaire pour l'environnementalisme. C'est pour éviter cette difficulté que Callicott a proposé une éthique communautaire parfois appelée *théorie des cercles concentriques*.

³³⁵³ Voir chapitre suivant.

³³⁵⁴ Callicott, « The case against moral pluralism », *ibid*, p.215-16.

³³⁵⁵ Wenz, « Minimal, moderate and extreme pluralism », *ibid*, p.225.

³³⁵⁶ Callicott, « Introduction : compass points in environmental philosophy », *Beyond the land ethic*, p.10; Callicott, « Moral monism and environmental ethics defended », *Beyond the land ethic*, p.171.

³³⁵⁷ Varner, « No holism without pluralism », *ibid*, p.177.

Chapitre 4

L'écocentrisme (Partie II) : l'éthique communautaire et l'écologie profonde

Dans la première partie de notre enquête, nous avons démontré que l'anthropocentrisme était moralement indéfendable et qu'une éthique animaliste avait les meilleurs arguments de son côté. Nous avons également mis en évidence une divergence fondamentale entre animalisme et environnementalismes, de sorte que les deux ne peuvent être vrais en même temps. Dans une seconde partie, nous nous sommes proposé d'examiner les fondements moraux des théories environnementalistes susceptibles de fonder l'écologisme comme alternative à l'animalisme. Nous avons successivement examiné le biocentrisme (chapitre 1), l'éthique végétale (chapitre 2) et l'écocentrisme pur et mixte (chapitre 3). Aucune de ces théories de la considérabilité morale n'est satisfaisante. Nous ne trouvons aucune bonne raison qui justifie la considérabilité morale des êtres vivants, des plantes, de la biodiversité, du vivant ou des totalités écologiques comme les espèces et les écosystèmes. Nous voici arrivés à l'étape ultime de notre parcours, l'examen des théories communautaires et de l'écologie profonde. Pour répondre aux critiques adressées à l'écocentrisme, Callicott a proposé une théorie communautaire des cercles concentriques. Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner cette thèse nouvelle susceptible de répondre aux lacunes des thèses écocentristes (Section 1). Nous examinons ensuite la théorie du contrat domestique censée caractériser nos relations morales aux animaux domestiques dans l'éthique communautaire (Section 2). Enfin, nous terminons sur l'examen du mouvement d'écologie profonde initié par Arne Naess (Section 3).

Section 1 - La théorie communautaire des cercles concentriques

Conduire toutes nos actions en suivant la règle d'or de l'éthique de la terre serait monstrueux, écrit Callicott. L'éthique de la terre n'est qu'un ajout aux éthiques existantes, ce qui conduit à une sorte de pluralisme des principes. Face au problème du pluralisme, Callicott pense avoir trouvé une façon d'inclure toutes ces éthiques sous un seul principe unificateur.

Je trouve une philosophie morale qui s'accommode d'une pluralité ou d'une multiplicité de principes éthiques – ou, plus précisément, d'une multiplicité de devoirs et d'obligations – y compris la maxime morale synthétique de l'éthique de la terre de Leopold (modifiée pour tenir compte des développements récents en matière d'écologie), dans le communautarisme sentimental d'abord prôné par David Hume et Adam Smith et plus tard biologisé par Charles Darwin. Enfin, je prétends que la règle d'or de l'éthique de la terre de

Leopold n'est que l'un des nombreux devoirs et obligations générés par la communauté, unifiés par le communautarisme sentimental. Elle est générée par notre appartenance à la communauté biotique. Mais nos nombreuses autres appartenances communautaires – dans les familles, les municipalités, les États-nations, le village humain global – génèrent bien d'autres devoirs et obligations que le devoir de l'éthique de la terre de ne perturber la communauté biotique qu'à des échelles spatiales et temporelles normales³³⁵⁸.

1. La théorie communautaire

L'éthique écocentriste communautaire est sans aucun doute la plus originale des théories environnementalistes, puisque tenant compte des critiques qui furent adressées aux autres thèses écocentristes, elle repose sur un édifice théorique différent. Est-elle la théorie environmentaliste que nous attendions ? Regrettant ses premiers articles où il défendait une interprétation holiste dure de la *land ethic* de Leopold, conduisant aux conclusions misanthropes et écofascistes que nous connaissons, Callicott cherche un moyen d'unifier en une seule théorie, les éthiques humanistes, animalistes et environnementalistes³³⁵⁹. Plusieurs philosophes tentèrent une conciliation des éthiques humaines, animales et environnementales mais face aux difficultés des théories pluralistes « éclectiques » comme celle de Warren, notamment pour arbitrer les conflits entre totalités et individus, Callicott propose une éthique communautaire inspirée de Mary Midgley faisant de l'appartenance à une communauté la source de l'obligation morale³³⁶⁰. Une éthique basée sur des principes différents (théorie des droits, principe biocentrique, holisme, etc.) ne possède pas l'unité satisfaisante qu'une théorie morale recherche et conduit à des impasses pratiques pour comparer et trancher les cas en situation de conflit. En effet, nous dit Callicott, si les situations morales réfèrent à une sémantique morale différente, on ne peut ni comparer ni décider de la bonne action car pour trancher il faut faire appel à un terrain commun que ne permet pas le pluralisme³³⁶¹.

[*Idee générale*] La prémisses fondamentale de la *théorie communautaire des cercles concentriques* [TCC] est que nous sommes membres de différentes communautés plus ou moins proches dont les parties sont interdépendantes³³⁶². Nous sommes chacun membre d'une famille, société, nation, groupe, village humain, mais aussi de communautés mixtes, communautés biotiques locales, régionales, globales : « chacune de ces appartenances génère des devoirs et obligations particulières »³³⁶³. Nos obligations dépendent de la nature de nos relations et du fonctionnement de notre communauté : non seulement nos devoirs sont d'autant plus forts qu'ils sont dirigés vers les membres des communautés les plus anciennes, les plus restreintes, mais ces devoirs sont différents et plus nombreux. Callicott identifie trois principaux cercles communautaires auxquels nous appartenons : la communauté humaine qui

³³⁵⁸ Callicott, « Introduction: compass points in environmental philosophy », *Beyond the land ethic*, p.13.

³³⁵⁹ Callicott, « The case against moral pluralism », *ibid*, p.101 et 103.

³³⁶⁰ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Eugene Hargrove (ed), p.249.

³³⁶¹ Callicott « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.250-251.

³³⁶² Callicott, *Thinking like a planet*, p.55.

³³⁶³ Callicott, « Moral monism and environmental ethics defended », *Beyond the land ethic*, p.173.

constitue la communauté la plus restreinte, puis vient la communauté mixte que les humains forment avec les animaux domestiques, et enfin vient la communauté biotique que nous formons avec le reste du vivant sur cette Terre. Selon la théorie des cercles concentriques, nos devoirs envers les membres de la première communauté priment sur ceux de la deuxième, qui priment sur ceux de la troisième³³⁶⁴.

Ce développement de la *land ethic* est qualifié de *théorie des cercles concentriques* car il faut plutôt penser l'extension de la communauté morale non pas comme un ballon de baudruche que l'on gonfle et qui ne conserverait aucune marque des anciennes frontières de la communauté, mais comme les cercles annuels des troncs d'arbres qui conservent les traces des cercles passés à mesure que de nouvelles communautés s'ajoutent³³⁶⁵. Là où Singer identifie simplement une distinction entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté morale, l'éthique communautaire permet des distinctions morales au sein de la communauté morale³³⁶⁶. L'éthique de la terre ne remplace donc pas les précédentes éthiques mais constitue une nouvelle étape dans l'ajout d'une communauté à notre monde moral. Nous appartenons, certes, à la communauté biotique mais nous appartenons toujours à la communauté humaine. Cette théorie éthique unique s'applique à une multiplicité de communautés, permettant d'unifier des devoirs différenciés sous un seul principe. Il peut y avoir des conflits, mais comme tous les devoirs sont exprimés « dans un vocabulaire commun, le vocabulaire de la communauté, ils peuvent être évalués et comparés en des termes commensurables »³³⁶⁷. Callicott résume parfois sa thèse par la combinaison des thèses de Hume, de Darwin, de Leopold et de Midgley. Comment Callicott associe-t-il ces quatre auteurs pour structurer sa théorie ?

Élément 1 : la psychologie morale de Hume

Callicott fait un mouvement vers la psychologie morale et la théorie de l'évolution pour y examiner comment nos sentiments moraux ont évolué. De Hume, il emprunte la théorie des sentiments moraux selon laquelle les humains sont naturellement et universellement dotés d'un sentiment de bienveillance et de sympathie envers nos proches particulièrement mais également de façon plus étendue envers l'ensemble des humains. Hume s'oppose à l'idée que nous serions fondamentalement et uniquement mus par l'égoïsme, et soutient que des sentiments moraux, un souci du bien-être des autres, est présent en tout humain, bien qu'il puisse y avoir quelques variations selon l'éducation et les habitudes. La théorie humienne des sentiments moraux insiste sur le fait que nous prenons plaisir à la contemplation d'actes bienveillants favorisant l'utilité sociale³³⁶⁸. Nous sommes enclins à approuver ou désapprouver certaines actions, à admirer l'entraide et à condamner la violence, la tromperie, l'injustice. L'altruisme est une passion aussi primitive que l'égoïsme, tel est le constat que fait Hume dans le *Traité de la nature humaine III* et dans l'*Enquête sur les principes de la morale*³³⁶⁹. La morale est avant tout

³³⁶⁴ Wenz, *Environmental justice*, p.316.

³³⁶⁵ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.76.

³³⁶⁶ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.52; Callicott, *Thinking like a planet: the land ethic and the earth ethic*, 2013, p.124.

³³⁶⁷ Callicott, « Moral monism and environmental ethics defended », *Beyond the land ethic*, p.173-177.

³³⁶⁸ Callicott, *Thinking like a planet: the land ethic and the earth ethic*, 2013, p.55.

³³⁶⁹ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.253-254.

une affaire de sentiment et non de raison, lorsque nous formulons un jugement moral, nous exprimons un sentiment d'approbation ou de désapprobation. Callicott s'empare donc de la psychologie morale humienne comme base de l'édifice de son éthique.

Élément 2 : l'explication évolutionniste de Darwin

De Darwin, il tire une explication sur l'origine des sentiments moraux. La théorie évolutionniste de Darwin vient compléter celle de Hume et offre une explication biopsychologique de la morale en montrant comment l'évolution a favorisé non seulement l'amour de soi, mais aussi l'altruisme de parentèle, la bienveillance, l'amour, le souci du bien-être de nos proches comme condition du lien social et de notre propre survie³³⁷⁰. Nouer des liens avec les autres permet la vie collective en offrant un cadre protecteur à l'individu pour satisfaire ses besoins et se défendre contre les menaces extérieures. Il est reconnu que loin de favoriser un égoïsme insatiable, l'évolution a favorisé les émotions morales et l'attachement. Darwin et ses successeurs fournissent donc une explication aux observations empiriques de Hume. Mais Callicott va mobiliser le fait que notre sympathie s'est petit à petit étendue au-delà de nos communautés humaines les plus proches, à des communautés humaines plus grandes, à l'ensemble des humains, puis même aux animaux avec lesquels nous vivons. Cette extension progressive du souci moral a permis de passer de petits groupes à de plus grands groupes³³⁷¹. Callicott pense même trouver chez Hume une dimension holiste dans la mesure où nous avons des sentiments moraux à l'égard de la communauté, comme le sentiment de loyauté ou de patriotisme³³⁷².

Élément 3 : Leopold et l'écologie

L'écologie représente la dernière étape de l'évolution de nos sentiments moraux, elle élargit les frontières de la communauté morale par une sensibilité nouvelle et accrue à la nature dans laquelle nous vivons. Au cours du 20^{ème} siècle, la science écologique nous a appris que nous étions non seulement liés par un lien de parenté à l'ensemble du vivant mais que nous dépendions de l'existence des autres êtres vivants. La description du fonctionnement des écosystèmes nous replace au cœur de la nature comme membres de la communauté des vivants terrestres. Ces communautés représentent des « communauté[s] affective[s] »³³⁷³. L'éthique de la terre de Leopold élargit les frontières de la communauté morale aux sols, aux eaux, à la terre, aux plantes, aux végétaux³³⁷⁴. Callicott tire de Leopold cette nouvelle conscience écologique qui est récemment apparue à l'humanité et qui nous rend sensibles à la nature qui nous entoure. Autrement dit, Leopold nous informe sur notre participation à la communauté biotique, avec les animaux, les vivants et la terre, chose à laquelle Darwin n'avait pas pensé car l'écologie comme

³³⁷⁰ Callicott, *Thinking like a planet*, p.51 et 56.

³³⁷¹ Callicott, *Thinking like a planet*, p.52.

³³⁷² Callicott, *Thinking like a planet*, p.61.

³³⁷³ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.76.

³³⁷⁴ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.154.

science n'avait pas encore émergée³³⁷⁵. Leopold, par sa description de la nature, essaie d'éveiller cette sensibilité. La terre est une communauté de vie où chaque élément occupe une place dans le fonctionnement du tout³³⁷⁶. Nous sommes tous des terriens partageant la même planète dans l'odyssée de la Terre. Leopold apporte donc cette part descriptive qui fait des humains les membres d'une communauté biotique mais également une part normative que l'on retrouve dans l'usage que Callicott fait des thèses de Midgley.

Élément 4 : l'éthique de Midgley

Callicott reconnaît sa dette envers Mary Midgley à laquelle il emprunte la part normative de sa théorie communautaire, notamment l'idée de cercles concentriques selon laquelle des relations différentes génèrent des devoirs différenciés³³⁷⁷. L'appartenance à une communauté est la source de nos obligations. Midgley constate que nous sommes membres de multiples communautés intriquées possédant différentes structures, au centre desquelles nous trouvons la famille, les amis, les autres citoyens, etc. Selon Midgley, ces devoirs différenciés que nous avons envers les humains, ou les animaux domestiques, ou sauvages, reposent sur le fait que ces relations s'inscrivent dans des communautés différentes. Les humains et les animaux domestiqués ont co-évolué dans des communautés mixtes faites d'humains et d'animaux³³⁷⁸. Midgley, sur laquelle l'influence de Hume est également grande, soutient que nous partageons des affects entre membres d'une même communauté, nous éprouvons de l'amour et de la sympathie pour les autres humains, mais cette sympathie, parfois appelée bienveillance, ne s'arrête pas au niveau de l'espèce.

L'éthique de la terre

[Résumé] Reprenons, nos devoirs prennent leur source dans le fait que nous appartenons à une communauté, humaine mais aussi mixte, au sein de laquelle nous sommes liés aux autres par des liens affectifs, par des sentiments moraux qui nous rendent responsables et sensibles au sort des membres de notre communauté, mais également à la communauté elle-même. Callicott écrit que « les limites de la communauté morale sont coextensives avec les limites de la communauté sociale perçue »³³⁷⁹. L'écologie dévoile en son cœur notre appartenance à une communauté biotique. Par conséquent, au-delà de notre attention morale à l'humanité et aux animaux domestiques, nous devons une attention à cette communauté de vie³³⁸⁰. Mais comment expliquer que ce sentiment d'appartenance à la communauté biotique soit si peu partagé ? Callicott mobilise ici le rôle de la raison dans la philosophie morale de Hume, qui est de nous fournir des informations sur le monde, nouvelles informations susceptibles

³³⁷⁵ Callicott, *Thinking like a planet*, p.54.

³³⁷⁶ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.58 ; Maris, *Philosophie de la biodiversité*, p.170-171.

³³⁷⁷ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.252-256.

³³⁷⁸ Midgley, *Animals and why they matter*, chap. 10; Callicott, *Thinking like a planet*, p.128.

³³⁷⁹ Callicott, *Thinking like a planet*, p.54.

³³⁸⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.310.

d'éveiller une sympathie en nous. Or, l'écologie, en montrant comment tout semble lié dans des réseaux d'interdépendance, nous éveille à quelque chose de plus grand que nous, nous sommes des terriens qui partageons la Terre avec d'autres vivants. Le développement de l'écologie fait grandir ce sentiment d'appartenance.

L'éthique du bien-être animal proposée par Mary Midgley et l'éthique environnementale fondatrice d'Aldo Leopold partagent donc une compréhension commune, fondamentalement humaine, de l'éthique comme étant fondée sur des sentiments altruistes. Elles partagent également un pont éthique commun entre les domaines humain et non humain dans le concept de communauté – la « communauté mixte » de Midgley et la « communauté biotique » de Leopold³³⁸¹.

[*Devoir envers la communauté elle-même*] Nous avons donc non seulement des devoirs envers les membres de la communauté mais également envers la communauté elle-même³³⁸² :

La caractéristique la plus frappante de l'éthique de la terre de Leopold, c'est cette clause de « considérabilité morale » [...] pour la communauté biotique en soi – et pas seulement pour ses membres solidaires. [...] le souci moral se focalise respectivement sur les plantes, les animaux, les sols, les eaux, puis s'étend à la communauté biotique tout entière³³⁸³.

Cette mobilisation des sentiments moraux doit être mise en perspective par rapport à l'axiologie subjectiviste de Callicott selon laquelle la « valeur intrinsèque » d'une chose dépend de la valorisation par un sujet de cette chose pour elle-même, comme une fin en soi. Ainsi, l'histoire de nos sentiments moraux montre que, depuis le 19^{ème} siècle, nous commençons à valoriser la nature pour elle-même. Mais ce n'est pas simplement l'histoire de nos préoccupations morales qui définit l'ordre des communautés mais notre lien plus ou moins intime avec ses membres. Notre survie dépend du maintien de la communauté et la communauté est structurée par certaines normes qu'il nous faut respecter.

[*À chaque communauté ses normes*] Les normes morales qui gouvernent les relations au sein de chaque communauté diffèrent puisque ces communautés diffèrent dans leur fonctionnement³³⁸⁴, comme les règles des différentes communautés humaines varient. L'éthique humaine régit les rapports moraux entre les humains, l'éthique domestique régit nos relations morales aux animaux domestiqués et l'éthique de la terre régit nos relations morales avec la nature. Ainsi, ce qui est mal au sein des communautés humaines (par exemple tuer) ne l'est pas au sein de la communauté biotique car le fonctionnement de la nature implique la mort et la souffrance. Il n'y a dans la nature nul respect des droits ni justice. Il s'en suit qu'on ne peut soutenir que la mort de membres de la communauté biotique est un mal car c'est au cœur de son fonctionnement même. La communauté biotique est organisée par

³³⁸¹ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.254.

³³⁸² Wenz, *Environmental justice*, p.294.

³³⁸³ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.61.

³³⁸⁴ Callicott, *Thinking like a planet*, p.64.

des rapports de prédateurs, de coopération et de compétition ; vouloir protéger les droits de chaque individu serait incompatible avec la sauvegarde des réseaux trophiques et reviendrait à s'opposer au fonctionnement même des écosystèmes³³⁸⁵. L'écosystème est caractérisé par Leopold et Callicott comme un flux d'énergie qui circule via les réseaux trophiques et pose comme fait fondamental la prédation³³⁸⁶. Par conséquent, on ne pourrait pas fonder une éthique de la nature en « condamnant comme injustes et immorales les asymétries trophiques au cœur des processus écologiques et évolutionnistes »³³⁸⁷. La gestion et la protection de la nature implique souvent la mort et de la cruauté. Par contraste, nous dit Callicott, la communauté humaine fonctionne selon d'autres standards et proscriit par exemple le meurtre ou le vol car sa stabilité et son maintien dépendent du respect de ces règles³³⁸⁸. La communauté biotique se maintient selon d'autres normes que la communauté humaine. Un acte jugé mauvais au sein de la communauté humaine ne l'est pas du point de vue de la communauté biotique.

Selon les standards de la communauté biotique, nous n'avons donc pas le devoir de protéger tous les vivants. Une attitude de laissez-faire est bien plus appropriée. Pour Catherine et Raphaël Larrère, partisans d'une éthique communautaire à la Callicott, « il peut être opportun, pour le maintien des processus naturels en cours, de laisser se poursuivre des incendies spontanés dans des parc naturels, ou de laisser périr un ours pris dans une rivière gelée »³³⁸⁹.

La communauté biotique est composée de producteurs et de consommateurs, de prédateurs et de proies. On pourrait dire que l'intégrité et la stabilité de la communauté biotique dépendent de la mort autant que de la vie ; on pourrait même dire que la vie de tel de ses membres repose précisément sur la mort de tel autre. Il est donc difficile de soutenir, *a priori*, que la destruction par les hommes de membres de la communauté biotique est condamnable du point de vue de l'éthique de la terre. Cela dépend de qui est détruit, pour quelles raisons, dans quelles circonstances et de quelle manière³³⁹⁰.

[...] L'éthique de la terre affirme ainsi que ces inéquités de la nature sont bonnes, et elle s'efforce de les préserver – alors même que de telles inéquités, transposées dans les communautés humaines, seraient condamnées et éliminées par les formes d'éthique les plus

³³⁸⁵ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.156 ; Wenz, *Environmental justice*, p.294 ; Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.251.

³³⁸⁶ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.257.

³³⁸⁷ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.252.

³³⁸⁸ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.158.

³³⁸⁹ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, p.309. Selon eux, l'accusation d'écofascisme de subordonner le bien des individus au bien de la communauté est sans objet. « Est-ce à dire qu'il faille sacrifier les droits de l'homme (et ceux des animaux, comme l'a reproché Tom Regan à l'éthique léopoldienne) au bien de la communauté biotique ? La question est sans objet, selon Baird Callicott. La source des devoirs moraux est l'appartenance à cette communauté. Nous autres êtres humains relevons de plusieurs communautés [...]. Il n'y a donc aucune raison de sacrifier l'humanité à des nécessités écologiques ». Ils présentent l'éthique communautaire de Callicott et discréditent l'accusation d'écofascisme comme manquant sa cible. Toutefois, cette présentation néglige le fait que la critique de Regan s'adresse au premier Callicott qui défendait un écolisme dur et néglige le fait que l'accusation d'écofascisme sert à caractériser notre considération des animaux. L'éthique communautaire est formulée dans un second temps en tenant compte de l'accusation d'écofascisme.

³³⁹⁰ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.159.

courantes³³⁹¹.

Les règles morales de la *land ethic* reflètent le fonctionnement de la communauté biotique qui est décrite par l'écologie. Ainsi, « les devoirs et obligations d'une éthique de la communauté biotique ou "éthique de la terre", comme l'appelle Leopold, peuvent, par conséquent, être dérivées d'une description écologique de la nature – tout comme nos devoirs et obligations envers les membres de la communauté mixte peuvent être dérivés d'une description de la communauté mixte »³³⁹². L'éthique de la terre ne nous commande pas de chercher à maintenir un *statu quo*, à faire en sorte que la nature demeure inchangée selon un équilibre statique illusoire, mais de maintenir ou accroître sa complexité et sa richesse³³⁹³. En effet, nous devons préserver les réseaux trophiques par lesquels les flux énergétiques de la nature transitent³³⁹⁴.

Système de priorisation

Bien que cette théorie vise à être moniste dans le sens où elle repose sur le principe fondamental du devoir envers la communauté, elle demeure pluraliste au niveau des principes particuliers dans le sens où elle applique des principes différents à des êtres et des communautés différentes³³⁹⁵. Ce pluralisme est même jugé nécessaire par Peter Wenz pour une prise en compte tant des individus que des totalités³³⁹⁶. En effet, elle n'échappe pas au problème de l'arbitrage des conflits entre le bien des individus et le bien de la communauté³³⁹⁷. Donner la priorité aux totalités conduirait à l'écofascisme. Donner la priorité aux individus ôterait tout pouvoir contraignant à la protection de la nature. La *land ethic* de Callicott doit donc fournir un système de priorisation qui précise quand les principes holistes prennent le dessus sur les principes individualistes³³⁹⁸. Callicott reconnaît que Leopold n'en fournit pas mais qu'il est possible de les déduire à partir d'une structure théorique qui permet de proposer un système de priorisation en cas de conflits³³⁹⁹. Il n'est donc pas étonnant qu'il propose ce système de priorisation dans son article « Le problème de l'écofascisme » (mais pas uniquement) puisque l'un des objectifs est d'éviter cette implication.

L'éthique de la terre holistique de Leopold n'est pas un exemple d'écofascisme.
L'éthique de la terre a vocation à compléter et non à remplacer les éthiques sociales plus anciennes fondées sur la communauté ; elle en constitue une accréation ou une addition.
L'éthique de la terre n'est pas non plus un « tigre de papier », une éthique dépourvue de

³³⁹¹ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.73.

³³⁹² Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.257

³³⁹³ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.72.

³³⁹⁴ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.73.

³³⁹⁵ Wenz, « Minimal, moderate and extreme pluralism », *ibid*, p.226; Callicott, « My Reply », in *Land, value, community*, Ouderkirk and Hill (eds), p.315.

³³⁹⁶ Wenz, *Environmental justice*, p.311

³³⁹⁷ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.65 et 74.

³³⁹⁸ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.163.

³³⁹⁹ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.259.

dents. Les choix pour lesquels un agent moral confronté à un dilemme particulier doit s'inspirer de principes communautaires peuvent être effectués en appliquant deux principes de second ordre. Le premier, PSO1, impose à cet agent d'accorder la priorité au principe de premier ordre généré par son appartenance à la communauté la plus vénérable et la plus soudée. Ainsi, quand des devoirs holistiques envers la nature entrent en conflit avec des devoirs individualistes vis-à-vis des hommes, les devoirs vis-à-vis des hommes ont la priorité. L'éthique de la terre n'est donc pas un cas d'écofascisme. Toutefois, le second principe de second ordre, PSO2, oblige un agent à accorder la priorité aux enjeux les plus forts. Quand la position définie par l'application de PSO1 est renforcée par l'application de PSO2, le choix de l'agent est clair. Quand la position définie par l'application de PSO1 est contredite par l'application de PSO2, le choix est tout aussi clair : PSO2 invalide PSO1. En effet, quand des devoirs holistiques envers la nature entrent en conflit avec des devoirs individualistes envers les hommes et que les enjeux holistiques écologiques en présence sont significativement plus forts que les enjeux individualistes humains, alors les premiers doivent avoir la priorité³⁴⁰⁰.

On l'aura compris, les devoirs holistiques ne l'emportent pas nécessairement sur les devoirs envers les individus. En cas de conflit, le principe 1 donne la priorité à ce qui nous est le plus proche, c'est-à-dire que les devoirs envers les communautés les plus anciennes l'emportent sur les autres, du clan, puis de la tribu, la nation, l'Etat nation, le village humain global, jusqu'à la communauté biotique³⁴⁰¹. Notre devoir de sauver la vie d'un humain prime sur notre devoir de sauver la vie d'un animal domestique, qui prime sur notre devoir de sauver la vie d'un animal sauvage. Ou encore, le bien de la communauté humaine passe avant le bien de la communauté biotique. Le principe 2 fournit un ordre de priorité concernant l'importance et la force de l'enjeu. Ainsi, élever nos enfants prime sur élever les enfants des autres, mais élever nos enfants dans le luxe quand les autres meurent de faim et vivent à la rue, ne peut être prioritaire³⁴⁰². Que faire en cas de conflit entre P1 et P2 ? Callicott reprend un exemple critique que donne Varner, dans lequel on demande aux gens de voter au sujet de la limitation de l'exploitation des forêts pour sauver les chouettes tachetées. Si ce vote est guidé par l'éthique de la terre, il faudra voter contre l'exploitation de la forêt. Mais si un membre de notre famille est bucheron et que les bucherons et leur famille qui vivent de cette activité sont notre premier cercle communautaire, il faudrait voter pour l'exploitation de la forêt. La réponse de Callicott est que Varner ne pense que d'après le Principe 1 et oublie le Principe 2 selon lequel l'extinction d'une espèce est pire que de limiter l'activité des bucherons. Si P1 favorise les bucherons et P2 les chouettes, P2 doit l'emporter car c'est l'enjeu le plus important. La théorie de Callicott ne donne donc pas systématiquement la priorité aux communautés les plus proches puisque cela reviendrait à reproduire un anthropocentrisme classique. Cette approche fournit par conséquent des restrictions aux désirs superflus des humains qui porteraient atteinte à la

³⁴⁰⁰ Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.167-168.

³⁴⁰¹ Callicott, « Fondations de l'éthique de la Terre », *Éthique de la Terre*, p.76 et « Le problème de l'écofascisme », *ibid*, p.163 ; Callicott, *Thinking like a planet*, p.66-67.

³⁴⁰² Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la Terre*, p.164-165.

nature, comme la chasse de loisir ou la destruction d'un rivage naturel pour y créer une station balnéaire.

[*Remarques conclusives*] La théorie communautaire s'intéresse donc peu aux propriétés intrinsèques des individus. Les rapports moraux entre les individus et les totalités varient suivant les communautés : dans la nature sauvage, le tout prévaut sur les individus tandis que dans la communauté humaine, l'individu prévaut sur la communauté. La théorie communautaire permet un traitement différencié des individus, d'éviter l'accusation d'écofascisme (pour les humains seulement mais non pour les animaux domestiques ou sauvages). Cela satisfera ceux qui s'inquiétaient des implications écofascistes pour les humains et d'un possible glissement de l'écofascisme animal vers l'écofascisme humain. Par sa théorie des cercles concentriques, Callicott reproduit un ordre spéciste classique où les intérêts fondamentaux des humains priment sur tout le reste et où les animaux, à intérêts similaires, conservent un statut dégradé car ils appartiennent à des communautés plus éloignées. La faveur accordée à certains groupes n'est pas fondée sur des propriétés intrinsèques des individus, mais relative à nous et notre attachement aux autres. Il s'agit d'une forme indexicale du spécisme comme nous l'avons déjà rencontrée lorsque nous discutons de l'anthropocentrisme. À l'éthique humaniste classique y est ajouté un devoir de ne pas être cruel et de fournir des soins aux animaux domestiques que nous avons rendus dépendants, et quelques contraintes environnementales holistes sans prise au sérieux des intérêts des animaux sauvages.

De l'éthique de la terre à l'éthique de la Terre

Dans son plus récent ouvrage, Callicott exprime le besoin de compléter son éthique de la terre [*Land ethic*] par une éthique de la Terre [*Earth ethic*] car la *land ethic* est limitée dans son application, il s'agit d'une éthique locale conçue pour des écosystèmes et des communautés biotiques régionales³⁴⁰³. Ce faisant, elle est inadaptée pour penser le problème du changement climatique, de l'atmosphère et l'océan globalisés, qui se situe à une échelle globale³⁴⁰⁴. Dans sa nature même, Callicott considère qu'on ne peut étendre les principes de la *land ethic* à l'*earth ethic*. Il n'abandonne donc pas son éthique communautaire, l'éthique de la terre, mais cherche un fondement à une éthique de la Terre [*earth ethic*].

[*Critique*] Mais Callicott nous semble opérer un mouvement problématique. Pourquoi est-ce un problème que la *land ethic* ne soit pas en mesure de répondre à la question du changement climatique ? Comment sait-il que le changement climatique est un problème ? Pour l'affirmer, il faut déjà avoir une théorie morale permettant de juger le changement climatique comme étant un problème. Autrement dit, il commet une pétition de principe qui prend la forme suivante : il y a un problème moral avec X, donc il faut une théorie morale qui permette de rendre compte de ce problème. Mais pour affirmer qu'il y a un problème, il faut déjà avoir une théorie morale, celle pourtant qu'il s'agit de trouver. L'opposition entre le local et le global apparaît problématique uniquement si on fonde l'obligation morale sur l'appartenance à une communauté, localisée. Mais autrement, il suffit d'identifier les êtres moralement considérables et prendre les mesures relatives au changement climatique qui permettront la meilleure

³⁴⁰³ Callicott, *Thinking like a planet*, p.5.

³⁴⁰⁴ Callicott, *ibid*, p.150.

protection des êtres moralement considérables. Par ailleurs, comment sait-il que des enjeux priment sur d'autres, que la sauvegarde d'une espèce prime sur l'activité des bûcherons, puisque le but de la théorie est de déterminer ce qui importe et dans quelle mesure ?

[Une piste pour l'éthique de la Terre] Dans *Thinking like a planet*, Callicott se demande sur quoi pourrait bien reposer une éthique de la terre. Sur la base d'une ébauche d'une *earth ethic* de Leopold, il envisage la possibilité d'une fondation biocentrique d'une éthique de la Terre en combinant un biocentrisme et l'hypothèse Gaia formulée par John Lovelock et Lynn Margulis³⁴⁰⁵. Mais il écarte cette option car l'hypothèse Gaia³⁴⁰⁶ repose sur une hypothèse ontologique particulièrement spéculative³⁴⁰⁷. Par ailleurs, dans la mesure où le système Gaia n'a pas de but, en quoi consiste le respect ou le manque de respect de Gaia ?³⁴⁰⁸ Il envisage alors une voie biocentriste, mais considère que le biocentrisme individualiste de Taylor ne fournit pas une base satisfaisante pour fonder une *Earth ethic*, notamment du fait de son anti-holisme et son égalitarisme qui le rend impraticable³⁴⁰⁹. Il écarte également la conception de Rolston principalement du fait d'un désaccord axiologique³⁴¹⁰. En revanche, il est séduit par les arguments de Goodpaster en faveur d'un biocentrisme hiérarchiste et de sa tendance holiste à reconnaître la biosphère comme une entité vivante³⁴¹¹. Selon Callicott, il s'agit de la meilleure thèse biocentriste pour défendre une *Earth ethic*. Mais s'il la considère comme séduisante en théorie, elle est en pratique inapplicable³⁴¹². Qu'est-ce qui est réellement menacé par le changement climatique ? Lynn Margulis souligne que Gaia n'est pas du tout menacée par les humains. Ce qui est menacé par le changement climatique n'est ni la Terre, ni la vie en général, ni même les humains, mais le climat actuel et les êtres vivants adaptés à ce climat, autrement dit les communautés biotiques actuelles. Du point de vue humain, ce qui risque de disparaître, ce sont les civilisations et les modes de vie tels que nous les connaissons³⁴¹³. Callicott en conclut qu'en plus de la *land ethic*, il faut une *earth ethic* anthropocentriste car ce sont les civilisations humaines telles que nous les connaissons qui sont menacées par le changement climatique³⁴¹⁴.

2. Sept problèmes pour la théorie des cercles concentriques

A. La communauté biotique existe-t-elle ?

La notion de communauté

Peut-on parler de l'existence d'une *communauté biotique*, c'est-à-dire une communauté des

³⁴⁰⁵ Callicott, *ibid*, p.206 et 300.

³⁴⁰⁶ Callicott, *ibid*, p.207 et 221.

³⁴⁰⁷ Callicott, *ibid*, p.208.

³⁴⁰⁸ Callicott, *ibid*, p.209-210.

³⁴⁰⁹ Callicott, *ibid*, p.225.

³⁴¹⁰ Callicott, *ibid*, p.230-231.

³⁴¹¹ Callicott, *ibid*, p.221 et 232.

³⁴¹² Callicott, *ibid*, p.233.

³⁴¹³ Callicott, *ibid*, p.298.

³⁴¹⁴ Callicott, *ibid*, p.301.

êtres vivants ? Qu'en est-il de l'idée de communauté mixte ou même humaine ? Pour y voir plus clair, nous devons d'abord proposer une définition, même imparfaite, de ce qu'est une communauté, une définition exhibant des critères nécessaires ou suffisants de l'idée de « communauté ». Puisque l'idée de « communauté » est un concept inventé par les humains pour décrire certains types d'associations entre individus, il convient d'observer les usages du concept. Même si elle est imparfaite, une telle définition permettra de comparer le sens ordinaire du concept avec l'usage qui en est fait en écologie afin d'en pointer les similitudes et les différences. Une communauté semble se définir comme un groupe dont les membres sont reliés par le partage de valeurs, de croyances, d'intérêts ou encore de biens communs, ce qui semble correspondre à l'étymologie latine *cum*, désignant un ensemble de personnes partageant de façon indivise des biens, des ressources, des valeurs ou des obligations, des tâches, échanges auxquels renvoie le terme *munus*³⁴¹⁵. Le *Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales* définit une communauté comme un ensemble de « personnes vivant en collectivité ou formant une association d'ordre politique, économique ou culturel »³⁴¹⁶. Les usages sont extrêmement variés puisque l'on parle de communauté religieuse, scientifique, de pratique, linguistique, politique, économique, de communauté nationale, virtuelle, etc. Nous appartenons tous et toutes à de multiples communautés qui forment un réseau intriqué qui constitue la société.

[*Communauté, extériorité et minorité*] L'idée de communauté semble s'appliquer à des groupes relativement restreints, par contraste avec une extériorité qui constituerait la majorité ou numérique ou politique. On parle ainsi d'une communauté religieuse regroupant des personnes adhérant à un même ensemble de normes et de croyances, s'identifiant à un même culte, comme par exemple la communauté juive ou musulmane en France. On remarquera qu'aujourd'hui, l'idée de communauté est plus souvent employée pour des groupes minoritaires et par contraste avec les non-membres de la communauté. En France, on parlera plus aisément de la communauté juive ou musulmane que de la communauté chrétienne. Les athées ne semblent même pas former de communauté, du moins en France. Dans un pays à dominante religieuse où l'incroyance est minoritaire, voire condamnée socialement ou légalement, il semble plus envisageable de parler de la communauté athée. La minorité et la distinction avec une extériorité majoritaire permettrait, à la rigueur, d'expliquer que l'on parle de la communauté LGBTQI mais non de la communauté hétérosexuelle, de la communauté végane mais non de la communauté carniste. Une communauté désigne les groupes qui contrastent par rapport à un groupe dominant, soit statistiquement et/ou politiquement. On parle ainsi de la communauté chinoise ou italienne en France mais non en Chine ou en Italie. L'idée de communauté chinoise en France est une organisation sociale dans la société qui peut fournir un soutien, des repères, une sécurité psychologique dans un monde étranger. La communauté désigne ainsi un groupe restreint au sein d'une société englobante qui la dépasse. Si on parle parfois de « communauté nationale », c'est pour désigner des citoyens liés par la nationalité, par le fait qu'ils vivent sous les mêmes lois et institutions par contraste avec les autres États-nations.

³⁴¹⁵ Claude Jacquier, « Qu'est-ce qu'une communauté ? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui ? », *Vie Sociale*, 2, 2, 2011, p.36.

³⁴¹⁶ « Communauté », *Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/communaut%C3%A9>.

[*La communauté comme partage d'une propriété : problème*] Dans tous ces cas que nous venons de mentionner, on peut néanmoins distinguer deux usages de *communauté* juive, musulmane ou athée, le premier pour désigner simplement tout individu juif, musulman ou athée au sein d'une structure politique globale, quand bien même celui-ci mènerait une vie solitaire sans être lié en pratique à ses coreligionnaires ou co-incroyants ; le second pour désigner les personnes qui s'engagent délibérément dans des interactions sociales avec les autres membres. Le premier usage du terme communauté est plus souple et permet de parler de la communauté musulmane de France, la communauté gay, la communauté des enseignants, quand bien même un individu ne s'estime pas être membre d'une quelconque communauté et ne souhaite pas être identifié comme tel. Un tel usage du terme communauté repose sur l'idée que le simple partage d'une propriété fait appartenir à une communauté. On peut ainsi être membre d'une communauté sans le vouloir et sans le savoir. Une raison pour cet usage pourrait consister à soutenir que nous sommes socialement identifiés à tel groupe, que nous nous sentions appartenir ou non à une communauté, la société nous communautarise. C'est un tel usage qui permet de dire que tout musulman en France est membre de la communauté musulmane de France.

[*Suite*] Le second usage du terme, qui me semble nettement plus prometteur, désigne une communauté comme un ensemble d'individus partageant des pratiques, des croyances, des intérêts communs s'inscrivant dans une dynamique sociale et interactionnelle avec d'autres membres de la communauté en ayant conscience de cet engagement dans un groupe social lié plus ou moins fortement par le partage de ce commun. Ces interactions concrètes engendrent un sentiment d'appartenance plus ou moins fort dans lequel l'individu s'engage délibérément dans des relations avec d'autres. L'individu n'a pas besoin d'être en interaction avec tous les membres du groupe. Ce second sens, plus restrictif, rend le concept de communauté plus en phase avec sa nature sociale. Par exemple, les athées minoritaires dans un régime théocratique qui noueraient des liens de soutien et un réseau pour exister dans une société oppressive pourraient être décrits comme formant une communauté. En ce second sens, il y aurait des juifs et des musulmans en France dont certains seraient des membres plus ou moins actifs d'une communauté juive ou musulmane (parmi d'autres), et non de la (seule et unique) communauté juive et musulmane. Il y aurait des communautés juives et musulmanes selon la nature des interactions sociales entre les individus, une personne musulmane pouvant ne pas appartenir à une quelconque communauté selon son sentiment d'attachement et de relation aux autres musulmans. Ces communautés peuvent être territorialisées puisque les fidèles d'un même territoire sont amenés à se rencontrer dans des lieux communautaires comme les synagogues, les églises, les mosquées. Dans notre enquête, nous devons être attentif au biais de confirmation qui nous pousserait à trouver des exemples qui confirment nos définitions alors que de nombreux contre-exemples pourraient être trouvés de communautés qui semblent ne pas répondre à ces critères.

[*Avantage de la seconde sur la première*] Si le simple partage d'une propriété commune suffisait à définir l'appartenance à une communauté, nous en arriverions à des situations étranges puisque nous pourrions parler de la communauté des personnes de groupe sanguin O-, des personnes brunes, des personnes de 80 kg ou encore la communauté des personnes avec une tache de naissance sur le cou. Manifestement, nous ne considérons pas que les personnes partageant ces traits forment des

communautés. Je soupçonne que les raisons soient en partie liées au fait qu'il s'agisse là de simples critères biologiques tandis que les communautés semblent désigner le partage de propriétés culturelles et sociales comme des croyances, des normes, de pratiques, autrement dit de pratiques culturelles.

Pourtant, il est fréquent d'entendre parler de la communauté noire de France, mais il est probable que la raison est que la propriété biologique d'avoir la peau noire possède une signification sociale qui fait vivre aux personnes noires l'expérience de la discrimination, l'expérience de la minorité, que l'on retrouve sous le concept de « personne racisée », c'est-à-dire perçue et pensée à travers un processus de racisation liée à la couleur de peau. La discrimination, dans la variété et la complexité des formes qu'elle prend, offre une sorte de destin commun aux personnes noires et le partage d'une expérience qui lie dans un même contexte d'hostilité et de relation de pouvoir et de domination. Ainsi, la communauté noire existerait parce que le racisme la fait exister. Par contraste, l'idée d'une communauté blanche en France est peu intelligible et inemployée. Ce qui ne rend pas dénué de sens l'idée de communauté noire est le partage d'un lien entre les membres d'une catégorie sociale, non pas du fait de la couleur de peau, mais d'une certaine unité dans l'expérience du racisme et dans la condition noire, malgré qu'elle puisse être traversée par d'autres lignes de fracture et d'expériences singulières. Nous avons déjà expliqué que le premier usage de « communauté » comme partage d'une propriété commune néglige la dimension sociale et interactionnelle de la notion de « communauté », mais elle repose sur la confusion avec l'idée de catégorisation sociale. Le processus par lequel on rassemble des individus dans un même groupe du fait du partage d'une propriété commune se nomme « catégorisation sociale » et n'est pas la même chose que la formation d'une communauté. Si toutes les personnes ayant un piercing à l'oreille ne forment pas une communauté, c'est sans doute parce que cette même pratique peut être motivée par des raisons très différentes ne constituant pas un lien social unifiant et interactif.

[*Aperçu historique et relation avec le territoire*] On peut supposer qu'à l'origine, la communauté renvoie à quelque chose de plus concret, ancré sur un territoire donné et organisant la vie sociale et quotidienne des personnes y vivant à travers l'existence de normes, de traits culturels partagés et d'institutions. Cet ancrage communautaire est lié à l'idée de vie communautaire, notamment à une époque où la vie sociale et les contacts sociaux étaient essentiellement localisés et limités à un territoire, les moyens de transport, de circulation et de communication d'antan limitant la possibilité des interactions avec les personnes vivant sur d'autres territoires. Cette dimension de la vie communautaire existe actuellement dans de nombreuses sociétés qui ont conservé des modes de vie communautaires, où l'individu est ancré dans un collectif de vie, chose plus difficile à penser dans nos sociétés individualistes où chacun vit chez soi, où le privé est nettement séparé du public ; dans de nombreux pays, le chez soi est ouvert, moins cloisonné autour de la famille nucléaire. Il n'est étonnant que les *communes* représentent, en France et dans de nombreux pays, parmi les plus petites divisions administratives et politiques. Cela nous donne des indications sur l'esprit dans lequel le concept de « communauté » a été construit, désignant des groupes resserrés territorialement. Le développement des infrastructures de transports et des moyens de communication, a permis la constitution de communauté par-delà le territoire, autour d'intérêts (au sens de *prendre intérêt à*) communs. Ainsi, la communauté s'est déterritorialisée. Le territoire ne semble ainsi pas constituer un trait essentiel d'une communauté

[*Le partage d'un intérêt commun*] Dans toutes les sortes de communauté (linguistique, religieuse, pratique, économique, scientifique, politique, de vie, etc.), il semble que les membres ont un intérêt dans le fait d'appartenir à la communauté dans le sens où ce qui les fait appartenir à une communauté est non seulement quelque chose qui les intéresse mais aussi une chose qui est dans leur intérêt. Par exemple, le fait d'appartenir à une communauté linguistique permet de communiquer avec les autres membres, voire de se sentir lié, l'appartenance à la communauté ne constituant pas par elle-même un désavantage. De même, l'appartenance à une communauté religieuse permet d'être entouré d'un groupe social partageant nos convictions et pouvant être en tant que tel une source de soutien. On suppose ainsi que quand on appartient à une communauté, on en tire un certain avantage social, parfois une sécurité par rapport à l'extérieur. Ce que je veux dire c'est qu'appartenir à une communauté est avant tout lié à un intérêt de ses membres à faire partie de cette communauté. Par exemple, on ne dira pas que les esclavagistes et les esclaves formaient des communautés esclavagistes car une communauté suppose une communauté d'intérêts de ses membres, là où en revanche nous parlerons de sociétés esclavagistes. Il pouvait en revanche y avoir des communautés d'esclaves que leur condition d'oppression unissait.

[*L'existence d'une communauté n'empêche pas les conflits*] Cette idée n'empêche en rien l'existence de dissensions entre les membres d'une communauté, de désaccords, ou même de rapports de domination à d'autres égards, mais non concernant ce qui unit les gens au sein d'une communauté. Ces violences peuvent pousser certains membres à quitter une communauté, mais ce n'est pas ce qui faisait qu'ils étaient membres d'une communauté qui constituait la violence, mais d'autres agissements de ses membres à des niveaux différents. Par exemple, il est possible d'être membre d'une communauté religieuse, mais rien n'empêche l'existence de rapports de domination et de violence au sein de cette communauté, rapports qui ne sont pas intrinsèquement liés aux normes et croyances qui unissent les gens dans une communauté, comme ce fut et c'est encore le cas des crimes sexuels dans l'Eglise : ce qui unit les gens est un certain nombre de croyances et pratiques, mais certaines personnes utilisent ce contexte pour exercer une domination. On ne peut nier qu'une communauté puisse être traversée par des disputes et des rapports de violence, parce que la communauté n'est basée que sur le partage de certains traits et intérêts communs, et non de tous. Mais ces violences ne sont pas inhérentes à ce qui définit la communauté, dans le sens où, et c'est là le point qui me semble important, ces violences ou relations de domination ne constituent pas la règle structurant la communauté. On en déduit qu'une communauté est structurée par des règles normatives qui en indiquent les modalités d'inclusion, comme le respect des règles linguistiques, des règles pratiques comme dans une communauté de joueurs, des règles marchandes (règles commerciales), des lois (communautés politiques d'individus vivants sous les mêmes lois et institutions), des conventions ou normes morales (communauté de vie), des règles de la démarche scientifique (communauté scientifique), des règles du droit international (communauté internationale).

[*Conclusion*] Si notre analyse est correcte, nous voyons que l'usage varié du concept de « communauté » ne permet pas d'en donner une définition précise. Cela ne doit pas nous étonner car ce concept est tout entier inventé par les humains pour décrire certains types d'interactions et d'associations

sociales. Néanmoins, cette notion telle qu'elle a été pensée au fil du temps gravite autour d'un noyau stable d'éléments. L'idée de communauté est un concept éminemment social et politique et ne désigne pas toute relation sociale mais un certain type de configurations sociales plus spécifiques qui rassemble des individus autour du partage de normes, de croyances, de pratiques qui supposent une interaction effective entre les membres. La communauté se définit par contraste avec un monde social extérieur englobant. Les membres d'une communauté partagent un intérêt commun, dans le double sens du terme de *prendre intérêt à* et *avoir un intérêt à* être membre du groupe, qui n'empêche pas par ailleurs l'existence de conflits, de dissensions, voire de rapports de force et de domination. Une communauté ne doit pas être confondue avec le processus de catégorisation sociale par lequel on groupe des individus partageant un trait ayant une signification sociale, culturelle ou politique en une catégorie.

L'idée de communauté humaine

Leopold et Callicott soutiennent la thèse empirique selon laquelle au fil de l'histoire, nos communautés sont passées du clan familial à la grande famille humaine³⁴¹⁷. Une telle affirmation aurait besoin d'un fondement empirique précis mais ressemble plutôt à une vision simpliste et uniforme de l'évolution des sociétés humaines. Qui en effet est ce « nous » dont il parle ? L'idée de communauté semble difficilement extensible à l'ensemble de l'humanité puisqu'elle suppose le partage par ses membres d'intérêts communs, de traits culturels ou de biens communs. La simple capacité d'empathie pour d'autres humains ne permet pas de décrire une communauté. L'idée de communauté est un concept descriptif dans la mesure où il décrit certains types d'associations et de rapports sociaux. Dans son fonctionnement, une communauté est structurée par certaines normes qui en définissent le fonctionnement. Or, l'humanité est traversée de rapports de pouvoir, de domination qui n'en font pas une communauté. En quoi l'esclave dans les mines de Cobalt au Congo, le cultivateur de café au Honduras, l'ouvrier de Détroit, l'influenceur vivant à Dubai, le cadre dynamique de chez HSBC, une avocate parisienne ou Bernard Arnault font-ils partie d'une même communauté ? Qu'est-ce qui les unit sinon le fait d'être les membres d'une même espèce ? Ils n'ont pas de communautés d'intérêts, ni aucune interaction sociale, mais des intérêts pouvant être contradictoires (l'intérêt du capitaliste à maintenir un coût du travail bas étant contraire à l'intérêt du travailleur à recevoir un bon salaire et à être maître de son travail). L'idée même d'une communauté humaine est douteuse et constitue une extension si large du concept qu'elle dissout son sens initial.

L'idée de communauté biotique

[Problème 1] La communauté biotique existe-t-elle ? Le noyau de critères qui définissent ce qu'est une communauté peuvent-ils s'appliquer aux écosystèmes ? Leopold et Callicott caractérisent la communauté biotique par l'intérêt de chaque être vivant à rester en vie et l'idée d'une interdépendance

³⁴¹⁷ Callicott, « Elements of an environmental ethics: moral considerability and the biotic community », *In defense of the land ethic*, 1989, p.67.

des êtres vivants et d'une dépendance envers la communauté du vivant. Une telle formulation présuppose l'existence d'une communauté biotique qu'il s'agit de démontrer. L'idée de communauté biotique apparaît problématique à plusieurs égards. L'idée de communauté décrit initialement des interactions sociales entre des membres partageant des intérêts communs, régies par des règles de fonctionnement, ce qui est proprement inapplicable aux écosystèmes ou aux êtres vivants. Si l'ensemble des vivants terrestres formait une communauté, il n'y aurait aucune réalité sociale extérieure alors que le cœur du concept de communauté semble être de spécifier certains types de rapports sociaux. Il serait alors impossible de ne pas être membre de la communauté.

[*Problèmes 2 et 3*] Si la communauté est structurée par certaines règles au sens normatif, alors la communauté biotique n'existe pas car la nature est le lieu d'une lutte pour la survie, de souffrance et de mort, les intérêts des êtres vivants entrant souvent en compétition, la survie des uns se fait au détriment de celle des autres, tous les membres ne peuvent survivre ensemble, la prétendue « communauté biotique » ne constitue pas un groupe dont l'appartenance confère un quelconque avantage, puisqu'une mort cruelle est le destin de la plupart des êtres sentients du fait d'autres êtres vivants³⁴¹⁸. Si certains animaux peuvent former des communautés, ce n'est pas le cas de la plupart d'entre eux. Selon Horta, la plupart des relations dans la nature n'ont rien de relations communautaires : nous y trouvons commensalisme (certains tirent bénéfice d'autres qui sont non-affectés), amensalisme (certains sont lésés et les autres non-affectés), antagonisme (certains tirent bénéfice au détriment des autres, comme avec la prédation ou le parasitisme)³⁴¹⁹. En effet, alors qu'une communauté désigne un groupe d'individus interagissant avec une certaine cohésion, des buts communs et une forme de collaboration et de soutien réciproque, les interactions écologiques ne forment en rien des communautés, pas plus, nous dit Horta, que des armées en guerre³⁴²⁰.

Nous ne formons pas une communauté avec des êtres qui ignorent en faire partie, ou n'en tirent aucun bénéfice, ou dont la vie se maintient grâce à la mort des autres membres de la communauté. Nous avons expliqué pourquoi le simple partage d'une propriété biologique (ici la vie) ne suffit pas à définir une communauté. Un autre problème si on fait du monde naturel une communauté est que le concept de communauté subit une telle extension qu'il en perd tout son sens, il ne parvient plus à être discriminant dans la mesure où si le simple fait d'être vivant nous fait appartenir à la communauté biotique, pourquoi ne pas parler de la communauté de tous les êtres composés d'atomes. On a alors du mal à conserver un minimum d'unité et de sens du concept.

[*L'interdépendance comme critère*] Callicott n'a aucun doute que nous formions une communauté avec l'eau, les sols, les plantes et les animaux dans le sens où nous serions pris dans un réseau d'interdépendance symbiotique. Il est parfois avancé que cette interdépendance des membres entre eux sert à définir une communauté, notamment lorsqu'il s'agit de soutenir l'existence de la

³⁴¹⁸ Oscar Horta, « Zoopolis, intervention and the state of nature », *Law, ethics and philosophy*, 1, 2013, 113-125, p.120.

³⁴¹⁹ Horta, « Zoopolis, intervention and the state of nature », *ibid*, p.120.

³⁴²⁰ Maris formule la même critique, Maris, *La part sauvage du monde*, p.211. Dans le monde sauvage, il y a divergence d'intérêts entre les individus à travers le parasitisme, la prédation et la compétition, tant entre individus et qu'entre espèces, alors que les communautés humaines sont pensées par le prisme d'un alignement des intérêts et d'un bien commun.

communauté biotique³⁴²¹. Il est clair que la survie d'un groupe humain ne dépend pas du reste de l'humanité puisque de nombreux groupes restreints vivent en autarcie et que la vie de certains humains se fait au dépend d'autres groupes qui auraient été bien heureux de ne pas avoir d'interaction avec des groupes oppresseurs. Ce n'est pas parce que les humains forment une espèce qu'ils forment de fait une communauté. Il est clair aussi que la survie des humains ne dépend pas de l'existence d'innombrables espèces animales ou végétales. De très nombreuses espèces disparaissent sans pour autant menacer notre existence. Certains soutiendront que c'est parce que d'autres espèces jouent le même rôle que l'espèce disparue dans le fonctionnement de l'écosystème. Il est également clair que les humains dépendent de l'existence de certaines conditions physiques, d'espèces végétales ou animales dont l'existence contribue à la présence de ressources indispensables. Néanmoins, si certaines espèces tirent bénéfice de l'existence des humains, la plupart des vivants pris globalement, ne dépendent pas de l'existence des humains et se porteraient tout aussi bien, voire mieux, sans eux. L'idée que chaque espèce remplirait une fonction permettant à un écosystème de fonctionner ne tient pas puisque les écosystèmes abritant la vie peuvent être multiples, ils se transforment et toute espèce ne joue pas un rôle particulier dans l'écosystème. Il est donc factuellement faux que tous les vivants soient pris dans un lien d'interdépendance. Si la dépendance définit la communauté, nous formerions une communauté avec le soleil duquel nous dépendons.

[*La poétique de l'image de la communauté biotique*] L'image de la communauté biotique renvoie à l'idée d'une forme de symbiose et de communion avec la nature, que nous ne sommes qu'un élément d'un tout qui nous dépasse. Pour les raisons évoquées, je ne vois pas comment, sauf à tordre le sens des concepts, l'ensemble des vivants pourrait former une communauté. L'enjeu est capital pour l'éthique de la terre car selon cette théorie nos devoirs reposent tout entier sur l'existence effective d'une communauté biotique. Si l'idée de communauté est souvent employée, elle ne doit pas être prise au sens strict. Callicott soutient que dans le cas de la « communauté biotique », « communauté » a un sens différent de son usage habituel dans un contexte humain ; « en effet, les communautés biotiques sont des communautés seulement par analogie »³⁴²². Mais si les communautés biotiques ne sont pas réellement des communautés, alors le raisonnement de l'éthique communautaire est mis à mal puisque c'est bien l'idée de communauté au sens classique qui sert de fondement normatif. Toutefois, Callicott est ambivalent puisqu'il défend par ailleurs la réalité des communautés biotiques en donnant l'argument suivant : si un système a des propriétés que les composants n'ont pas, alors il est réel, comme une municipalité qui dispose d'un réseau de communication que n'ont pas les individus. De façon analogue, les communautés biotiques ont des chaînes alimentaires que n'ont pas les individus, par conséquent, les communautés biotiques existent³⁴²³. Mais ce raisonnement est circulaire car il présuppose déjà que les communautés existent, puisqu'elles possèdent des chaînes alimentaires.

[*Sophisme d'équivocité*] Il ne suffit pas, comme le fait Rolston, de soutenir qu'il s'agit d'une communauté qui fonctionne suivant des règles différentes. En effet, Rolston soutient que si l'on veut

³⁴²¹ Callicott, « Elements of an environmental ethics: moral considerability and the biotic community », *ibid*, p.64 et 71.

³⁴²² Callicott, *Thinking like a planet*, p.64.

³⁴²³ Callicott, *ibid*, p.91

pour la communauté de nature les normes qui prévalent pour la communauté humaine, alors il est évident que la communauté biotique ne sera pas une communauté. Cette remarque de Rolston semble négliger le fait que le concept de communauté est un concept qui sert à décrire certains types de configurations sociales. Or, poursuit Rolston, dans la nature, la lutte et la compétition permettent le développement et la complexification de la vie. La compétition, poursuit Rolston, permet aux écosystèmes de se développer tout comme la compétition sportive permet le dépassement de soi³⁴²⁴. Les normes qui régissent les communautés humaines diffèrent des normes qui régissent la communauté biotique.

Le contenu des normes peut différer d'une communauté à une autre, mais des conditions minimales sont que les membres de la communauté aient un intérêt à être membre de la communauté. L'analogie douteuse avec la compétition sportive est que le sport est un jeu dans lequel les acteurs s'engagent librement, en s'accordant sur des règles auxquelles ils consentent. La compétition sportive est une activité sociale source d'émulation, d'accomplissement de soi, de développement de ses capacités, de plaisir précisément parce qu'elle est un jeu auquel les participants prennent intérêt. Quand bien même ils perdent, ils se serrent (dans l'idéal) la main à la fin dans le respect des droits et du bien-être de chacun. Mais la compétition dans la vie réelle, qu'il s'agisse de la société ou de la vie sauvage, est une compétition pour la survie, pour ses besoins de base, elle ne suit aucune règle consentie et impose une lutte des uns contre les autres pour leur survie. Il s'agit donc d'une disanalogie profonde car les contextes de compétitions comportent des différences fondamentales, dans un cas, on perd un jeu, dans un autre, on perd la vie.

[*Le normatif et le descriptif*] Mais cette ligne de défense repose sur une confusion particulièrement problématique entourant l'idée de *norme de fonctionnement*. Lorsqu'il est affirmé qu'il existe aussi des conflits dans les sociétés humaines, on peut douter du fait que toute société forme une communauté, sauf à réduire toute relation sociale à une relation communautaire. Il n'est toutefois pas absurde d'accorder qu'il existe des conflits au sein de communautés. Mais lorsque l'on caractérise des communautés par des normes de fonctionnement, la notion de norme peut se comprendre en deux sens très différents qui sont ici confondus et rendent l'argumentation fallacieuse : un sens *descriptif* lorsqu'elle sert à désigner ce qui se fait, et un sens *normatif* lorsqu'elle sert à désigner ce qui est jugé être une conduite désirable ou indésirable. Il ne faut donc pas confondre les règles de la communauté que nous consentons à suivre, sous peine de quitter la communauté, et ce que font, de fait, les membres de la communauté. La plupart du temps, ce qui se fait (ne pas tuer) suit souvent dans une certaine mesure ce qui est jugé désirable (ne pas tuer), dans la mesure où certaines règles sont les conditions du maintien d'une communauté. Mais il n'est pas difficile de trouver des pratiques socialement ou légalement prohibées mais qui constitue une norme pratique statistique (la non-déclaration de revenus, traverser hors des passages piétons, consommer des drogues, conduire en état d'ébriété, etc.). Lorsqu'il y a infraction à la norme normative, la communauté sanctionne l'individu qui transgresse, comme avec les règles d'un jeu, les règles linguistiques, les normes scientifiques ou encore les normes juridiques.

³⁴²⁴ Rolston, *Environmental ethics*, p.163-165. Une dernière remarque concernant la référence à la vie. Lorsque Rolston ou d'autres affirment que la lutte et la compétition favorisent la vie, en réalité, il ne s'agit que de contraintes imposées à des êtres vivants particuliers, qui fait perdre la vie à certains au profit d'autres êtres vivants, contribuant à l'évolution des espèces. La vie en soi n'existe pas, la vie n'est rien hormis les organismes vivants particuliers.

[Suite] Lorsqu'il est question de communautés humaines, la norme normative n'est pas réductible à la norme descriptive et lui est conceptuellement distincte. Or, lorsque Callicott, Rolston et Wenz affirment que dans la nature, la norme est la compétition pour la survie, le descriptif est le normatif, *ce qui est* (la norme descriptive) est en même temps *ce qui doit être* (la norme normative), la seconde est rabattue sur la première. Ainsi, lorsque Rolston et Callicott affirment que la norme dans la communauté humaine n'est pas la même que la norme de la communauté biotique, que chaque communauté a ses normes de fonctionnement, ils commettent un sophisme d'équivocité. Certes, les différentes communautés humaines ont différentes normes de fonctionnement (croire, agir, se comporter de telle ou telle manière). Mais ce n'est pas en ce sens-là que Rolston et Callicott disent qu'il y a des *normes de fonctionnement différents* entre communautés humaines et biotiques. Le sophisme consiste à utiliser l'idée de *norme de fonctionnement* des communautés en deux sens différents : dans un cas (celui des communautés humaines), par « norme », il est question de règles normatives déterminant la conduite que doivent avoir les membres de la communauté pour en assurer le bon fonctionnement, c'est-à-dire l'existence et l'efficience ; dans l'autre cas (celui des communautés biotiques), par « norme », il est question de la règle descriptive de ce que font les membres de la communauté, par où nulle infraction à la norme n'est possible. Dans le premier cas, la norme de fonctionnement de la communauté peut être enfreinte car le normatif est distingué du descriptif, dans le second, elle ne peut être enfreinte car le normatif est confondu avec le descriptif. Ainsi, il n'y a tout simplement pas de règles normatives régissant communauté biotique. Or, une communauté est structurée par des règles normatives qui en définissent la nature et le fonctionnement idéal. Puisque dans cette supposée communauté biotique, tout ce qui est, est juste (ou plutôt, rien ne peut être injuste), cela implique qu'aucun comportement ne peut être en infraction avec les normes de la communauté, ce qui revient à en faire une communauté sans norme de fonctionnement.

John Passmore avait déjà critiqué l'idée de communauté biotique en soutenant que l'existence d'une communauté impliquait que ses membres soient (1) sujets à des obligations réciproques et (2) que ses membres aient un certain intérêt à appartenir à une communauté³⁴²⁵. Callicott nie la première condition puisqu'il serait absurde d'exiger des arbres qu'ils aient des devoirs (seuls les humains seraient alors membres de la communauté biotique), tout comme des patients moraux semblent admis dans la communauté humaine, ce qui présuppose qu'il existe déjà une communauté biotique à laquelle les arbres appartiendraient et une communauté humaine à laquelle tous les humains appartiennent. Je reste sceptique sur ce premier point : ici la distinction entre société et communauté peut être utile, on pourrait tout à fait soutenir qu'être membre de la communauté implique de connaître dans une certaine mesure les règles de son fonctionnement, ne pas être membre d'une communauté ne signifie pas ne pas être membre de la société, ne pas être au cœur des relations sociales ou avoir moins de valeur. Un nouveau-né est assurément un membre de la famille, mais est-il un membre d'une quelconque communauté ? Ce que l'on peut reprocher à Callicott est un usage trop libéral du concept de communauté comme équivalent de société ou même d'interaction sociale. Si on prend soin de qualifier une communauté comme un type resserré d'association d'individus, on n'aura aucune peine à concéder qu'être membre

³⁴²⁵ Passmore, *Man's responsibility for nature*, p.116.

de la communauté implique de pouvoir répondre aux normes d'interactions de la communauté. Kymlicka et Donaldson expliquent en quoi il est possible de considérer que certains animaux sont capables d'apprendre des règles sociales concernant ce qu'ils ont le droit de faire ou non³⁴²⁶. Callicott ne peut donc pas balayer d'un revers de main le premier critère (qui est tout sauf absurde) que propose Passmore.

Qu'en est-il du second critère ? Selon Callicott, « s'il est essentiel pour une communauté que ses membres aient des intérêts communs et se reconnaissent des obligations mutuelles, alors les humains, les plantes, les animaux et les sols ne forment pas une communauté »³⁴²⁷. Il est donc nécessaire d'avoir un intérêt commun pour former une communauté. Mais quel est cet intérêt commun que partagent les membres de la communauté biotique ? Il n'y a pas d'intérêt commun que partagent les vivants autour duquel s'axerait la communauté biotique³⁴²⁸. Pourtant selon Callicott, le critère de l'intérêt commun est satisfait par tous les vivants ; « tous les êtres vivants sont écologiquement unis, et partagent tous l'intérêt commun à vivre, le désir de vivre »³⁴²⁹. Pris au sens littéral, on ne peut pas dire que tous les vivants aient un désir de vivre, seuls les êtres conscients en sont capables. Mais surtout, Callicott joue sur une équivoque concernant l'« intérêt commun », qui peut signifier soit la possession d'un intérêt identique (comme un intérêt à vivre ou à ne pas souffrir), soit la congruence d'un même intérêt, mon intérêt à vivre en sécurité ne s'opposant pas à celui d'autrui mais pouvant s'accorder avec lui. Dans le premier sens, nous pouvons avoir un intérêt identique qui entre en conflit avec celui des autres (l'intérêt du patron d'H&M à augmenter ses bénéfices pour s'enrichir s'oppose à l'intérêt des employés et des sous-traitants de son entreprise à avoir un salaire décent), tandis que dans le second sens, avoir un « intérêt commun » signifie que nos intérêts s'accordent mutuellement en décidant d'approuver les règles de la communauté (l'intérêt de chacun au contrat social et à l'abandon de son droit naturel sur toute chose selon Hobbes, l'intérêt de tous les membres d'un groupe échoué sur une île déserte à coopérer pour survivre, etc.). Or, lorsque l'on parle de l'intérêt commun des membres d'un groupe à être membre de ce groupe, c'est au second sens que l'intérêt commun est employé, puisque la communauté semble désigner l'association pour garantir et protéger des intérêts communs et non le simple fait d'avoir un intérêt identique à X. Pourtant, lorsque Callicott affirme que tous les êtres vivants ont un intérêt commun à continuer à vivre, il emploie le terme au premier sens et commet ainsi un sophisme d'équivocation puisque si tous les vivants ont ce même intérêt (ce que nous avons contesté), leur intérêt à vivre entrent en conflit.

Un autre problème de cette ligne argumentative de Callicott selon laquelle nous aurions des devoirs envers la communauté biotique et ses membres (les végétaux, les animaux, les sols, les eaux, etc.) parce que tous ont un intérêt commun à vivre est qu'il présuppose que les végétaux, mais aussi les sols et les eaux, ont des intérêts. Mais il ne démontre nulle part que ces éléments ont des intérêts. Comme

³⁴²⁶ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, p.175-179.

³⁴²⁷ Callicott, « Elements of an environmental ethics: moral considerability and the biotic community », *ibid*, p.71.

³⁴²⁸ Kristin Shrader-Frechette, « Biocentrism, biological science and ethical theory », in *Land, value, community*, Ouderkirk and Hill (eds), p.87.

³⁴²⁹ Callicott, « Elements of an environmental ethics: moral considerability and the biotic community », *ibid*, p.71.

le reconnaît Catherine Larrère, l'idée de communauté biotique n'est qu'une métaphore³⁴³⁰ puisqu'il n'y a pas de notion cohérente et précise de communauté biotique³⁴³¹. L'un des concepts de base de la théorie des cercles concentriques (le concept de communauté biotique) n'a donc aucune réalité. Si notre argumentation est correcte, et je pense qu'elle l'est dans les grandes lignes, elle suffit à saper le fondement empirique sur lequel repose la théorie des cercles concentriques.

B. La confusion du descriptif et du normatif

[*Du descriptif au normatif*] La théorie des cercles concentriques est souvent accusée de commettre une violation de la loi de Hume, une violation logique consistant à inférer un jugement de valeur, ou normatif, à partir d'un jugement de fait. La raison de cette critique est que Callicott base l'éthique sur la psychologie morale de Hume et l'explication darwinienne bio-sociale de nos valeurs morales selon laquelle la morale existe parce qu'elle procure un bénéfice adaptatif en permettant la vie sociale et donc la survie³⁴³². Callicott veut trouver chez Hume un moyen de lier les énoncés descriptifs et prescriptifs, et il pense le trouver dans nos sentiments moraux³⁴³³. Pour le faire comprendre, Callicott prend l'exemple de certains actes, comme le meurtre, qui génèrent certains sentiments à partir desquels nous jugeons que nous ne devons pas tuer. Le raisonnement suit le chemin suivant : (1) constat de fait (un meurtre), (2) énoncé d'un sentiment moral (désapprobation, répulsion), (3) conclusion prescriptive (le meurtre est mal, nous ne devons pas tuer)³⁴³⁴. Le problème de ce raisonnement est que (2) est une prémisse factuelle décrivant simplement nos réactions morales, mais n'étant pas elle-même un jugement évaluatif, par conséquent, la conclusion normative découle de simples prémisses descriptives.

Dans l'éthique communautaire, nos devoirs sont justifiés par l'appartenance à une communauté dont le maintien dépend de l'existence de certains sentiments moraux. Parce que nous avons un sentiment naturel de sympathie pour nos proches et les autres humains, alors nous avons des devoirs envers eux, parce que ces sentiments moraux existent comme condition du maintien de la communauté et plus fondamentalement comme condition de la survie. Plus nous avons une relation proximale, plus la sympathie est forte et plus nos devoirs sont forts. L'évolution nous a façonnés de telle sorte à avoir un attachement d'autant plus fort que nous sommes proches. Ainsi, nos devoirs les plus forts vont envers les membres des communautés les plus restreintes.

Avec cette manière de fonder l'éthique communautaire, Callicott infère les principes normatifs de l'histoire évolutionniste de la morale et de nos sentiments moraux. On a reproché à cette thèse de

³⁴³⁰ Darren Domsy, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *Environmental ethics*, 28, 4, 2006, p.402; Wenz, *Environmental justice*, p.293-294; Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, p.77. Selon Larrère, la métaphore de la communauté permet de penser plus facilement nos devoirs (p.79).

³⁴³¹ Kristin Shrader-Frechette, « Biocentrism, biological science and ethical theory », *ibid*, p.87. Voir également la critique de Roelofs, Luke Roelofs, « There is no biotic community », *Environmental philosophy*, 8, 2, 69-94. Pour Roelofs, l'appel à la communauté biotique confond différents types de concept de communauté, un sens social ordinaire, un sens moral, et un sens biologique.

³⁴³² Callicott, « Elements of an environmental ethics: moral considerability and the biotic community », *ibid*, p.65; Callicott, « Just the facts, Ma'am », *Beyond the land ethic*, p.87.

³⁴³³ Callicott, *Thinking like a planet*, p.74.

³⁴³⁴ Callicott, *ibid*, p.74.

déduire nos devoirs de notre psychologie morale, de confondre philosophie morale et psychologie morale, en faisant reposer la première sur la seconde. Nous partageons pleinement le jugement de Shrader-Frechette selon lequel les sentiments moraux sélectionnés naturellement ne justifient pas une position normative³⁴³⁵. Callicott lui-même reconnaît que l'un des plus gros problèmes de l'éthique de la terre est de réussir à la fonder sur la science et l'évolution³⁴³⁶. Il conteste ce qu'il considère être un dogme, à savoir la séparation radicale de la science (biologie, psychologie) dont la nature est descriptive, et de l'éthique, qui est normative³⁴³⁷. La démarche de Callicott est d'abord descriptive, puis opère un mouvement de la biologie et la psychologie évolutionniste vers l'éthique normative³⁴³⁸. Puisque l'origine de la morale est à chercher dans l'avantage évolutif qu'elle représente, cela signifie que ce qui est moral est corrélé à l'histoire de nos sentiments moraux et que son but est la survie. Son contenu serait alors dicté par son origine. Autrement dit, son origine est son fondement. Mais que l'évolution nous ait permis de développer une certaine sensibilité morale et certains types de sentiments moraux, ne doit pas nous conduire à penser que la morale est dépendante de théories empiriques et du processus de l'évolution.

Si on admet que la finalité de l'évolution et de la sélection naturelle est la survie, elle n'en constituerait pas de ce fait une finalité morale, qui consiste bien plutôt à prendre en compte ce qui possède une valeur intrinsèque. Quelle est la fin de l'existence humaine, autrement dit, qu'est-ce qui constitue un bien ultime pour une vie humaine ? Peut-être une vie heureuse, une vie douée de sens, une vie durant laquelle nous avons pu réaliser ce que nous souhaitions, mais sûrement pas la simple survie biologique. Selon nous, le lien entre les faits et les valeurs est fourni par l'axiologie dont le but est d'identifier des états de fait qui sont en même temps des biens intrinsèques (le plaisir, le bonheur, la satisfaction des désirs, etc.).

[*Confusion de l'origine et du fondement*] Trouver le fondement de la morale dans son origine ne permet alors pas de distinguer entre des traits moraux souhaitables ou non. Il se peut que l'évolution ait également conduit à développer des traits que nous jugeons moralement odieux, comme l'égoïsme, la tendance à l'agressivité, à la domination, la haine, la vengeance, les biais moraux (biais pro-groupe, biais moral d'autocomplaisance, etc.), la violence. Comment distinguer les comportements moraux ou non, si l'origine des sentiments moraux sert de fondement à ces sentiments ? Une raison de bien distinguer les deux, est que si l'altruisme et la bienveillance s'avéraient désavantageux pour la survie, et l'égoïsme et la cruauté profitables au point qu'il n'existe plus que des humains égoïstes et cruels, cela ne nous empêcherait pas de considérer la cruauté, le racisme et les violences sexuelles comme immorales ? La morale demeurerait identique dans un monde où nous serions tous naturellement égoïstes. Le contenu de la morale semble être indépendant de nos réactions morales. L'évolution, normativement aveugle et amoral, peut avoir favoriser des dispositions affectives que nous jugeons

³⁴³⁵ Kristin Shrader-Frechette, « Biocentrism, biological science and ethical theory », *ibid*, p.87; Shrader-Frechette, « Biological holism and the evolution of ethics », *Between the species*, 6, 4, 1990 185-192, p.189.

³⁴³⁶ Callicott, « Introduction: compass points in environmental philosophy », *Beyond the land ethic*, p.7.

³⁴³⁷ Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic? », *Beyond the land ethic*, p.101.

³⁴³⁸ Kristin Shrader-Frechette, « Biocentrism, biological science and ethical theory », *ibid*, p.91.

moralement problématiques comme celles mentionnées plus haut. Pourtant, si Callicott ne juge pas que ces sentiments et ces actes façonnés par l'évolution constituent des actes et des dispositions morales et désirables, nous voyons qu'il sélectionne certains comportements comme moraux. Mais pour cela, il doit déjà disposer d'un étalon normatif pour faire le tri entre disposition souhaitable ou non. Ici s'opère une véritable confusion entre l'origine empirique de nos émotions morales et la justification de nos jugements moraux³⁴³⁹.

[Suite] Alors que Hume s'intéresse à considérer le fait moral, d'un point de vue descriptif, en retraçant son origine, Kant s'intéresse surtout à la morale d'un point de vue normatif en se demandant comment déterminer ce qui est bien ou mal, en recherchant un fondement rationnel à nos principes moraux³⁴⁴⁰. On doit à Joseph Butler et Henry Sidgwick d'avoir éclairci la distinction entre le niveau des faits psychologiques concernant comment nous réagissons et pensons moralement, et le niveau de la réflexion éthique qui réfléchit aux principes qui justifient ce qui est juste ou injuste³⁴⁴¹. Dans son analyse historique de l'utilitarisme, Catherine Audard souligne qu'un point crucial distingue l'entreprise de Bentham de celle de Hume, alors que pour ce dernier le principe d'utilité porte sur *ce qui est*, pour Bentham il porte sur *ce qui devrait être*³⁴⁴². En effet, « la tâche de la philosophie morale, pour lui [Hume], n'est pas d'indiquer ce que l'on doit faire, mais ce qui est. Le principe d'utilité ne représente pas une norme de l'action morale, mais un fait d'observation »³⁴⁴³. Les thèses utilitaristes ou déontologistes ne dépendent pas de la généalogie de nos émotions morales dont on peut parfois estimer qu'elles sont inadéquates. Nous avons de bonnes raisons de penser que nos pensées et sentiments, susceptibles d'être façonnés par de multiples facteurs et d'une multitude de manières, peuvent être biaisés, sources d'injustice ou d'immoralité. La biologie décrit des faits mais ne fournit aucun système de valeur fondant ce qui est moralement juste.

Une réponse humienne et la menace relativiste

[La menace relativiste] Callicott pense que le système de Hume lui permet de contourner cette accusation de violation de la loi de Hume. La difficulté est que les positions métaéthiques de Hume semblent nous conduire tout droit dans des positions métaéthiques antiréalistes comme le relativisme, le subjectivisme, le scepticisme ou l'émotivisme³⁴⁴⁴. La théorie humienne soutient que nos jugements

³⁴³⁹ Darren Domsy, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *Environmental ethics*, 28, 4, 2006, p.401.

³⁴⁴⁰ Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. Philippe Baranger, introduction Philippe Saltel, 1991, GF, p.20. Saltel souligne que l'analyse morale de Hume est d'abord faite pour *expliquer le phénomène* de la moralité. Il s'agit d'une « approche empirique de la morale » qui se questionne sur « son origine ».

³⁴⁴¹ Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, I*, Puf, 1999, p.6 (note de bas de page), p.34, p.50 (pour Sidgwick), p.90 (pour Butler) qui défend l'autonomie de la philosophie morale par rapport à la psychologie et l'analyse de la motivation morale. Le projet de Hume, explique Audard, est de fournir une explication du fait moral, de la motivation morale (p.121) : « Il choisit de se situer sur le plan de l'observation de ce qui est, non sur le plan normatif, de ce qui devrait être ». Audard parle d'une « différence capitale » (p.121).

³⁴⁴² Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, I*, p.28.

³⁴⁴³ Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, I*, p.25.

³⁴⁴⁴ Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic ? », *Beyond the land ethic*, p.106.

moraux sont des jugements de sentiments, c'est-à-dire qu'ils sont non pas l'expression d'une croyance ou d'un fait, mais d'un sentiment d'approbation ou de désapprobation à la vue de certains actes, dicté par des passions et des sentiments moraux comme la bienveillance, la sympathie, l'amour et ainsi de suite³⁴⁴⁵. Callicott essaie de montrer que son subjectivisme ne conduit pas au relativisme. Mais si le jugement moral fonctionne sur le modèle du jugement esthétique, peut-il éviter le relativisme ?

Pour y répondre, il fait une analogie entre les normes morales et médicales³⁴⁴⁶. « Ainsi, la théorie descriptive et explicative de Darwin sur l'origine et l'évolution de l'éthique fournit des normes morales qui ne sont pas différentes des normes fournies par la science descriptive et explicative de la médecine »³⁴⁴⁷. Pour Callicott, la normativité de l'éthique doit être pensée sur le modèle de la normativité médicale. Comme l'éthique, la médecine est à la fois descriptive et normative et prescriptive³⁴⁴⁸. Nous ne reproduirons pas le détail de l'argument ici³⁴⁴⁹, mais nous contenterons de souligner qu'il échoue à répondre aux objections parce que l'analogie est fallacieuse. Selon Y. S. Lo, cette analogie n'aide en rien à justifier le modèle proposé par Callicott³⁴⁵⁰. Selon Callicott, ce qui rend donc les valeurs de quelqu'un correctes ou non dépend de cette normalité façonnée par l'évolution. Certes, admet-il, les sentiments moraux varient d'une personne à une autre, mais ils varient au sein d'un périmètre de normalité³⁴⁵¹. Les valeurs morales ne sont, selon Callicott, pas radicalement relative³⁴⁵². La disanalogie réside dans le fait que la normativité médicale et morale sont différentes parce qu'elles ont des sources et des supports différents. Ainsi, si quelqu'un manque d'empathie ou d'un sens moral, alors on peut juger la personne inapte à fournir un jugement moral³⁴⁵³. Comme en médecine, où une déviation de la norme impose une intervention médicale, une déviation de la norme morale exige une intervention morale. Mais si le relativisme culturel est vrai, comment échapper au relativisme moral étant donné la

³⁴⁴⁵ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.120.

³⁴⁴⁶ Callicott, *Thinking like a planet*, p.145. Callicott mobilise une autre analogie entre les sentiments moraux et le langage (p.122 et 139), mais son analogie n'est pas très claire dans sa capacité à montrer que son fondement de la morale ne conduit pas au relativisme. Les humains ont universellement la capacité d'avoir ces sentiments moraux, comme le langage, mais la langue que l'on apprend est culturellement déterminée, comme nos sentiments moraux sont biologiquement déterminés (p.139). Malgré toutes les différences de langues, il existe des structures communes du langage, une même grammaire profonde (p.140). Il en va de même pour les capacités morales ; nous avons hérité des mêmes structures profondes qu'illustre le fait que nous répondons tous plus ou moins de la même manière au dilemme du tramway. Il est difficile de comprendre où cette analogie peut bien nous mener.

³⁴⁴⁷ Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic ? », *ibid*, p.108.

³⁴⁴⁸ Callicott, *Thinking like a planet*, p.145.

³⁴⁴⁹ Son argument est que ces sentiments moraux sont universellement distribués chez les humains même s'il peut y avoir quelques variations, exactement comme les traits physiques, (nous avons tous deux yeux, deux bras, deux jambes, bien que pas exactement de la même forme), (Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.121). « La température du corps humain normal est de 37 degrés » est un jugement à la fois descriptif et prescriptif, un fait de la nature humaine détermine ce qui doit être. Ainsi, un corps humain en bonne santé est à 37°C, une intervention est nécessaire si le corps s'écarte de cette norme. De façon similaire, des sentiments moraux peuvent s'écarter de la norme. « Il existe des faits anatomiques et physiologiques sur la nature humaine, qui deviennent des *normes médicales*, et des faits socio-psychologiques sur la nature humaine, qui deviennent des *normes morales* » (Callicott, *Thinking like a planet*, p.145). De la même façon que l'on peut parler d'un corps normal, on peut parler d'un jugement moral normal ou correct (Callicott, « Just the facts, Ma'am », *Beyond the land ethic*, p.87).

³⁴⁵⁰ Y. S. Lo, « A humean argument for the land ethic? », *Environmental values*, 10, 2001, 523-539, p.528-529.

³⁴⁵¹ Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic ? », *ibid*, p.108; Callicott, *Thinking like a planet*, p.77.

³⁴⁵² Callicott, « Just the facts, Ma'am », *Beyond the land ethic*, p.88.

³⁴⁵³ Callicott, *Thinking like a planet*, p.145.

façon dont Callicott base la morale sur les sentiments moraux ? Callicott essaie de montrer que sous la diversité culturelle, il y a une grammaire morale universelle, de façon analogue au langage. Chaque solution qu'il propose aux problèmes de sa fondation de la morale sur l'évolution semble le ramener vers le relativisme.

Mais qu'est-ce qui constitue le guide moral permettant de juger déviant un sentiment moral ? En médecine, c'est finalement le bien-être des personnes qui guide la norme de santé. Mais selon son modèle moral (si les normes morales dérivent de nos sentiments moraux d'approbation ou de désapprobation), comment faire pour déterminer la moralité de l'IVG, de la consommation d'animaux, de l'euthanasie, de la GPA, de la peine de mort, de la polygamie ? Selon Callicott, « l'éthique existe pour maintenir l'intégrité des groupes »³⁴⁵⁴, c'est donc à partir de cette finalité qu'il faut penser le contenu de la morale. L'éthique peut être critiquée si elle ne remplit pas ce pour quoi elle a été sélectionnée³⁴⁵⁵. Mais de nombreuses choses manifestement immorales ne menacent pas l'intégrité de la communauté (l'excision par exemple). Rien ne dit que ce qui a été sélectionné favorise la justice et l'éthique. Il n'y a aucune raison de penser que l'évolution aveugle nous constitue de façon à savoir ce qui est moralement juste, il s'est simplement développé une variété de sentiments sociaux et antisociaux sélectionnés selon leur valeur pour la survie, non pour la vérité morale. En justifiant nos sentiments moraux par leur origine évolutionniste, Callicott s'expose à une critique généalogique qui consiste à mettre en doute la fiabilité d'une croyance ou intuition morale du fait de sa généalogie. Ainsi Jaquet écrit :

L'ennui est que cette généalogie de nos intuitions semble les discréditer ; leur origine évolutionnaire indique apparemment qu'elles ne sont pas fiables. Au fond, la sélection naturelle ne se soucie pas tant de la vérité de nos croyances morales que de la valeur adaptative des émotions qui les façonnent. L'évolution sélectionne ces émotions parce qu'elles augmentent l'aptitude reproductive des sujets qui en font l'expérience, pas parce qu'elles leur fournissent un meilleur accès à la réalité morale. Elle aurait par conséquent produit les mêmes intuitions, que celles-ci soient vraies ou fausses³⁴⁵⁶.

Nous remarquerons qu'il n'y a pas de consensus sur ce sentiment écologique. Cela est dû, selon Callicott, à un défaut de connaissances factuelles. Bien qu'il y ait nécessairement une relation entre les faits et les valeurs puisque les valeurs dépendent bien de certains faits du monde, Callicott enfreint manifestement la loi de Hume dans son raisonnement. Comment critiquer ce consensus si la majorité défend quelque chose qui apparaît visiblement comme radicalement mal ? Callicott a conscience de cette difficulté et veut éviter que le subjectivisme d'inspiration humienne le conduise à une position

³⁴⁵⁴ Callicott, *ibid*, p.147.

³⁴⁵⁵ Callicott, *ibid*, p.149.

³⁴⁵⁶ Jaquet, *Le pire des maux*, p.125-126. Ce passage s'inscrit dans une discussion de l'idée que, puisque l'évolution nous a fait de façon à ressentir des sentiments d'attachement fort pour nos proches, cela justifie de leur accorder la priorité. Cette critique s'applique sans difficulté à l'argument de Callicott qui dérive les normes morales de nos sentiments moraux façonnés par l'évolution.

émotiviste ou à soutenir que rien n'est en soi bien ou mal. Il ne nie pas qu'il opère un passage de ce qui est à ce qui doit être, mais s'efforce d'en montrer la légitimité³⁴⁵⁷.

Dans le modèle de Hume hérité par Callicott, bien que les jugements moraux soient l'expression de sentiments, la raison a pour rôle de fournir des informations factuelles qui orienteront notre approbation ou non d'une pratique, montrant ainsi qu'un jugement normatif peut dériver d'un jugement factuel. Selon Callicott, l'écologie nous informe que nous formons une communauté avec le reste du vivant (ce qui est), ce qui génère un nouveau sentiment par rapport à la nature. Il applique donc son raisonnement concernant le cas de la jeune fille à la question écologique : (1) l'écologie montre que la nature forme un système intégré dont les humains sont les membres non-privilegiés et que la destruction de l'environnement menace la santé, le bonheur et la vie humaine (fait), (2) nous valorisons le bonheur, la santé, et la vie, donc (3) il faudrait préserver l'environnement (normatif)³⁴⁵⁸. Cet argument prudentiel pour la préservation de l'environnement inclut dans les prémisses un jugement axiologique qui non seulement décrit ce que nous valorisons, indique ce qui a une valeur, et ne comporte aucune violation de la loi de Hume.

Callicott essaie d'appliquer le même raisonnement mais en prenant le point de vue moral : la raison peut nous donner des informations factuelles qui excitent la passion et réajustent nos sentiments moraux. Selon Callicott, c'est ce que fait l'écologie qui révèle des faits qui excitent une sympathie en nous, un sentiment naturel d'attachement pour l'intégrité de la communauté *per se*. Par ses récits, Leopold essaie de provoquer notre sensibilité pour la nature en nous la décrivant avec passion³⁴⁵⁹. Selon Callicott, un opposant à l'IVG pourrait nous donner des faits pour nous tenter de nous faire condamner l'IVG. Toutefois, on ne voit pas bien ce que cela démontre, mis à part que la connaissance des faits pertinents est importante pour la réflexion morale et prudentielle³⁴⁶⁰. L'analyse de Callicott revient *in fine* à dire qu'être bien informé sur les faits est important pour former un jugement moral correct, chose que personne ne semble nier. Ainsi, son argument pour la considérabilité morale des écosystèmes prend la forme suivante : (1) Nous sommes dotés de certains sentiments moraux (sympathie, bienveillance,

³⁴⁵⁷ Pour l'illustrer, il prend l'exemple de parents disant à leur fille qu'elle devrait arrêter de fumer car fumer est nocif pour sa santé. Callicott nous dit avec une certaine condescendance, que si elle applique bêtement son cours de philosophie (comme le font les philosophes qui l'accusent de violer la loi de Hume), elle leur dira qu'ils ont déduit une valeur d'un fait, et pourra donc continuer à fumer. Selon Callicott, Hume apporte une solution aux parents en ajoutant une prémisse manquante : (1) Fumer nuit la santé, (2) Ta santé est quelque chose pour laquelle tu as une attitude positive et dont tu te soucies, donc (3) Tu ne devrais pas fumer. Mais dans ce cas, il est facile de voir qu'il n'y a pas un passage illégitime du descriptif au normatif puisque l'idée de santé traduit une valeur : elle fait référence à ce qui est un bien intrinsèque (par exemple, le bonheur). Selon Callicott, nous valorisons tous la santé (Callicott, « Just the facts, Ma'am », *Beyond the land ethic*, p.89). Mais nous avons vu que la santé ne se confond pas avec le bien intrinsèque. On pourrait donc inclure la double prémisse (2') : « Tu veux être heureuse, or la santé favorise le bonheur », il n'y aurait alors aucun problème logique et nul besoin de faire référence à la théorie humienne mais simplement à une théorie de la valeur prudentielle.

Ce cas pose davantage la question de la motivation (morale ou prudentielle), du caractère intrinsèquement motivant ou non des jugements moraux et d'autres dispositions psychologiques pouvant entraver la motivation ou la capacité à agir conformément à notre intérêt ou à la morale (François Jaquet et Florian Cova, « Internalisme et externalisme : le problème de la motivation morale », in *Manuel de métaéthique*, Desmons, Lemaire et Turmel (eds) ; William Frankena, « Obligation and motivation in recent moral philosophy », in *Perspectives in morality*, 49-73). La jeune fille peut reconnaître la validité du raisonnement sans pour autant être motivée à arrêter de fumer.

³⁴⁵⁸ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.123.

³⁴⁵⁹ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.125.

³⁴⁶⁰ Frankena, *Ethics*, p.13.

respect, etc.) pour les autres et nos semblables, (2) la biologie moderne considère *homo sapiens* comme un produit de l'évolution, les gens ont un lien de parenté avec le reste du vivant, (3) par conséquent, ainsi informés, nous devrions ressentir et agir envers les autres vivants d'une façon analogue, bien que moins marquée, à ce que nous ressentons pour les autres humains³⁴⁶¹.

Difficultés

Ce raisonnement pose plusieurs problèmes. Selon Callicott, les désaccords moraux seraient uniquement dus à des différences de connaissances factuelles. Pourtant, nous voyons que malgré un accord sur des faits comme la souffrance animale, tout le monde n'est pas d'accord sur l'immoralité de la consommation d'animaux. On peut alors se demander pourquoi cette sympathie naturelle ne pourrait pas s'étendre aux animaux sauvages en tant qu'individus. Selon cette même logique, Callicott ne devrait-il pas considérer comme immorales la chasse et la non-assistance à des animaux sauvages blessés ? Et si nous soutenions que, bien informés, nous devrions ressentir la nécessité d'abolir la consommation de viande, comment trancher notre désaccord ?

Dans son raisonnement, Callicott nous dit quel devrait être le sentiment approprié, sauf qu'il s'agit là d'une posture très spéculative sur la nature du sentiment approprié. Pour juger du caractère approprié d'un sentiment, il faut un critère objectif qui nous permette de déterminer ce qui devrait faire l'objet d'une attention morale. Il prend l'exemple du spécisme en expliquant qu'il faudrait attendre un changement dans les connaissances factuelles pour avoir un changement de la normalité morale. Cette nouvelle norme morale ne serait ni meilleure, ni moins bonne que l'autre³⁴⁶². Callicott est forcé de reconnaître que son raisonnement conduit à un certain relativisme : la morale est relative aux sentiments majoritaires. Le problème pour Callicott est que les sentiments moraux ont une force motivationnelle mais non justificative. Selon nous, les théories de la valeur sont indispensables pour savoir ce qui doit susciter notre préoccupation morale en vertu de la possession de certaines propriétés comme la capacité à être sujet d'une vie. Contre (1), non seulement nos sentiments moraux sont très variables (en témoigne notre perception du statut des animaux, de l'homosexualité ou des mariages mixtes entre noirs et blancs), mais cette hypothèse d'une sympathie pour l'ensemble de l'humanité et du vivant est une hypothèse simpliste qui ne prend pas en compte la grande diversité des rapports moraux au monde. Etant donnée cette diversité, comment déterminer l'attitude morale appropriée ? Contre (2), nous pouvons souligner que le fait que tous les êtres vivants aient un lien de parenté depuis les origines de la vie sur Terre ne justifie en rien le fait d'avoir un souci moral des êtres vivants. Concernant (3), on ne voit pas en quoi (1) et (2) permettent de conclure que nous devrions éprouver un sentiment de proximité pour le reste du vivant. À la différence des raisonnements prudentiels précédents, ce raisonnement a une structure très différente car il ne fait pas référence à ce qui possède une valeur intrinsèque (bonheur, plaisir, etc.).

Si donc nous ne sommes pas soucieux du bien de la communauté biotique, ce serait parce que nous manquerions d'information. Mais cette explication est douteuse et invérifiable puisque de

³⁴⁶¹ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.125.

³⁴⁶² Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic ? », *ibid*, p.109.

nombreux philosophes informés sur le sujet n'éprouvent pas ces sentiments. Callicott conclut que « l'écologie a transformé la valeur de la nature comme un tout »³⁴⁶³. Certes, la connaissance factuelle est importante dans le raisonnement moral ; si on apprend que les animaux souffrent, on va devoir prendre en compte cette souffrance car on considère la souffrance comme un mal, mais ce faisant, il y a déjà là une théorie de la valeur qui nous dit ce qui est non-moralement bien ou mal. La connaissance factuelle ne fait qu'ajuster nos attitudes au monde. La découverte d'une souffrance chez les insectes *devrait* donc modifier notre rapport moral au traitement des insectes. Callicott soutient quelque chose de similaire : nous faisons partie de communautés pour lesquelles nous manifestons une sympathie naturelle, la découverte de l'existence d'une communauté biotique devrait donc nous conduire à nous soucier de la communauté biotique pour elle-même³⁴⁶⁴. Toutefois, alors que le plaisir, le bien-être, la satisfaction des préférences constituent des théories de la valeur qui donnent une direction à la morale, Callicott ne mobilise aucune théorie de la valeur mais notre simple attachement à la communauté. Non seulement, l'existence d'une communauté biotique est douteuse, tout comme le fait que nous ayons un souci de la communauté pour elle-même indépendamment de ses membres, mais on a du mal à comprendre pourquoi nous devrions nous soucier de la communauté elle-même, ni même ce que cela signifie.

[*Conclusions*] Nous concluons ce passage en faisant remarquer que la référence à Hume ne semble pas fournir de fondation normative puisque l'analyse de la question morale par Hume vise à décrire nos sentiments moraux sans pour autant nous dire ce qui est bien ou mal. Or, Callicott infère ce qui devrait faire l'objet de notre attention morale à partir de ce envers quoi nous avons un sentiment de sympathie. Mais face au constat qu'il n'y a pas de sentiment universellement partagé, il tente d'expliquer les variétés des objets d'approbation et de désapprobation par des différences en termes de connaissances factuelles. Mais ce n'est pas parce qu'on éprouve un sentiment de désapprobation morale pour un acte que cette désapprobation est justifiée, comme par exemple le sentiment très répandu de répulsion envers certaines pratiques sexuelles ou envers l'homosexualité, ou le sentiment d'approbation répandue envers le mariage des jeunes filles, la peine de mort ou la consommation d'animaux. Nous avons besoin de la raison pour justifier moralement certaines attitudes et discriminer les sentiments appropriés ou inappropriés. Loin de la façon dont il caricature ses critiques, personne ne semble nier qu'il y a une relation entre ce qui est et ce qui doit être, puisque la morale n'est pas déconnectée du réel. Comme nous l'avons exposé tout au long de ce travail, c'est le but des théories de la valeur prudentielle d'expliquer pourquoi certains faits sont intrinsèquement des biens. L'approche métaéthique de Callicott risque d'être davantage un fardeau qu'un avantage pour l'éthique de la terre, dans la mesure où elle risque d'être incapable de fonder des normes morales objectives.

C. L'éthique communautaire peut-elle éviter de fournir un support au racisme et au nationalisme ?

³⁴⁶³ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.126.

³⁴⁶⁴ Callicott, « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopold's Land Ethic », *ibid*, p.127.

La théorie communautaire fonde les devoirs sur l'histoire de nos relations communautaires : plus nos relations sont anciennes et proximales, plus nos obligations sont fortes et nombreuses. Autrement dit, priorité aux communautés les plus anciennes. Une telle justification de nos obligations ne conduit-elle pas à justifier le racisme, le nationalisme ou, plus généralement, la préférence pour un groupe par rapport à un autre ? Selon nous, Callicott aura du mal à éviter cette conclusion pour la raison que, dans sa logique, la psychologie morale sert de guide et de fondement à la normativité morale. Si une première difficulté porte sur une telle implication indésirable (voir point 2), une deuxième concerne la façon de distinguer une échelle de relations plus ou moins proximales.

Ancienneté et proximité des relations

[*Ancienneté et proximité*] Une première remarque est que l'ancienneté d'une relation est conceptuellement, voire souvent pratiquement, différente de la proximité ou de l'intimité d'une relation. Il est en effet possible d'avoir une relation proximale avec une personne qui ne fait pas partie des plus anciennes de nos relations. Nous sommes souvent plus proches de nos amis adultes que de nos amis d'enfance, avec nos conjoints ou conjointes qu'avec nos frères et sœurs. Mais que signifie de parler de l'historique de *notre* appartenance à un groupe lorsque l'on parle du fait que *nos* relations les plus anciennes et proximales justifient une priorité des devoirs. Soit (a) le « nous » doit se comprendre comme un « nous » individuel en retraçant l'histoire de nos relations personnelles et nos appartenances communautaires, ce qui correspond à l'exemple de la famille ou des relations interpersonnelles que mobilise Callicott pour justifier l'existence de devoirs différenciés. Soit (b) le « nous » doit se comprendre collectivement, en référence au fait qu'*homo sapiens* ait évolué dans son histoire, d'abord d'un souci pour le groupe restreint (la famille, la tribu), vers un souci pour la communauté humaine plus large, puis pour l'humanité toute entière, puis pour les animaux, puis pour la communauté biotique, autrement dit de la communauté la plus resserrée vers la moins resserrée dans laquelle nous nous insérons et qui a permis notre survie en tant qu'espèce. Mais ce récit présente une évolution du souci moral uniforme tant par le processus extensionniste (l'évolution du sentiment de sympathie passerait par les mêmes étapes), que par la conception homogénéisante d'*homo sapiens*, prenant comme repère les occidentaux du 20^{ème} siècle sensibilisés à l'idée d'une communauté biotique par le développement de l'écologie. Qu'en est-il pour les humains qui vivent toujours en autarcie isolés du reste du monde ? Ce récit uniformisant des objets destinataires de nos sentiments moraux ne correspond certainement pas à la réalité empirique.

Si le « nous » se comprend individuellement comme en a), alors la théorie des cercles concentriques est compromise dans la mesure où nous devrions privilégier les personnes que nous connaissons effectivement depuis le plus longtemps, ou avec qui nous sommes les plus proches affectivement. C'est ainsi que Callicott justifie que nous ayons un devoir d'éduquer nos enfants mais non ceux des autres. Une lecture individualisante ne semble pas adéquate pour fonder la théorie des cercles concentriques puisqu'elle est très relative. Si le « nous » se comprend collectivement en tant qu'*homo sapiens*, on suit le schéma expansionniste proposé qui va de la famille à la communauté

biotique en passant par toutes les étapes intermédiaires que l'on voudra y insérer. Le recours à l'évolution darwinienne des sentiments moraux semble davantage plaider en faveur d'une interprétation au niveau d'un *nous* comme espèce. Mais alors dans la mesure où l'histoire des êtres objets des sentiments moraux d'*homo sapiens* fonde un ordre de priorisation des êtres, comment éviter que cela ne puisse justifier la préférence pour les membres de sa propre race, de sa propre région, de sa propre nation, de sa propre espèce³⁴⁶⁵ ?

Un support à une éthique raciste ?

Que les humains aient par le passé vécu en petites communautés peut-il justifier d'une quelconque manière que nous, aujourd'hui, donnons la priorité aux intérêts de certains groupes humains par rapport à d'autres ? Cela semble problématique, pourtant, la logique de l'argument communautaire semble le permettre. Le principal problème est qu'en fondant l'ordre hiérarchique du souci moral sur la psychologie morale humaine héritée de l'évolution darwinienne, autrement dit sur la tendance des humains à avoir de la sympathie pour les êtres desquels ils s'estiment plus proches, Callicott semble ne pas pouvoir empêcher de justifier la préférence de personnes pour les membres de leur race ou de leur nation. La psychologie morale montre abondamment comment des biais raciaux viennent structurer nos relations morales en décrivant comment les humains fonctionnent, avec leurs biais, leur pensée tribale.

Une telle conception qui se base sur nos réactions morales pour déterminer ce qui doit être³⁴⁶⁶ semble permettre de privilégier une préférence pour les membres de notre race en référence à l'histoire passée des communautés et au sentiment d'appartenance que de nombreuses personnes éprouvent. Des blancs de pays nordiques seraient justifiés à identifier comme premier cercle communautaire les blancs norvégiens, puis de pays scandinaves, puis les blancs en général. C'est là une conclusion³⁴⁶⁷ que Callicott ou Wenz cherchent à tout prix à éviter³⁴⁶⁸.

Une autre difficulté dans laquelle se place Callicott avec son éthique communautaire porte sur l'identification des communautés proximales et plus anciennes. Les humains semblent avoir formé des communautés de vie avec des animaux avant même de porter un quelconque sentiment de sympathie pour tout humain. Si la proximité se définit par nos relations interpersonnelles, alors quels liens avons-nous avec les humains que nous ne connaissons pas, passés et présents ? En quoi l'histoire passée des communautés détermine-t-elle notre proximité avec d'autres êtres ? Par l'historique des relations de nos

³⁴⁶⁵ Ce dernier cas ne posera pas problème à Callicott.

³⁴⁶⁶ Callicott, « The environmental omnivore's dilemma », *ibid*, p.55.

³⁴⁶⁷ Nous tenons pour acquis le caractère moralement injustifié du racisme.

³⁴⁶⁸ Callicott, « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic? », *ibid*, p.111-113. La défense de Callicott est très embrouillée sur ce point. Alors que Callicott souhaitait éviter le relativisme, sa défense contre les accusations de fournir une théorie qui rende le racisme acceptable, le plonge dans le relativisme. Il soutient que si nous sommes moraux par nature, le contenu de l'éthique sera spécifié par la culture. On lui reproche de ne pas pouvoir considérer que l'apartheid et le racisme sont mal dans une société où c'est la norme. Il s'en défend en pointant que nous apportons des justifications à ces valeurs culturelles : un raciste croit qu'un groupe est supérieur à un autre, or « nous condamnons le racisme », écrit-il (p.113). Mais c'est là une vision appauvrie du racisme dans la mesure où de nombreuses personnes qui dénoncent le racisme ont des attitudes, des représentations et des comportements racistes.

ancêtres ? Est-ce une proximité basée sur la possession d'un critère objectif ? Ou bien la proximité se définit-elle par le sentiment affectif que nous avons envers les membres d'un groupe, alors susceptible de grandes variations ?

[*Tentative de solution par Wenz*] Comme Callicott, pour Wenz, plus une relation est « proximale », plus nombreuses, plus fortes et prioritaires sont nos obligations. Mais comment définir la proximité lorsque des gens ne se connaissent pas en raison de l'éloignement spatial ou temporel ? C'est là une difficulté qu'il ne parvient pas à résoudre. Il définit la proximité en termes de force et de nombres d'obligations : une relation est d'autant plus proximale que nous avons de nombreuses et de plus fortes obligations³⁴⁶⁹. Mais comment déterminons-nous envers qui nous avons de plus nombreuses et plus fortes obligations ? Par la proximité de notre relation. Sa justification est circulaire. Wenz se débat avec l'idée de proximité : on arrive à comprendre que son but, ou celui de Callicott, est de soutenir que les humains se sentent plus proches des humains que des autres animaux et vivants, tout en évitant l'idée qu'il puisse y avoir une plus grande proximité basée sur la race ou l'apparence. Selon Wenz, la proximité en question est une proximité actuelle ou potentielle, afin de souligner l'inclusion dans les relations proximales des humains d'autres groupes avec lesquels il n'y a pas d'histoire commune et éviter la conclusion du racisme. Ainsi caractérisée, la proximité en question n'est donc pas liée à des attachements émotionnels ou à un sentiment subjectif de proximité (bien qu'il dise le contraire par la suite) mais par l'idée que nous pourrions, potentiellement, nous sentir proches de tout humain. Pourtant, la proximité émotionnelle comme fondement de la morale donne une base à une éthique raciste. Pour Wenz, la proximité biologique ne justifie pas non plus des obligations plus fortes, ou du moins, la race n'est pas un critère biologique marquant la proximité³⁴⁷⁰, là où l'éloignement biologique avec les autres espèces constitue un facteur de moindre proximité. Il contredit ensuite sa tentative de définition de la proximité en soutenant qu'il est normal que les Juifs se sentent de plus grandes obligations envers les autres Juifs, ce qui semble impliquer une conception affective de la proximité³⁴⁷¹.

Nous concluons que la logique même de l'éthique communautaire au cœur de la théorie des cercles concentriques se met en difficulté en basant nos devoirs moraux sur les sentiments moraux différenciés des humains selon les groupes plus ou moins proches. Nous soutenons que non seulement nos sentiments moraux ne nous indiquent pas nécessairement quels devoirs nous avons et envers qui, mais surtout que cela ôterait toute possibilité de critiquer des postures racistes ou nationalistes susceptibles d'utiliser la même logique argumentative que l'éthique communautaire. Se pose également le problème de définir une échelle de communautés plus ou moins proches sans conduire à un relativisme.

D. A-t-on besoin de l'éthique communautaire pour penser des devoirs différenciés ?

Il a souvent été reproché aux différentes éthiques animalistes de ne pas faire de distinctions entre

³⁴⁶⁹ Wenz, *Environmental justice*, p.316.

³⁴⁷⁰ Wenz, *ibid*, p.316 et 319.

³⁴⁷¹ Wenz, *ibid*, p.318.

les animaux domestiques et sauvages, et donc d'être incapables de rendre compte de devoirs moraux différenciés que nous avons manifestement envers les animaux domestiques mais non envers les animaux sauvages, du fait de leur domestication et de leur dépendance à l'égard des humains. C'est l'impartialisme moral des théories sentientistes qui empêcherait une telle particularisation des devoirs moraux. Un avantage supposé de l'éthique communautaire est qu'elle permettrait de penser des devoirs différenciés. C'est là même un aspect qui constituerait sa principale justification.

[*Argument des devoirs différenciés*] Pour illustrer la nécessité de reconnaître des obligations morales différenciées, Callicott prend comme exemple le devoir d'aider nos parents âgés qui l'emporterait sur le devoir de faire un don aux Restos du Cœur, ou bien nos devoirs d'éduquer nos enfants mais non les enfants des autres³⁴⁷². Une théorie morale plausible doit inclure ces différenciations morales selon lesquelles une plus grande proximité et une relation d'une nature différente vont générer des obligations spécifiques³⁴⁷³. En distinguant différents cercles communautaires, l'éthique de la terre fournit un socle pour penser ces obligations différenciées. Mais le fait que l'éthique de la terre permette de penser des devoirs différenciés vaut-il validation et justification de la thèse ?

[*Proximité et relations interpersonnelles*] Dans les cas mis en avant pour justifier la nécessité de penser des devoirs différenciés, il s'agit de relations *particulières* qui engendrent des devoirs spécifiques. La proximité à la source du particularisme moral est définie par une *relation réelle* entre deux personnes. Il est en effet raisonnable de penser que nous avons des devoirs envers nos parents, nos enfants, nos proches, nos collègues, nos voisins que nous n'avons pas envers les autres. Pourtant, Callicott et Wenz se servent de ces cas de relations interpersonnelles pour soutenir l'existence de devoirs différenciés entre des membres de groupes différents (citoyens/étrangers, animaux domestiques/animaux sauvages) que nous ne connaissons pas individuellement, Wenz définissant par ailleurs la proximité comme détachée de toute composante affective. Mais quel est le sens de la proximité lorsqu'aucune relation réelle n'existe ? Callicott poursuit son argumentation en affirmant que

J'ai des obligations envers mes concitoyens que je n'ai pas envers les êtres humains en général et j'ai des obligations envers les êtres humains en général que je n'ai pas envers les animaux en général³⁴⁷⁴.

Toutefois, on peut se demander quelles obligations *nous* aurions envers nos concitoyens que *nous* n'aurions pas envers les étrangers. En l'absence de relations interpersonnelles, il devient difficile de le comprendre. Les citoyens peuvent bien avoir des droits politiques de voter ou se présenter à des élections que n'auraient pas des étrangers, mais ce qui diffère ici, ce sont des droits politiques. Callicott et Wenz semblent opérer une confusion concernant la signification et la place de l'idée de proximité en morale. La différenciation de devoirs dans la théorie communautaire ne justifie pas cette théorie car elle repose sur de mauvaises raisons. On doit reconnaître que Wenz a une vision un peu plus affinée que Callicott

³⁴⁷² Callicott, « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la terre*, p.163 ; Callicott « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.256.

³⁴⁷³ Nous avons déjà abordé cette question dans le chapitre 1 de la partie 1.

³⁴⁷⁴ Callicott « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.256.

concernant ces devoirs différenciés. Selon Wenz, les droits négatifs des animaux sont équivalents en force à ceux des humains, en revanche, ce sont nos devoirs positifs (comme le fait de nourrir ou de protéger contre le froid) qui seront susceptibles de varier avec les animaux du fait de leur moindre proximité (dont on se demande toujours comment précisément elle est définie)³⁴⁷⁵.

[*Une meilleure alternative*] Ce qui affaiblit la nécessité du recours à l'éthique communautaire pour justifier l'existence de devoirs différenciés est l'existence de théories alternatives qui en rendent mieux compte, sans être encombrées de la nécessité de devoir concilier l'idée de communauté et de proximité. Une telle théorie des devoirs différenciés a été brillamment proposée par Kymlicka et Donaldson dans leur ouvrage révolutionnaire, *Zoopolis*. Il n'y a aucune raison de penser que nos devoirs négatifs, c'est-à-dire le respect des droits négatifs d'une entité, soient affectés par notre plus ou moins grande proximité relationnelle puisque ces droits reposent sur des propriétés intrinsèques des êtres qui les possèdent. Cela, les théories classiques des droits des animaux l'ont amplement démontré : les humains et les animaux ont des droits de base universels³⁴⁷⁶.

Kymlicka et Donaldson ne pensent pas uniquement la question du point de vue moral mais également du point de vue politique en concevant une théorie politique selon laquelle la société devrait reconnaître des droits différenciés aux animaux selon qu'ils sont des animaux domestiques, liminaires ou sauvages. Un État doit un respect égal aux droits fondamentaux de tous les humains, qu'ils soient citoyens ou étrangers³⁴⁷⁷. En revanche, des droits spécifiques dépendent du statut politique de l'individu (citoyen, résident, touriste). De façon similaire, les animaux, selon la nature des relations que nous (en tant que communauté politique) avons avec eux, auront des droits politiques différenciés. Du point de vue moral, des obligations morales différenciées se justifient selon notre proximité relationnelle réelle avec certains êtres, comme le devoir d'éduquer nos enfants mais non ceux des autres. On peut comprendre que la dépendance dans laquelle nous avons placé les animaux domestiqués nous oblige. La théorie morale et politique de Kymlicka et Donaldson justifie que nous reconnaissons le statut de citoyens aux animaux domestiques qui vivent avec nous³⁴⁷⁸, tandis que les animaux sauvages qui ne dépendent pas des humains devraient être considérés comme des communautés autonomes, comme des nations souveraines sur un modèle du droit international³⁴⁷⁹. Non seulement une théorie sententiste des droits des animaux peut très bien rendre compte de la différence de relation morale entre les animaux domestiques et sauvages, mais elle permet même de penser d'autres statuts comme celui des « animaux liminaires » qui ne vivent pas avec nous, n'ont pas de relations directes avec nous, mais partagent le même territoire, s'accommodent et parfois, tirent bénéfice des activités humaines ; il est alors possible de penser des relations équitables avec des animaux comme les pigeons, les rats, les corbeaux, les renards qui ne sont ni complètement sauvages mais qui ne vivent pas non plus dans des interactions proximales avec les humains³⁴⁸⁰.

³⁴⁷⁵ Wenz, *Environmental justice*, p.325-326.

³⁴⁷⁶ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 1.

³⁴⁷⁷ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 2.

³⁴⁷⁸ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 2.

³⁴⁷⁹ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 5.

³⁴⁸⁰ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 6.

Cette façon de concevoir des devoirs et des droits différenciés repose sur les intérêts de chaque animal et notre relation réelle avec eux. Ce qui sert de guide est le bien-être de chaque individu. Tenir compte de nos relations se justifie par le fait que cela constitue la meilleure façon de prendre au sérieux le bien de chaque animal. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours à l'éthique communautaire pour penser des devoirs différenciés. Une théorie des droits peut penser des droits différenciés avec plus de facilité que le recours à l'idée de communautés ordonnées selon un ordre concentrique qui serait au fondement de nos devoirs envers ses membres. Mais pourquoi, au juste, aurions-nous des devoirs directs envers la communauté en elle-même ?

E. Avons-nous réellement des devoirs envers la communauté ?

Selon la théorie des cercles concentriques, nous n'avons pas seulement des devoirs envers les autres membres des communautés auxquelles nous appartenons mais également envers les communautés elles-mêmes. Cela signifie que nos devoirs envers la communauté ne dépendent pas des conséquences pour les individus de la communauté, mais que la communauté peut être lésée indépendamment du fait que ses membres soient lésés, ce qui suppose l'existence d'un bien propre, d'un intérêt de la communauté distinct de l'intérêt de ses membres. Cette idée soulève de sérieuses difficultés. Le bien (ou les intérêts) d'une communauté existe-t-il indépendamment de celui de ses membres ? En quoi consiste le bien d'une communauté si ce bien est distinct du bien de ses membres ? Pourquoi aurions-nous des devoirs envers la communauté elle-même (qu'il s'agisse d'une communauté humaine ou biotique) ? La réponse de Callicott se base sur un supposé fait de la nature humaine qu'il trouve chez Hume ; on se soucie de nos communautés pour elles-mêmes (nos familles, notre pays, l'humanité) indépendamment de ses membres³⁴⁸¹. Nous avons déjà considéré les problèmes d'une telle justification.

Y a-t-il même un sens à se soucier du bien d'une communauté ou de notre famille indépendamment du bien de ses membres ? Selon nous, une communauté n'a pas d'existence indépendamment de ses membres et n'a pas de bien indépendamment du bien de ses membres. Soutenir le contraire implique qu'une communauté peut aller bien même si le bien de ses membres est lésé, que l'on peut promouvoir ou agir au bénéfice des intérêts de la communauté sans promouvoir ou agir au bénéfice des intérêts de ses membres. Mais en quoi réside alors ce bien de la communauté ? Dans son maintien et sa stabilité ? Mais pourquoi le maintien ou la stabilité d'une communauté constitue-t-il une bonne chose pour la communauté ? Pourquoi faudrait-il promouvoir le maintien et stabilité de la communauté ? Si la réponse fait référence aux intérêts des membres de ladite communauté, alors c'est une réponse réductionniste qui ne permet pas de reconnaître une valeur à la communauté pour elle-même. Selon nous, si le maintien et la stabilité d'une communauté est une bonne chose, c'est toujours en lien avec les intérêts de ses membres. Y aurait-il un sens à soutenir que la communauté Rohingyas en Birmanie se porte bien, si l'ensemble ou la majorité de ses membres sont persécutés ? La meilleure façon d'expliquer qu'une communauté va mal réside dans la situation de ses membres ou d'une partie de ses membres. Protéger une communauté, c'est protéger ses membres.

³⁴⁸¹ Callicott « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.258.

Par ailleurs, le fait d'appartenir à une communauté est-il la source de l'obligation morale ou bien y a-t-il quelque chose de plus fondamental qui explique pourquoi nous aurions des devoirs envers les autres membres de la communauté ? Selon nous, la raison pour laquelle nous avons des devoirs envers les autres membres des communautés auxquelles nous appartenons, n'est pas en soi parce que nous formons des communautés avec eux, mais parce que les êtres avec lesquels nous formons et pouvons former des communautés sont des êtres ayant des intérêts par eux-mêmes. Nous avons donc des devoirs envers eux en vertu de ce qu'ils sont individuellement et non pas en vertu de leur appartenance à la communauté. Par conséquent, il est sans fondement de soutenir que nous aurions des devoirs envers la communauté biotique, mixte ou humaine³⁴⁸². Une communauté sans ses membres est une abstraction, rien de concret susceptible d'avoir des intérêts. Les écocentristes n'ont fourni aucune justification à l'idée que nous aurions des devoirs envers la communauté et se sont contentés d'expédier quelques arguments insatisfaisants en passant³⁴⁸³. Nous ne voyons aucune justification à cette idée et ne comprenons pas en quoi consisterait le supposé bien d'une communauté. Comme Frankena l'écrit,

Je vois comment une communauté peut avoir une valeur *instrumentale* ou même *inhérente* (dans le sens indiqué plus haut) qui n'est pas réductible à celle de ses membres. Peut-être même que la bonté morale ou la vertu d'un État n'est pas réductible à celle de ses membres, comme le pensait Platon, bien que cela soit plus douteux. Cependant, je ne vois pas comment quoi que ce soit puisse avoir une valeur intrinsèque à l'exception des activités, des expériences et des vies d'êtres sentients (personnes, etc.). Ainsi, je ne vois donc pas non plus comment une communauté peut avoir une valeur intrinsèque en plus de celle contenue dans la vie de ses membres, à moins qu'elle ne soit elle-même un être sensible conscient ou un esprit – ce que je trouve difficile à croire³⁴⁸⁴.

F. Quels devoirs envers des vies extraterrestres ?

Une objection à l'éthique de la terre selon laquelle le statut moral dépend de la parenté ou de l'appartenance à une communauté est qu'il devient impossible de penser nos devoirs envers des êtres extérieurs à la communauté, excluant par ce geste des êtres qui ont manifestement un statut moral³⁴⁸⁵. Que se passe-t-il pour un extraterrestre échoué sur Terre avec lequel nous ne formons pas une communauté et n'avons ni parenté ni histoire commune ? Nous avons quand même l'intuition forte et partagée que si nous rencontrions des êtres comme Yoda ou E.T., ou simplement des sortes d'animaux provenant d'une autre planète, nous aurions le devoir de prendre en considération leurs intérêts, que certaines restrictions pèseraient sur la façon dont nous devrions les traiter. L'argument de l'extraterrestre

³⁴⁸² Frankena, « Ethics and the environment », in *Ethics and problems of the 21st century*, Goodpaster and Sayre (eds), p.17; Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, p. 308 et 314.

³⁴⁸³ Wenz, *Environmental justice*, p.295-296. Le test que propose Wenz pour savoir si les totalités ont une valeur intrinsèque est de considérer si une telle idée est cohérente avec nos intuitions, et qu'aller en pleine nature nous achèvera de penser que nous avons des devoirs directs envers les espèces

³⁴⁸⁴ Frankena, « Ethics and the environment », *ibid*, p.17.

³⁴⁸⁵ Domskey, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *ibid*, p.396.

pointe donc l'exclusion arbitraire et illégitime des êtres extra-communautaires et l'incapacité à justifier des obligations envers de tels êtres³⁴⁸⁶.

Une réponse pourrait être de soutenir que cette objection présuppose que les extraterrestres ont déjà un statut moral³⁴⁸⁷. Mais comme nous l'avons montré précédemment, il y a d'excellentes raisons de considérer qu'ils ont un statut moral, dans la mesure où ils partageraient les propriétés intrinsèques similaires aux humains. Or, il est injustifié de penser que deux êtres possédant les mêmes propriétés intrinsèques puissent avoir une valeur intrinsèque et un statut moral différent. Traiter des cas similaires de façon différentes constitue un cas paradigmatique d'injustice. Puisque le statut moral survient bien sur la possession de certaines propriétés d'un être (car autrement tout peut avoir un statut moral), il faut bien que deux êtres identiques aient un même statut moral, de façon analogue à la survenance de l'esprit sur des propriétés physiques en philosophie de l'esprit.

La réponse de Callicott est que « l'éthique de la terre n'a simplement rien à dire à propos de la vie extraterrestre »³⁴⁸⁸ puisqu'elle fait reposer la considérabilité morale sur l'idée de communauté écologique, « d'héritage évolutif commun », d'interdépendance entre les plantes, les animaux, les sols, les eaux, sur l'idée que nous sommes des compagnons de voyage sur cette Terre³⁴⁸⁹. Par conséquent, Callicott reconnaît que la vie extraterrestre tombe hors du champ moral de l'éthique de la terre et s'avère ainsi incapable de reconnaître un statut moral aux vies extraterrestres. Il reconnaît que ce genre de cas révèle les limites de l'éthique de la terre, qui comme son nom l'indique est une éthique pensée pour les terriens. L'éthique de la terre est incapable de justifier l'idée qu'il y a quelque chose à prendre en compte parce qu'elle ne se base pas sur les propriétés intrinsèques des êtres pour penser leur statut moral. Le biocentrisme porté par le principe du respect pour la vie serait en mesure de rendre compte de la valeur morale de cet vie extraterrestre, mais Callicott lui reproche sa nature individualiste inapte à fournir une éthique qui reconnaît une valeur intrinsèque aux totalités, mais aussi son caractère impraticable dans la mesure la survie des uns se fait au dépend d'autres vivants³⁴⁹⁰. Néanmoins, tentant de sauver les meubles, il propose une réponse au défi extraterrestre : ne pas exterminer la vie extraterrestre ferait de nous de meilleurs humains, des humains d'un esprit éclairé. Quant à savoir pourquoi, c'est un point obscur.

G. Comment déterminer l'importance d'un enjeu ?

Dans sa solution au problème de l'écofascisme et des conflits de devoirs entre les individus et les totalités, Callicott propose un système de priorisation qui consiste à donner la priorité aux membres des communautés les plus restreintes, sauf si un enjeu holistique est plus important que les enjeux pour les individus humains. Ce dernier point est nécessaire pour ne pas de faire de l'éthique de la terre un « tigre de papier », les préoccupations écologiques passant après tous les intérêts humains, même

³⁴⁸⁶ Domskey, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *ibid*, p.402.

³⁴⁸⁷ Domskey, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *ibid*, p.405.

³⁴⁸⁸ Callicott, « Moral considerability and extraterrestrial life », in *The animal rights/environmental ethics debate*, Hargrove (ed), p.143.

³⁴⁸⁹ Callicott, « Moral considerability and extraterrestrial life », *ibid*, p.142.

³⁴⁹⁰ Callicott, « Moral considerability and extraterrestrial life », *ibid*, p.145.

triviaux. Mais comment déterminer l'importance des enjeux ? Comment déterminer quand un enjeu individuel pèse plus ou moins qu'un enjeu holistique³⁴⁹¹ ? Comment les comparer étant donné leur nature fondamentalement différente ? Le reproche qui était adressé aux théories mixtes sur leur incapacité à pouvoir gérer les conflits du fait de la nature fondamentalement différente des entités individuelles et holistiques persiste dans la théorie des cercles concentriques. La construction d'un nouvel hôpital, d'une bibliothèque sur un espace naturel, d'une autoroute pour relier deux villes et faire gagner beaucoup de temps aux usagers, constituent-ils des enjeux importants ? En l'absence d'échelle d'évaluation commune, le problème des conflits demeure. Par ailleurs, sur quelle base déterminer l'importance des enjeux ? Pour le faire, il faudra recourir à un fondement qui n'a rien à voir avec l'éthique communautaire mais se base sur l'importance des intérêts pour chaque entité moralement considérable, des plus fondamentaux aux plus superflus.

Section 2 - La communauté mixte et le statut des animaux domestiques dans l'éthique de la terre

Pour les écocentristes, l'idée que tous les animaux auraient les mêmes droits traduit une incapacité des animalistes à distinguer entre les animaux domestiques et sauvages : il s'agit là de l'une des principales critiques adressées au sentientisme par les environnementalistes et constitue l'un des arguments mobilisés en faveur de l'éthique communautaire³⁴⁹². Une théorie satisfaisante doit rendre compte de différences dans nos relations morales avec les animaux domestiques et les animaux sauvages. Nous avons déjà vu qu'une théorie des droits des animaux était parfaitement capable de penser des relations morales justes mais différenciées. Nous avons finalement dit peu de chose quant à la situation des animaux domestiques dans la théorie des cercles concentriques. Du point de vue environnementaliste, le maître mot avec les animaux sauvages est la non-intervention, le laisser-faire, mais qu'en est-il des animaux domestiques dans cette éthique qui prétend réconcilier les environnementalistes et les animalistes ? Penser leur statut représente un véritable test pour les écocentristes communautaires.

1. Le contrat domestique

Selon la perspective communautaire de Callicott ou des Larrère, le statut moral des animaux domestiques et nos devoirs envers eux est régi par un *contrat domestique*. En effet, nous serions liés par un contrat moral tacite du fait de la domestication et des communautés que nous formons avec les animaux depuis le Néolithique. Loin d'être une affaire de domination, la domestication exploite la sociabilité de certaines espèces qui entrent aisément en relation de confiance avec les humains³⁴⁹³. L'idée est que nous avons co-évolué avec ces animaux dans une relation mutuellement bénéfique : nous

³⁴⁹¹ Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.98.

³⁴⁹² Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.255 et 257.

³⁴⁹³ Stephen Budiansky défend l'idée que les animaux ont historiquement et volontairement choisi la domestication, Budiansky, *The covenant of the wild. Why animals chose domestication*, New York, 1992.

prenons soin d'eux, nous les nourrissons, leur offrons un abri, les protégeons, en échange de quoi nous utilisons leur laine, leurs œufs, leur lait, leur peau, leur chair, autrement dit se produit un échange de biens et de services³⁴⁹⁴. Bien que la relation soit inégalitaire, elle « implique néanmoins l'échange de biens et services au bénéfice des deux parties, comme s'il y avait une sorte de pacte entre l'homme et la bête ». L'existence d'un contrat permet aux deux parties de tirer bénéfice de la situation. Ce contrat moral n'a pas besoin d'être explicite, ni pensé, ni compris par les animaux, tout comme les théories du contrat social soutiennent que le contrat social est implicite, qu'il ne s'agit pas d'un contrat réellement signé et situé à un moment précis dans l'histoire³⁴⁹⁵.

Le contrat peut être rompu par les animaux s'ils décident de repartir à la vie sauvage, ce faisant, ils intègrent la communauté biotique et seront traités conformément aux règles de l'éthique environnementaliste. Le plus souvent, ce sont les humains qui ne respectent pas le contrat lorsqu'ils abandonnent des animaux de compagnie, ou bien lorsqu'ils considèrent les animaux comme de simples ressources, le contrat est rompu car les animaux ne tirent plus aucun bénéfice de l'élevage. Le contrat domestique n'empêche pas l'élevage, mais demande une exploitation respectueuse et avantageuse pour les animaux. Cela rappelle l'idée de Rolston selon laquelle nous avons l'obligation de ne pas causer aux animaux plus de torts que s'ils vivaient à l'état sauvage. Ce qu'il y a d'immoral, pour Callicott et les Larrère, n'est pas d'utiliser les animaux, ni de les élever et les abattre pour les manger, mais de le faire de façon industrielle, de sorte que leur condition est moins bonne dans les élevages que dans la nature. Dans les fermes industrielles, il y a rupture du contrat, trahison de la confiance des animaux parce qu'ils ne sont considérés *que* comme des machines productrices, comme de simples ressources³⁴⁹⁶.

[*L'intérêt des éleveurs à la bientraitance*] Selon Catherine et Raphaël Larrère, le contrat est mutuellement bénéfique, ce qui signifie qu'en traitant bien les animaux, les humains en tirent bénéfice³⁴⁹⁷. C'est un argument souvent avancé en défense de l'idée que les éleveurs respectent les animaux et les traitent bien, car un animal bien traité fournit une meilleure viande. L'intérêt personnel des humains et les contraintes morales pointeraient dans la même direction : l'éleveur a tout intérêt à bien traiter ses animaux car il en tirera des bénéfices économiques. Il s'agit là, ni plus ni moins, d'une tentative de rassurer les consommateurs. Mais il n'y a aucun lien, ni logique, ni physico-biologique entre le traitement des animaux et le bon goût ou la qualité nutritionnelle d'une viande. Rien n'empêche qu'un animal stressé produise une viande que nous apprécions. Ce genre de mythe sert à minimiser masquer la violence fondamentale de l'élevage. Mais un problème plus grave pour l'éthique communautaire est que, alors que la norme de nos relations morales avec les animaux domestiques est censée être donnée par le contrat domestique, en soutenant que les éleveurs ont tout intérêt à respecter le contrat et à bien traiter les animaux, cela suppose une norme de bientraitance indépendante et préexistante à tout contrat. L'évaluation d'un bon ou mauvais traitement des animaux n'est en rien définie par un contrat, mais

³⁴⁹⁴ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *Journal of agricultural and environmental ethics*, 12, 1, 2000, p.53; Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, n°30, avril 1997, p.14.

³⁴⁹⁵ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as contract ? », *ibid*, p.56.

³⁴⁹⁶ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.255-256; Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.6.

³⁴⁹⁷ Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.15.

fondé sur les intérêts des animaux à ne pas être violentés, privés de liberté ou tués.

Les Larrère fournissent un argument pour justifier l'existence d'un contrat domestique, bien qu'il s'agisse d'un contrat « fictif »³⁴⁹⁸, comme ils le concèdent eux-mêmes³⁴⁹⁹ :

- 1) « Rejeter toute idée de contrat tacite de domestication, c'est donc signifier qu'il ne saurait y avoir de communication entre les hommes et leurs animaux domestiques »
- 2) Or, il y a communication entre les humains et les animaux
- 3) Donc, il y a contrat domestique.

Ce raisonnement commet un faux dilemme, soit il y a contrat, soit il n'y a pas de communication entre humains et animaux. Nous pouvons parfaitement accorder que les animaux sont capables de communiquer dans une certaine mesure certaines de leurs préférences, que cette communication soit intentionnelle ou non (une communication comportementale, phonique, corporelle), sans que cela n'implique un quelconque contrat. On peut facilement imaginer de nombreuses situations où des animaux ou des humains communiquent leurs états internes, leurs préférences, ou autre chose, sans qu'il n'y ait un quelconque contrat qui les unissent. Les Larrère insistent alors sur l'idée de confiance qui serait à la base du contrat domestique. La communication permet de comprendre les besoins et préférences, une relation de confiance existe entre les animaux qui viennent facilement au contact des humains et les recherchent, qu'il s'agisse des animaux de compagnie ou d'élevage. Mais cette ligne argumentative plaide clairement contre le contrat domestique et la pratique de l'élevage car l'élevage aboutit à la mise à mort de l'animal, contre sa volonté. Pourrait-il y avoir plus grande trahison de la confiance, lorsqu'un éleveur envoie un beau jour (à un très jeune âge qui plus est) ses animaux à l'abattoir ? Si le contrat repose sur la confiance et la communication, l'abattage des animaux est une rupture du contrat.

2. Arguments en défense du contrat domestique et objections à l'animalisme

La défense du contrat domestique se fait souvent dans le contexte d'une critique de l'animalisme, tant de la libération animale utilitariste de Singer que de la théorie des droits de Regan. Les arguments en faveur du contrat domestique sont très souvent en même temps des objections à l'animalisme. C'est que, lorsqu'il est question du statut des animaux domestiques, se pose la question de la légitimité de l'élevage. On aura aussi compris que les environnementalistes veulent défendre l'élevage. Les Larrère reprochent à l'utilitarisme de Singer de ne pas pouvoir mettre en application le calcul d'utilité en raison de la nature différente des expériences d'espèces différentes. Ce genre d'objection n'inquiète pas vraiment les utilitaristes pour lesquels l'application du principe d'utilité ne diffère guère de son application aux seuls humains. À la rigueur, ce qui peut être reproché, c'est la

³⁴⁹⁸ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *ibid*, p.57.

³⁴⁹⁹ Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.14.

difficulté à calculer l'utilité propre aux théories utilitaristes³⁵⁰⁰.

L'argument de l'absurdité de l'intervention dans la nature

[*Reductio ad absurdum*] Parmi les objections les plus fréquentes à l'égalitarisme animaliste vient l'argument du devoir d'intervenir dans la nature sauvage pour protéger les proies des prédateurs. Si tous les animaux ont des droits égaux, alors les animalistes doivent défendre l'idée qu'il faut intervenir dans la nature pour protéger les droits des individus, pour protéger les proies contre leurs prédateurs, voire même éradiquer les prédateurs, chose considérée comme absurde³⁵⁰¹. Comment arbitrer entre le droit du mouton à ne pas être dévoré et le droit du loup à se nourrir pour survivre ? Protéger les proies contre les prédateurs revient à violer le droit du prédateur à subvenir à leurs besoins. Cet argument vaudrait réduction à l'absurde de l'animalisme³⁵⁰². Dans une logique environnementaliste, il faut prendre soin des prédateurs comme constituant un maillon important des écosystèmes. Or, afin de réduire l'animalisme à une position absurde, Callicott affirme avec outrance que les animalistes considèrent les prédateurs comme des « assassins sans merci »³⁵⁰³, ce qu'aucun animaliste n'a soutenu puisque ce langage s'applique inadéquatement à des êtres qui ne sont pas des agents moraux. Cette objection a pour but de montrer que toute personne défendant l'égalité morale des animaux (ou a minima une certaine valeur morale) serait conduite vers une conclusion supposée absurde³⁵⁰⁴. Regan résume l'objection de la prédation (ou l'argument de l'absurdité) de la façon suivante :

On prétend parfois, davantage dans les discussions orales que par écrit, que la reconnaissance des droits des animaux conduit à des conséquences absurdes. Si un mouton a des droits, prétend-on, alors ces droits seront violés par les loups et par les autres prédateurs, qui causent des dommages à leur proie de diverses manières (par ex., en leur causant une souffrance aiguë). Mais si nous avons un devoir d'assistance envers les animaux qui consiste à arrêter ceux qui violent leurs droits, alors ne sera-t-il pas de notre devoir de tenir la bride au loup dans sa traque, pour ainsi dire, et de protéger le mouton ? Cependant, dussions-nous faire cela, le loup ne pourrait guère en être le bénéficiaire, puisqu'il se verrait nier les moyens nécessaires à sa subsistance. Dussions-nous nous acquitter de notre devoir d'assister le mouton contre les violations de ses droits par le loup, nous ne pourrions réussir qu'à violer les droits du loup, tandis que, si nous permettons au loup de violer les droits du mouton, nous échouons à faire ce que nous devrions faire pour

³⁵⁰⁰ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *ibid*, p.54.

³⁵⁰¹ Callicott, « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *ibid*, p.258. Cette idée apparaissait déjà dans Callicott, « Animal liberation and environmental ethic: a triangular affair », *ibid*, p.58.

³⁵⁰² Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *ibid*, p.54; Elisa Aaltola, « The argument from absurdity », *Environmental values*, 19, 1, 2010, 79-98, p.80.

³⁵⁰³ Callicott, « Animal liberation and environmental ethic: a triangular affair », *ibid*, p.43. Comme le rappelle Lepeltier, il faut distinguer critique de la prédation et critique des prédateurs, Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.191.

³⁵⁰⁴ Lori Gruen, *Ethics and animals*, 2011, p.179.

assister le mouton. Quoi que nous fassions, par conséquent, nous risquons d'être moralement condamnés, ce qui est absurde. Et, puisque c'est l'attribution de droits aux animaux qui conduit à ces conséquences absurdes, nous avons des raisons fondées en principes et rationnelles de nous retenir de leur attribuer des droits³⁵⁰⁵.

Le raisonnement environnementaliste pour démontrer l'absurdité de l'animalisme pourrait être résumé de la façon suivante :

- 1) Si les animaux ont des droits égaux, alors il faut les protéger,
- 2) Par conséquent, la théorie des droits des animaux devrait mettre fin à la prédation,
- 3) Ce faisant, on lèse les droits des prédateurs,
- 4) Par conséquent, la théorie des droits des animaux qui prétend défendre l'égalité morale des animaux est absurde.

Si l'animalisme est considéré comme incapable de penser nos relations aux animaux sauvages, c'est parce que dans la nature, le bien-être et les droits ne sont pas respectés, la nature étant amoral³⁵⁰⁶. Ce faisant, les Larrère négligent la distinction entre agents et patients moraux. Les lions n'étant pas des agents moraux capables de respecter les droits des antilopes, aucune contrainte morale ne pèse sur eux, ni sur le reste de la nature. En revanche, la question qui se pose est de savoir ce que nous, humains moralement responsables de nos actes, devons faire face à la souffrance et à la mort d'animaux sauvages. Ce raisonnement soulève deux questions. (1) L'animalisme implique-t-il nécessairement de devoir défendre chaque animal contre ses prédateurs ? (2) L'idée d'intervenir dans la nature, d'une façon ou d'une autre, pour y réduire la souffrance et y défendre les intérêts des animaux sauvages, est-elle absurde ?

La nature est généralement considérée comme étant le lieu de grandes souffrances et de vies misérables pour la plupart des animaux sauvages qui sont exposés à la faim, au froid, aux prédateurs, aux maladies, à d'intenses souffrances, à des morts lentes ou brutales, à des vies extrêmement courtes, très peu d'animaux survivant à l'âge adulte³⁵⁰⁷. Se pose alors la question du devoir d'intervenir pour assister les animaux comme nous pourrions assister des humains en détresse. Pour qui a été attentif aux différentes positions animalistes, on trouvera une grande variété de positions concernant le devoir d'intervenir dans la nature, le contenu de ce devoir, ses modalités d'application, ou encore l'applicabilité

³⁵⁰⁵ Regan, *Les droits des animaux*, p.546.

³⁵⁰⁶ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *ibid*, p.54.

³⁵⁰⁷ Kyle Johanssen, *Wild animal ethics*, chapter 2, 2019; Oscar Horta, « Concern for wild animal suffering and environmental ethics : what are the limits of the disagreement? », *Les ateliers de l'éthique*, 2018, 13, 1, p.86-87; Jeff McMahan, « The moral problem of predation », in *Philosophy comes to dinner : arguments about the ethics of eating*, Chignell, Cuneo et Halteman (eds), London, Routledge, 2015, p.268; Thomas Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, 2023, p.142-154. Pour une position contraire sur l'évaluation de la vie des animaux sauvages, voir Virginie Maris et Elise Huchard, « Interventionnisme et faune sauvage », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, p.124 ; C. M. Mikkelsen, « Convergence and divergence between ecocentrism and sentientism concerning net value », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, p.106.

pratique³⁵⁰⁸. Pour les environnementalistes, il est clair que l'interventionnisme *au nom du bien-être des animaux* sera considéré comme une perturbation du cycle naturel, du fonctionnement du tout, la souffrance et le sort des animaux sauvages en tant qu'individus ayant peu de valeur comparativement à la valeur des totalités ou de la naturalité³⁵⁰⁹. Tous les environnementalistes ne s'opposent pas à des interventions humaines dans la nature, beaucoup la préconisent, mais les raisons en sont différentes ; il s'agit de préserver une espèce, ou une configuration d'écosystème³⁵¹⁰. Seuls les holistes purs ou ceux qui considèrent que la valeur intrinsèque tient sa source dans la naturalité s'opposeront à toute intervention³⁵¹¹. Ainsi, l'intervention dans la nature n'a en soi rien d'absurde et se trouve même être une pratique courante défendue par les environnementalistes.

[*Pluralité des positions sur la prédation*] Les animalistes font le constat que non seulement nous intervenons déjà souvent dans la nature, pour des intérêts humains ou des raisons écologiques, sans que cela ne soit considéré comme absurde, mais que nous intervenons également souvent pour secourir des animaux blessés, traqués, orphelins, et manifestons une certaine sympathie pour les proies ainsi qu'une satisfaction d'avoir pu aider un animal³⁵¹². Il existe ainsi de nombreux centres pour la faune sauvage qui soignent et relâchent, si possible, des animaux sauvages blessés. Les humains modifient sans cesse la nature, la transforment pour la rendre vivable, y éradiquent des maladies, des parasites, modifient génétiquement les végétaux et les animaux pour des raisons anthropocentristes sans que cela ne pose problème. Il existe des campagnes d'élimination d'animaux qualifiés de « nuisibles »³⁵¹³. Selon Thomas Lepeltier,

La différence avec le projet interventionniste est que ces modifications ont rarement été entreprises dans le souci des animaux. C'étaient des transformations qui ne devaient servir que les humains. Or, l'animalisme propose de continuer à modifier la nature, mais maintenant d'une façon qui soit aussi bénéfique aux animaux sauvages³⁵¹⁴.

Il n'y a donc rien de révolutionnaire ou de spécifique à l'animalisme dans l'idée d'intervenir dans la nature. Seule change la justification. Celle des animalistes se fonde sur le souci du bien-être des animaux. L'intervention ne porte pas spécifiquement sur la prédation, puisque la question de la prédation n'est qu'un aspect de l'intervention dans la nature. L'idée est que sans la prédation, moins d'êtres

³⁵⁰⁸ Pour une introduction au débat et une présentation des différentes positions, voir Virginie Maris et Elise Huchard, « Interventionnisme et faune sauvage », *ibid.*

³⁵⁰⁹ Horta, « Concern for wild animal suffering and environmental ethics : what are the limits of the disagreement ? », p.89-90. Horta explique que les écologistes peuvent défendre l'interventionnisme mais dans le but de préserver une espèce ou un écosystème. Voir aussi Maris et Huchard, « Interventionnisme et faune sauvage », *ibid.*, p.123 et 133. Les environnementalistes qui accordent une valeur intrinsèque à la naturalité s'opposeront à l'interventionnisme (Rolston, Hettinger, Katz).

³⁵¹⁰ Oscar Horta, « Animal suffering in nature: the case for intervention », *Environmental ethics*, 39, 3, 2017, p.263

³⁵¹¹ Horta, « Animal suffering in nature: the case for intervention », *ibid.*, p.270

³⁵¹² Aaltola, « The argument from absurdity », *Environmental values*, 19, 1, 2010, 79-98, p.82; McMahan, « The moral problem of predation », *ibid.*, p.271.

³⁵¹³ Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.167 et 174.

³⁵¹⁴ Lepeltier, *ibid.*, p.167 (voir p.162-167).

souffriraient³⁵¹⁵. Les animalistes ont défendu des positions très différentes sur la question de l'intervention dans la nature, la question restant ouverte³⁵¹⁶, du simple laisser faire³⁵¹⁷, de l'assistance ponctuelle à un animal sauvage en détresse ou blessé³⁵¹⁸, d'une intervention plus large mais dans des cas très spécifiques et pas trop coûteuse pour l'individu³⁵¹⁹, à une intervention à plus grande échelle (une campagne de vaccination d'une population pour éviter la dissémination d'une maladie)³⁵²⁰, à une reconfiguration génétique des carnivores pour les rendre herbivores³⁵²¹, ou encore la création de grands parcs pour nourrir les carnivores³⁵²², contrôler la reproduction, réduire le nombre d'êtres sentients ou même organiser l'extinction progressive des carnivores³⁵²³.

Bien que certains animalistes ne soient pas en principe contre l'idée d'intervention, en pratique, ils estiment que cela pourrait causer plus de mal que de bien³⁵²⁴ et qu'il est difficile de savoir ce qu'il

³⁵¹⁵ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.174; McMahan, « The meat eaters », *The New York Times*, 19 sept. 2010.

³⁵¹⁶ Y compris des animalistes hiérarchistes comme Kagan (*How to count animals, more or less*, p.268-272), qui s'efforce de faire des calculs du bien qui ressortirait de différents scénarios d'intervention dans la prédation.

³⁵¹⁷ Pour Regan et Francione, l'intervention semble facultative. En réalité, Regan et Francione se concentrent sur ce que les humains font aux animaux. Voir aussi Clare Palmer (*Animal ethics in context*, 2010) qui distingue *faire du mal* et *ne pas venir en aide*. Selon Palmer, si nous avons des devoirs négatifs envers les animaux sauvages, nous n'avons pas d'obligation positive de les assister (p.67-68) du fait que nous n'avons pas de relations aux animaux sauvages. Elle distingue plusieurs types de *Laisser-faire*, fort ou faible (p.71). Selon Regan, si j'ai un droit, j'ai une prétention contre autrui qui a alors le devoir de ne pas me traiter injustement, mais aussi le devoir de défendre ma possession de ce droit. Il y a donc un devoir d'assister les victimes d'injustices (p.545). Or, puisque seuls les agents moraux ont des devoirs, aucune injustice n'est commise par le lion contre la gazelle, car un droit est une prétention valide contre un agent moral. Un loup ou un lion ne peuvent violer aucun droit, donc nous n'avons pas de devoir d'assister les proies contre leurs attaques (p.546-547). Contre le non-interventionnisme de Regan, de nombreux critiques ont souligné que le tort et la souffrance pour la victime était le même, que ce tort soit causé par un agent moral ou non. Selon Jennifer Everett, Regan a raison de dire qu'on ne peut blâmer le prédateur, mais cela ne signifie pas que l'on ne doive pas intervenir (Jennifer Everett, « Environmental ethic, animal welfarism and the problem of predation: a bambi lover's respect for nature », *Ethics and the environment*, 6, 1, 2001, p.45 et 49). Jamieson oppose à Regan le fait que l'on interviendrait si un lion attaquait un enfant. Sur ce point, voir également Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.230; Martha Nussbaum, *Frontiers of justice*, p.279; Aaltola, « The argument from absurdity », *ibid*, p.82; Stephen Clark, *Animals and their moral standing*, 1997, p.16-18. Jalagania critique ainsi le fait que Palmer fasse reposer sa thèse du *laisser-faire* sur une intuition qu'elle n'examine pas, qui n'est pas fiable et peut être expliquée par différents facteurs (Jalagania, « Wild animal suffering and the laisser-faire intuition », *Between the species*, 24, 1, 2021. Lepeltier critique l'idée de Palmer selon laquelle nous aurions besoin d'avoir une relation pour avoir un devoir d'intervenir (Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.136). Il écrit : « Il est pourtant difficile de comprendre en quoi l'interaction serait un critère moralement pertinent. Quand on en a les moyens, n'est-il pas juste d'aider un être qui souffre ou qui lutte pour sa survie, quelle que soit la relation que nous avons avec lui ? » (p.138).

³⁵¹⁸ Singer, *La libération animale*, p.396-397. Sauf dans quelques cas spécifiques, Singer considère qu'il ne faut pas essayer de policer la nature car les effets pourraient être catastrophiques. Si Singer est théoriquement favorable à la possibilité d'un interventionnisme, c'est l'impraticabilité qui motive sa position. Pour une position similaire selon laquelle nous ne serions pas compétent pour intervenir, voir Aaron Simmons, « Animals, predators, the right to life and the duty to save lives », *Ethics and the environment*, 14, 1, 2009.

³⁵¹⁹ John Hadley, « The duty to aid nonhuman animals in dire need », *Journal of applied philosophy*, 23, 4, 2006, p.445-451.

³⁵²⁰ Kyle Johannsen, *Wild animal ethics*, chap. 3 et 5.

³⁵²¹ Lepeltier explique que l'évolution a fait que certains animaux ont changé de régimes alimentaires, comme par exemple les Pandas (*Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.229) Il s'agirait là d'une solution également bénéfique aux prédateurs qui n'auraient plus à chercher à se nourrir et à mourir de faim, ni même à finir dévorés (p.231), comme de nombreux chats qui ne chassent plus (p.234).

³⁵²² Ole Martin Moen, « View of the ethics of wild animal suffering », *Etikk i praksis - Nordic Journal of Applied Ethics*, 10, 1, 2016, 91-104, p.100.

³⁵²³ McMahan, « The moral problem of predation », *ibid*, p.273; Maris et Huchard, « Interventionnisme et faune sauvage », *ibid*, p.119.

³⁵²⁴ Korsgaard, *Fellow creatures*, p.185-186 et 208.

faut faire étant donné la complexité des écosystèmes, d'où la nécessité de limiter l'interventionnisme. Oscar Horta soutient pour sa part que nous avons la responsabilité de développer ces champs de recherche pour permettre une intervention éclairée³⁵²⁵. Kymlicka et Donaldson défendent l'intervention ponctuelle pour aider des animaux, voir des campagnes d'intervention plus massives, mais ils recommandent de considérer les animaux sauvages comme formant des communautés souveraines dont nous devrions respecter l'autonomie, surtout du fait que nos interventions pourraient être plus préjudiciables qu'autre chose. Ils proposent que nos relations aux animaux sauvages se fassent sur le modèle du droit international, même s'il est dans les faits rarement respecté³⁵²⁶. Horta, en désaccord avec le modèle des communautés souveraines proposé par Kymlicka et Donaldson, privilégie le modèle de l'intervention humanitaire en contexte de guerre, puisqu'il ne partage pas le diagnostic selon lequel les animaux sont compétents pour bien s'en sortir dans la nature, et qu'ils ne forment généralement pas des communautés³⁵²⁷. D'autres préfèrent concevoir les animaux sauvages comme vivant dans des protectorats d'animaux sauvages³⁵²⁸.

L'animalisme ne conduit pas nécessairement à une seule issue concernant la question de l'intervention dans la nature et, plus précisément, qu'il n'implique pas nécessairement l'abolition de la prédation³⁵²⁹. Mais une telle possibilité est-elle absurde comme l'affirment les environnementalistes (mais aussi les anthropocentristes) ? L'idée d'absurdité peut se comprendre de plusieurs manières. Y a-t-il une absurdité logique dans l'idée de protéger les proies des prédateurs, ou de trouver des solutions au problème de la prédation, du fait que les uns survivent en tuant les autres ? Non. Y aurait-il une autre forme d'absurdité, qui ne soit pas strictement logique mais que Sapontzis qualifie de « contextuelle » ? Par « contextuelle », Sapontzis fait référence au fait que le contexte produit un conflit, qu'en empêchant la prédation, on produit de la souffrance pour les prédateurs, ce qui semble paradoxal³⁵³⁰. Mais pour Sapontzis, nous n'avons qu'un devoir de mettre fin à la prédation si cela ne cause pas plus de

³⁵²⁵ Horta, « The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature », *Between the species*, 10, 2010.

³⁵²⁶ Kymlicka et Donaldson, *Zoopolis*, chapitre 5.

³⁵²⁷ Horta, « Zoopolis, Interventions and the State of Nature », *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 2013, 113-125. Pour Horta, le modèle de Zoopolis est trop limité. Il en conteste les raisons de la limitation, notamment la volonté de ne pas altérer l'autonomie des communautés sauvages (p.114). Contrairement à Kymlicka et Donaldson, Horta doute sérieusement que les animaux puissent répondre aux défis de la nature, la plupart souffrent énormément, meurent jeunes, très peu atteignent l'âge adulte, la plupart des espèces ayant des modes de reproduction r consistant à faire naître rapidement de nombreuses progénitures dont seules une infime minorité atteindra l'âge adulte. Penser les animaux comme adaptés et compétents est une vision irréaliste de la vie des animaux sauvages correspondant à l'idée que la nature est bien faite (p.115-116). Sur ce point, voir également Lepeltier, *ibid*, p.196. Horta s'oppose également à l'idée que le respect de l'autonomie permettrait aux animaux de développer leurs capacités, puisque l'intervention leur permet surtout d'éviter de mourir et de souffrir (p.117), mais aussi à l'idée que l'intervention frustre les préférences fondamentales des animaux (p.118). Enfin, si certains animaux forment des communautés politiques, la plupart des animaux ne forment aucune communauté, même avec les membres de leur propre espèce (p.120). La plupart des animaux vivent dans un véritable état de nature hobbesien (p.121).

³⁵²⁸ Dan Hooley, « Wild animal protectorates », *Environmental ethics*, 44, 4, 2022, 313-330.

³⁵²⁹ Everett, « Environmental ethic, animal welfarism and the problem of predation: a bambi lover's respect for nature », *ibid*. Selon Everett, il est possible de défendre une théorie des droits des animaux sans que cela ne conduise à devoir protéger chaque proie d'un prédateur. Elle se prononce en faveur d'une intervention mais demeure particulièrement prudente du fait que cela pourrait causer plus de tort que de bien (p.49). Pour une critique de l'idée qu'intervenir ferait plus de mal que de bien, voir Lepeltier, *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, p.129-132 et McMahan, « The moral problem of predation », *ibid*, p. 273-275.

³⁵³⁰ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.233.

souffrances³⁵³¹. L'absurdité pourrait se comprendre comme absurdité pratique en référence à la maxime « devoir implique pouvoir »³⁵³². Mais cela n'est pas une objection sérieuse dans la mesure où il n'est pas demandé l'impossible, mais seulement de tendre vers un idéal. C'est le cœur de toutes les théories éthiques de proposer des idéaux moraux vers lesquels tendre. Selon Sapontzis, il suffit qu'il y ait des choses que l'on puisse faire³⁵³³. Si l'absurdité renvoie à ce qui serait contre-nature, alors nous serions en permanence dans l'absurdité puisque nous modifions sans cesse la nature pour en faire un meilleur endroit où vivre³⁵³⁴. On peut conclure qu'il n'y a rien d'absurde dans l'idée de pouvoir agir pour réduire la quantité de souffrance sur Terre. De nombreux désaccords porteront sur les modalités, les proportions, l'évaluation des conséquences. Mais de nombreuses solutions sont envisageables.

[*Conclusion*] Savoir ce qu'il faut faire avec les animaux sauvages est une question difficile qui n'admet pas de réponse simple et évidente. Elle n'est en rien absurde puisqu'il est tout à fait possible d'y réfléchir sérieusement et rationnellement, elle ne peut donc être simplement balayée d'un revers de main parce qu'elle vient bousculer certaines idées ancrées que nous avons au sujet de la nature qui devrait suivre son cours. Par ailleurs, l'animalisme ne conduit pas nécessairement à une position interventionniste. Les animalistes défendent simplement la nécessité d'inclure le bien des animaux dans l'équation lorsqu'il est question d'intervenir dans la nature³⁵³⁵. Le fait qu'il s'agisse là d'une question complexe sans réponse évidente n'affaiblit en rien les thèses animalistes. L'interventionnisme est le lieu où la différence de logique entre animalisme et environnementalisme s'exprime, il peut se justifier dans un cas au nom de la souffrance animale, mais cette raison n'est pas pertinente pour les écocentristes³⁵³⁶.

L'argument du bénéfice de la domestication et le paradoxe de la libération animale

Un autre argument avancé par les partisans du contrat domestique est que la libération animale est paradoxale et conduit à des absurdités : libérer les animaux domestiques serait catastrophique pour eux car ils seraient livrés au froid, à la faim, aux prédateurs. Ils auraient une vie courte et une mort douloureuse. Les animaux ont une bien meilleure vie dans les élevages non-industriels que dans la nature³⁵³⁷. Par conséquent, l'élevage est justifié dans la mesure où chacun y trouve son compte.

Le fait que les animaux puissent s'en trouver mieux dans certains élevages que s'ils étaient livrés à eux-mêmes dans la nature est un argument fallacieux à plus d'un égard qui ne saurait justifier l'élevage. En premier lieu, par la domestication, les humains ont rendu ces animaux dépendants et inadaptés à survivre sans le secours des humains, d'où sa responsabilité. Nous voyons à quel point il est difficile pour un animal en captivité d'être réintroduit dans la vie sauvage. Ce qui est d'autant plus fallacieux est

³⁵³¹ Sapontzis, *ibid*, p.234.

³⁵³² Selon Ruwen Ogien, il s'agit là plus d'un principe d'humanité selon lequel il serait inhumain d'exiger de quelqu'un quelque chose qu'il ne peut pas faire.

³⁵³³ Sapontzis, *ibid*, p.237.

³⁵³⁴ Sapontzis, *ibid*, p.237-238.

³⁵³⁵ Lepeltier, *ibid*, p.158

³⁵³⁶ Horta, « The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature », *ibid*.

³⁵³⁷ Catherine et Raphaël Larrère, « Animal rearing as a contract ? », *ibid*, p.53; Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.14.

que cela ne justifie en rien l'élevage. Le fait qu'un être puisse se trouver dans de pires conditions que celles dans lequel nous le détenons ne justifie pas le traitement que nous lui réservons. Pour illustrer l'absurdité de l'argument, cela reviendrait à soutenir que nous pouvons exploiter une personne en situation irrégulière que nous logeons en soutenant que sans nous, elle dormirait à la rue, ou encore qu'un enfant maltraité tirent bénéfice d'être dans sa famille car abandonné à la rue, sa condition serait encore pire. L'élevage ne peut se justifier de cette façon, il existe d'autres alternatives entre l'élevage et la vie sauvage. L'argument commet un faux dilemme. Qu'une situation soit moins préjudiciable qu'une autre ne la justifie pas. Enfin, cet argument manifeste un cynisme dramatique puisque les animaux d'élevage arrivent rarement à l'âge adulte et sont envoyés à l'abattoir.

[*Le problème de la non-identité*] Cet argument est une formulation du problème de la non-identité formulé par Derek Parfit lorsqu'il adresse la question de nos devoirs à l'égard des générations futures³⁵³⁸. Considérons une société qui adopte certaines mesures politiques et écologiques suscitant de vives critiques parce qu'elles conduiront à porter préjudice aux générations futures en leur laissant un monde invivable du fait de la hausse des températures, de l'épuisement des ressources, de la pollution des sols, etc. Le problème est de savoir qui peut se plaindre de telles mesures ? Si d'autres décisions avaient été prises, les générations futures en question n'existeraient pas car ces décisions auraient conduit à l'existence d'autres individus dans la mesure où nos choix affectent l'identité des futures personnes³⁵³⁹. Les personnes qui héritent d'un monde pollué ne peuvent donc pas se plaindre, car sans ces choix, elles n'existeraient pas. Parfit donne l'exemple d'une jeune fille de 14 ans qui décide d'avoir un enfant, qui aura par conséquent un départ difficile dans la vie du fait du jeune âge de la fille. Si elle avait attendu quelques années, elle aurait donné une meilleure vie à son enfant, mais il s'agirait d'un autre enfant. La question est donc de savoir s'il est mal d'agir de la première façon, ce qui implique de se positionner concernant la question de savoir si l'existence même est un bienfait ou non³⁵⁴⁰. De façon similaire, les animaux ne peuvent se plaindre de l'élevage, ni être considérés comme lésés par l'élevage, car sans élevage, ils n'existeraient pas. « Par conséquent, aucun animal domestique *particulier* existant actuellement ne peut être dit plus mal loti du fait du contrat, puisqu'en l'absence de tout contrat, il n'aurait pas existé du tout »³⁵⁴¹.

[*Réponses à l'argument*] Cet argument appelle quatre remarques. Premièrement, on peut considérer que toute existence n'est pas préférable à la non-existence. Deuxièmement, la question pertinente n'est pas de savoir qui peut se plaindre de telle ou telle décision, mais est-ce que l'acte est

³⁵³⁸ Derek Parfit, *Reasons and persons*, p.356-361 (dans les pages suivantes, Parfit s'efforce de trouver une solution au problème de la non-identité).

³⁵³⁹ Parfit, *ibid*, p.358.

³⁵⁴⁰ L'affaire Perruche est un cas juridique qui illustre précisément ce problème. L'idée de « préjudice d'être né » était au cœur des débats puisqu'il était question d'interrompre ou non une grossesse en cas de contraction de la rubéole par l'embryon, entraînant une forte probabilité de faire naître un enfant avec de multiples handicaps (risque d'être aveugle, sourd, muet, de déficit mental et de problèmes cardiaques). Le médecin affirma que l'embryon n'a pas eu la rubéole. Or, l'enfant naîtra polyhandicapé des suites de la rubéole. Les parents déposent plainte, car ils avaient indiqué leur souhait de procéder à une IVG si l'embryon avait eu la rubéole (ce qui fut le cas). Mais si le laboratoire n'avait pas fait cette faute de diagnostic, Nicolas (l'enfant), ne serait pas né. Pour une présentation, voir « Affaire Perruche », Wikipédia, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Affaire_Perruche.

³⁵⁴¹ Clare Palmer, « Le contrat domestique », in *Philosophie animale*, Afeissa (ed), p.368.

moral, quels que soient les individus composant les générations futures qui, pour le moment, n'existent pas. Troisièmement, n'y a-t-il pas d'autres options disponibles concernant la juste façon de traiter les êtres existants ? Et quatrièmement, il y a dans ce raisonnement une interprétation rétrospective, car une fois que les êtres existent, on se dit qu'ils auraient subi un tort en n'existant pas. Sauf que s'ils n'existent pas, il n'y a rien dont ils soient privés. Les millions de personnes qui n'existent pas et ne sont pas nées pour X raisons, mais qui auraient pu naître, ne subissent pas un préjudice parce que précisément elles n'existent pas. Ainsi, si mes parents ne s'étaient pas rencontrés, il n'y aurait rien à propos de quoi j'aurais pu me plaindre.

3. Les critiques du contrat domestique

Le principal problème de cette thèse est que les conditions pour parler d'un contrat dans notre relation aux animaux ne sont pas réunies. L'idée d'un contrat domestique est un mythe de légitimation d'une domination, un « tour de passe-passe habituel des discours de légitimation »³⁵⁴². Les théories classiques du contrat social ont généralement exclu la possibilité d'un contrat social, moral ou politique implicite avec les animaux³⁵⁴³, à la fois par anthropocentrisme, mais aussi pour d'autres raisons qui rendent l'idée de contrat inapplicable aux animaux. Mais ne peut-on pas considérer qu'il y a un contrat de confiance entre un humain et son chien qui impose un devoir à l'humain de ne pas abandonner son chien ? Il existe indéniablement un devoir de l'humain de ne pas trahir la confiance de son animal. Mais le cadre du contrat ne rend pas bien compte de ce devoir, principalement car le contrat suppose un accord commun, là où le devoir de l'humain vis-à-vis du chien semble unilatéral et non-fondé sur un accord. Nous partageons la conclusion de Palmer, selon laquelle le « langage de la relation plutôt que celui du contrat décrirait bien mieux, me semble-t-il, la façon dont ces obligations sont engendrées »³⁵⁴⁴. Pour le comprendre, examinons ce qu'est un contrat et les raisons pour lesquels l'idée d'un contrat domestique doit être écartée.

[*Ce qu'est un contrat*] L'avantage d'un contrat tacite est que même s'il n'existe pas, on peut affirmer son existence, puisqu'il est implicite. Dans le droit français, un contrat est défini dans le *Code civil* (article 1101) comme « un accord de volontés entre deux ou plusieurs personnes, destiné à créer, modifier, transmettre ou éteindre des obligations ». Lorsque deux personnes passent un contrat (qu'il soit moral, social, politique³⁵⁴⁵), certaines conditions sont nécessaires pour qu'il soit possible de parler d'un contrat. Les deux premiers critères sont nécessaires tandis que les trois suivants peuvent être discutés. Pour que l'on puisse parler d'un contrat (explicite ou implicite), (1) les contractants doivent avoir une compréhension de ce à quoi ils s'engagent et (2) avoir la capacité de consentir ou non (ce qui

³⁵⁴² Clare Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.370.

³⁵⁴³ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.334.

³⁵⁴⁴ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.373.

³⁵⁴⁵ Nous ne parlons pas des contrats juridiques puisque dans le droit, les termes sont des créations artificielles parfois utilisés dans un sens très différents.

suppose la premier point)³⁵⁴⁶. Un contrat est un accord librement consenti entre plusieurs parties. Ces deux conditions sont celles qui déterminent le libre consentement, (1) garantissant le consentement éclairé. Si un être n'a pas la capacité de donner son consentement dans une situation, alors il ne peut donner aucun accord ni manifester aucun désaccord, parce qu'il n'a pas l'agentivité nécessaire pour avoir un consentement éclairé (1), c'est-à-dire pour avoir une connaissance de la nature du contrat. En effet, nous ne donnons notre accord qu'à quelque chose que nous comprenons. Ainsi, dans le droit, les vices de consentement désignent les situations où il n'y a pas véritable consentement, notamment si (a) il y a erreur (je me trompe sur ce à quoi je contracte), (b) il y a dol³⁵⁴⁷ (on me trompe sur l'objet du contrat), ou (c) s'il y a violence. Dans ces conditions, il n'y a pas de libre consentement, puisqu'il y a contrainte (c) ou parce qu'il n'y a pas de consentement éclairé (a et b). Telles sont les conditions minimales pour qu'il y ait contrat.

[*Inapplicabilité de (1) et (2) aux animaux*] Or, ces deux conditions ne sont pas remplies par les animaux. Les animaux ne peuvent comprendre ce à quoi ils s'engagent³⁵⁴⁸, par conséquent, ils ne peuvent s'engager et apporter un consentement éclairé. Ils ne sont pas capables de délibérer pour se mettre d'accord sur les termes d'un contrat. Un contrat moral implicite repose sur le fait qu'en se faisant confiance, nous nous engageons à ne pas trahir cette confiance. Un contrat moral, qu'il soit explicite ou implicite, suppose deux agents moraux. Lorsqu'une seule des deux parties est un agent moral, il n'y a pas contrat mais responsabilité morale de l'un vis-à-vis de l'autre. La responsabilité des parents d'éduquer et de subvenir aux besoins de leurs enfants ne repose pas sur un contrat. Mais les animaux ne peuvent-ils pas consentir à quoi que ce soit ? Même s'ils ne parlent pas, le consentement peut se déduire de certains comportements. Palmer a raison de souligner qu'un chat peut manifester son consentement à être caressé ou non, nous le voyons clairement par ses postures, sa volonté de fuir ou d'en réclamer encore³⁵⁴⁹. En revanche, quels comportements permettent de soutenir que les animaux consentent à l'entreprise qu'est l'élevage et la domestication dans sa globalité ? Rien. Rien ne permet de trouver un début de consentement à une entreprise aussi abstraite qu'est l'élevage en général, ainsi que des pratiques particulières concrètes pour lesquelles les animaux témoignent d'un refus : refus de subir des traitements lors de l'élevage (le marquage, la séparation des veaux et des mères, la castration) et refus de l'abattage. Ce seul point suffit à annihiler l'idée d'un contrat domestique.

[*Les autres critères du contrat*] Trois autres critères sont proposés pour caractériser un contrat, mais peuvent faire l'objet d'un désaccord ; (3) le bénéfice mutuel (toutes les parties prenantes doivent tirer un bénéfice du contrat), (4) une relative égalité des parties (condition pour d'un libre consentement), et (5) l'obligation réciproque (il doit y avoir une perte de liberté réciproque imposant une contrainte aux

³⁵⁴⁶ Florence Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », in *Multinaturalisme, mélanges à Catherine Larrère*, Vanessa Nurock et Florence Burgat (eds), p.196, voir Manon Garcia, *La conversation des sexes : philosophie du consentement*, Flammarion, 2023,

³⁵⁴⁷ Terme juridique pour qualifier l'ensemble des manœuvres trompeuses ayant entraîné le consentement qu'une des parties à un contrat n'aurait pas donné, sans ces manœuvres.

³⁵⁴⁸ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.353.

³⁵⁴⁹ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.357. Voir également Kymlicka et Donaldson (*Zoopolis*, p.155-174) qui développent cette idée.

différentes parties)³⁵⁵⁰. Le critère (3) stipule que si le contrat n'est pas gagnant-gagnant, s'il ne bénéficie pas minimalement (bien que non-également) aux deux parties, alors il ne semble y avoir aucun sens à soutenir que la partie qui ne gagne rien passe un contrat puisqu'elle n'a alors aucun intérêt à contracter. Mais ne peut-il pas y avoir des contrats qui ne bénéficient qu'à une des deux parties ? Dans le droit, la donation est un acte unilatéral qui ne semble bénéficier qu'à la partie qui accepte de recevoir le don. Mais ce type d'exemple ne me semble pas convaincant car non seulement le donateur semble tirer un certain bénéfice comme la satisfaction de son désir de faire un don, d'aider un tiers ou de contribuer à quelque chose, mais on peut aussi douter qu'il s'agisse d'un contrat. N'est-ce pas simplement un don officialisé par un acte juridique ? Les juristes pourront le nommer « contrat », mais les appellations juridiques sont souvent des outils techniques qui n'ont pas vocation à décrire le réel. Je laisse une place au doute ici, mais tends à penser qu'un véritable contrat³⁵⁵¹ implique *un certain* bénéfice mutuel puisque deux parties se mettent d'accord dans une logique intéressée.

Le critère (4) soutient que si les parties ne sont pas approximativement égales, le contrat ne sera pas librement consenti mais biaisé par un rapport de pouvoir et donc l'imposition d'une contrainte, d'une violence qui enfonce la clause (c). Mais la plupart des contrats ne sont-ils pas inégaux et asymétriques, comme les contrats de travail, les contrats d'adhésion dont les clauses sont préremplies par l'une des deux parties, avec une partie forte et une partie faible ? Nous penserons aux contrats téléphoniques, aux prêts bancaires, ou à de nombreux contrats de travail. Si ce critère (4) est une condition du contrat, cela signifie que tous ces contrats n'en sont pas. Les faits semblent ainsi démentir cette clause. Mais soutenir que, de fait, il existe juridiquement des contrats entre des parties inégales suppose une lecture positiviste du droit que nous rejetons pour toutes les raisons avancées par Leo Strauss dans sa critique du positivisme juridique³⁵⁵². En effet, on peut considérer que les contrats de travail salarié sont des pseudo-contrats, en suivant les analyses marxistes du système capitaliste selon lequel le travail salarié est extorqué. La plupart des personnes acceptent-elles de travailler librement, ou bien acceptent-elles des conditions de travail et des salaires faibles parce qu'ils n'ont pas d'autres choix pour assurer leur survie ? N'est-ce pas précisément sur ce levier que jouent les capitalistes en délocalisant et en ayant une « armée de travailleurs de réserve » sans emploi prêt à remplacer la personne insatisfaite. L'asymétrie de pouvoir dans le monde du travail conditionne souvent, mais pas toujours, les employés à accepter des conditions qu'ils n'accepteraient pas s'ils n'étaient pas en situation de nécessité (avec un immense héritage par exemple), notamment comme les travailleurs sans-papiers³⁵⁵³ qui, n'ayant pas le droit de travailler, acceptent des salaires misérables parce qu'ils n'ont pas d'alternatives. On peut alors considérer que la plupart des contrats sont des pseudos-contrats imposés et déterminés

³⁵⁵⁰ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.343-344.

³⁵⁵¹ On pourrait peut-être, bien que je n'en sois pas sûr, m'accuser de commettre un sophisme du vrai écossais.

³⁵⁵² Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion.

³⁵⁵³ Les travailleurs sans-papiers n'ont souvent pas de contrat de travail au sens juridique, mais passent un contrat moral avec un employeur dans le cadre d'un travail non-déclaré, ce qui les rend d'autant plus vulnérable à l'exploitation. Voir sur ce point Nejma Brahim, *2€ de l'heure. La face cachée de l'« intégration » à la française*, Seuil, Paris, 2024 et Karine Parrot, *Carte blanche, l'Etat contre les étrangers*, La fabrique éditions, Paris, 2019, p.119-130.

entièrement par l'une des deux parties bénéficiant d'un rapport de pouvoir favorable³⁵⁵⁴. Il en va de même au niveau de la politique internationale, lorsque les Etats « négocient » un accord, les rapports de force sous-jacents déterminent l'issue de l'accord³⁵⁵⁵, ou encore dans le cadre du consentement sexuel, lorsqu'une des parties obtient un acte sexuel du fait de sa position de pouvoir sur une personne dans une situation de nécessité³⁵⁵⁶. La violence économique, politique et sociale affecte la clause du libre consentement.

Enfin, la clause (5) stipule l'existence d'obligations réciproques. Elles n'ont pas besoin d'être de même nature, mais si l'une des parties n'a aucune contrainte, le contrat est tout à la charge de l'un et tout à l'avantage de l'autre. En se mettant d'accord, ils semblent que les deux parties ont également une partition à jouer, respecter les termes de l'accord. Or, certains contrats juridiques semblent être à la charge d'une des deux parties, ce qui est nommé « contrat unilatéral ». Le cas de la donation semble rentrer dans cette catégorie. Le cas de la donation m'apparaît difficilement comme un contrat. Si la plupart des contrats contraignent les deux parties, je ne sais pas s'il existe des cas manifestes de contrat qui ne contraignent qu'une partie. Je laisse donc ouverte la question de savoir si cette clause est une condition nécessaire du contrat.

[*Applicabilité de (3), (4) et (5)*] Gardant en tête que (3), (4) et (5) ne sont peut-être pas des clauses nécessaires, considérons néanmoins si elles s'appliquent aux animaux dans le cadre du contrat domestique, c'est-à-dire du consentement à l'élevage. Concernant le critère de la limitation réciproque (5), Palmer remarque que les limitations sont très asymétriques, il n'y a pas de « concessions réciproques égales » dans la mesure où les humains apparaissent très peu restreints³⁵⁵⁷, ils utilisent les animaux exactement comme ils le veulent. Selon Larrère et Larrère, l'égalitarisme animaliste selon lequel des intérêts similaires doivent être considérés de manière similaire ne serait pas pertinent pour « régler » nos relations aux animaux d'élevage puisque l'élevage repose sur une relation hiérarchique et inégalitaire rendant impossible toute égalité³⁵⁵⁸. Mais là est bien le problème avec l'élevage. Cet argument est très surprenant puisqu'il fait le constat d'une relation inégalitaire, à partir de quoi il conclut que l'égalité n'est pas un but souhaitable. C'est précisément du fait de cette inégalité de considération et de traitement que l'élevage est remis en cause par les animalistes. De façon similaire, si une pratique humaine implique un exploiteur et un exploité, nous n'en concluons pas que l'égalité entre les humains n'est pas une fin à viser, mais que l'exploitation devrait être abolie, ce qui devrait conduire à repenser le travail

³⁵⁵⁴ Manon Garcia, *La conversation des sexes*, chapitre 3 « Sexualité, contrat et liberté », p.108.

³⁵⁵⁵ Par des pressions commerciales, économiques, politiques, ou militaires.

³⁵⁵⁶ Nous penserons à certains cas de prostitution où les conditions économiques des personnes les poussent à la prostitution, choses qu'elles n'auraient pas fait si elles avaient une situation économique confortable. Nous penserons également à des situations où une personne, pour obtenir par exemple un logement ou un emploi, « accepte » un acte sexuel à la demande de la personne qui détient le pouvoir de lui donner accès à un logement ou un emploi. Un tel mécanisme est à l'œuvre dans le milieu du cinéma, comme l'illustre l'affaire Harvey Weinstein, au-delà de la question psychologique qui se joue dans ces rapports (l'intimidation, la sidération, etc.). Une différence entre les contrats et le consentement sexuel est la dimension psychologique qui conduit à pouvoir retirer son consentement à tout moment selon son désir, tandis que consentir dans le cadre d'un contrat est indépendant de notre état psychologique. Manon Garcia prend l'exemple de l'obligation de payer le taxi dans lequel je monte, que j'en ai l'envie ou non (Garcia, *La conversation des sexes*, p.38-39).

³⁵⁵⁷ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.352.

³⁵⁵⁸ Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.12.

salarié dans des conditions justes. Manifestement, le contrat domestique est présenté comme un contrat donnant-donnant, gagnant-gagnant. Mais un animal a-t-il la liberté de ne pas respecter le contrat ? Le non-respect d'un contrat peut conduire à un blâme. Or, nous ne blâmons pas moralement les animaux car nous considérons qu'ils ne sont pas des agents moraux capables d'apporter un consentement libre et éclairé.

[*L'élevage ne bénéficie pas aux animaux*] Le supposé contrat domestique est-il bénéfique aux animaux domestiques ? Il faut se rendre à l'évidence, le supposé contrat n'est pas gagnant-gagnant³⁵⁵⁹. La rhétorique du contrat stipule qu'en échange de nourriture, de soins et d'un abri, les animaux font dons de leur corps, de lait et de viande. Or, un contrat donnant-donnant oblige ses contractants. Burgat souligne justement qu'il n'y a aucun sens à parler de l'obligation de l'animal à produire de la viande en échange de soins³⁵⁶⁰. Quel intérêt un être aurait-il à consentir un contrat pour de bons traitements en échange d'être tué ? Qui accepterait un tel contrat où l'issue est notre mort ? Dans l'élevage, il n'y a aucun échange, ni don, mais imposition d'un rapport d'exploitation. L'humain plie l'animal à sa volonté. Comment est-il possible de soutenir que l'élevage est un contrat tacite gagnant-gagnant quand c'est la mort prématurée qui attend l'une des deux parties, lorsqu'une asymétrie permet aux humains d'imposer les termes du contrat et d'y mettre fin quand ils le souhaitent en tuant l'animal. Un tel contrat n'apporte aucune protection ni aucun droit comme devrait l'apporter un contrat³⁵⁶¹. De façon manifeste, aucun animal ne consent à être envoyé à l'abattoir.

La rhétorique du contrat fournit le narratif selon lequel les humains offrent dans l'échange nourriture, soins et abri, en échange de lait et de viande, mais comment pourraient-ils faire autrement pour les élever s'ils ne les nourrissaient et ne les protégeaient pas ? Nourrir les animaux et les maintenir en vie est une *nécessité* pour l'élevage, et non une *obligation* morale, que les éleveurs respecteraient. Il faut bien nourrir les animaux pour qu'ils fournissent de la viande, il faut bien qu'ils survivent, avec des abris et des soins, sinon les éleveurs ne pourraient faire commerce de leur viande. Le narratif du contrat transforme un comportement inévitable en vertu. Selon Burgat, « on peut y voir [...] l'alibi d'une domination déguisée sous la figure de la bienveillance »³⁵⁶². Les humains protégeraient ainsi leurs animaux des prédateurs, mais ils s'indignent lorsqu'un loup tue un mouton qu'ils auraient eux-mêmes fait tuer trois mois plus tard. Plus qu'un don bienfaisant, il s'agit d'une nécessité pour développer leur produit qui est avant tout une ressource économique. La rhétorique du contrat tente de valider la domination humaine et l'utilisation des animaux comme de simples ressources à leur disposition, la preuve en est que les animaux sont mis à mort pour fournir de la nourriture, mais ils le sont aussi lorsqu'ils ne sont pas en mesure de rendre les services pour lesquels nous les faisons naître³⁵⁶³. Bien que Larrère et Larrère soutiennent qu'ils ne sont pas considérés comme des choses, c'est tout comme.

[*Elevage et confiance*] Le principe même de l'élevage est par essence une trahison de la

³⁵⁵⁹ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.360.

³⁵⁶⁰ Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.197.

³⁵⁶¹ Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.196 et 197.

³⁵⁶² Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.197.

³⁵⁶³ Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.15. Ce point vise uniquement à souligner que les animaux ne sont pensés que dans un rapport utilitaire.

confiance. Il est parfois affirmé que les éleveurs aiment et affectionnent leurs animaux qu'ils connaissent individuellement, animaux qui en retour leur montrent de l'affection³⁵⁶⁴. Nous disons : la trahison est d'autant plus grande, puisque le lien d'attachement et de confiance sera plus important que dans un élevage industriel dépourvu d'interactions, exactement comme ce chien qu'une famille abandonne en bord de route pour les vacances du mois d'août. Les animaux ne consentent pas à mourir, pourquoi se débattraient-ils alors en arrivant à l'abattoir ? Comment pourraient-ils consentir à un contrat sans savoir ce qui va leur arriver, à savoir la mort ?

Certains partisans du contrat domestique affirment que la vie d'un animal domestique, malgré l'abattoir, est préférable à celle d'un animal sauvage. Selon nous, savoir si la vie des animaux domestiques est meilleure que celle des animaux sauvages n'est pas pertinent, comme nous l'avons déjà dit. Dire de l'élevage qu'il s'agit d'une relation gagnant-gagnant revient à soutenir qu'un être tire bénéfice du fait d'être exploité, au prétexte que sa condition pourrait être encore pire sans élevage, comme si on disait d'un esclave dont le maître est moins violent que les autres qu'il tire bénéfice de cette relation sous prétexte que sa situation serait pire ailleurs. Une objection possible consisterait à soutenir qu'abolir l'esclavage et établir des relations justes envers les esclaves est une bien meilleure option. Mais de la même façon, la possibilité d'établir des relations justes avec les animaux domestiques met en évidence le faux dilemme. Les Larrère affirment qu'il s'agit d'un contrat collectif et non interindividuel, mais nous rejoignons Palmer pour considérer qu'une telle idée est obscure³⁵⁶⁵. Les contrats engagent des individus car ce sont eux dont les intérêts sont en jeu et qui sont capables de consentir. De son côté, Budiansky pense la question en prenant le point de vue de l'espèce en affirmant que la domestication est favorable à l'espèce, mais conformément à ce que nous avons défendu au chapitre précédent, quel sens y a-t-il à ce qu'une espèce se porte mieux grâce à l'élevage, sans faire référence au sort des individus ? Une espèce ne peut par elle-même être le genre d'entité à bénéficier de quoi que ce soit. Or, Palmer relève avec pertinence que Budiansky ne justifie jamais ce point³⁵⁶⁶.

Une dernière difficulté du contrat domestique est son irréversibilité pour les animaux dans la mesure où la domestication a conduit à la perte de capacités permettant aux animaux une vie indépendante³⁵⁶⁷. Le supposé contrat piège les individus et les place dans une situation de sujétion.

Une fois que les animaux ont pris part au contrat domestique, il n'y a plus aucun moyen de le rompre pour la plupart d'entre eux – quand bien même, par la suite, les termes du contrat seraient systématiquement violés par les humains. [...] En outre, un contrat de domestication est un contrat dont la rupture (ou le non-respect de certaines clauses) peut se révéler par la suite avantageuse pour les humains, car seuls ceux qui sont en mesure de punir les contrevenants (c'est-à-dire les êtres humains), ont quelque chose à gagner à ce

³⁵⁶⁴ Catherine et Raphaël Larrère, « Le contrat domestique », *ibid*, p.16. Voir également Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIème siècle*, 2011.

³⁵⁶⁵ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.361-362.

³⁵⁶⁶ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.361-362.

³⁵⁶⁷ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.365.

que le contrat soit rompu³⁵⁶⁸.

Puisqu'il n'y a nul pouvoir supérieur capable de sanctionner le non-respect du contrat, les humains n'ont aucune contrainte à ne pas le respecter. Ce point témoigne d'une asymétrie totale de pouvoir entre humains et animaux. Dans les situations réelles de contrats, il y a contrat précisément pour éviter des pertes importantes pour les deux parties, le contrat et la coopération étant censés être un jeu à somme positive. Celui qui a un pouvoir absolu ou démesuré sur l'autre n'a aucun intérêt à contracter puisqu'il peut obtenir ce qu'il veut sans concessions. Le devoir de respecter ses engagements repose sur le fait qu'autrement, aucune association ni coopération n'est possible. En effet, si à tout moment, le contrat peut être rompu, il y a rupture de confiance, ce qui a pour conséquence que plus aucun contrat n'est possible puisqu'il repose sur la confiance qu'il sera respecté, ou bien sur l'existence d'une sanction par une puissance souveraine en cas de non-respect. Si vous savez que vous ne pouvez faire confiance à personne pour respecter ses engagements, ou si la rupture du contrat n'entraîne aucune sanction, vous ne contracterez plus. Or, qu'en est-il dans le cas de ce supposé contrat domestique ? Callicott et les Larrère soutiennent que les humains peuvent violer ce contrat tacite (notamment avec les fermes industrielles). Pourtant, une telle violation du contrat n'entraîne aucun changement et ne menace pas ceux qui pratiquent l'élevage industriel. Si la violation du supposé contrat peut continuer aussi longtemps que les humains le souhaiteront, c'est parce qu'il n'y a pas de contrat mais une exploitation inhérente à tout élevage basée sur la domination. Les élevages industriels et traditionnels continueront aussi longtemps que les humains le souhaiteront.

Il s'en suit que non seulement le contrat n'est pas mutuellement bénéfique comme le prétendent les partisans du contrat domestique car il est tout à la charge des animaux et au bénéfice des humains (3), qu'il ne peut faire l'objet d'un consentement libre et éclairé de la part des animaux (1 et 2), qu'il repose sur un rapport de domination absolu (4) et qu'il n'impose aucune contrainte aux humains (5).

[*Le spécisme de l'environnementalisme*] Il n'y a nul contrat implicite entre humains et animaux dans l'élevage. Le contrat domestique est une fiction inventée pour tenter légitimer l'élevage paysan³⁵⁶⁹. Nous comprenons ainsi que les environnementalistes n'ont pas rompu avec le spécisme. Ils le perpétuent sous le vernis du souci de la nature, défendant une position *welfariste* classique selon laquelle l'exploitation est acceptable, mais qu'il ne faut pas maltraiter inutilement les animaux. Mais qui dirait le contraire ? Aucun anthropocentriste ne défendra la maltraitance gratuite et la cruauté envers les animaux. Loin d'unifier l'environnementalisme et l'animalisme, la théorie des cercles concentriques illustre la rupture profonde entre les deux logiques. Loin de rompre avec l'élevage industriel, comme ils le prétendent, les partisans de l'élevage paysan et du contrat domestique s'inscrivent dans une logique similaire. Selon Burgat, il n'y a aucune rupture mais une continuité entre élevage traditionnel et intensif puisque l'élevage traditionnel pratique à petite échelle ce que les élevages industriels pratiquent à grande échelle. L'imaginaire de la paysannerie contre le monde industriel, du traditionnel contre le mécanisme contemporain, de la sagesse des anciens contre la perte des valeurs morales du monde actuel, du naturel

³⁵⁶⁸ Palmer, « Le contrat domestique », *ibid*, p.366.

³⁵⁶⁹ Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.195.

contre l'artificiel, des capitalistes contre les éleveurs résistant au grand capital, permet une communication autour de l'exploitation animale qui verdit et donne bonne conscience au consommateur de produits animaux issus d'élevages bio, locaux, fermiers, etc. Ce contraste entre le méchant industriel et le bon paysan conduit à une idéalisation de l'élevage artisanal, tant au niveau écologique que concernant la condition animale³⁵⁷⁰. Pourtant, dans les deux cas, les principes restent les mêmes, l'abattoir reste le même, et le spécisme reste le même³⁵⁷¹.

Conclusions sur l'éthique communautaire

L'éthique communautaire a pour but de proposer une théorie environmentaliste qui échappe à l'accusation d'écofascisme des théories holistes dures, au problème du pluralisme qui caractérise les théories mixtes reconnaissant des devoirs tant envers les individus qu'envers les totalités, et à l'absence de justification de devoirs envers les totalités écologiques. L'éthique communautaire prétend pouvoir rendre compte de devoirs différenciés envers les humains, les animaux domestiques et les animaux sauvages, que les théories animalistes peineraient à justifier. Selon cette théorie, le fondement de nos devoirs réside non plus sur les propriétés intrinsèques des êtres mais sur notre appartenance à des communautés. Nous aurions ainsi des devoirs envers les autres membres des communautés auxquelles nous appartenons et envers les communautés elles-mêmes.

Toutefois, l'éthique communautaire ne peut être satisfaisante car elle opère par des mouvements argumentatifs et une méthodologie morale qui vont l'exposer à d'importantes et nombreuses difficultés. (1) Elle s'expose à la critique de l'inexistence d'une prétendue communauté biotique, comme d'une prétendue communauté mixte ou humaine, (2) elle dérive illégitimement nos obligations morales de nos sentiments moraux et de l'histoire de nos appartenances communautaires, (3) elle ne parvient pas à justifier pourquoi nous aurions des devoirs envers les communautés elles-mêmes, (4) elle s'expose au risque de légitimer des conduites discriminatoires, (5) elle s'ôte toute possibilité de rendre compte du statut moral d'êtres étrangers à la communauté, (6) elle ne peut arbitrer les conflits entre les enjeux holistiques et individuels, (7) l'existence d'un prétendu contrat domestique censé régir nos relations aux animaux domestiques est un mythe. En essayant d'éviter le problème de l'écofascisme, les environmentalistes ont dû réorganiser l'ordre des priorités. Mais ce faisant, ils n'offrent pas un environmentalisme robuste, non seulement parce que l'ordre moral hiérarchique anthropocentrisme est perpétué, mais également parce que le sentimentalisme subjectiviste ne permet pas de fonder une éthique objective³⁵⁷². Nous en concluons que l'éthique communautaire échoue à tous les niveaux en ne donnant pas de justification satisfaisante à l'origine de nos devoirs et à l'idée de devoirs envers les communautés.

[*L'ordre spéciste du monde*] L'éthique communautaire témoigne de la volonté indéfectible des environmentalistes de reconnaître une valeur intrinsèque aux totalités. Toutefois, nous avons soulevé qu'elle fait totalement abstraction des intérêts des animaux. Ce qui frappe est la similarité des positions

³⁵⁷⁰ Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.198.

³⁵⁷¹ Burgat, « Le contrat domestique est-il un contrat de dupes ? », *ibid*, p.199.

³⁵⁷² Brennan and Lo, *Understanding environmental philosophy*, p.95-97.

et des arguments des environnementalistes avancés pour justifier l'élevage avec les positions et les arguments fallacieux des plus hostiles opposants à la libération animale comme Francis Wolff ou Jocelyne Porcher. Ainsi, l'argument du contrat domestique des Larrère se retrouve chez Porcher, l'argument selon lequel la libération animale nuit aux animaux ou celui selon lequel la condamnation de l'élevage est le fait de bobos urbains sont proposés par Wolff. La condamnation de « l'absurdité » de toute idée d'intervention dans la nature *au nom du bien-être des animaux* exprime le spécisme des environnementalistes qui ne sont en réalité pas fondamentalement différents des anthropocentristes puisqu'ils en reprennent la structure hiérarchique³⁵⁷³. L'environnementalisme défend la perpétuation de l'élevage et ne prend pas au sérieux les animaux en tant qu'individus.

Ce mariage dissimulé entre anthropocentristes et environnementalistes³⁵⁷⁴ communautaires, au mépris de l'individualité des personnes animales, transparait dans la vision qu'ont les environnementalistes des animaux sauvages. Nous pensons par exemple à Larrère et Larrère qui défendent une absence d'obligations morales envers les animaux sauvages puisqu'en ce qui concerne ces animaux, ce ne sont pas les individus qui comptent mais uniquement les populations, les espèces, les totalités, la diversité en tant que telle qui possèdent une valeur. Les animaux sont dissous dans les totalités naturelles avec lesquelles il ne faudrait pas interférer³⁵⁷⁵. Ce spécisme ne s'exprime nulle part de façon plus claire que dans la réponse de Callicott et Larrère au problème de l'écofascisme, qui en ne subordonnant plus les individus humains au bien des totalités, conserve un fascisme environnemental pour les animaux. Autrement dit, la solution a consisté à sauver l'individu humain de l'écofascisme. L'écocentrisme est holiste avec les animaux, mais individualiste avec les humains.

Section 3 - L'écologie profonde

[*Ce qu'est l'écologie profonde*] Dans les années 1970, alors que Rolston, Routley et Callicott en appelaient à une nouvelle éthique, une éthique environnementaliste, l'écologie devenait une préoccupation majeure et s'inscrivait peu à peu dans les consciences et à l'agenda politique. On pensera à des moments marquants comme la publication de *Printemps silencieux* par la biologiste Rachel Carson en 1962, le *Rapport Meadows* en 1972, la première candidature écologiste de René Dumont aux élections présidentielle française de 1974, la formulation de l'hypothèse Gaia par James Lovelock et Lynn Margulis en 1970. L'émergence d'une conscience écologique des années 1960 s'inscrit dans la

³⁵⁷³ Horta, « Zoopolis, interventions and the state of nature », *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 2013, p. 122. Horta explique que le laisser-faire est incompatible avec le rejet du spécisme. Voir aussi Horta, « The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature », *Between the species*, 10, 2010. Selon Lepeltier (*Faut-il sauver l'ours blanc ?*), ce qui démontre le spécisme et l'anthropocentrisme des écologistes est qu'ils n'accepteraient pas que l'on tue des humains pour protéger la nature (p.179 et 207). De même, Lepeltier explique le spécisme de la position non-interventionniste par le fait que, si des humains étaient attaqués, on ne se poserait plus trop la question de l'intervention. Aucune raison ne justifie une telle différence de considération sur la base d'une appartenance à des communautés (supposées) différentes (p.180).

³⁵⁷⁴ Bien que Callicott nie cette accusation d'anthropocentrisme, Callicott, *Thinking like a planet*, p.68.

³⁵⁷⁵ Rolston, *Environmental ethics*, p.138.

continuité de mouvements des années 40 et 50. Vers la fin des années³⁵⁷⁶ 1960 et le début des années 1970, le philosophe norvégien Arne Naess fonda un mouvement philosophique, intellectuel, la *deep ecology*³⁵⁷⁷, qui avait pour but d'initier un changement en se distinguant radicalement d'un écologisme jugé superficiel.

[*Ecologie profonde et superficielle*] L'écologie profonde [*deep ecology*] se distingue de l'écologie superficielle dans la mesure où cette dernière demeure dans un cadre anthropocentriste en encourageant une préservation de la nature pour les intérêts humains présents et futurs, et qui constitue, encore de nos jours, l'écologie dominante dans les sociétés occidentales³⁵⁷⁸. Pour caractériser l'écologie superficielle, Naess consacre trois lignes :

Lutter contre la pollution et l'épuisement des ressources. Objectif central : la santé et l'abondance matérielle des populations dans les pays développés³⁵⁷⁹.

Non seulement elle est superficielle dans ses objectifs et dans ses justifications, mais également dans sa compréhension du monde.

Par contraste, l'écologie profonde propose une préoccupation de la nature fondée sur la reconnaissance d'une valeur intrinsèque de la nature et de ses constituants, la prise en compte des questions de justice sociale qui demandent une transformation de nos croyances, de notre rapport au monde. Selon l'écologie profonde, c'est la façon dont les humains perçoivent la nature comme une ressource qui est à l'origine de la crise écologique. Naess fut donc celui qui proposa les grandes lignes d'un mouvement susceptible d'accueillir une pluralité d'*écosophies* (éco-philosophies)³⁵⁸⁰. Parmi les autres grandes figures de la *deep ecology*, citons Georges Sessions, Bill Devall ou encore Warwick Fox.

Contrairement à l'écologie superficielle, l'écologie profonde questionne en profondeur l'origine des problèmes écologiques et sociaux, ainsi que nos principes fondamentaux, elle impose une réflexion sur les fondements de nos attitudes. Ainsi, l'écologie superficielle valorise la technologie comme moyen

³⁵⁷⁶ George Sessions, « Deep ecology: Introduction », in *Environmental philosophy, from animal rights to radical ecology*, Zimmerman, Callicott, Sessions, Warren and Clark (eds).

³⁵⁷⁷ Naess relève de nombreuses autres appellations pour des positions d'écologie profonde comme par exemple *Ecological Resistance* (John Rodman), ou *eco-philosophie*, voir Arne Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », in *Environmental philosophy, from animal rights to radical ecology*, Zimmerman, Callicott, Sessions, Warren and Clark (eds), p.199 (publication originale in *Philosophical Inquiry*, 8, 1-2, 1986).

³⁵⁷⁸ L'écologie profonde intègre dans sa réflexion écologique les dimensions sociales, économiques et politiques, en intégrant la préservation de la diversité des cultures et de l'intégrité des différents peuples. « Elles [les attitudes qui s'inspirent de l'écologie profonde] prêtent main forte aux combats livrés contre les formes d'invasion et de domination économiques et culturelles, aussi bien que militaires, et elles s'opposent à l'annihilation des phoques et des baleines, tout autant qu'à celle des peuples et des cultures primitives » (Arne Naess, « Le mouvement d'écologie superficiel et le mouvement d'écologie profonde longue portée, une introduction », in *Ethique de l'environnement*, Afeissa (ed), p.53). L'égalitarisme implique une critique du modèle libéral capitaliste de l'écologie superficielle qui s'incarne dans une « position anti-classe » au bénéfice d'un égalitarisme humain (p.54).

³⁵⁷⁹ Naess, « Le mouvement d'écologie superficiel et le mouvement d'écologie profonde longue portée. Une introduction », *ibid*, p.51.

³⁵⁸⁰ Naess, « Le mouvement d'écologie superficiel et le mouvement d'écologie profonde longue portée. Une introduction », in *Ethique de l'environnement*, p.58. Puisque l'écologie est une science, elle demeure descriptive tandis que la philosophie écologique contient une normativité qui justifie de nommer « écosophie » un ensemble de prescriptions aspirant à une sagesse écologique.

d'affronter les problèmes écologiques tandis que l'écologie profonde va questionner les structures sociaux-économiques qui les produisent et notre vision de la nature à plus long terme. « La priorité est de combattre les causes profondes de la pollution, et non seulement les effets superficiels et à court terme »³⁵⁸¹. L'écologie superficielle considère la nature comme une ressource qu'il faut rationaliser au travers de concepts comme le *développement durable*, tandis que l'écologie profonde considère que la Terre n'appartient pas aux humains, que nous sommes des cohabitants de lieux qui n'appartiennent à personne³⁵⁸².

La plateforme

Le cœur de la *deep ecology* est sa « plateforme » formulée par Naess et Sessions en 1984, une série de huit propositions, certaines descriptives, d'autres normatives dont le but est d'unir des personnes qui adhèrent à des philosophies ou des religions différentes mais sont d'accord sur le rejet de l'anthropocentrisme et la nécessité d'un changement radical³⁵⁸³. Quiconque adhère à ces huit points est un partisan de l'écologie profonde, quiconque rejette une ou plusieurs propositions ne peut se réclamer de l'écologie profonde³⁵⁸⁴.

(1) Le bien et le développement de la vie humaine et non-humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. Pour Andrew McLaughlin, « accepter l'idée que les humains ne soient pas la seule partie de la nature dotée de valeur est la perception charnière à partir de laquelle la *deep ecology* découle »³⁵⁸⁵. Ce principe concerne tant les individus que les espèces, les populations, les habitats, les cultures. La « vie » n'est pas à prendre dans un sens strict mais englobe aussi à ce qui est non-vivant *stricto-sensu*, comme les montagnes, rivières, les écosystèmes. Ce rejet de l'anthropocentrisme constitue la pierre angulaire de la *deep ecology*. Le langage utilisé n'implique rien de précis concernant l'idée de valeur intrinsèque, le but étant de communiquer pour rassembler, pour avoir un effet pratique et non pour bâtir une théorie éthique précise. Il existe de multiples raisons de reconnaître une valeur, une importance à la nature. La reconnaissance d'une valeur intrinsèque dans la nature en est une, mais il peut également s'agir d'un sentiment spirituel de connexion au reste de la nature ou bien d'une esthétique de la nature.

(2) La diversité et la richesse des formes de vie et des cultures humaines contribue à la réalisation de ces valeurs et sont des valeurs en soi.

(3) Les humains n'ont aucun droit de réduire cette richesse et cette diversité sauf pour satisfaire des besoins vitaux. L'idée de besoin vital est laissée vague pour avoir des marges de manœuvre, puisque ce qui est un besoin vital dans un contexte ne le sera pas dans un autre, comme se vêtir de peaux d'animaux pour les Eskimos ou les habitants de New York. Ce principe est une critique de la société productiviste et consumériste qui génère des désirs superflus dans lesquels nous pensons nous réaliser. Il faut privilégier un mode de vie simple et non l'accumulation de biens.

³⁵⁸¹ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid*, p.200.

³⁵⁸² Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid*, p.202.

³⁵⁸³ Andrew McLaughlin, « The heart of deep ecology », in *Deep ecology for the 21st century*, Sessions (ed.), p.85.

³⁵⁸⁴ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid*, p.196-198.

³⁵⁸⁵ McLaughlin, « The heart of deep ecology », *ibid*, p.86. McLaughlin commente ici les huit points.

(4) Le développement et l'épanouissement de la vie humaine est compatible avec, et exige une réduction de la population. Loin des caricatures misanthropes selon lesquelles l'écologie profonde applaudirait les guerres et les famines, la réduction de la population ne peut se faire que sur un temps long, avec une baisse progressive, sans violence ni violation des intérêts des humains vivants. Une plus faible population permettrait à tous les humains d'avoir de meilleures conditions de vie.

(5) Il y a actuellement trop d'interférences des humains dans le monde non-humain. Les humains doivent réduire drastiquement leurs interférences en créant par exemple de vastes réserves de nature sauvage. Ce principe ne défend pas une non-interférence mais une interférence réduite dont il faudrait en déterminer les proportions et la nature.

(6) Il faut changer les politiques actuelles en basculant d'une recherche de la croissance économique à une recherche des meilleures conditions d'un développement d'une vie pleinement humaine. On peut lire ce principe comme une critique du système politique et économique capitaliste.

(7) Nécessité d'une réorientation des valeurs : appréciation d'une vie de qualité plutôt qu'adhésion à une augmentation continue du niveau de vie et du confort matériel. Ce principe critique le mode de vie industriel et consumériste et propose d'aller vers une appréciation profonde de ce qui fait une vie bonne.

(8) Quiconque adhère aux points précédents a l'obligation d'œuvrer au changement d'une façon ou d'une autre. Il peut, selon Naess, y avoir des désaccords sur ce qui est prioritaire, sur ce qu'il faut faire précisément pour établir ces changements, ces différences sont les bienvenues et à respecter.

[*Plateforme et pluralité des prémisses*] L'adhésion à ces huit principes définit la *deep ecology* mais ne présuppose aucune philosophie particulière. Il est possible d'y parvenir à partir de prémisses très différentes, autrement dit, différentes conceptions du monde peuvent conduire à un même ensemble de principes écologiques³⁵⁸⁶. La *deep ecology* peut donc être dérivée de philosophies ou de religions très différentes, à partir d'approches rationnelles, du spinozisme, du biocentrisme, d'une éthique écocentriste à la Callicott, de mouvements de justice sociale, du bouddhisme, du christianisme, du taoïsme, du soufisme mais aussi à partir de simples intuitions, de positions mystiques, des sensibilités esthétiques³⁵⁸⁷.

Il ne s'ensuit pas que les partisans de l'écologie profonde doivent avoir des convictions identiques sur les questions fondamentales. Ils ont des attitudes communes concernant les valeurs intrinsèques de la nature, mais celles-ci peuvent, à leur tour (à un niveau encore plus profond), être dérivées de croyances fondamentales différentes et mutuellement incompatibles³⁵⁸⁸.

[*Le diagramme*] Pour rendre cela clair, Naess esquisse un diagramme contenant 4 niveaux, situant les 8 principes de la *deep ecology* au niveau 2, le niveau 1 étant celui des prémisses philosophiques ou religieuses fondamentales auxquelles les gens adhèrent et à partir desquels ils se rejoignent au niveau

³⁵⁸⁶ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid*, p.205.

³⁵⁸⁷ McLaughlin, « The heart of deep ecology », *ibid*, p.91.

³⁵⁸⁸ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid*, p.206.

²³⁵⁸⁹. Ces philosophies qui constituent des visions du monde à partir desquelles les gens adhèrent aux principes de la *deep ecology*, sont des *écosophies*. Il existe donc une multiplicité d'écosophies chez les partisans de la *deep ecology*, l'écologie profonde n'ayant pas vocation à discuter ni débattre ni imposer une théorie fondamentale. « Permettre une variété de chemins pour arriver à la même position est précisément le but de la plateforme de la *deep ecology* »³⁵⁹⁰. Toute personne qui adhère aux principes du niveau 2 peut se réclamer de la *deep ecology*, quelles que soient ses justifications théoriques. Le niveau 3 est constitué des conséquences normatives générales et d'hypothèses factuelles, tandis que le niveau 4 qui en découle est celui des normes particulières, des décisions et des actions écologiques concrètes.

[*Confusion entre écologie profonde et écosophies*] La *deep ecology* a fait l'objet de nombreuses critiques parfois mal placées parce qu'elle a été confondue avec une écosophie particulière, comme celle de Naess ou de Fox, c'est-à-dire leur propre façon de parvenir à l'adhésion des 8 principes³⁵⁹¹. « La plateforme est le cœur de la *Deep Ecology*, et c'est sur cette plateforme, et non ses différentes justifications, que doivent se concentrer les arguments concernant la valeur de la *deep ecology* »³⁵⁹². Or, la plupart des critiques de la *deep ecology* sont dirigées vers des écosophies particulières et non les 8 points de la plateforme. La *deep ecology* n'a donc pas vocation à fournir un système philosophique, mais se contente de dire que, si vous êtes d'accord avec X, Y et Z, peu importe la façon dont vous justifiez votre accord, vous êtes *deep ecologist*. Ainsi, lorsque Callicott ou Routley critiquent la *deep ecology*, ils critiquent l'écosophie de Naess ou celle de Warwick Fox. Or, critiquer l'écosophie de Naess n'est pas critiquer l'écologie profonde³⁵⁹³. Pourtant, Naess soutient que Callicott peut être considéré comme un partisan de l'écologie profonde³⁵⁹⁴. Lorsque Callicott accuse la *deep ecology* de mysticisme, il confond la *deep ecology* avec certaines écosophies de ses partisans.

L'écosophie de Naess

Pour cette raison, nous n'avons pas besoin d'examiner les écosophies particulières des uns et des autres pour examiner ce que la *deep ecology* donne à penser pour le sujet qui nous occupe. Néanmoins, offrir un bref aperçu de l'écosophie T de Naess permettra d'avoir une idée de ce que peut

³⁵⁸⁹ Voir une reproduction du diagramme en Annexe. Naess précise que ce diagramme ne doit pas être pris trop sérieusement, qu'il n'a pas vocation à être restrictif mais peut offrir une visualisation utile.

³⁵⁹⁰ McLaughlin, « The heart of deep ecology », *ibid*, p.91.

³⁵⁹¹ Par exemple, Val Plumwood, « Nature, self, and gender: feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism », in *Environmental ethics: the big questions*, D. Keller (ed), Wiley-Blackwell, p.305-307. Robin Attfield, *Environmental ethics, a very short introduction*, p.8. Pour une analyse de ces critiques, voir Harold Glasser, « Demystifying the critiques of deep ecology », in *Environmental philosophy, from animal rights to radical ecology*, Zimmerman, Callicott, Sessions, Warren and Clark (eds), p.214-216. Glasser examine les critiques selon lesquelles la *deep ecology* serait intrinsèquement misanthrope, fasciste, antiféministe, qu'elle ne s'intéresserait pas aux mouvements de justice sociale, que la défense d'une baisse de la population humaine implique d'éliminer des humains, ou encore qu'elle conduise à un biocentrisme égalitariste.

³⁵⁹² McLaughlin, « The heart of deep ecology », *ibid*, p.90.

³⁵⁹³ Pour Callicott, la *deep ecology* réduit les questions morales à une question de prudence, repose sur une métaphysique intenable et sur un mysticisme irrationnel. George Sessions, *Deep ecology for the 21st century*, p.189; Georges Sessions, « Deep ecology, Introduction », *ibid*, p.173. Callicott, « In search for an environmental ethics », in *Matters of life and death*, Regan (ed), p.329.

³⁵⁹⁴ Naess, « The deep ecology "eight points" revisited », in *Deep ecology for the 21st century*, Sessions (ed), p.215.

être une telle écosophie. Naess nomme son écosophie, « écosophie T » pour Tvergastein, en référence à la montagne sur laquelle il avait une cabane et où « il se sentait à la maison ». Son écosophie repose sur deux thèses fondamentales : extension du soi et réalisation de soi³⁵⁹⁵.

[*La thèse de l'extension du soi*] La première est la thèse ontologique de l'extension du soi. Selon Naess, il est nécessaire de réviser notre conception étriquée de l'identité pour penser notre environnement comme une extension du soi. Réduire le soi à l'*ego* est un symptôme d'une immaturité émotionnelle. La maturité exige un développement du soi écologique, un élargissement du soi à l'ensemble des êtres vivants³⁵⁹⁶. Cette thèse repose sur l'idée que le monde est un réseau d'interrelations et que, loin de nous être extérieures, nos relations nous définissent. Ce qui est remis en cause est la vision du monde comme constitué d'une collection de sois indépendants qui évoluent dans un environnement qui leur serait extérieur, au profit de l'idée que cet environnement nous constitue et définit un soi étendu³⁵⁹⁷. Les relations entre ces entités participent de ce qu'elles sont de manière fondamentale. S'opère ainsi un élargissement de la conscience du soi : le soi ne se réduit pas à l'égo mais devient un Soi écologique³⁵⁹⁸. Lorsque nous sommes jeune enfant, notre moi se réduit à notre ego, avant de s'élargir aux autres qui nous entourent, se développe alors le soi social, les groupes auxquels nous appartenons sont une partie de notre identité. Cette maturité transparait à travers la compassion que nous éprouvons pour les autres, puisque toute compassion suppose une identification, leurs joies deviennent nos joies, leurs douleurs deviennent les nôtres, nous sommes alors capables d'empathie. Ainsi, le soi s'élargit et devient collectif et, dans son stade de maturité ultime, Naess soutient que le soi se sent lié au reste du vivant. Tel est le Soi écologique³⁵⁹⁹.

[*Réalisation du soi*] À cette première thèse ontologique de l'extension du soi, il faut ajouter une thèse axiologique, celle de la réalisation de soi. L'écosophie T a comme valeur fondamentale la réalisation de soi, mais loin d'être une réalisation de soi individualiste, un développement personnel de ses potentialités³⁶⁰⁰, la réalisation de soi est réalisation de tous les vivants³⁶⁰¹. À partir d'une telle extension du soi, la réalisation de soi passe par le maintien, l'intégrité, l'accomplissement et le développement des potentialités de tous les vivants ; leur réalisation est en même temps la nôtre, comme lorsque nous sommes heureux qu'il arrive quelque chose de positif à nos proches. La réalisation de soi comme but de l'existence est une forme de perfectionnisme selon laquelle notre bien propre réside dans le développement des potentialités liées à notre nature. Alors que chez les humains et certains animaux, cette réalisation de soi peut être reliée de façon interne au bonheur, on ne peut généraliser ce modèle à

³⁵⁹⁵ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid.*

³⁵⁹⁶ Arne Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », in *Deep ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), p.225-226.

³⁵⁹⁷ Naess, « Le mouvement d'écologie superficiel et le mouvement d'écologie profonde longue portée. Une introduction », *ibid.*, p.52.

³⁵⁹⁸ François Yerly-Brault, « De l'ontologie au politique, une philosophie écocentrée », in *L'écologie profonde*, Arne Naess, Puf, p.65.

³⁵⁹⁹ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid.*, p.227. Warwick Fox, une autre figure de l'écologie profonde défend une écosophie similaire dans *Toward transpersonal ecology*, 1990. Cette réalisation de soi ne se situe pas sur le terrain moral, voir Eric Reitan, « Deep ecology and the irrelevance of morality », *Environmental ethics*, 18, 4, 1996, p.411-412 et Warwick Fox, *Toward transpersonal ecology*, p.217.

³⁶⁰⁰ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid.*, p.234.

³⁶⁰¹ Naess, « The deep ecological movement: some philosophical aspects », *ibid.*, p.207-208.

l'ensemble du vivant dans la mesure où des êtres vivants sont incapables de bonheur et de plaisir mais sont capables de développer leurs potentialités biologiques³⁶⁰². Le développement d'une conscience écologique nous fait comprendre que préserver la nature, c'est en même temps se préserver soi-même.

[*La place de la morale*] L'extension de l'identité conduit à transcender l'opposition entre *ego* et *alter*, entre altruisme et égoïsme. Prendre soin des autres humains et vivants n'est plus vu comme un devoir moral désintéressé, ni comme un sacrifice de soi au bénéfice d'autres, puisque l'opposition atomiste en *sois* distincts, entre soi et les autres, n'est plus. Au contraire, cette extension du soi conduit à faire de la réalisation des autres, notre réalisation, comme un enseignant ou un parent voit son élève, ou son enfant, s'accomplir³⁶⁰³ : tout ce qui peut être fait par pur devoir peut alors être fait par inclination.

La réalisation de soi est entravée si la réalisation des autres, auxquels nous nous identifions, est entravée. [...] Tout ce qui peut être réalisé par l'altruisme – la considération morale dévouée pour les autres – peut être réalisé, et bien plus encore, par le processus d'élargissement et d'approfondissement de nous-mêmes³⁶⁰⁴.

Ainsi, le dévouement pour les autres ne doit pas être perçu comme un sacrifice de soi, mais doit être fait par amour de soi, avec un soi étendu et approfondi, ce qui offre une meilleure base pour la conservation de la nature³⁶⁰⁵. Ce type d'identification avec notre environnement vivant et non-vivant permet de ne pas rester sur le strict terrain moral dans notre rapport à l'environnement.

À travers le Soi élargi, chaque être vivant est intimement lié, et de cette intimité découle la capacité d'*identification* et, comme conséquence naturelle, la pratique de la non-violence. Il n'est pas nécessaire de faire la morale, tout comme nous n'avons pas besoin de morale pour respirer³⁶⁰⁶.

L'écophilosophie T de Naess a fait l'objet de nombreuses critiques, mais nous ne nous y intéresserons pas dans la mesure où examiner les écophilosophies une à une serait sans fin étant donné la multiplicité des écophilosophies et étant donné que la *deep ecology* doit être distinguée des fondements philosophiques ultimes sur lesquels ses partisans la font reposer : la thèse de l'extension du soi et de la réalisation de soi ne sont pas des caractéristiques de la *deep ecology* mais la philosophie fondamentale à partir de laquelle Naess fait reposer les principes de la *deep ecology*³⁶⁰⁷.

Que faire de la deep ecology ?

³⁶⁰² Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid*, p.238-239. Naess est clairement inspiré par un modèle spinoziste sur ce point.

³⁶⁰³ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid*, p.235.

³⁶⁰⁴ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid*, p.226.

³⁶⁰⁵ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid*, p.229.

³⁶⁰⁶ Naess, « Self-realization: an ecological approach to being in the world », *ibid*, p.231.

³⁶⁰⁷ Richard Sylvan (Routley), « A critique of deep ecology », *Radical philosophy*, 41, 10, 1985.

[*L'importance des justifications*] En éthique animale et environnementale, lorsqu'une thèse est avancée, elle est avancée sur la base de justifications censées la soutenir. Ces justifications sont déterminantes car d'elles dépend directement la pertinence de la thèse³⁶⁰⁸. Si je défends l'idée que les pierres ont une âme, que les vaccins sont dangereux pour la santé, ou encore que nous devrions faire un virement mensuel à Raël car il est l' élu, les justifications seront capitales car c'est d'elles que découle la pertinence de ces thèses factuelles et normatives. Si Cheikh soutient que les pierres ont une âme sur la base d'une intuition et que Cathy défend la même idée sur la base que (1) nous avons une âme, que (2) nous sommes composés d'atomes et donc (3) que tout ce qui est composé d'atomes a une âme, on s'accordera pour dire que cette thèse n'est pas justifiée par ces arguments. Qu'est-ce qui fonde la thèse selon laquelle tout être vivant a une valeur intrinsèque ? Dans la mesure où l'écologie profonde avance une série de principes sans se préoccuper des justifications, on peut se demander ce qui justifie d'adhérer à ces principes. Les justifications sont capitales à plusieurs égards. Le premier est : si toutes les justifications d'un ou plusieurs principes de la plateforme sont fausses ou intenables, quelle raison avons-nous d'adhérer à ces principes ? Le second point, lié au premier, est que si les justifications comptent peu, pourquoi adhérer à ces principes plutôt qu'à leur contraire ?

[*Problèmes pragmatiques*] Il pourrait être objecté que l'écologie profonde vise à rassembler les gens déjà convaincus par ces principes ; elle aurait une visée pragmatique. Le problème de cette position est qu'il faut alors mesurer si une telle approche a une efficacité pratique. Or, l'écologie profonde ne semble pas avoir réussi à s'imposer et à unir. Le problème est que du fait de son imprécision volontaire, elle peine à unir parce que les visions du monde partagées importent dans le processus d'unification. Des animalistes abolitionnistes auraient sans doute du mal à s'unir durablement avec des abolitionnistes dont la motivation repose sur la croyance que consommer de la viande est mauvais pour la santé ou écologiquement catastrophique. Les militants animalistes tentent parfois de rassembler le plus de personnes possibles selon la sensibilité de chacun, en invoquant parfois l'impact écologique de la viande ou bien les conséquences sur la santé. Toutefois, les différences dans les philosophies ultimes empêcheront l'union parce que nous nous associons sur la base d'un faisceau de positions, ce qui a peu de chance de conduire aux mêmes conclusions pratiques. Selon Naess, les partisans de l'écologie profonde n'ont pas besoin d'avoir la même base philosophique. Mais si on applique cela à d'autres causes, on comprend bien que quelque chose risque de bloquer, que loin d'être une vision pragmatique des choses, elle est pragmatiquement peu productive. Cette adhésion à des principes superficiels seulement, risque de conduire à des désaccords à de nombreuses occasions sur les pratiques à mener. Il est peu plausible que des visions du monde différentes débouchent sur des principes analogues³⁶⁰⁹. Les désaccords sur la

³⁶⁰⁸ Sylvan, « A critique of deep ecology », *ibid*, p.3. Pour Sylvan (Routley), il manque une fondation rationnelle à la *deep ecology*.

³⁶⁰⁹ Les mouvements sociaux ou politiques souffrent souvent de divisions internes qui empêchent l'union. Plus ces dissensions sont fortes, moins l'action commune sera possible. La mobilisation suppose une certaine uniformité dans les visions du monde et les objectifs. Le mouvement des Gilets Jaunes en France en 2018-2019, s'est retrouvé dans une impasse puisqu'il impliquait des personnes chargées de valeurs et de visions du monde radicalement différentes, empêchant d'établir des solutions et directions communes. On peut penser au mouvement féministe et aux oppositions entre les féministes essentialistes de l'ancienne école et les féministes intersectionnelles de la troisième et quatrième vague, etc. Il existe toujours des désaccords dans un mouvement politique, militant ou philosophique, mais ces désaccords internes à la théorie doivent être contrastés de désaccords fondamentaux

raison fondamentale pour laquelle il faut protéger des êtres conduira très probablement à des désaccords concernant ce qu'il faut protéger : telle est la raison pour laquelle les anthropocentristes, sentientistes, biocentristes, écocentristes ont proposé autant de théories différentes, parce qu'ils partaient de prémisses différentes. L'écologie profonde exprime une sensibilité environnementale qui peut en pratique unir les gens autour d'objectif commun. Mais à quoi sert-elle ? Si elle est dépourvue de volonté de convaincre mais n'a qu'une volonté d'unir, comme le soutient Naess, quelle influence aura-t-elle ?

[*Son imprécision la vide de toute substance*] « L'écologie profonde pose un sérieux problème lorsqu'il s'agit de savoir exactement de quoi il s'agit, et même les explications les plus claires qui ont été données diffèrent de manière significative »³⁶¹⁰. C'est un élément constitutif de l'écologie profonde que les fondements importent peu, afin de rester le plus général possible et inclure le plus de monde possible. Cependant, elle devient si vague qu'elle cela correspond à tout le monde et à des positions contradictoires. Elle est victime de son effet Forer, ou Barnum. Admettons que je pose les principes suivants : « Il faut faire attention au monde qui nous entoure », « On ne doit pas maltraiter les animaux », « Il faut changer nos politiques », etc., presque tout le monde pourra être d'accord avec ces principes, mais quant à savoir ce qu'il faut précisément protéger et pour quelle raison, ce qu'est une maltraitance animale et de quelle façon nous devons les traiter, quelles politiques il faut changer, dans quelles proportions et par quels moyens, nous serons submergés par les désaccords d'une façon similaire à si ces principes n'avaient jamais été formulés. Lorsqu'il est dit que tous les êtres vivants ont une égale valeur intrinsèque, qu'il ne faut pas entendre valeur intrinsèque et être vivant en un sens précis, alors cela veut tout et rien dire.

Richard Sylvan critique précisément ce point : il faut justifier l'idée que tout être vivant a une valeur intrinsèque, qui plus est égale, car c'est là une thèse plus que discutable³⁶¹¹. Comment concilier une telle idée avec un holisme ou avec l'égale valeur intrinsèque d'une forêt ? Que signifie l'égale valeur intrinsèque d'un arbre, d'un lac et d'une forêt ? Ce sont là des questions difficiles à affronter. En considérant que les montagnes ont une valeur intrinsèque, il ne s'agit pas d'un biocentrisme car les montagnes ne sont pas des êtres vivants, elles ne peuvent se développer et survivre³⁶¹². Or, selon Sylvan, en abandonnant le bioégalitarisme, la *deep ecology* risque de revenir vers une écologie superficielle, ou du moins vers des positions intermédiaires³⁶¹³. Selon Sylvan, l'aspect biocentrique de la *deep ecology* est une erreur, car cela laisse croire que la seule chose qui compte est la vie. Or, tout ce qui est vivant n'a pas particulièrement une valeur, ou une grande valeur, et ce qui n'est pas vivant peut avoir une valeur. Naess et Sessions veulent échapper à cela en étendant le sens de « vie » aux montagnes, rivières, etc.

Selon Naess, l'écologie profonde exige de ne pas utiliser les êtres vivants simplement comme un moyen et donc exige un végétarisme total ou partiel³⁶¹⁴, du fait d'un égalitarisme biosphérique de

constituant les points cardinaux du mouvement. Un mouvement peut supporter des désaccords jusqu'à un certain point.

³⁶¹⁰ Sylvan, « A critique of deep ecology », *ibid*, p.3.

³⁶¹¹ Sylvan, « A critique of deep ecology », *ibid*, p.7.

³⁶¹² Sylvan, « A critique of deep ecology », *ibid*, p.9.

³⁶¹³ Sylvan, « A critique of deep ecology », *ibid*, p.8.

³⁶¹⁴ Naess, « Deep ecology and lifestyle », in *Deep ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), p.260-261.

principe³⁶¹⁵, c'est-à-dire un droit égal de vivre pour tous les individus, quelle que soit l'espèce. Puisqu'il n'est pas possible de vivre sans avoir un impact sur notre environnement, ce respect pour chaque vivant n'empêche pas de pouvoir se nourrir de végétaux, ou parfois, si cela est nécessaire, d'animaux, non pas parce qu'ils auraient une moindre valeur, mais parce que la survie exige que la vie des uns se fasse aux dépens de la vie des autres. En cas de conflit, la priorité est donnée aux intérêts les plus vitaux et aux intérêts de ceux qui sont le plus proches selon l'espace, le temps, la relation, la culture, l'espèce³⁶¹⁶. On constate que de façon très vague, cette position reprend les idées des autres thèses écocentrismes et seront donc soumises aux mêmes critiques. Doit-on vraiment un respect aux plantes, aux montagnes ? Si la *deep ecology* n'est qu'un programme d'action, il convient de mesurer son efficacité par les changements qu'il a pu inspirer, mais dans ce cas il n'est pas situé sur le même plan que notre discussion qui porte sur les justifications. En ne se situant pas au niveau des justifications fondamentales, l'écologie profonde relève d'une stratégie militante pour faire changer les choses, et c'est une autre question que la nôtre que de savoir si c'est là la meilleure stratégie, si elle est efficace ou non.

Conclusion sur la deep ecology et sur Gaïa

En considérant que l'écologie profonde désigne toute thèse qui adopte ces principes, nous pouvons considérer que les critiques du biocentrisme et autres thèses environnementalistes s'appliqueront à l'écologie profonde. Ainsi, elle n'apporte aucun argument moral supplémentaire par rapport aux autres thèses environnementalistes. Elle fera donc face aux mêmes critiques. Nous aurions également pu aborder l'hypothèse Gaïa de James Lovelock qui est avant tout une thèse empirique et scientifique, qui a fait l'objet de nombreuses critiques³⁶¹⁷, et qui a donné lieu à tout un courant écologiste mystique personnifiant la Terre comme Mère Nature. Etant donné que peu de philosophes mobilise l'hypothèse Gaïa pour défendre une théorie éthique, en discuter nous occuperait inutilement du temps et de l'espace et n'apporterait rien de nouveau pour notre sujet. Ainsi, nous avons fait le choix de mettre l'hypothèse Gaïa de côté.

Conclusion générale sur l'écocentrisme (I et II)

Au terme de notre analyse, après avoir longuement examiné les principaux arguments avancés en faveur de l'écocentrisme, nous devons conclure qu'aucun argument ne parvient à justifier que des totalités comme les espèces, les écosystèmes, la nature ou la biosphère ne possèdent une valeur intrinsèque. Nous partageons ainsi le constat de Sapontzis, et de nombreux autres philosophes animalistes mais aussi biocentristes, selon lequel alors que les écocentristes ont la charge de prouver et

³⁶¹⁵ Naess, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde longue portée. Une introduction », *ibid*, p.52.

³⁶¹⁶ Naess, « Equality, sameness, and rights », in *Deep ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), p.222-223.

³⁶¹⁷ James Lovelock and Lynn Margulis, « Atmospheric homeostasis for and by the biosphere: the Gaia hypothesis », *Tellus*, 26, 1-2, 1974, 2-10; James Lovelock, *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, 2010. Pour des critiques, voir, Richard Dawkins, *The extended phenotype*, 1982 ; Stephen Schneider and Penelope Boston, *Scientists on Gaia*, MIT Press, 1993.

de nous expliquer en quoi la nature a une valeur intrinsèque, ils échouent à le faire³⁶¹⁸. En effet, il apparaît difficile de comprendre en quoi peut consister le bien propre, c'est-à-dire les intérêts d'un écosystème, d'une espèce ou une prétendue communauté biotique. L'argument téléologique, l'argument du dernier humain, l'argument de la santé, tout comme les approches communautaires, échouent très franchement. Or, ces arguments semblent être ce que les écocentristes ont de mieux à offrir, mais comme nous l'avons longuement détaillé, chacun de ces arguments rencontre des difficultés si importantes qu'ils s'avèrent incapables de fonder la considérabilité morale de ces entités. Telle est la raison pour laquelle les éthiques écocentristes convainquent peu, et notamment les animalistes, et non en raison d'une quelconque disposition des animalistes à manquer de radicalité ou de profondeur. Au terme de l'analyse, je n'en ressors décidément pas convaincu.

Une critique généalogique de l'environnementalisme pour conclure

Les critiques généalogiques – *debunking arguments* en anglais – s'intéressent aux généalogies des croyances pour remettre en cause leur validité³⁶¹⁹. Ces critiques reposent sur l'idée que l'origine d'une croyance peut affecter sa légitimité, autrement dit il s'agit d'une critique d'intuitions morales. Par exemple, nous avons certaines attitudes morales car les avoir, conférerait par le passé un certain avantage évolutif, mais en soi, cet avantage n'a rien à voir avec des faits moraux objectifs³⁶²⁰. La cause par laquelle nous avons une croyance peut nous induire en erreur. Les critiques généalogiques peuvent viser une croyance particulière ou les croyances en générales³⁶²¹, elles ne réfutent pas mais donnent des raisons de douter d'une croyance ou d'une intuition³⁶²². Un exemple de situation dans laquelle l'explication de l'origine d'une croyance chez un sujet jette un doute sur sa validité est proposé par Hanno Sauer.

La raison pour laquelle une personne ou un groupe particulier de personnes croit à la plupart ou à l'ensemble des éléments ci-dessus³⁶²³ est indépendante de leur véracité. L'explication des causes pour lesquelles les membres de ce groupe croient (10) à (13) est plutôt liée à des intérêts de classe³⁶²⁴.

Qu'en est-il pour les intuitions écocentristes ? Il me semble que les positions environnementalistes reposent fondamentalement sur des intuitions, des émotions, des sentiments

³⁶¹⁸ Sapontzis, *Morals, reason and animals*, p.256. Ce constat est partagé par la quasi-totalité des sentientistes mais également des biocentristes comme Attfield ou Varner (Attfield, *The Ethics of environmental concern*, p.150 ; Varner, *In nature's interest*, chapitre 1).

³⁶¹⁹ Daniel Z. Korman, « Debunking arguments », *Philosophy Compass*, 14, 2019, p.1; Hanno Sauer, *Debunking arguments in ethics*, p.2 et 20-24.

³⁶²⁰ Korman, « Debunking arguments », *ibid*, p.2.

³⁶²¹ Sauer, *Debunking arguments in ethics*, p.31-32.

³⁶²² Korman, « Debunking arguments », *ibid*, p.4.

³⁶²³ Les éléments en question sont les quatre croyances suivantes : (10) les gens méritent leur position dans la hiérarchie sociale, (11) dans la majorité des cas, travailler dur est récompensé, (12) tout le monde bénéficie d'un marché libre et non-régulé, la richesse ruisselle, (13) la répartition actuelle des richesses et de la propriété est juste et doit être protégée par des droits de propriétés importants.

³⁶²⁴ Sauer, *Debunking arguments in ethics*, p.66.

envers la nature qui nous poussent à vouloir reconnaître une valeur intrinsèque *dans* la nature et *de* la nature. Selon Kasperbauer, nos émotions sont centrales pour expliquer notre volonté de reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la nature³⁶²⁵. Jugeant l'hypothèse de la biophilie proposée par E. O. Wilson insatisfaisante pour expliquer nos sentiments pro-nature, Kasperbauer juge plus plausible une approche comme celle de Jonathan Haidt et Dacher Keltner selon lesquels l'émerveillement semble plus adéquat pour produire des attitudes pro-nature³⁶²⁶. La nature peut être source de fascination et de sentiments esthétiques puissants ; cette proximité de l'expérience esthétique et éthique en termes de valorisation peut nous conduire à vouloir préserver ce qui procure ces expériences, et notamment ce qui est beau. L'expérience esthétique d'un objet lui donne souvent une coloration éthique. Symétriquement, on voit que le dégoût physique s'est souvent traduit par un dégoût moral³⁶²⁷. Par ailleurs, les recherches en psychologie tendent également à montrer les bienfaits de la nature pour le bien-être psychologique³⁶²⁸. *In fine*, ces auteurs mettent en avant le fait que nos attitudes morales envers l'environnement proviennent de nos sentiments³⁶²⁹. L'émerveillement est l'émotion qui nous permettrait peut-être de reconnaître une valeur intrinsèque de la nature³⁶³⁰. Il me semble également que nous tendons à trouver dans l'émerveillement et la sensibilité à la nature, le signe d'un caractère vertueux, manifestant un décentrement anti-égotique. Que pense-t-on, demande Virginie Maris, de la personne qui ne s'émerveille pas de la nature et s'y montre insensible ?³⁶³¹

Ces sentiments, ces intuitions, je les partage en grande partie. Plus qu'une simple appréciation esthétique, c'est l'émerveillement devant ces paysages grandioses mais aussi très ordinaires, qui nous

³⁶²⁵ T. J. Kasperbauer, « Naturalizing sentimentalism for environmental ethics », *Environmental ethics*, 37, 2, 2015, 221-237, p.226. L'hypothèse de la biophilie vise à expliquer pourquoi la nature a des bienfaits sur nous, pourquoi nous valorisons la nature et manifestons une affinité pour les autres vivants animés. Cette hypothèse soutient que ces sentiments s'expliquent par le fait que nous sommes à l'aise avec ce qui donnait des bienfaits à nos ancêtres. Voir Edward O. Wilson, *Biophilia*, 1984; Edward O. Wilson and Stephen R. Kellert, *The biophilia hypothesis*, 1993; Sanford Levi, « The biophilia hypothesis and anthropocentric environmentalism », *Environmental ethics*, 25, 3, 2003, 227-246. Selon Kasperbauer, le problème est que la biophilie n'est pas une émotion discrète comme la haine, la colère, la tristesse, elle est donc difficilement identifiable. Par ailleurs, la nature est une grande source de peurs et de menaces, et la sensation de relaxation est commune à d'autres relations. La biophilie ne semble pas expliquer ces sentiments pro nature (p.227). Pour une critique de l'hypothèse de la biophilie, voir Yannick Joye and Andreas De Block, « "Nature and I are two": a critical examination of the biophilia hypothesis », *Environmental values*, 20, 2, 2011, 189-215. Kasperbauer souligne que par de nombreux aspects, la biophobie nous fait éprouver de la peur, du dégoût pour certains vivants et certains processus organiques (p.229).

³⁶²⁶ Dacher Keltner and Jonathan Haidt, « Approaching awe, a moral, spiritual and aesthetic emotion », *Cognition and emotion*, 17, 2003, 297-314.

³⁶²⁷ Kasperbauer, « Naturalizing sentimentalism for environmental ethics », *ibid*, p.228-229. Voir l'excellent ouvrage de Daniel R. Kelly, *Yuck! The nature and moral significance of disgust*, 2013. Voir également Martha Nussbaum, *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, Princeton university Press, 2006.

³⁶²⁸ Rachel Kaplan and Stephen Kaplan, *The experience of nature: a psychological perspective*, Cambridge University Press, 1989. Pour une synthèse, voir Michel Le Van Quyen, *Cerveau et nature*, Flammarion, Champs, Paris, 2024. Voir également *Environmental psychology, an introduction*, Linda Steg et Judith de Groot (eds), second edition, The British Psychological Society, John Wiley and sons, 2019, et notamment Agnes van den Berg, Yannick Joyce and Sjerp de Vries, « Chapter 6 - Health benefits of nature »; Mari Tveit, Asa Ode Sang, Caroline Hagerhall, « Chapter 5 - Scenic beauty: visual landscape assesement and human landscape perception »; Karin Tanja-Dijkstra, Jolanda Maas, Janke van Dijk-Wesselius, Agnes van den Berg, « Chapter 10 - Children and the natural environment ».

³⁶²⁹ Kasperbauer, « Naturalizing sentimentalism for environmental ethics », *ibid*, p.237

³⁶³⁰ Antoine C. Dussault, « In search of ecocentric sentiments: insights from CAD model in moral psychology », *Environmental ethics*, 35, 4, 2013, 430-437.

³⁶³¹ Maris, *La part sauvage du monde*, p.35.

situent comme des êtres insignifiants aux confins de l'univers. Sans aucun mysticisme, on peut éprouver ces émotions que nous pouvons qualifier de spirituelles³⁶³², et ressentir un vertige face à l'immensité de l'univers. Les philosophes environnementalistes sont tous, ou presque, des amoureux de la nature qui arpentent les chemins, les déserts, les forêts, les montagnes. Pour notre part, nous reconnaissons de tels sentiments, mais pensons qu'ils sont incapables de conférer une valeur intrinsèque à la nature. Nous pouvons être émerveillés par d'innombrables choses comme les étoiles, le comportement des atomes ou une réalisation technique comme une fusée. Si nos sentiments esthétiques ou spirituels *motivent* à reconnaître une valeur intrinsèque à la nature, aux écosystèmes, ils ne le *justifient pas* et peuvent aussi nous induire en erreur. Il me semble que l'environnementalisme tire son origine de ces sentiments, comme en témoigne l'argument du dernier humain. Notre valorisation extrinsèque de la nature nous pousse à vouloir y trouver une valeur intrinsèque. Malgré ces sentiments puissants que je partage, je ne vois aucune raison, aucun bon argument pour penser qu'il y a une valeur intrinsèque dans la nature non-sentiente. Cela ne signifie pas qu'elle n'ait aucune valeur ; il y a mille raisons de prendre soin de notre environnement naturel, mais ces raisons sont extrinsèques à la valeur de la nature non-sentiente. Pour cette raison, lorsqu'il est question de « domination de la nature », la formule apparaît inadéquate puisque ne peuvent être dominés, au sens strict, que les agents dotés de préférences et de subjectivité³⁶³³.

Les environnementalistes tendent à se baser sur les découvertes en écologie pour défendre leurs positions, comme l'idée que les écosystèmes formeraient des entités homéostatiques susceptibles d'être en bonne ou mauvaise santé ou les circuits de l'énergie comme le cycle des nutriments, etc. Mais on peut partager les doutes de Frankena concernant le fait que l'écologie ait un quelconque pouvoir de justifier l'écoholisme³⁶³⁴. La question est philosophique, non empirique. Non seulement l'écologie comme science est traversée par de nombreux doutes et incertitudes concernant certains de ses concepts, comme par exemple le statut ontologique des écosystèmes, mais surtout, les découvertes ne changent rien au débat éthique.

³⁶³² Le psychologue Ed Diener parle d'*émotions spirituelles* pour désigner les émotions que nous éprouvons lorsque l'on se tourne vers quelque chose de plus grand que soi. Pour beaucoup, la divinité et la religion jouent ce rôle, mais pour d'autres qui ne croient pas en une religion, les émotions spirituelles nous permettent d'être connecté à quelque chose qui nous dépasse, qu'il s'agisse des autres, de la communauté, de l'univers.

³⁶³³ Jamieson écrit que « bien qu'il soit difficile de dire en quoi consiste le devoir de respecter la nature, il n'est pas douteux que la domination que les hommes exercent sur la nature constitue une violation d'un tel devoir » (Dale Jamieson, « Changement climatique, responsabilité et justice », in *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Afeissa (ed), 2009, p.98). L'idée de « domination de la nature » est un lieu commun de l'écoféminisme qui s'efforce de penser les liens entre *domination des femmes* (et d'autres groupes) et *domination de la nature*. On retrouve la formule (ainsi que celle de « libération de la nature »), entre autres, chez Karen Warren, Carolyn Merchant, Val Plumwood ou encore Victoria Davion. Si l'idée de *domination de la nature* ne semble pas faire sens, hormis si on entend par-là la domination des êtres sentients, c'est parce que la nature non-sentiente n'est pas le genre d'entité susceptible d'être dominée. La domination semble minimalement se caractériser par l'exercice, ou le potentiel exercice, d'un pouvoir par un agent (ou un groupe d'agents), sur un autre agent (ou un groupe), privant ce dernier d'une liberté d'action, du fait d'un contrôle de l'agir (Christopher McCammon, « Domination », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), Edward N. Zalta (ed), winter 2018). Ainsi peut-on parler de façon sensée de la libération des esclaves, des femmes, des colonisés et des animaux, dans la mesure où tous ces êtres sont capables d'initier des actions selon leur volonté en fonction de leurs préférences, contrairement aux écosystèmes, aux espèces et aux êtres vivants non-sentients qui en sont dépourvus. Tout compte fait, ne peuvent être dominés, au sens littéral, que les êtres moralement considérables, car la raison pour laquelle ces entités sont moralement considérables et la même raison pour laquelle elles peuvent faire l'objet d'une domination.

³⁶³⁴ Frankena, « Ethics and the environment », in *Ethics and problems of the 21st century*, p.16

Conclusion

Pour un écologisme sentientiste

Pourquoi être écologiste ? Pour quoi, ou pour qui, protéger l'environnement naturel ? Au terme de ces analyses, nous répondons qu'un écologisme anthropocentriste, fondé sur les intérêts des humains actuels et des générations futures, est injustifié car il limite arbitrairement et injustement la considérabilité morale aux membres de l'espèce humaine. Un écologisme écocentriste qui voudrait reconnaître une valeur intrinsèque aux êtres vivants ou aux totalités manque de justification : le biocentrisme ne parvient pas à expliquer de façon satisfaisante pourquoi le fait d'être vivant suffit pour avoir des intérêts et un bien propre, les éthiques végétales se fondent sur des raisonnements fallacieux et des jugements empiriques douteux, l'écocentrisme holiste pur s'expose à l'accusation d'écofascisme, tandis que les formes d'écocentrisme mixtes qui associent individualisme et holisme se confrontent à d'importants problèmes, comme l'arbitrage entre les intérêts des tous et des individus, mais surtout ne parviennent pas à justifier sur quoi repose la valeur intrinsèque des totalités (espèces, écosystèmes, biosphère, nature). Protéger la nature pour des raisons anthropocentriques est immoral, pour des raisons bio ou écocentristes est infondé. Selon nous, la source de la valeur intrinsèque, et donc de toute obligation morale, est la sentience. Seul un être sentient doté d'une subjectivité peut subir un mal, un préjudice. Cette conclusion s'accorde avec les théories de la valeur prudentielle les plus prometteuses.

Nous reconnaissons l'importance de protéger notre environnement, mais pour d'autres raisons que celles avancées par les écologistes, à savoir dans la mesure où la modification de la nature porte atteinte aux intérêts fondamentaux tant des humains que des milliards d'animaux sentients qui y vivent. Le sentientisme, ou animalisme, apparaît comme la théorie de la considérabilité morale la plus solide. En conséquence, nous avons des devoirs indirects envers la nature non-sentiente, en raison de devoirs directs envers tous les êtres sentients. Puisque telle est la raison d'être d'une protection de l'environnement qui ne soit pas spéciste ou injustifiée, elle implique le refus de toute exploitation et infériorisation des autres animaux, se traduisant en pratique par le véganisme comme impératif moral lorsque cela est possible.

Il faut reconnaître que l'écologisme dominant ne se préoccupe pas des animaux en tant qu'individus. Si certaines figures de l'écologisme s'abstiennent de consommer des animaux – parce qu'elles considèrent que la destruction de la nature est une destruction des vies animales et humaines, force est de constater que l'écologisme, dès le départ, s'est peu intéressé à la condition animale et n'a jamais défendu l'abolition de l'élevage et d'autres formes d'exploitation des animaux. Si de nombreux écologistes consomment moins de viande, c'est surtout parce que la consommation de viande est écologiquement coûteuse, mais la reconnaissance des droits des animaux n'est pas au programme du militantisme écologiste, ni au cœur ni à la périphérie des théories morales environnementalistes. Fort de ce constat, si la seule axiologie viable pour fonder l'écologisme est le sentientisme, alors il n'est pas

possible, de façon cohérente, d'être écologiste et consommer des animaux. Tout écologisme non-antispéciste est moralement injustifié. Cette conclusion remet donc en question la fondation morale de l'écologisme dominant³⁶³⁵.

Résumé de notre étude

Pour parvenir à cette conclusion, nous avons examiné dans un premier temps l'anthropocentrisme. Nous ne contestons pas que le souci des humains constitue une très bonne raison de préserver la nature. Mais c'est une raison partielle et partielle rendant l'anthropocentrisme coupable de spécisme (chapitre 1). Nous avons montré que le spécisme est moralement injustifiable. Toutes les tentatives de justifier l'exploitation des animaux et leur utilisation comme de simples ressources pour les consommer, se divertir, se vêtir, expérimenter des médicaments ou produits du quotidien échouent. Rien ne peut justifier l'inégal traitement réservé aux animaux, le mépris et la négation délibérée de leurs intérêts les plus fondamentaux. L'implication logique est que l'élevage, les zoos, l'expérimentation animale et les divertissements qui portent préjudices aux animaux, autrement dit toutes les situations où les animaux sont traités comme de simples moyens et dont les intérêts sont niés, devraient être abolies. Après 50 années de débats depuis la publication par Peter Singer de *La libération animale* en 1975, il est possible de dire que nous sommes arrivés à une forme de quasi-consensus³⁶³⁶ pour reconnaître qu'aucun argument ne parvient à justifier la façon dont nous traitons les animaux.

Il est temps de reconnaître que les animaux sont des personnes (chapitre 2). Alors que la catégorie de *personne* fut traditionnellement réservée aux humains, nous soutenons que tout être sentient, doté d'une subjectivité, d'un vécu en première personne, est un *quelqu'un* et non *quelque chose*, et cela le constitue comme une personne à part entière. Bien que cela bouscule nos représentations ordinaires de considérer qu'une souris, un gorille ou un poisson, sont des personnes, nous avons expliqué pourquoi il s'agit de la thèse la plus plausible. Tout être conscient est quelqu'un et non quelque chose, quelqu'un pour qui cela fait quelque chose que d'être ce quelqu'un. Le seul véritable obstacle à la reconnaissance de la personnalité des animaux, ce sont nos intuitions et notre conservatisme. Si la défense de la personnalité des animaux n'est pas nouvelle, elle n'a pas été au cœur des défenses des droits des animaux.

Déterminer la source et la localisation de la valeur intrinsèque est une entreprise indispensable pour toute éthique (chapitre 3), quoi qu'en disent les critiques pragmatistes. L'idée de valeur intrinsèque n'a rien de particulièrement mystérieux et apparaît indispensable pour déterminer des normes d'action. Comment savoir quelles mesures politiques prendre sans une axiologie ? Elle est indispensable pour fournir une boussole morale et, *in fine*, politique. La théorie qui nous est apparue la plus plausible est une théorie subjectiviste, notamment car elle rend bien compte d'où provient la valeur dans le monde, à savoir d'un acte de valorisation par un sujet. C'est sur une telle thèse que le sentientisme repose, les

³⁶³⁵ Le naturaliste et militant écologiste Pierre Rigaud défend un écologisme sentientiste similaire au nôtre. Voir Pierre Rigaux, *L'androsace et le cochon*, Delachaux et Nielslé, Paris, 2025.

³⁶³⁶ Du moins, une position qui s'impose assez nettement comme dominante chez les spécialistes de l'éthique animale.

êtres sentients sont des sujets dotés d'expériences ayant une valence positive ou négative. En critiquant l'anthropocentrisme, nous avons donné de bonnes raisons en faveur d'une théorie sentientiste. Mais cela n'indique pas que le sentientisme soit vrai, car il se pourrait que des êtres non-sentients soient moralement considérables. L'examen des arguments en faveur du sentientisme sont très satisfaisants et justifient que nous reconnaissons les animaux comme des patients moraux (chapitre 4). Mais l'examen de la valeur du sentientisme dépend aussi de l'examen des autres théories morales, comme le biocentrisme ou l'écocentrisme.

Alors que le concept de nature est au cœur des discours écologistes, le caractère problématique du concept ne permet pas de fonder une axiologie (chapitre 5). La nature est une abstraction, une catégorie de l'esprit humain projetée sur le réel pour l'organiser, mais n'est pas le genre de chose envers laquelle nous pourrions avoir des obligations. En revanche, on peut considérer qu'il y a des animaux, des êtres vivants à protéger, des lieux, des écosystèmes, des processus, des conditions à préserver. L'écologisme ne saurait donc se fonder sur des devoirs que nous aurions envers la nature. Cela explique en partie pourquoi les concepts de *biodiversité* et de *vivant* lui ont parfois été substitués. Toutefois, ces concepts sont également apparus inaptes à fonder l'écologisme, la biodiversité n'est pas une fin en soi ayant une valeur intrinsèque et *le vivant* est un terme obscur.

L'animalisme et l'environnementalisme sont clairement apparus inconciliables, malgré les tentatives de conciliation (chapitre 5). Il nous fallait arbitrer entre les deux en examinant une à une les thèses que nous avons regroupées sous l'étiquette *environnementalisme*. La revue systématique des différentes thèses environnementalistes dans notre seconde partie, nous a conduit à la conclusion qu'aucune d'elle n'est justifiée. Le biocentrisme, dans ses formes égalitaristes ou hiérarchistes, ne parvient pas à justifier que le simple fait d'être vivant confère une valeur intrinsèque (chapitre 1). L'éthique végétale, qui tente de fonder la valeur morale des plantes sur leur prétendue intelligence ou sentience, repose sur des prémisses empiriquement intenable et des raisonnements fallacieux (chapitre 2), notamment sur des interprétations finalistes et des projections intentionnelles des comportements des plantes, sur un mésusage profond des concepts. Ses partisans extrapolent des conclusions à partir d'expériences qui ne le permettent pas, en ne respectant pas les principes élémentaires de la méthode scientifique, en psychologisant sans nécessité les comportements des plantes alors que des explications plus simples sont connues.

Les thèses écocentristes ne font pas mieux, aucune d'elle ne parvient à justifier la valeur intrinsèque des totalités écologiques, qu'il s'agisse des espèces, des écosystèmes, des communautés biotiques (chapitre 3). Les thèses écocentristes font également face à la difficulté d'arbitrer entre le bien des tous et des individus, avec le risque de l'écofascisme d'un côté, le risque d'un anthropocentrisme et d'une éthique peu contraignante de l'autre. Toutefois, le problème majeur du pluralisme est l'incommensurabilité des intérêts des individus et des totalités, rendant insoluble la question de l'arbitrage entre des choses de nature différentes. L'éthique communautaire des cercles concentriques, en espérant résoudre les difficultés auxquelles faisaient face les théories écocentristes classiques, font non seulement face à des problèmes communs avec l'écocentrisme mixte, mais rencontre des difficultés supplémentaires (chapitre 4). Ainsi, elle semble fournir un support à des éthiques discriminantes et

racistes en fondant l'obligation morale sur l'histoire évolutive de notre psychologie morale, mais semble également ouvrir la porte à un relativisme problématique lorsque l'on cherche à fonder une éthique environnementaliste.

La solution sentientiste au problème de la source et de la localisation de la valeur

Un avantage de la thèse sentientiste est qu'elle apporte une solution simple au problème de la source et de la localisation de la valeur intrinsèque, les deux questions étant inséparables. Elle permet d'éviter les impasses des autres options : selon les objectivistes, la valeur intrinsèque est une propriété objective des choses qui ne dépend pas d'une valorisation extrinsèque par un sujet, le problème est alors d'expliquer d'où provient la valeur dans le monde. Pour éviter cette impasse, les subjectivistes proposent une explication simple, la valeur dépend d'un acte de valorisation d'un sujet qui accorde de l'importance à quelque chose. Ainsi, l'existence de la valeur n'a rien de mystérieux. Le problème est qu'il devient impossible de reconnaître une valeur intrinsèque à des êtres qui ne sont pas des sujets, comme les êtres vivants, les espèces, les écosystèmes, la nature. Elles ne peuvent, au mieux, qu'être valorisée extrinsèquement. Or, la solution sentientiste offre une issue simple, elle accepte cette conséquence. Ce faisant, nous échappons à la fois à l'étrangeté ontologique de l'existence de valeurs objectives indépendante d'un acte de valorisation par un sujet, mais aussi à l'incapacité de reconnaître une valeur intrinsèque au-delà de l'humanité. Puisque la source de la valeur est subjectiviste, les êtres dotés d'une valeur intrinsèque sont des êtres dotés d'une subjectivité qui valorisent leurs propres états expérientiels. Le problème de l'articulation de la source et de la localisation de la valeur disparaît avec le sentientisme car les deux coïncident, Selon nous, c'est là un élément décisif en faveur du sentientisme.

Pour un écologisme sentientiste

Si tout ce que nous venons de dire est correct, un écologisme non-antispéciste est injustifié. Non seulement un écologisme antispéciste est possible, mais c'est la seule option plausible. Cette conclusion permet de donner un fondement axiologique au diagnostic de crise. Comment soutenir qu'il y a une crise de la biodiversité ou une crise écologique sans avoir une idée précise de ce qui a une valeur intrinsèque ? Affirmer l'existence d'une crise suppose d'avoir déjà une axiologie pour établir le diagnostic. Par conséquent, tous les discours de crise présupposent, la plupart du temps sans examen, une théorie de la valeur. Ainsi, il y a crise selon l'impact des changements environnementaux sur les êtres sentients. Par conséquent, notre devoir de préserver l'environnement repose fondamentalement sur le fait que sa destruction, ou sa transformation accélérée, aura des conséquences négatives sur le bien des êtres sentients, dont les humains. Notre but dans ce travail de recherche était de comprendre pourquoi l'écologie pratiquée aujourd'hui, en étant fondamentalement spéciste, constitue un dogme inconsistent. Si une écologie sentientiste est donc la seule écologie justifiable d'un point de vue moral, elle exige que dans toute mesure prise, dans toute politique ou réforme engagée, toute façon de vivre et toute façon d'organiser une société, nous devions prendre en compte les intérêts (et en premier lieu les intérêts les

plus fondamentaux) de tous les humains et des animaux sentients, autant que cela est possible.

Ce faisant, nous fournissons une fondation et une boussole morale permettant de savoir quels paramètres importants prendre en compte lorsqu'il s'agit de délibérer, de penser un projet ou de déterminer une politique écologique. Il ne s'agit pas simplement d'une répétition du devoir d'être antispéciste, mais de la mise en évidence que l'écologisme dans ses formes actuelles, si évident, ne repose sur aucune base morale. Dans toute politique engagée, dans toute pratique, il sera difficile de prendre en compte tous les êtres sentients concernés, mais nous devons faire au mieux et travailler à trouver des solutions pour surmonter certaines difficultés, comme par exemple le problème des animaux tués dans l'agriculture. Toute transformation de la nature (même un bout de jardin) ne doit être pas superflue et devrait prendre en compte les impacts pour les animaux qui y vivent de façon à pouvoir compenser par des aménagements. Cela n'inclut aucunement qu'il soit, en soi, bien ou mal de modifier l'environnement, tout dépend des conséquences pour les êtres moralement considérables touchés par ces modifications.

Intuitions morales et environnementalisme

Notre conclusion apparaîtra comme difficile à accepter pour les amoureux de la nature, les écologistes, les militants, philosophes environnementalistes, parce que les expériences qu'ils font de la nature génèrent un certain nombre de sentiments et d'émotions à l'origine de l'intuition selon laquelle la nature a une valeur intrinsèque. Nous avons expliqué que nous partageons ces sentiments esthétiques, quasi-spirituels, cet émerveillement face à la nature. Ces sentiments profonds qui nous poussent à vouloir reconnaître à la nature une valeur intrinsèque nous induisent en erreur. Il y a de nombreuses raisons de valoriser (extrinsèquement) la nature, comme le bien-être qu'elle nous procure, ou les services qu'elle fournit aux patients moraux. Selon nous, l'environnementalisme tente de rationaliser une intuition morale, esthétique, spirituelle.

[*Vertu du souci de la nature*] Alors pourquoi serait-il mal de détruire la nature si aucun être sentient ne subissait de tort comme dans une version de l'argument du dernier humain ? Bien qu'aucun mal ne soit commis vis-à-vis de qui que ce soit, cela ne signifie pas pour autant que nous puissions détruire la nature. Non seulement, nous avons du mal à imaginer qu'aucun être sentient n'existe ou n'existera dans un monde plein de végétation, mais nous pouvons en appeler à l'idée de traits de caractère et de vertu. Que traduit la volonté de casser, de détruire ce qui existe, sans une bonne raison pour le faire ? Nous estimons que le vandalisme qui détruit inutilement des objets sans valeur intrinsèque (ni même extrinsèque), bien qu'il ne nuise à personne, exprime des traits de caractères que nous ne valorisons pas, des gestes mimant la violence, un besoin ou un plaisir pris à casser, un manque d'humilité pour ce qui existait avant et indépendamment de nous, un manque de contrôle de soi, de tempérance, de douceur, de calme et de sensibilité. Une telle attitude exprime des traits de caractères, ou du moins un état émotionnel, plus susceptibles de causer du tort à des êtres qui comptent moralement. Que pensons-nous de celui qui passe son temps libre dans une casse automobile à fracasser des épaves à coup de batte ? Il ne nuit à personne, certes, mais son activité dit quelque chose de lui, exprime un certain besoin

de gestes brutaux qui peuvent être décodés comme violents. Certaines actions, même si elles ne causent de préjudice à personne, suscitent un sentiment de désapprobation, comme certains actes de vandalisme.

Difficultés, limites et perspectives

[*Difficultés*] Notre enquête a inévitablement rencontré des difficultés de nature différentes. Une difficulté philosophique porte sur la question de l'égalitarisme et du hiérarchisme sentientiste (partie non-publiée). Il nous a en effet paru difficile de pouvoir apporter une réponse assurée à la question de savoir si tous les êtres sentients avaient un égal droit de vivre, une égale valeur intrinsèque, ou si les intérêts de certains êtres comptaient plus que ceux des autres. Ayant une intuition hiérarchiste forte, les arguments poussaient à mon sens davantage vers l'égalitarisme. Ce débat très spéculatif fait intervenir des intuitions rendant très difficile une réflexion objective. Mais quelle qu'eût été la bonne réponse à cette question, elle n'aurait eu qu'un impact marginal concernant la nécessité pour l'écologisme d'être antispéciste.

Une autre difficulté concerne les limites de la justification. En remontant dans la chaîne des justifications de chaque théorie de la valeur, nous atteignons des principes indémontrables que nous acceptons plus ou moins comme des axiomes, ne permettant pas d'argumenter au-delà d'un certain seuil et de régler absolument tous les désaccords. Néanmoins, nous estimons qu'il est possible d'envisager des postulats de départ plus plausibles que d'autres (par exemple que la souffrance est un mal et le bonheur une bonne chose, contrairement au fait que ne pas réaliser sa nature une mauvaise chose et que développer ses potentialités soit une bonne chose). Cette limite dans la chaîne des justifications est un problème commun de toute exercice philosophique travaillant sur les fondements.

Une difficulté méthodologique importante concernait la question des limites de la réflexion. Le temps disponible et le nombre de page n'étant pas infini, il fallait trouver l'ajustement adéquat pour, d'un côté, ne pas s'égarer dans le dédale de questions philosophiques enchâssées, et d'un autre côté, ne pas négliger des dimensions importantes pour un traitement satisfaisant du sujet. Ce travail de circonscription, de tri entre l'utile et l'inutile, le nécessaire et le superflu, la précision minimale ou suffisante, a été particulièrement difficile. Par exemple, en examinant l'argument de la santé des écosystèmes, il semblait nécessaire d'examiner le concept de santé en philosophie de la médecine pour offrir un traitement adéquat de l'argument. Mais jusqu'à quel point fallait-il investir ce domaine de la philosophie ? La même réflexion s'est posée pour le concept de fonction. L'hyperspécialisation des domaines de la philosophie impose d'aller à l'essentiel, mais c'est un équilibre toujours difficile à trouver, et à tenir.

[*Perspectives normatives*] Outre ces difficultés, notre étude laisse indéterminées de nombreuses questions. En montrant que l'écologisme, tel il s'incarne chez les militants, dans les discours ordinaires et chez les philosophes environnementalistes, est sans fondement, nous pensons avoir mis en lumière l'existence d'un dogme écologiste. Cette critique morale de l'écologisme ne présage rien quant aux stratégies d'actions concrètes qui devraient être adoptées. Toute théorie morale comporte une axiologie, visant à déterminer ce qui possède une valeur, et une partie normative visant à nous indiquer ce qu'il

faut faire étant donné notre axiologie. Nous n'avons pas défendu une éthique normative particulière, comme l'utilitarisme ou le déontologisme, même si nous manifestons une préférence pour une approche par les droits de type déontologiste. La tâche qui s'ensuit consiste à développer les implications pratiques d'une telle axiologie. Ainsi, une éthique sentientiste implique l'abolition de l'exploitation et de la mise à mort des animaux lorsque cela est possible, comme les animalistes l'ont maintes fois souligné depuis les débuts. Ce qui est désormais en jeu est de savoir quelle direction et quel contenu doivent prendre les impératifs écologiques prenant sérieusement en compte les intérêts de tous humains et des animaux.

Si certaines implications pratiques sont aisément déductibles, comme l'abolition de la chasse, la préservation des habitats des animaux, la lutte contre la déforestation, contre la pollution de l'air, des eaux et des sols, de nombreuses autres questions apparaissent plus difficiles, par exemple concernant l'approvisionnement en énergie ou l'agriculture, etc. De manière générale, une dimension fondamentale pour déterminer les normes pratiques les plus justes est la connaissance des faits pertinents. Il n'en va pas autrement pour la question écologique. Connaître le fonctionnement de la nature, les relations entre les animaux, les végétaux et leur milieu, les interactions causales entre tous les éléments du réel, est indispensable pour mesurer et estimer l'impact d'une mesure. Ce que peut faire la philosophie, c'est déterminer les propriétés qui rendent un être moralement considérable, autrement dit la source de l'obligation morale, et une méthode pour déterminer ce qu'il faut faire, ce qui est l'objet de l'éthique normative. Nous pensons avoir apporté des éléments de réponse à la première question.

Reste à mettre en application une écologie sentientiste. Pourquoi protéger les membres d'espèces sentientes ? Parce que ses membres comptent. Pourquoi protéger les espèces non-sentientes ? Parce qu'elles peuvent avoir une valeur extrinsèque (et non seulement instrumentale) pour les êtres sentients. Pourquoi protéger les écosystèmes ? Parce qu'il s'agit des habitats dans lesquels vivent les animaux et auxquels ils sont relativement adaptés. Pourquoi préserver la biodiversité ? Parce qu'elle pourrait être bonne pour les êtres sentients qui y vivent, dont les humains. Toutefois, les choses sont plus compliquées que ce que ces réponses laissent entrevoir : plus de biodiversité est-il toujours bon pour les êtres sentients, pour tous, pour une partie ? Un écosystème implique de la prédation et de la souffrance, pourquoi alors préserver les écosystèmes tels qu'ils existent. Nous le voyons, selon cette perspective sentientiste, il ne va nullement de soi qu'il faille simplement préserver les écosystèmes tels qu'ils existent et promouvoir la biodiversité. Rien n'indique que leur préservation soit nécessairement la meilleure des choses à faire. Rien n'est uniforme ni harmonieux dans la nature, une modification de l'environnement porte préjudice aux uns mais bénéficie à d'autres, ce qui pose des dilemmes inextricables étant donné la structure même de la nature, où la vie des uns se fait au détriment des autres. Ainsi, la disparition d'une espèce peut bénéficier à de nombreux autres vivants, le réchauffement climatique favoriser le développement de certaines espèces, et ainsi de suite.

Se pose alors la question de l'intervention dans la nature, non pas pour y corriger des comportements humains destructeurs mais pour réduire la souffrance et la mort dans la nature. Comment les humains doivent intervenir dans la nature pour agir le plus moralement possible et œuvrer pour un monde meilleur ? La question de l'interventionnisme dans la nature est récente et n'a pas retenu l'attention des premières générations d'animalistes, occupées à penser le traitement des animaux dans

l'élevage et l'expérimentation animale. De nombreux animalistes considèrent qu'il est préférable de ne pas se poser en régisseur de la nature, parce que du fait de sa complexité et de l'intrication des relations, nous pourrions causer plus de mal que de bien. Selon nous, il est justifié, voir exigé, d'intervenir dans de nombreux cas, par exemple pour porter assistance ponctuellement à des animaux blessés, aider des animaux faisant face aux menaces climatiques comme la sécheresse et des températures extrêmes, ou encore prévenir certaines épidémies. Les interventions généralisées et plus profondes comme les manipulations génétiques demandent à être l'objet d'un examen précis quant aux conséquences qui pourrait en découler. Il faut ainsi écarter celles dont la balance bénéfice-risque ne penche pas très largement en faveur des bénéfices.

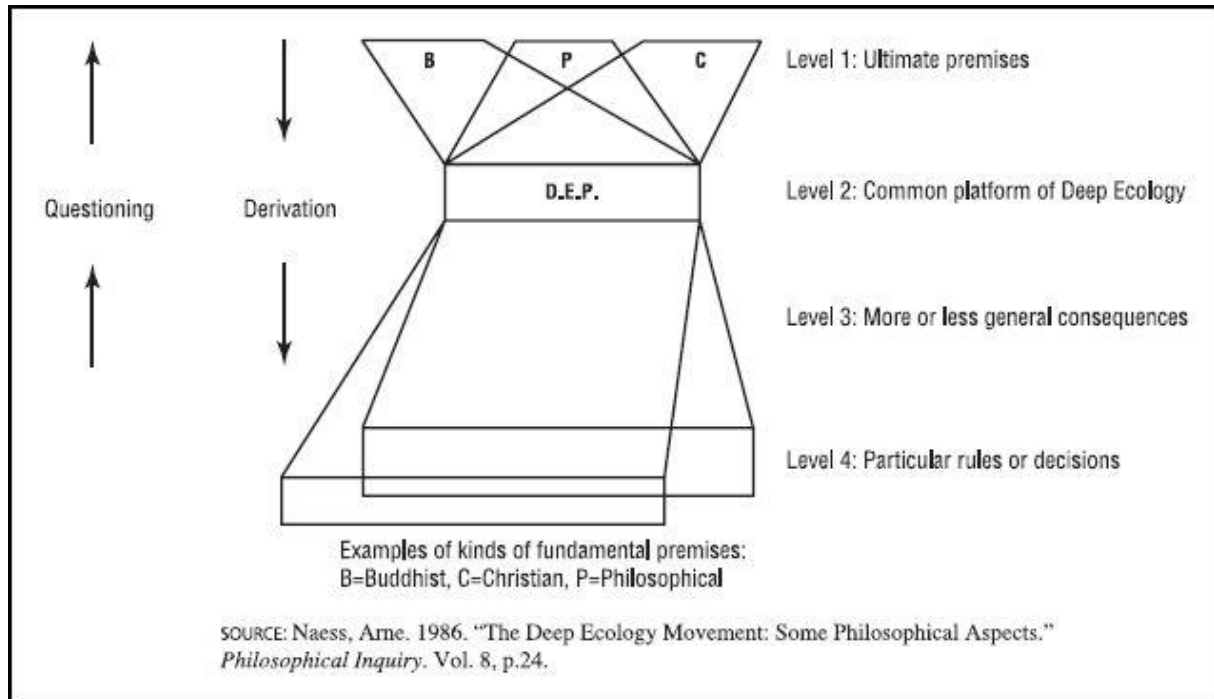
Nous n'avons pas pour but de fournir un programme d'action écologique précis, mais de fournir une boussole morale. Ce que nous proposons est juste d'inclure dans la réflexion sur les différentes thématiques écologiques, le bien des animaux. Or, jusqu'à présent, les rapports sur le climat avec leur lot de préconisations, comme ceux du GIEC, ne les mentionnent jamais. Nous devons repenser la cohabitation avec nos colocataires terriens. Ces colocataires sont les autres êtres sentients. La question écologique impose de repenser en premier lieu le partage du territoire de façon équitable, sans faire reposer sur les animaux la charge de s'adapter à nous, ou de périr. Jusqu'à présent, les humains se comportent le plus souvent en tyrans, en colons qui s'approprient des terres qui, une fois appropriées, leur donne l'illusion d'avoir une légitimité à l'ordonner comme ils le souhaitent. Nous devons accepter de partager le monde, d'inclure le bien des animaux dans l'aménagement du territoire, aussi bien que dans la transformation d'un pan de jardin. Les humains se sont appropriés des territoires qui n'appartiennent à personne. Si on comprend que la propriété privée puisse faire sens pour organiser les rapports humains, nous ne devons jamais oublier que d'autres êtres y vivent et pâtissent de cette colonisation humaine qui éradique ceux qu'elle ne veut pas³⁶³⁷.

Cohabiter, c'est trouver des solutions équilibrées aux conflits d'intérêts, prenant les intérêts de tous très au sérieux. S'il est nécessaire de construire une route, il convient de s'assurer au mieux qu'elle ne perturbe pas des animaux, qu'elle ne sépare pas et ne découpe pas des territoires, ou bien de leur permettre de traverser sans danger ; s'il est nécessaire d'abattre un arbre, s'assurer que les oiseaux qui y ont construit un nid seront pris en compte et relogés de façon convenable dans un arbre voisin. Penser une cohabitation juste, c'est permettre, autant que possible, à tous les êtres sentients de bien vivre. L'injonction à cohabiter avec le vivant sans prise en compte des *individus* sentients manque ainsi son objectif et perpétue un traitement inéquitable des vivants qu'elle prétend protéger. Ainsi, s'il est important de lutter pour la préservation de la nature, cette position ne peut s'économiser l'examen de ses propres préjugés spécistes quand elle prétend œuvrer à un monde plus juste et habitable ; un appel à « sauver la nature » ne saurait en aucun cas la débarrasser de l'injustice reconduite à l'encontre des animaux.

³⁶³⁷ Ce que défendent Kymlicka et Donaldson dans *Zoopolis*.

Annexe

Le Diagramme d'Apron d'Arne Naess



Bibliographie

- AALTOLA Elisa, « Personhood and animals: three approaches », *Environmental Ethics*, 30, 2, 2008, 175-193.
- , « Animal ethics and the argument from absurdity », *Environmental Values*, 19, 1, 2010, 79-98.
- , « The argument from absurdity », *Environmental Values*, 19, 1, 2010, 79-98.
- , « The anthropocentric paradigm and the possibility of animal ethics », *Ethics and the environment*, 15, 1, 2010, 27-50.
- ADAMS Carol J., *La politique sexuelle de la viande, une théorie critique féministe végétarienne*, L'Age D'homme, Lausanne, 2016.
- , « Ecofeminism and the eating of animals », in *Environmental ethics, convergence and divergence*, R. Botzler and S. Armstrong (eds), 2nd edition, 1998, 505-514.
- ADORNO Theodor, *Minima moralia, réflexion sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1951, 2016.
- AFEISSA Hicham-Stéphane, *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Éditions MF, Paris, 2009.
- AFEISSA Hicham-Stéphane (ed), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés d'éthique de l'environnement, Vrin, Paris, 2007.
- , *Qu'est-ce que l'écologie?*, Vrin, Paris, 2009.
- , *La communauté des êtres de nature*, Éditions MF, 2010.
- , *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie morale*, Vrin, Paris, 2012.
- , *Manifeste pour une écologie de la différence*, Éditions Dehors, 2021.
- , *L'ardeur des pillards. Essais de philosophie environnementale et animale*, Editions Dehors, 2024.
- AFEISSA Hicham-Stéphane et JEANGENE-VILMER Jean-Baptiste (eds), *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Textes clés de philosophie animale, Vrin, Paris, 2010.
- AGAR Nicholas, « Valuing species and valuing individuals », *Environmental Ethics*, 17, 4, 1995, 397-415.
- , *Life's intrinsic value: science, ethics, and nature*, Columbia University Press, 2001.
- AIKEN, William, « Ethical issues in agriculture », in *Earthbound: new introductory essays in environmental ethics*, T. Regan (ed), Random House, New York, 1984.
- ALBERSMEIER Frauke, « Speciesism and speciescentrism », *Ethical Theory and Moral Practice*, 24, 2, 2021, 511-527.
- ALBRECHT Glenn, « "Solastalgia": a new concept in health and identity », *PAN*, 3, 2005, 44-59.
- ALBRECHT Glenn, SARTORE Gina, CONOR Linda, HIGGINBOTHAM Nick, FREEMAN Sonia, KELLY Brian and al., « Solastalgia: the distress caused by environmental change », *Australasian psychiatry* 15, Supplement 1, 2007.
- AL-HAFIZ Basheer A. M., *Les animaux en islam*, Droits des animaux, Gagny, 2015.
- ALLANO Louis, CLAMENS Alex, SELOSSE Marc, « La "survie de l'espèce", un concept obsolète », *Biologie Géologie*, 1, 2013, 87-98.
- ALPI Amedeo, AMRHEIN Nikolaus, BERTL Adam, BLATT Michael, BLUMWALD Eduardo, CERVONE Felice et al., « Plant neurobiology: no brain, no gain ? », *Trends in plant science*, 12, 2007, 135-136.
- ALTEMEYER Bob, *Right-Wing Authoritarianism*, University of Manitoba Press, 1981.

- , « The Other "Authoritarian Personality" », *Advances in Experimental Social Psychology*, 30, 1998, 47-92.
- AMUNDSON Ron and LAUDER George, « Function without purpose », *Biology and Philosophy*, 9, 4, 1994, 443-469.
- ANASTASI, Anna, « Intelligence as a quality of behavior », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. J. Sternberg and D. Detterman (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- ANDRÉ Pierre et GROSSERIES Axel, *La justice climatique*, Que Sais-Je ?, Puf, Paris, 2024.
- ANDREWS Kristin, CUMSTOCK, Gary, CROZIER G. K. D., DONALDSON Sue, FENTON Andrew, JOHN Tyler and al., *Chimpanzee rights. The philosophers' brief*, Routledge, 2019.
- ANGNER Erik, « Is it possible to measure happiness ? », *European Journal of Philosophy of Science*, 3, 2, 2013, 221-240.
- ANSTOTZ Christoph, « Profondly intellectually disabled humans and the great apes : a comparison », in *The great ape project: equality beyond humanity*, P. Singer and P. Cavalieri (eds), New York, St Martin's Griffin, 1993.
- ARIÈS Paul, *Lettre ouverte aux mangeurs de viande qui souhaitent le rester sans culpabiliser*, Larousse, 2019.
- , « Paul Ariès : "J'accuse les végétariens de mentir sciemment" », *Le Monde*, 7 janvier 2019, https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/01/07/paul-aries-j-accuse-les-vegetariens-de-mentir-sciemment_5405784_3232.html.
- ARIÈS Paul, DENHEZ Frédéric et PORCHER Jocelyne, « Pourquoi les végétariens ont tout faux », *Libération*, 18 mars 2018, https://www.liberation.fr/debats/2018/03/18/pourquoi-les-vegetariens-ont-tout-faux_1637109/.
- ARIEW André, CUMMINS Robert and PERLMAN Mark (eds), *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford University Press, 2002.
- ARISTOTE, *De l'âme*, traduit par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 1993.
- , *Éthique à Nicomaque*, traduit par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004.
- , *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, Paris, 1993.
- , *Métaphysique*, 2 volumes, traduit par Jean Tricot, Vrin, Paris, 1986.
- , *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2021.
- ARMSTRONG Susan J. and BOTZLER Richard George (eds), *Environmental ethics: divergence and convergence*, McGraw-Hill Higher Education, 2nd edition, 1998.
- (eds), *The animal ethics reader*, Routledge, London, 2003.
- ARONOWITZ S. V., MCDONALD C. C., STEVENS R. C. and RICHMOND T. S., « Mixed studies review of factors influencing receipt of pain treatment by injured black patients », *Journal of Advanced Nursing*, 76, 1, 2020, 34-36.
- ARONSON Lester, « Orientation and jumping behavior in the Gobiid fish *Bathygobius Soporator* », *American Museum Novitates*, 1486, 1951, 1-22.
- , « Further studies on orientation and jumping behavior in the Gobiid fish, *Bathygobius Soporator* », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 188, 1, 1971, 378-392.
- ATTFIELD Robin, « The good of trees », *The Journal of Value Inquiry*, 15, 1, 1981, 35-54.
- , *The ethics of environmental concern*, University of Georgia Press, 2nd edition, Athens and London, 1983, 1991.
- , *Value, obligation, and meta-ethics*, Value inquiry book series, vol.30, Rodopi, Amsterdam, 1995.
- , « Biocentric consequentialism, pluralism, and « "The Minimax implication" »: a reply to Alan Carter », *Utilitas*, 15, 1, 2003, 76-91.
- , « Biocentric consequentialism and value-pluralism: a response to Alan Carter », *Utilitas*, 17, 1,

- 2005, 85-92.
- , *Environmental ethics, an overview for the twenty-first century*, Polity Press, 2nd edition, 2014.
- , *Environmental ethics: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- AUDARD Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Puf, Paris, 1999.
- AUERSBERG Alice, VON BAYERN Auguste, GAJDON Gyula, HUBER Ludwig and KECELNIK Alex, « Flexibility in problem solving and tool use of kea and new caledonian crows in a multi access box paradigm », *PLOS ONE*, 6, 6, 2011.
- AUFFRET Simon, « Les chasseurs, "premiers écologistes de France" ? Histoire d'une communication politique », *Le monde*, 31 août 2018, https://www.lemonde.fr/planete/article/2018/08/31/les-chasseurs-premiers-ecologistes-de-france-histoire-d-une-communication-politique_5348399_3244.html.
- AUFFRET VAN DER KEMP Thierry et NOUET Jean-Claude, *Homme et animal: de la douleur à la cruauté*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- AUGUSTINOS Martha and WALKER Iain, *Social cognition: an integrated introduction*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, 1995.
- AUST Ulrike and HUBER Ludwig, « The role of item- and category-specific information in the discrimination of people versus nonpeople images by pigeons », *Animal Learning and Behavior*, 29, 2, 2001, 107-119.
- AVRAMIDES Anita, « Other Minds », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), Winter 2020 edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>.
- BACKSTER Cleve, « Evidence of primary perception in plant life », *International Journal of parapsychology*, 10, 1968.
- BAIER Annette, « Knowing our place in the animal world », in *Ethics and Animals*, H. B. Miller and W. H. Williams (eds), Humana Press, Totowa, 1983, 61-77.
- BAIER Kurt, *The moral point of view, a rational basis for ethics*, Random House, New York, 1966.
- BAILEY Christiane, « Le double sens de la communauté morale : la considérabilité morale et l'agentivité morale des autres animaux », *Les ateliers de l'éthique*, 9, 3, 2014, 31-67.
- BAKER Lynne Rudder, *Persons and bodies a constitution view*, Cambridge University Press, 2008.
- (ed), « The first-person perspective », in *Persons and bodies: a constitution view*, Cambridge University Press, Cambridge US, 2000, 59-88.
- , « When does a person begin? », *Social Philosophy and Policy*, 22, 2, 2005, 25-48.
- BALAUD Léna et CHOPOT Antoine, *Nous ne sommes pas seuls*, Seuil, Paris, 2021.
- BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1997.
- BALMOND Louis, REGAD Caroline et RIOT Cédric, *Déclaration de Toulon*, Toulon, France, Université de Toulon, Faculté de Droit, 2019, <https://www.univ-tln.fr/Declaration-de-Toulon.html>.
- BALUSKA František, VOLKMANN Dieter and MENZEL Diedrik, « Plant synapses: actin-based domains for cell-to-cell communication », *Trends in Plant Science*, 10, 3, 2005, 106-111.
- BARBAULT Robert, *Écologie générale : structure et fonctionnement de la biosphère*, Dunod, 6^{ème} édition, Paris, 2008.
- BARBEROUSSE Anouk, BONNAY Denis, COZIC Mickaël (eds), *Précis de philosophie des sciences*, Vuibert, Paris, 2011.
- BARBEROUSSE Anouk, KISTLER, Max et LUDWIG Pascal, *La philosophie des sciences au XX^{ème} siècle*, Champs Université, Flammarion, 2000.
- BARRAU Aurélien, *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité*, Michel Lafon, 2020.
- BARTAL Inbal, DECETY Jean and MASON Peggy, « Empathy and pro-social behavior in rats », *Science*, 334, 2011, 1427-1430.

- BARTHA Paul, « Analogy and analogical reasoning », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), summer 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reasoning-analogy>.
- BASL John and SANDLER Ronald, « The good of nonsentient entities: organisms, artifacts and synthetic biology », *Studies in history and philosophy of biology and biomedical sciences*, 44, 2013, 697-705.
- BAYERN A. M. P. von, DANIEL S., AUERSPERG A. M. I., MIODUSZEWSKA B. and KACELNIK A., « Compound tool construction by New Caledonian crows », *Scientific Reports*, 8, 1, 2018.
- BAYET Fabienne, « Overturning the doctrine. Indigenous people and wilderness – being aboriginal in the environmental movement », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, Athens (Georgia, USA), 1998, 314-324.
- BEAUCHAMP Tom, « The failure of theories of personhood », in *Kennedy Institute of Ethics journal*, 9, 4, 1999, 309-324.
- BEAUCHAMP Tom and FREY Raymond G. (eds), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, 2011.
- BECKER Lawrence C., « The priority of human interests », in *Ethics and Animals*, H. B. Miller and W. H. Williams (eds), Humana Press Inc, Clifton, New Jersey, 1983.
- BÈGUE Laurent, GARCET Serge and WEINBERGER David, « Intentional harm to animals: a multidimensional approach », *Aggressive behavior*, 53, 1, 2025.
- BÈGUE Laurent et DESRICARD Olivier (eds), *Traité de psychologie sociale*, De Boeck, Bruxelles, 2013.
- BÈGUE-SHANKLAND Laurent, *Face aux animaux. Nos émotions, nos préjugés, nos ambivalences*, Odile Jacob, Paris, 2022.
- BEKOFF Marc and JAMIESON Dale, *Readings in Animal Cognition*, Bradford Book, 1996.
- BEKOFF Marc, *Les émotions des animaux*, Payot et Rivages, Paris, 2013.
- BELGUERMI Ahmed, BOVET Dalila, PASCAL Anouck, PREVOT-JULLIARD Anne-Caroline, SAINT JALME Michel, RAT-FISCHER Lauriane et al., « Pigeons discriminate between human feeders », *Animal Cognition*, 14, 6, 2011, 909-914.
- BELSHAW Christopher, « Death, pain, and animal life », in *The ethics of killing animals*, T. Visak and R. Garner (ed), Oxford University Press, 2016.
- BENHAMMOU Farid, « Extinction des espèces », in *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, CNRS Editions, 393-396.
- BENN Stanley I. « Egalitarianism and equal consideration of interests », in *Equality*, Pennock and Chapman (eds), Artherton Press, New York, 1967.
- , « Freedom, autonomy and the concept of person », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1976, 123-130.
- , « Personal Freedom and environmental ethics: the moral inequality of species », in *Equality and freedom: international and comparative jurisprudence*, G. Dorsey (ed), Oceana Publications, 1977, 401-424.
- BENOIST (de) Alain, « La nature et sa « valeur intrinsèque », *Krisis*, 15, 1993.
- BENTHAM Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, Dover Philosophical classics, Dover Publication Inc, Mineola, New York, 2007 (1789).
- , *Introduction aux principes de morale et de législation*, traduit par Emmanuelle De Champs et Jean-Pierre Clero, Vrin, Paris, 2011.
- BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige, 8^{ème} édition, Puf, Paris, 2005 (1889).
- , *L'évolution créatrice*, Quadrige, 11^{ème} édition, Puf, Paris, 2007 (1907).
- BERNAYS Edward, *Propaganda: comment manipuler l'opinion en démocratie*, Zone, 2007.

- BERNS Gregory, *Dans la tête d'un chien. Les dernières découvertes sur le cerveau animal*, Alpha, 2022.
- , « L'esprit des chiens », in *Révolutions animales, comment les animaux sont devenus intelligents*, K. L. Matignon (ed), Arte Editions/Les liens qui libèrent, 2016, 96-98.
- BERNSTEIN Mark, « Speciesism and loyalty », *Behavior and philosophy*, 19, 1, 1991.
- , « Contractualism and animals », *Philosophical Studies*, 86, 1, 1997, 49-72.
- , *On moral considerability : an essay on who morally matters*, New York, Oxford University Press, 1998.
- , « Marginal cases and moral relevance », *Journal of social philosophy*, 33, 4, 2002, 523-539.
- , « Neo-speciesism », *Journal of Social Philosophy*, 35, 3, 2004, 380-390.
- BERRY J. W., « A cross-cultural view of intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. J. Sternberg and D. Detterman (Éds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- BERTRAND-MIRKOVIC Aude, *La notion de personne. Étude visant à clarifier le statut juridique de l'enfant à naître*, Presses Universitaire d'Aix-Marseille, 2003.
- BESSONE Magali, *Sans Distinction de race?: Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Vrin, Paris, 2013.
- BESSONE Magali et SABBAGH Daniel, *Race, racisme, discriminations, anthologie de textes fondamentaux*, Hermann, 2015.
- BETT Nolan, HINCH Scott, DITTMAN Andrew and YUN Sang-Seon, « Evidence of olfactory imprinting at an early life stage in pink salmon (*Oncorhynchus gorbuscha*) », *Scientific Reports*, 6, 1, 2016.
- BIGELOW John and PARGETTER Robert, « Functions », in *Function, Selection, and Design*, D. Buller (ed), State University of New York Press, 1999.
- BILLIER Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, Puf, Paris, 2010.
- BIMBENET Étienne, *L'animal que je ne suis plus*, Folio essais, Gallimard, Paris, 2011.
- , « The fallacy of human animality », *Environmental Philosophy*, 11, 1, 2014, 27-43.
- , *Le complexe des trois singes, essai sur l'animalité humaine*, L'ordre philosophique, Seuil, Paris, 2017.
- , « La nature a-t-elle toujours raison ? », in *Penser le vivant*, L'Obs/Les Liens qui libèrent, 2021.
- BIRCH Thomas H., « Moral considerability and universal consideration », *Environmental Ethics*, 15, 4, 1993.
- BIRD Christopher and EMERY Nathan John, « Rooks use stones to raise the water level to reach a floating worm », *Current Biology*, 19, 16, 2009, 1410-1414.
- BIRNBAUM Jean (ed), *Qui sont les animaux ?*, Folio essais, Gallimard, Paris, 2010.
- BISMUTH R. et MARCHADIER F, *Sensibilité animale : perspectives juridiques*, CNRS Éditions, 2015.
- BLANC Guillaume, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Flammarion, Paris, 2020.
- BLANC Olivier, *Marie-Olympe de Gouges. Une humaniste à la fin du XVIIIe siècle*, Éditions René Viénet, Cahors, 2003.
- BLANDIN Patrick, « L'écosystème existe-t-il ? Le tout et la partie en écologie », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels : écologie, biologie, médecine, astronomie, physique et chimie*, T. Martin (ed), Vuibert, Paris, 2007, 21-46.
- , *Biodiversité. L'avenir du vivant*, Albin Michel, Paris, 2020.
- BLANDIN Patrick, DUCARME Frédéric et MARAGE Damien, *Convivialité, l'alliance avec la nature*, Editions de l'Atelier, 2023.
- BLATTI Stephan, « Death's Distinctive Harm », *American Philosophical Quarterly*, 49, 4, 2012,

- BLOOM Paul, *Against empathy: the case for rational compassion*, Vintage, London, 2018.
- BLUFF Lucas, WEIR Alex, RUTZ Christian, WIMPENNY Joanna and KACELNIK Alex, « Tool-related cognition in New Caledonian crows », *Comparative Cognition & Behavior Reviews*, 2, 1, 2007, 1-25.
- BOGHOSSIAN Paul, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, traduit par Ophélia Deroy, Agone, Marseille, 2009.
- BOISSEAU-SOWINSKI Lucille, *La désappropriation de l'animal*, Presses Universitaires de Limoges, 2013.
- BONNARDEL Yves, « Attaquer le spécisme ou l'humanisme ? », *L'Amorce, revue contre le spécisme*, 2020, <https://lamorce.co/attaquer-le-specisme-ou-lhumanisme/>.
- BONNARDEL Yves et LEPELTIER Thomas, « L'antispécisme face à ses adversaires », *L'Amorce, revue contre le spécisme*, 2019, <https://lamorce.co/lantispécisme-face-a-ses-adversaires/>.
- BONNARDEL Yves, LEPELTIER Thomas et SIGLER Pierre (eds), *La Révolution antispéciste*, Puf, Paris, 2018.
- BOOKCHIN Murray, *L'écologie sociale, "domaine sauvage"*, Éditions Wildproject, 2020.
- BOORSE Christopher, « On the distinction between disease and illness », *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1, 1975, 49-78.
- , « What a theory of mental health should be », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 6, 1, 1976, 61-84.
- , « Wright on functions », *The Philosophical Review*, 85, 1, 1976, 70-86.
- , « Health as a theoretical concept », *Philosophy of Science*, 44, 1977, 542-573.
- , « Le concept théorique de santé », in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, vol. 2, Textes clés de philosophie de la médecine, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012, 61-120.
- , « A Rebuttal on Health », in *What Is Disease?*, J. M. Humber and R. F. Almeder (eds), Humana Press, Totowa, 1997, 1-134.
- , « A rebuttal on functions », in *Functions: new essays in the philosophy of psychology and biology*, A. Ariew, R. Cummins and M. Perlman (eds), Oxford University Press, 2002.
- BOUCHARD Frédéric, « Évolution d'écosystèmes sans réduction à la fitness des parties », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels : écologie, biologie, médecine, astronomie, physique et chimie*, T. Martin (ed), Vuibert, Paris, 2007.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Points essais, Seuil, Paris, 1994.
- BOURG Dominique, *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Hatier, 1997.
- BOURG Dominique et FRAGNIERE Augustin (eds), *La pensée écologiste, une anthologie*, Puf, Paris, 2014.
- BOURG Dominique et PAPAUX Alain (eds), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Puf, Paris, 2015.
- BOURSIER Philippe et GUIMONT Clémence (dir), *Ecologies. Le vivant et le social*, La Découverte, Paris, 2022.
- BOYD, Richard, « Homeostasis, species, and higher taxa », in *Species: new interdisciplinary essays*, R. Wilson (ed), MIT Press, Cambridge, 1999, 141-185.
- BRADFORD Gwen, « Perfectionism », in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, G. Fletcher (ed), Routledge, 2016.
- , « Problems for perfectionism », *Utilitas*, 29, 3, 2017, 344-363.
- , « Perfectionist bads », *Philosophical Quarterly*, 71, 3, 2021, 586-604.
- BRADLEY Ben, *Well-being and death*, Oxford University Press, 2009.
- , « Is death bad for a cow? », in *The ethics of killing animals*, T. Visak and R. Garner (eds), Oxford University Press, 2015.

- BRAITMAN Laurel, *Chienne de vie. Troubles émotionnels et maladies de l'âme chez les animaux*, Editions Autrement, 2014.
- BRAMBLE Ben and FISCHER Bob (eds), *The moral complexities of eating meat*, Oxford University Press, 2016.
- BRANDON Robert N., « The levels of selection : a hierarchy of interactors », in *The Philosophy of Biology*, D. L. Hull and M. Ruse (eds), Oxford University Press, 1998.
- BRAUNSTEIN Jean-François, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Grasset, 2018.
- BRENNAN Andrew, « The moral standing of natural objects », *Environmental Ethics*, 6, 1, 1984, 35-36.
- , *Thinking about nature. An investigation of nature, value and ecology*, Routledge, 2014 (1988).
- BRENNAN Andrew and LO, Y. S., *Understanding Environmental Philosophy*, Durham, UK, Acumen, 2010.
- BRENNER Eric, STAHLBERG Rainer, MANCUSO Stefano, BALUSKA Frantisek and VAN VOLKENBURGH Elizabeth, « Response to Alpi et al.: Plant neurobiology: the gain is more than the name », *Trends in plant science*, 12, 2005, 285-286.
- BRENNER Eric, STAHLBERG Rainer, MANCUSO Stefano, VIVANCO Jorge, BALUSKA František and VAN VOLKENBURGH Elizabeth, « Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling », *Trends in Plant Science*, 11, 8, 2006, 413-419.
- BRINK David O., « Normative Perfectionism and the Kantian Tradition », *Philosophers' Imprint*, 19, 45, 2019.
- BROOME John, *Weighing lives*, Oxford University Press, 2006.
- , « The badness of death and the goodness of life », in *The Oxford Handbook of philosophy of death*, B. Bradley, F. Feldman and J. Johansson (eds), Oxford University Press, 2013.
- BROWN Culum, « Familiarity with the test environment improves escape responses in the crimson spotted rainbowfish, *Melanotaenia duboulay* », *Animal Cognition*, 4, 2, 2001, 109-113.
- , « Fish intelligence, sentience and ethics », *Animal Cognition*, 18, 2014, 1-17.
- BROWN Culum, LALAND Kevin and KRAUSE Jens, *Fish cognition and behaviour*, Blackwell Publishing, 2nd edition, 2011.
- BRUECKNER Anthony and FISCHER John, « Death's badness », *Pacific Philosophical Quarterly*, 74, 1, 1993.
- BSHARY Redouan, « Machiavellian intelligence in fishes », in *Fish Cognition and Behavior*, C. Brown, K. Laland and J. Krause (eds), 2006, 223-242.
- BSHARY Redouan, WICKLER Wolfgang, FRICKE Hans, « Fish cognition: a primate's eye view », *Animal Cognition*, 5, 1, 2002, Springer, Germany, 1-13.
- BUDIANSKY Stephen, *The covenant of the wild. Why animals chose domestication*, William Morrow and Co, New York, 1992.
- BULLARD Robert, *Unequal protection: environmental justice and communities of color*, Sierra Club Books, 1994.
- , *The quest for environmental justice*, Counterpoint, 2005.
- BULLER David, « Etiological theories of function: a geographical survey », in *Function, Selection, and Design*, D. J. Buller (ed), State University of New York Press, 1999.
- BULLER David, « Introduction: natural teleology », *Function, Selection, and Design*, D. J. Buller (ed), State University of New York Press, 1999.
- BURGAT Florence, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- , *Une autre existence, la condition animale*, Albin Michel, Paris, 2012.
- , « Le contrat domestique est-il un marché de dupes ? », in *Le Multinaturalisme, mélanges à Catherine Larrère*, V. Nurock et F. Burgat (eds), "domaine sauvage", Éditions Wildproject, 2013.
- , *La cause des animaux. Pour un destin commun*, Buchet Chastel, Paris, 2015.

- , *L'humanité carnivore*, Seuil, Paris, 2017.
- , *Être le bien d'un autre*, Rivages Poche, 2018.
- , *Qu'est-ce qu'une plante ? Essai sur la vie végétale*, La Couleur des idées, Seuil, Paris, 2020.
- , *L'inconscient des animaux*, L'ordre philosophique, Seuil, Paris, 2023.
- BURGDORF Jeffrey, PANKSEPP Jaak, BRUDZYNSKI Stefan M., KROES Roger and MOSKAL Joseph R., « Breeding for 50-kHz positive affective vocalization in rats », *Behavior Genetics*, 35, 1, 2005, Springer, Germany, 67-72.
- BURGESS Diana Jill, CROWLEY-MATORKA Megan, PHELAN Sean, DOVIDIO John, KERNS Robert, ROTH Craig et., « Patient race and physicians' decisions to prescribe opioids for chronic low back pain », *Social Science & Medicine*, 67, 11, 2008, 1852-1860.
- BUSS Sarah and WESTLUND Andrea, « Personal Autonomy », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), spring 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/personal-autonomy/>.
- CAHEN Harley, « Against the moral considerability of ecosystems », in *Environmental Ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- CALLICOTT John Baird, « Elements of an environmental ethic: moral considerability and the biotic community », *Environmental Ethics*, 1, 1, 1979, 71-81, reproduit dans *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1989.
- , « Animal liberation: a triangular affair », in *Environmental Ethics*, 2, 4, 1980, reproduit dans *The animal rights/ environmental ethics debate: the environmental perspective*, E. C. Hargrove (ed), SUNY Press, New York, 1992.
- , « Hume's Is/Ought dichotomy and the relation of ecology to Leopolds land ethic » (1982), *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1989.
- , « Moral considerability and extraterrestrial life » (1986), in *The animal rights/environmental ethics debate: the environmental perspective*, E. C. Hargrove (ed), SUNY Press, New York, 1992.
- , « The Metaphysical implications of ecology » (1986), *In defense of the and ethic*, SUNY Press, New York 1989, traduction française : « Les implications métaphysiques de l'écologie », *Éthique de la terre*, Éditions Wildproject, 2010.
- , « On the intrinsic value of non-human species » (1986), *In defense of the and ethic*, SUNY Press, New York, 1989.
- , « The conceptual foundations of the land ethic » (1987), *In defense of the and ethic*, SUNY Press, New York, 1989.
- , « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *Between the Species*, 4, 3, 1988, reproduit dans *The animal rights/ environmental ethics debate: the environmental perspective*, E. C. Hargrove (ed), SUNY Press, New York, 1992.
- , *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1989.
- , « The case against moral pluralism », *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990, 99-124, reproduit dans *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , « Aldo Leopold's metaphor », in *New goals for environmental management*, R. Costanza, B. Norton and B. Haskell (eds), Island Press, Washington, 1992.
- , « Rolston on intrinsic value: a deconstruction », *Environmental Ethics*, 14, 2, 1992, 129-143.
- , « Can a theory of moral sentiment support a normative environmental ethic? » (1992), *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « The search for an environmental ethic », in *Matters of life and death; new introductory essays in moral philosophy*, T. Regan (ed), McGraw-Hill, 3rd edition, New York, US, 1993.

- , « Moral monism and environmental ethics defended » (1994), *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « A critique of and an alternative to the wilderness idea » (1994), in *Environmental ethics, an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , « The value of ecosystem health », *Environmental Values*, 4, 4, 1995, 345-361.
- , « Intrinsic value in nature: a metaethical analysis » (1995), *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Do deconstructive ecology and sociobiology undermine the Leopold Land Ethic » (1996), *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Le problème de l'écofascisme », *Éthique de la terre*, Éditions Wildproject, 2010, traduit de « Holistic environmental ethics and the problem of ecofascism », in *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Just the facts, Ma'am », *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , *Beyond the land ethic, more essays in environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Aldo Leopold's concept of ecosystem health », in *Beyond the land ethic*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Contemporary criticisms of the received wilderness idea » (2000), in *The wilderness debate rages on : continuing the great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), , University of Georgia Press, Athens (Georgia, USA), 2008.
- , « My reply », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, New York, 2002.
- , *Éthique de la terre*, Éditions Wildproject, 2010.
- , « Fondations de l'éthique de la terre », *Éthique de la terre*, Éditions Wildproject, 2010.
- , « La nature a-t-elle une valeur en elle-même ? », *Éthique de la terre*, Éditions Wildproject, 2010.
- , *Thinking like a planet: the land ethic and the earth ethic*, Oxford University Press, 2013.
- , « The environmental omnivore's dilemma », in *The moral complexities of eating meat*, B. Bramble and B. Fischer (eds), Oxford University Press, 2015.
- , « How ecological collectives are morally considerable » (2015), in *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, S. Gardiner and A. Thompson (eds), Oxford University Press, 2017.
- CALLICOTT John Baird and FRODEMAN Robert, *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy*, 2 vol., Macmillan Reference, 2009.
- CALLICOTT John Baird and NELSON Michael P. (eds), *The great new wilderness debate*, University of Georgia Press, Athens, Georgia (USA), 1998.
- , « The wilderness act of 1964 », in *The great new wilderness debate*, University of Georgia Press, Athens (Georgia, USA), 1998.
- , *The wilderness debate rages on : continuing the great new wilderness debate*, University of Georgia Press, Athens, Georgia (USA), 2008.
- CALOW Peter, « Can ecosystems be healthy? Critical consideration of concepts », *Journal of Aquatic Ecosystem Health*, 1, 1992, 1-5.
- CALVO Paco, « The philosophy of plant neurobiology: a manifesto », *Synthese*, 193, 5, 2016 1323-1343.
- CALVO Paco, SAHI Vaidurya Pratap and TREWAVAS Anthony, « Are plants sentient? », *Plant, Cell & Environment*, 40, 11, 2017, 2858-2869.
- CAMPBELL Ian, « Animal welfare and environmental ethics. It's complicated », *Ethics and the Environment*, 23, 1, 2018, 49-69.

- CANGUILHEM Georges, « Le normal et la pathologique » (1965), in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés de philosophie de la médecine, vol. 2, Vrin, Paris, 2012.
- CAPLAN Arthur, « Does the philosophy of medicine exist ? », *Theoretical Medicine*, 13, 1, 1992, 67-77.
- CARBONNIER Jean, *Droit civil*, Puf, 21^{ème} édition, Paris, 2000.
- CARROLL John, « What is intelligence ? », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. J. Sternberg and D. Detterman (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- CARRUTHERS Peter, *The animals issue: moral theory in practice*, Cambridge University Press, 1992.
- CARSON Rachel, *Printemps silencieux*, Wildproject Éditions, 2022.
- CARTER Alan, « Book reviews of "The ethics of the global environment" », *Mind*, 110, 437, 2001.
- , « Projectivism and the last person argument », *American Philosophical Quarterly*, 41, 1, 2004, 51-62.
- , « Inegalitarian biocentric consequentialism, the minimax implication and multidimensional value theory », *Utilitas*, 17, 1, 2005.
- CASSETTA Elena et DELORD Julien, *La biodiversité en question : enjeux philosophiques, éthiques et scientifiques*, Éditions Matériologiques, 2018.
- CAVALIERI Paola, *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford University Press, New York, 2001.
- , « The meaning of the great ape project », *Politics and animals*, 1, 1, 2015, 16-34.
- CAVALIERI Paola and SINGER Peter (eds), *The « great ape » project : equality beyond humanity*, St Martin's Griffin, New York, 1993.
- CHABROL Claude et RADU Miruna, *Psychologie de la communication et persuasion*, De Boeck Supérieur, Bruxelles, 2017.
- CHAMOVITZ Daniel, *What a Plant Knows*, Oneworld Publications, London, 2013.
- CHAN Sarah and HARRIS John, « Human animals and nonhuman persons », in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, T. L. Beauchamp and R. G. Frey (eds), Oxford University Press, 2011.
- CHAN Kai M. A., « Ethical extensionism under uncertainty of sentience: duties to non-human organisms without drawing a line », *Environmental Values*, 20, 3, 2011, 323-346.
- CHANCEL Lucas, *Insoutenables inégalités, pour une justice sociale et environnementale*, Les Petits Matins, Paris, 2017.
- CHANSIGAUD Valérie, *Les combats pour la nature. De la protection de la nature au progrès social*, Buchet Chastel, 2018.
- CHAPOUTHIER Georges, « Philosophie et neurosciences : les racines animales de la psychiatrie », *Psychiatrie française*, 43, 1-12, 2012, 62-73.
- CHAPOUTHIER Georges, COQUIO Catherine et CAMPOS Lucie (eds), *La question animale : entre science, littérature et philosophie*, Presses universitaires de Rennes, 2011.
- CHAPPELL Timothy, « On the very idea of criteria for personhood », *Southern Journal of Philosophy*, 49, 1, 2011, 1-27.
- CHAPPELL Timothy, « In defence of speciesism », in *Human lives: critical essays on consequentialist bioethics*, D. Oderberg and J. Laing (eds), St Martin's Press, New York, 1997.
- CHAUVEY David, *La personnalité juridique des animaux jugés au Moyen-Age (XIII-XVIème siècles)*, L'Harmattan, 2012.
- , « Et pourtant, ils sont nos esclaves », *L'Amorce, revue contre le spécisme*, 2017, <https://lamorce.co/et-pourtant-ils-sont-nos-esclaves/>.
- , *Contre la Mentophobie*, L'Age D'homme, Lausanne, 2014.
- CHAUVIER Stéphane, *Qu'est-ce qu'une personne?*, Vrin, Paris, 2003.
- CHEVALIER Jean-Marie, « Raisonnement », *L'Encyclopédie philosophique*, (en ligne), M. Kristanek (ed), 2016, <https://encyclo-philos.fr/raisonnement-gp>.

- CHIGNELL A., CUNEO T. and HALTEMAN M. C. (eds), *Philosophy comes to dinner: arguments about the ethics of eating*, Routledge, 2015.
- CHRISTEN Yves, *L'animal est-il une personne ?*, Champs sciences, Flammarion, Paris, 2011.
- , « Beaux parleurs », in K. L. Matignon (ed), *Révolutions Animales*, Les Liens qui libèrent, 2016.
- CHURCH Russell, « Emotional reactions of rats to the pain of others », *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 52, 2, 1959, 132-134.
- CIGMAN Ruth, « Why death does not harm animals », in *Animal rights and human obligations*, T. Regan and P. Singer (eds), Prentice Hall, 2nd edition, Englewood Cliffs, 1989.
- CLARK Kelly James, « "Well-Being and Death" by Ben Bradley », *Analysis*, 70, 3, 2010, 592-593.
- CLARK, Stephen R., *The moral status of animals*, Oxford University Press, New York, 1984.
- , « Animals, ecosystems and liberal ethics », *The Monist*, 70, 1, 1987, 114-133.
- , *Animals and their moral standing*, Routledge, 1997.
- CLARKE Ellen, « L'individualité des plantes : une solution au dilemme du démographe », traduit par Vincent Choissnel, in *Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie*, Textes clés de philosophie du végétal, Q. Hiernaux (ed), Vrin, Paris, 2021.
- CLARKE Steve, ZOHNY Hazem and SAVULESCU Julian (eds), *Rethinking moral status*, Oxford University Press, 2021.
- COCCIA Emmanuele, « La vie des plantes : une métaphysique du mélange », in *Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie*, Textes clés de philosophie du végétal, Q. Hiernaux (ed), Vrin, Paris, 2021.
- , *La vie des plantes : une métaphysique du mélange*, Rivages, 2021.
- COCHRANE Alasdair, *Animal rights without liberation*, Columbia University Press, 2012.
- , « Life, liberty and the pursuit of happiness? Specifying the rights of animals », in *The ethics of killing animals*, R. Garner and T. Visak (eds), Oxford University Press, 2015.
- , *Should animals have political rights?*, Polity, 2019.
- COE Sue, *Dead Meat*, Four Walls Eight Windows, 1996.
- COETZEE John Maxwell, *Elisabeth Costello*, traduit par Catherine Du Plessis, Seuil, Paris, 2006.
- COHEN Carl, « The case for the use of animals in biomedical research », *New England Journal of Medicine*, 315, 14, 1986, 865-870.
- COHEN Carl and REGAN Tom, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- COLLECTIF, *Noire n'est pas mon métier*, Seuil, Paris, 2018.
- , *L'écologie du XXI^{ème} siècle*, Seuil, Paris, 2020.
- , *Penser le vivant*, Les liens qui libèrent, 2021.
- COLLETT Thomas and GRAHAM Paul, « Animal navigation: path integration, visual landmarks and cognitive maps », *Current Biology*, 14, 12, 2004, 475-477.
- CONDORCET Jean-Antoine-Nicolas, *Oeuvres de Condorcet*, Firmin Didot Frères, 1847.
- COREN Daniel, « Anthropocentric biocentrism in a hybrid », *Ethics and the Environment*, 20, 5, 2015.
- CORMU Gérard, *Vocabulaire juridique*, Puf, 10^{ème} édition, Paris, 2014.
- CORNELL Heather, MARZLUFF John and PECORARO Shannon, « Social learning spreads knowledge about dangerous humans among american crows », *Proceedings of the Royal Society, Biological sciences*, 279, 2011, 499-508.
- COSTANZA Robert, NORTON Bryan G. and HASKELL Benjamin, *Ecosystem health: new goals for environmental management*, , Island Press, Washington DC, 1992.
- COSTANZA Robert, « Toward an operational definition of ecosystem health », in *Ecosystem health: new goals for environmental management*, R. Costanza, B. Norton and B. Haskell (eds), Island Press, Washington DC, 1992, reproduit dans *Environmental ethics: divergence and convergence*, R. Botzler and S. Armstrong (eds), McGraw-Hill, 2nd edition, 1998.
- COTE-BOUDREAU Frédéric, « Spécisme et capacitisme », Montréal, 2015,

- <https://coteboudreau.com/2015/10/31/specisme-et-capacitisme/>.
- , « L'éthique végétale, ou comment animaliser les plantes pour mieux subordonner les animaux », 2014, <https://coteboudreau.com/2014/09/13/ethique-vegetale-1/>.
- , *Inclusive autonomy: a theory of freedom for everyone*, Phd Thesis, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada, 2019.
- COURCHAMP Franck, *L'Ecologie pour les Nuls*, Pour les nuls, 2009.
- CRARY Alice and GRUEN Lori, *La crise animale. Une nouvelle théorie critique*, Vrin, Paris, 2022, 2024.
- CRISP Roger, « Animal liberation is not an environmental ethics: a response to Dale Jamieson », *Environmental Values*, 7, 4, 1998.
- , « Well-Being », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), winter 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>.
- CRIST Eileen, « Against the social construction of nature and wilderness », *Environmental Ethics*, 26, 1, 2004, 5-24.
- CRONON William, « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », in *Uncommon ground: rethinking the human place in nature*, W. Cronon (ed), New York, W. W. Norton & Co., 1995, 69-90.
- (ed), *Uncommon ground: toward reinventing nature*, W. W Norton & Co, 1995.
- CROOK Robyn, DICKSON Katharine, HANLON Roger and WALTERS Edgar, « Nociceptive sensitization reduces predation risk », *Current Biology*, 24, 2014, 10, 1121-1125.
- CUMMINS Robert, « Functional Analysis », *Journal of Philosophy*, 72, 1975, 741-764 reproduit dans *Function, Selection, and Design*, D. Buller (ed), SUNY Press, 1999.
- , « Neo-teleology », in *Functions: new essays in the philosophy of psychology and biology*, A. Ariew, R. Cummins and M. Perlman, Oxford University Press, 2002.
- CUMSTOCK Gary, « How not to attack animal rights from an environmental perspective », *Between the Species*, 4, 3, 1988.
- CURRY Andrew, « Les sites antiques endommagés et détruits par l'Etat islamique », *National Geographic*, <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/les-sites-antiques-endommages-et-detruits-par-letat-islamique>.
- CURTIN Dean, *Environmental ethics for a postcolonial world*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- CUSHING Simon, « Against "humanism": speciesism, personhood, and preference », *Journal of Social Philosophy*, 34, 4, 2003.
- DAGOGNET François, *Nature*, Vrin, Paris, 1990.
- DALE Robert, « The spatial memory of african elephants (*Loxodonta africana*): durability, interference, and response biases », in *Reflections on adaptive behavior: essays in honor of J.E.R. Staddon*, N. K. Innis (ed), MIT Press, 2008, 143-169.
- DAMASIO Antonio, *L'erreur de Descartes, la raison des émotions*, Odile Jacob, Paris, 1995.
- , *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Poche, Paris, 2005.
- , *Sentir et savoir : une nouvelle théorie de la conscience*, Odile Jacob, Poche, Paris, 2023.
- DANBURY T. C., WEEKS C. A., CHAMBERS J. P., WATERMAN-PEARSON A. E. and KESTIN S. C., « Self-selection of the analgesic drug carprofen by lame broiler chickens », *Veterinary Record*, 146, 2000, 307-311.
- DARWALL Stephen, *Welfare and rational care*, Princeton University Press, 2002.
- DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, GF Flammarion, Paris, 1859, 1992, 2022.
- DAS J. P., « On definition of intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. J. Sternberg and D. Determan (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- DAUGEY Fleur, *L'intelligence des plantes : les découvertes qui révolutionnent notre compréhension*

- du monde, Ulmer, Paris, 2018.
- DAVID Bruno, *À l'aube de la 6^{ème} extinction, comment habiter la Terre*, Grasset, 2021.
- DAVID Pascal, *Habiter la Terre : l'écologie échappe-t-elle au règne de la technique ?*, Manucius, 2019.
- DAVID Victor, « La nouvelle vague des droits de la nature. La personnalité juridique reconnue aux fleuves Whanganui, Gange et Yamuna », *Revue juridique de l'environnement*, 42, 3, 2017, 409-424.
- DAVION Victoria, « Is ecofeminism feminist ? », in *Environmental ethics, convergence and divergence*, Richard Botzler and Susan Armstrong (eds), 2nd edition, 1998, 497-505.
- DAWKINS Richard, « Gaps in the mind », in *The « great ape » project : equality beyond humanity*, P. Cavalieri and P. Singer (eds), St Martin's Griffin, New York, 1991.
- , *Le gène égoïste*, Odile Jacob, Poche, Paris, 2003.
- , *The extended phenotype: the long reach of the gene*, Oxford University Press, 2016.
- DE BRIGARD, Felipe, « If you like it, does it matter if it's real ? », *Philosophical Psychology*, 23, 1, 2010, 43-57.
- DE QUEIROZ Kevin and DONOGHUE Michael, « Phylogenetic Systematics and the Species Problem », *Cladistics*, 4, 4, 1988, 317-338, reproduit dans *The Philosophy of Biology* D. Hull and M. Ruse (eds), Oxford University Press, New York, 1998.
- DE WAAL Frans, *De la réconciliation chez les primates*, Flammarion, 2002.
- , *L'âge de l'empathie*, Babel, Les Liens qui libèrent, 2010.
- , *Le bonobo, Dieu et nous*, Babel, Les Liens qui libèrent, 2013.
- , *Sommes-nous trop "bêtes" pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Les liens qui libèrent, 2016.
- DEGRAZIA David, *Taking animals seriously: mental life and moral status*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- , « Sentient nonpersons and the disvalue of death », *Bioethics*, 30, 7, 2016, 511-519.
- , « Great apes, dolphins, and the concept of personhood », *Southern Journal of Philosophy*, 35, 3, 1997.
- , « Modal personhood and moral status: a reply to Kagan's proposal », *Journal of Applied Philosophy*, 33, 1, 2016, 22-25.
- DELATTRE Adrien, « Le koudou et l'acacia : histoire et analyse critique d'une anecdote », *Tela-botanica*, mars 2019, <https://www.tela-botanica.org/2019/03/le-koudou-et-lacacia-histoire-et-analyse-critique-dune-anecdote/>.
- DELON Nicolas, « Relational nonhuman personhood », *The southern journal of philosophy*, 61, 4, 2023, 569-587.
- DELUCA Kevin and DEMO Anne, « Imagining nature and erasing class and race: Carleton Watkins, John Muir, and the construction of wilderness », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- DEMERITT David, « What is the "social construction of nature" ? A typology and sympathetic critique », *Progress in Human Geography*, 26, 2002, 767-790.
- DEMOULE Jean-Paul, *Homo migrans, une histoire globale des migrations*, Payot, Paris, 2024.
- DENEVAN William, « The pristine myth : the landscape of the Americas in 1492 », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 1998.
- DENHEZ Frédéric, *La nature, combien ça coûte ? : Pourquoi l'écologie n'est pas l'ennemi de l'économie*, Delachaux et Niestlé, 2007.
- , *Une brève histoire du climat*, Jean-Claude Béhar Éditions, 2008.
- , *Les nouvelles pollutions invisibles. Ces poisons qui nous entourent*, Delachaux et Niestlé, 2011.
- , *J'agis pour ma planète*, Bordas, 2015.
- , *Le sol. Enquête sur un bien en péril*, Champs actuel, Flammarion, Paris, 2018.

- , *Acheter Bio? À qui faire confiance ?*, Albin Michel, Paris, 2019.
- DENHEZ Frédéric et CHEISSOUX, Denis, *La biodiversité, c'est la vie !*, Hoëbeke, 2010.
- DENNETT Daniel C., « Conditions of personhood », in *The identities of persons*, A. Rorty (ed), University of California Press, 1976.
- , *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, MIT Press, 1981.
- DERDEVET Michel et PELEGRIN Clémence (eds), *Dans l'urgence climatique, penser à la transition énergétique*, Folio actuel, Gallimard, Paris, 2022.
- DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Editions Galilée, Paris, 2006.
- DESAULNIERS Élise, *Vache à lait : dix mythes de l'industrie laitière*, Editions La plage, 2017.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, GF Flammarion, Paris, 1637, 2000.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Folio essais, Gallimard, Paris, 2005.
- DESMONS Ophélie, LEMAIRE Stéphane et TURMEL Patrick (eds), *Manuel de Métaéthique*, L'avocat du diable, Hermann, Paris, 2019.
- DESNE Roland, « Lumières et "Nature" », *Diderot Studies*, 8, 1966, p.281-293.
- DESPRET Vinciane, *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions ?*, La Découverte, Paris, 2012.
- , « Comment les animaux sont-ils devenus intelligents ? », in *Révolutions Animales*, K. L. Matignon (ed), Les liens qui libèrent, 2016.
- DEVITT Michael, « Species have (partly) intrinsic essences », *Philosophy of Science*, 77, 5, 2010, 548-661.
- , « Resurrecting biological essentialism », *Philosophy of Science*, 75, 3, 2008, 344-382.
- , « Defending intrinsic biological essentialism », *Philosophy of Science*, 88, 1, 2021, 67-82.
- DHONT Kristof, HODSON Gordon and LEITE Ana, « Common ideological roots of speciesism and generalized ethnic prejudice: the social dominance human-animal relations model (SD-HARM) », *European Journal of Personality*, 30, 2016.
- DIAMOND Cora, *L'importance d'être humains, et autres essais de philosophie morale*, Puf, Paris, 2011.
- DIAMOND Jared, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain* Folio essais, Gallimard, Paris, 2011.
- DICKEL Ludovic, *La vie privée du poulpe*, humenSciences, Paris, 2022.
- DIEGUES Antonio Carlos, « Recycled rain forest myths », *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- DIEGUEZ Antonio, « Life as homeostatic property cluster », *Biological Theory*, 7, 2, 2013, 180-186.
- DIEHM Christian, « Minding nature: Val Plumwood's critique of moral extensionism », *Environmental Ethics*, 32, 1, 2010, 3-16.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'animalisme est un anti-humanisme*, CNRS Editions, 2018.
- , « Les vegan n'aiment pas plus les animaux que les humains », in *Le Figaro VOX*, 3 octobre 2018, <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2018/09/25/31003-20180925ARTFIG00133-jean-pierre-digard-les-vegan-n-aiment-pas-les-animaux.php>.
- DIXON Travis and LINZ Daniel, « Race and the misrepresentation of victimization on local television news », *Communication Research*, 27, 5, 2000, 547-573.
- DOMBROWSKI Daniel, *Babies and beast: the argument from marginal cases*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997.
- , « Are nonhuman animals persons ? A process theistic response », *Journal of animal ethics*, 5, 2, 2015, 135-143.
- DOMSKY Darren, « The inadequacy of Callicott's ecological communitarianism », *Environmental Ethics*, 28, 2006, 4, 395-412.
- DONNER Wendy, « Callicott on intrinsic value and moral standing in environmental ethics », in *Land*,

- value, community: Callicott and environmental philosophy, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, 2002.
- DORE Christophe, « Pierre Rabhi : "L'alimentation est devenue suspecte" », *Le Figaro*, 21 octobre 2016.
- DORIGNY Marcel, THEODAT Jean-Marie, GAILLARD Gusti-Klara et BRUFFAERTS Jean-Claude, *Haïti-France. Les chaînes de la dette : le rapport Mackau*, Hémisphères éditions, Paris 2021.
- DORSEY Dale, « Three arguments for perfectionism », *Noûs*, 44, 1, 2010, 59-79.
- DOUTRELANT Claire, MCGREGOR Peter and OLIVEIRA Rui, « The effect of an audience on intrasexual communication in male Siamese fighting fish, *Betta splendens* », *Behavioral Ecology*, 12, 3, 2001, 283-286.
- DOWNES S. M., « Evolutionary Psychology », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta & U. Nodelman (eds), spring 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/evolutionary-psychology>.
- DRENTHEEN Martin, « Ecocentrism as anthropocentrism », *Ethics, Policy and Environment*, 14, 2, 2011, 151-154.
- DRIVER Julia, *Consequentialism*, Routledge, 2012.
- DUBIAU Antoine, *Écofascismes*, Editions Grevis, 2023.
- DUCARME Frédéric, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 14, 2, 2019, 23-60.
- , « Qu'est-ce que la nature ? », in *Encyclopédie de l'environnement*, 2021, https://www.encyclopédie-environnement.org/vivant/quest-ce-que-la-nature/#_ftn18.
- DUCARME Frédéric et COUVET Denis, « What does "nature" means ? », *Palgrave communications*, 6, 2020.
- DUCATEZ Simon, CLAVEL Joanne et LEFEBVRE Louis, « Ecological generalism and behavioural innovation in birds: technical intelligence or the simple incorporation of new foods ? », *Journal of animal ecology*, 84, 1, 2015, 79-89.
- DUNAYER Joan, *Speciesism*, Ryce Publishing, Derwood, Maryland, 2004.
- DUNCAN Birt L., « Differential social perception and attribution of intergroup violence: Testing the lower limits of stereotyping of Blacks », *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 4, 1976, American Psychological Association, 590-598.
- DUPIN Lucie, « Petite introduction de droit animalier à l'usage des philosophes et d'éthique animale à l'usage des juristes », *Revue semestrielle de droit animalier*, 1-2, 2019, 463-482.
- DUPRE John, *The disorder of things: metaphysical foundations of the disunity of science*, Harvard University Press, New York, 1993.
- DUPUIS-DERI Francis, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux Etats-Unis et en France*, Lux, 2019.
- DUPUIS-TATE Marie-France et FISCHESSE Bernard, *Le guide illustré de l'écologie*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2017.
- DURAND Thomas C., *Quand est-ce qu'on biaise ?*, humenSciences, Paris, 2019.
- DURLAND Karánn, « The prospects for a viable biocentric egalitarianism », *Environmental Ethics*, 30, 4, 2008, 401-416.
- DUSSAULT Antoine C., « In search of ecocentric sentiments: insights from the CAD model in moral psychology », *Environmental Ethics*, 35, 4, 2013, 419-437.
- , « Ecological nature: a non-dualistic concept for rethinking humankind's place in the world », *Ethics and the Environment*, 21, 2016.
- , « Welfare, health, and the moral considerability of nonsentient biological entities », *Les Ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 184-209.

- , « Trois faux dilemmes dans le débat sur la santé écosystémique », in *Protéger l'environnement : de la science à l'action*, E. Mermans et A. Dussault (eds), Éditions Matériologiques, Paris, 2021.
- DUSSAULT Antoine et BOUCHARD Frédéric, « A persistence enhancing propensity account of ecological function to explain ecosystem evolution », *Synthese*, 194, 4, 2017, 1115-1145.
- DWORKIN Ronald, *Taking rights seriously*, Harvard University Press, 1977.
- , « Rights as trumps », in *Theories of rights*, J. Waldron (ed), Oxford University Press, 1984.
- EHRENFELD Robert, « Ecosystem health and ecological theories », in *Ecosystem health: new goals for environmental management*, R. Costanza, B. Norton and B. Haskell (eds), Island Press, Washington DC, 1992.
- EID Michael and LARSEN Randy, *The science of subjective well-Being*, Guilford Press, New York, 2007.
- EKMAN Paul, *Je sais que vous mentez ! L'art de détecter ceux qui vous trompent*, traduit par Pascal Loubet, J'ai lu, 2011.
- EL-HANI Charbel, DE LIMA Felipe Rebelo Gomes and NUNES-NETO Nei de Freitas, « From the organizational theory of ecological functions to a new notion of sustainability », in *Organization in Biology*, M. Mossio (ed), Springer International Publishing, 2024.
- ELLIOT Robert, « Why Preserve Species ? », in *Environmental philosophy*, D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds), Australian National University, 1980, 8-29.
- , « Faking Nature », *Inquiry*, 25, 1, 1982, 81-93.
- , « Rawlsian justice and non-human animals », *Journal of Applied Philosophy*, 1, 1, 1984, 95-106.
- , « Moral autonomy, self-determination and animal rights », *The Monist*, 70, 1, 1987.
- , *Faking nature: the ethics of environmental restoration*, Taylor & Francis, 2008.
- ELLIOT Robert and GARE Arran, *Environmental philosophy: a collection of readings*, Pennsylvania State University Press, 1983.
- ELOI Laurent, « Mesurer et réduire les inégalités environnementales en France », in *Les inégalités environnementales*, C. Larrère (ed), Puf, Paris, 2017.
- ENGEL Mylan, « Demystifying animal rights », *Between the species*, 21, 1, 2018, 178-196.
- ENGELHARDT Tristram, *The foundations of bioethics*, Oxford University Press, 2nd edition, 1996.
- ERESHEFSKY Marc, « Species, higher taxa, and the units of evolution », *Philosophy of Science*, 58, 1, 1991, 84-101.
- , « The poverty of the linnaean hierarchy: a philosophical study of biological taxonomy », *Journal of the History of Biology*, 34, 3, 2001.
- , « Defining "health" and "disease" », *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 40, 3, 2009, 221-227.
- , « What's wrong with the new biological essentialism », *Philosophy of Science*, 77, 5, 2010, 674-685.
- , « Species », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), avril 2022.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas: origine et destin de la communauté*, Puf, Paris, 2000.
- EVERETT Jennifer, « Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a bambi lover's respect for nature », *Ethics and the Environment*, 6, 1, 2001, 42-67.
- FANIKO Klea, BOURGUIGNON David, SARRASIN Oriane et GUIMOND Serge, *Psychologie de la discrimination et des préjugés. De la théorie à la pratique*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve, 2018.
- FARJAT Gérard, « Entre les personnes et les choses, les centres d'intérêts », *Revue trimestrielle de droit civil*, 2, Dalloz, 2002.
- FARMER Edward, *Leaf Defence*, Oxford University Press, 2014.

- FAUGHT Sydney, « A second honeymoon: animal liberation and environmental ethics », *Journal of Animal Ethics*, 9, 1, 2019.
- FEINBERG Joel, « The nature and value of rights », *Journal of value inquiry*, 4, 4, 1970, 243-257.
- , *Social Philosophy*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, 1973.
- , « The rights of animals and unborn generations », in, *Philosophy & Environmental Crisis*, W. T. Blackstone (ed), The University of Georgia Press, Athens (Georgia, USA), 1974, 43-68, reproduit dans *Rights, justice, and the bounds of liberty*, Princeton University Press, 1980.
- , *Rights, justice, and the bounds of liberty, Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980, 2014.
- , « Human duties and animal rights », in *Rights, justice, and the bounds of liberty*, Princeton University Press, 1980, 2014.
- (ed), *The problem of abortion*, Wadsworth Publishing company, 2nd edition, Belmont, 1984.
- , *The moral limits of the criminal law. Harm to Others*, vol.1, 4 vol., Oxford University Press, 1987.
- FEINBERG Todd and MALLATT Jon, « The nature of primary consciousness. A new synthesis », *Consciousness and Cognition*, 43, 2016, 113-127.
- FELDMAN Fred, « Some puzzles about the evil of death », *Philosophical Review*, 100, 2, 1991, 205-227.
- , *What is this thing called happiness ?*, Oxford University Press, 2012.
- FERDINAND Malcom, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Anthropocène, Seuil, Paris, 2019.
- FERRY Luc, *Le Nouvel Ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Le livre de poche, Grasset, 1992, 2002.
- FESTINGER Leon, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, 1957.
- FIEDLER Peggy L., WHITE Peter S. and LEIDY Robert A., « The paradigm shift in ecology and its implications for conservation », in *The ecological basis of conservation: heterogeneity, ecosystems, and biodiversity*, Pickett, Ostfeld, Shachak and Likens (eds), Springer, Boston, 1997, 83-92.
- FILIPPI M., RICCITELLI G., FALINI A., DI SALLE F., VUILLEMIER P. and COMI G., « The brain functional networks associated to human and animal suffering differ among omnivores, vegetarians and vegans », *PLoS ONE*, 5, 5, mai 2010.
- FINNIS John, « The fragile case for euthanasia: a reply to John Harris », *Euthanasia examined*, Keown J. (ed), Cambridge University Press, 1995.
- FINSSEN Susan, « Making ends meet: reconciling ecophilosophy and animal rights individualism », *Between the Species*, 4, 1, 1988.
- FIRN Richard, « Plant intelligence: an alternative point of view », *Annals of Botany*, 93, 4, 2004, 345-351.
- FISCHER Bob, « You can't buy your way out of veganism », *Between the Species*, 19, 1, 2016.
- FISCHER John Martin, *The Metaphysics of death*, Stanford University Press, 1993.
- FISHER Andrew, *Metaethics, an introduction*, Routledge, 2011.
- FISKE Susan, « Stereotyping, prejudice, and discrimination, in *The handbook of social psychology*, vol. 1, D. Gilbert, S. Fiske and G. Linzey (eds), Wiley, 1998.
- FJELLSTROM Roger, « Specifying speciesism », *Environmental Values*, 11, 1, 2002.
- , « Is Singer's ethics speciesist ? », *Environmental Values*, 12, 1, 2003, 91-106.
- FLETCHER Guy, « Objective list theories », in *The Routledge Handbook of philosophy of well-being*, G. Fletcher (ed), Routledge, London, 2016.
- , *The philosophy of well-being: an introduction*, Routledge, 2016.
- (ed), *The Routledge Handbook of philosophy of well-being*, Routledge, London, 2016.

- FLETCHER Joseph, « Indicators of humankind: a tentative profile of man », *The Hasting Center report*, 2, 5, 1972, 1-4.
- FONTENAY Elisabeth (de), *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1988.
- FOOTE Allison and CRYSTAL Jonathan, « Metacognition in the Rat », *Current Biology*, 17, 6, 2007, 551-555.
- FOREMAN David, « Putting the earth first », in *Environmental ethics: divergence and convergence*, S. Armstrong and R. Botzler (eds), McGraw-Hill Higher Education, 2nd edition, 1998.
- , « Wilderness areas for real », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson, University of Georgia Press, 1998.
- , « The real wilderness idea », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson, University of Georgia Press, 2008.
- FOX Michael Allen, *The case for animal experimentation*, University of California Press, 1986.
- , « Environmental ethics and the ideology of meat-eating », *Between the Species*, 9, 3, 1993.
- , *Deep vegetarianism*, Temple University Press, Philadelphia, 1999.
- , « Animal experimentation: a philosopher's changing view », *Between the species*, 3, 2, 1987.
- FOX Michael W., « The "values" of sentient beings », *Between the species*, 5, 3, 1989, 158-159.
- , « People, animals and nature: closing the distance », *Between the species*, 5, 1, 1989, 38-41.
- FOX Warwick, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, SUNY Press, New York, 1990.
- , « What does the recognition of intrinsic value entail ? », *The Trumpeter*, 10, 3, 1993.
- FRANCIONE Gary, *Animals, property, and the law*, Temple University Press, 1995.
- , *Rain without thunder*, Temple University Press, 1996.
- , *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*, Columbia University Press, New York, 2008.
- , *Introduction aux droits des animaux*, L'Age D'homme, 2015.
- , *Why veganism matters, the moral value of animals*, Columbia University Press, New York, 2020.
- FRANCIS Leslie Pickering and NORMAN Richard, « Some animals are more equal than others », *Philosophy*, 53, 206, 1978, 507-527.
- FRANKENA William K., « Le sophisme naturaliste », in *Métaéthique. Connaissance morale, scepticismes et réalismes*, Textes clés de métaéthique, A. Zielinska (ed), Vrin, Paris, 2013.
- , « The concept of social justice », in *Social justice*, R. Brandt (ed), Prentice-Hall, 1962.
- , « Some beliefs about justice », in *Perspectives on morality. Essays on William Frankena*, K. Goodpaster (ed), University of Notre Dame Press, 1976.
- , *Ethics*, 2nd edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1973.
- , « Sidgwick and the dualism of practical reason », in *Perspectives on morality. Essays on William Frankena*, K. Goodpaster (ed), University of Notre Dame Press, 1976.
- , « The principles of morality », in *Skepticism and moral principles*, C. L. Carter (ed), New York University Press, 1973.
- , « Spinoza's "new morality": notes on book IV », in *Spinoza: essays in interpretation*, M. Mandelbaum and E. Freeman, Open Court, LaSalle, Illinois, 1975, 85-98.
- , « Ethics and the environment », in *Ethics and problems of the 21st century*, K. Goodpaster and K. M. Sayre (eds), University of Notre Dame Press, 1979.
- , « Le statut moral des animaux : le droit à la vie des animaux non-humains », in *L'homme et l'animal : dimension éthique de leur relation*, A. Bondolfi (ed), Editions Universitaires, Fribourg, 1995.
- FRANKENA William, TEMKIN Owsei and KADISH Sanford, *Respect for life in medicine, philosophy,*

- and the law, Johns Hopkins University Press, 1977.
- FRANKFURT Harry, « Freedom of the will and the concept of a person », *Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971.
- FRENCH Peter, « Kinds and persons », *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, 2, 1983, 241-254.
- FRENCH William, « Against biospherical egalitarianism », *Environmental Ethics*, 17, 1, 1995, 39-57.
- FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque, Payot et Rivages, Paris, 2004.
- FREY Raymond, *Interests and rights: the case against animals*, Oxford University Press, 1980.
- , *Rights, killing and suffering: moral vegetarianism and applied ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- , « Vivisection, morals and medicine », *Journal of Medical Ethics*, 9, 2, 1983.
- , « Autonomy and the value of animal life », *The monist*, 70, 1, 1987.
- , « The significance of agency and marginal cases », *Philosophica*, 39, 1, 1987, 39-46.
- , « Moral standing, value of life and speciesism », *Between the Species*, 4, 3, 1988.
- , « Why animals lack beliefs and desires », in *Animal rights and human obligations*, T. Regan and P. Singer (eds), 2nd edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.
- FRIEDMAN Yona, *Comment habiter la terre*, Éditions de l'Eclat, 1976, 2016.
- FRONTIER Serge, PICHOD-VIALE Denise et LEPETRE Alain, *Ecosystèmes : structure, fonctionnement, évolution*, Sciences sup, Dunod, 4^{ème} édition, 2008.
- FURRER David, « Ce n'est qu'un animal après tout ! De qui doit-on se soucier ? Rejet du critère d'espèce et défense de la sensibilité », *Les Cahiers antispécistes*, 32, 2010.
- GAARD Greta and GRUEN Lori, « Ecofeminism: toward global justice and planetary health », in *Environmental ethics, an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell publishing, 2003.
- GAGLIANO Monica, RENTON Michael, DEPCZYNSKI Martial and MANCUSO Stefano, « Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters », *Oecologia*, 175, 2014.
- GAGLIANO Monica, VYAZOVSKIY Vladyslav, BORBELY Alexander, GRIMONPREZ Mavra and DEPCZYNSKI Martial, « Learning by association in plants », *Scientific Reports*, 6, 1, 2016.
- GALLUP Gordon, « Chimpanzees: self-recognition », *Science*, 167, 3914, 1970, 86-87.
- GALSTON Arthur and SLAYMAN Clifford, « The not-so-secret life of plants », *American Scientist*, 67, 1979, 337-344.
- GALWAY Lindsay, BEERY Thomas, JONES-CASEY Kelsey and TASALA Kirsti, « Mapping the solastalgia literature: a scoping review study », *International journal of environmental research and public health*, 16, 15, 2019.
- GAMBLE Jennifer, « Humor in apes », *Humor: International Journal of Humor Research*, 14, 2, 2001, 163-179.
- GARCIA Manon, *La conversation des sexes : philosophie du consentement*, Champs essais, Flammarion, Paris, 2023.
- GARDINER Robert, « Between two worlds: humans in nature and culture », *Environmental Ethics*, 12, 4, 1990, 339-352.
- GARDINER Stephen and THOMPSON Allen (eds), *The Oxford Handbook of environmental ethics*, Oxford University Press, 2017.
- GARDNER Howard, *Les formes de l'intelligence*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- GARNER Robert, « Rawls, animals and justice: new literature, same response », *Res Publica*, 18, 2, 2012, 159-172.
- GARNER Robert and VISAK Tatjana (eds), *The ethics of killing animals*, Oxford University Press, 2015.

- GARSON Justin, « A generalized selected effects theory of function », *Philosophy of Science*, 84, 3, 2017, 523-543.
- GAYON Jean, « Les biologistes ont-ils besoin du concept de fonction ? Perspective philosophique », *Comptes rendus Palevol*, 5, 3-4, 2006, 479-487.
- , « Où s'arrête la régression fonctionnelle en biologie ? », in *Le tout et les parties dans les systèmes naturels : écologie, biologie, médecine, astronomie, physique et chimie*, T. Martin (ed), Vuibert, Paris, 2007.
- , « Raisonnement fonctionnel et niveaux d'organisation en biologie », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J. Gayon et A. de Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- , *Darwin et l'après-Darwin. Une histoire de l'hypothèse de la sélection naturelle*, Éditions Matériologiques, Paris, 2019.
- , « Les espèces et les taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », in *L'individu, perspectives contemporaines*, P. Ludwig et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2008.
- , « Lois et théories, présentation », in *Philosophie de la biologie. Explication biologique, hérédité, développement*, Textes clés de philosophie de la biologie, vol. 1, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- GAYON Jean et DE RICQLÈS Armand (eds), *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Puf, Paris, 2010.
- GAYON Jean et PRADEU Thomas (eds), *Philosophie de la biologie. Explication biologique, hérédité, développement*, Textes clés de philosophie de la biologie, vol.1, Vrin, Paris, 2021.
- , *Philosophie de la biologie. Évolution, environnement, diversité biologique*, Textes clés de philosophie de la biologie, vol.2, Vrin, Paris, 2021.
- GAZALÉ Olivia, *Le mythe de la virilité*, Agora, 2019.
- GE BARTOLI David et GOSSELIN Sophie, *La condition terrestre : comment habiter un monde en communs*, Seuil, Paris, 2022.
- GEE P., STEPHENSON D. and WRIGHT D. E., « Temporal discrimination learning of operant feeding in goldfish (*Carassius auratus*) », *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 62, 1, 1994, 1-13.
- GERBER P., STEINFELD H., HENDERSON B., MOTTET A., OPIO C., DIJKMAN J. and al., « Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities », *Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO)*, Rome, 2013.
- GHISELIN Michael, « A radical solution to the species problem », *Systematic Biology*, 23, 4, 1974, 536-544.
- , « Response to commentary on the individuality of species », *Biology and Philosophy*, 2, 2, 1987.
- , « Species concepts, individuality, and objectivity », *Biology and Philosophy*, 2, 1987, 127-143.
- , « Species concepts: the basis for controversy and reconciliation », *Fish and Fisheries*, 3, 2002, 151-160.
- GIBERT Martin, *Voir son steak comme un animal mort*, Lux, 2015.
- GIBERT Martin et MARTIN Dominic, « L'éthique animale va-t-elle sauver les robots ? Si nous voulions accorder un statut moral ou juridique à une intelligence artificielle, quel critère devrions-nous choisir ? », *Options politiques*, Dossier "Dimensions éthiques et sociales de l'intelligence artificielle", 2018 <https://policyoptions.irpp.org/fr/magazines/february-2018/lethique-animale-va-t-elle-sauver-les-robots/>.
- GILLAN Douglas, « Reasoning in the Chimpanzee: II. Transitive Inference », *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 7, 1981, 150-164.
- GIRAUD Tatiana, *Dynamique et évolution de la biodiversité et des écosystèmes*, Leçons inaugurales du collège de France, Fayard, 2022.

- GIROUX Élodie, « Définir objectivement la santé : une évaluation du concept biostatistique de Boorse à partir de l'épidémiologie moderne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 134, 1, 2009, 35-58.
- , « Philosophie de la médecine », in *Précis de philosophie des sciences*, A. Barberousse, D. Bonnay et M. Cozic (eds), Vuibert, Paris, 2011.
- GIROUX Élodie et LEMOINE Mael (eds), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, vol. 2, Textes clés de philosophie de la médecine, Vrin, Paris, 2012.
- GIROUX Valéry, « Du racisme au spécisme : l'esclavage est-il moralement justifiable ? », *Argument*, 2, 1, 2007, 79-107.
- , *Contre l'exploitation animale. Un argument pour les droits fondamentaux de tous les êtres sensibles*, L'âge d'homme, Lausanne, 2017.
- , *L'antisécisme*, Que Sais-Je ?, Puf, Paris, 2020.
- GIROUX Valéry et JAQUET François, « À propos de la définition du spécisme, dialogue entre Valéry Giroux et François Jaquet », *L'Amorce*, revue contre le spécisme, 2018, <https://lamorce.co/a-propos-de-la-definition-du-specisme-dialogue-entre-valery-giroux-et-francois-jaquet/>.
- GIROUX Valéry et LARUE Renan, *Le véganisme*, Que Sais-Je ?, Puf, Paris, 2019.
- GLANNON Walter, « Ben Bradley, *Well-Being and Death* », *The Journal of Value Inquiry*, 44, 1, 2010, 107-111.
- GLASSER Harold, « Demystifying the critiques of deep ecology », in *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, M. E. Zimmerman and J. B. Callicott (eds), Prentice Hall, New Jersey, 1998.
- GLEASON H. A., « The individualistic concept of the plant association », *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 53, 1, 1926, 7-26.
- GLOVER Jonathan, *What sort of people should there be ?*, Penguin Books, Harmondsworth Middlesex, 1984.
- GODFREY-SMITH Peter, « Functions: consensus without unity », *Pacific Philosophical Quarterly*, 74, 3, 1993, 196-208, reproduit dans *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- , « A modern history theory of functions », *Noûs*, 28, 3, 1994, 344-362, reproduit dans *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- , *Le prince des profondeurs, l'intelligence exceptionnelle des poulpes*, Flammarion, Paris, 2016.
- GOFFI Jean-Yves, *Le philosophe et ses animaux, du statut éthique de l'animal*, Éditions Jacqueline Chambon, 1994.
- , « Gary Francione critique de Tom Regan », in *L'animal*, J-Y. Goffi et M. Jouan (eds), Recherches sur la philosophie et le langage, Vrin, Paris, 2016.
- , *Penser l'euthanasie*, Puf, Paris, 2004.
- GOFFI Jean-Yves et JOUAN Marlène (ed), *L'animal*, Recherches sur la philosophie et le langage, Vrin, Paris, 2016.
- GOMEZ Juan-Carlos, « Are apes persons? The case for primate intersubjectivity », in *The animal ethics reader*, S. Armstrong et R. Botzler (eds), Routledge, 2003.
- GOMEZ-POMPA Arturo and KAUS Andrea, « Taming the wilderness myth », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 1998.
- GOODMAN Michael (ed), *What Is a Person?*, Humana, 2012.
- GOODPASTER, Kenneth and SAYRE, Kenneth (eds), *Ethics and problems of the 21st century*, University of Notre Dame Press, 1979.
- GOODPASTER, Kenneth (ed), *Perspectives on morality. Essays of William K. Frankena*, University of Notre Dame Press, 1976.
- , « On being morally considerable », *Journal of philosophy*, 75, 6, 1978, 308-325, reproduit dans

- Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, 2nd edition, J. B. Callicott and M. E. Zimmerman (eds), Prentice Hall, 1998, traduit en français dans « De la considérabilité morale », in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés d'éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007.
- GOOSENS William, « Values, health, and medicine », *Philosophy of Science*, 47, 1980, 100-115.
- GOULD Stephen Jay, *La mal-mesure de l'homme*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- , *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, Seuil, Paris, 1997.
- , *Darwin et les grandes énigmes de la vie : réflexions sur l'histoire naturelle*, Points sciences, Seuil, Paris, 1997.
- , *The structure of evolutionary theory*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- GOULD Stephen Jay and LEWONTIN Richard, « The Spandrels of San Marco and the panglossian paradigm : a critique of the adaptationist programme », *Proceedings of the Royal Society of London, Serie B: biological sciences*, 205, 1161, 1979, 581-598.
- GOULDEN Clyde E., *Changing scenes in the natural sciences, 1776-1976*, Diane Publishing Company, 2008.
- GRAFT Donald, « Against strong speciesism », *Journal of applied philosophy*, 14, 2, 1997, 107-118.
- GRANDCOLAS Philippe, « Adaptation », in *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, vol. 1, T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre, M. Silberstein (eds), Editions Matériologiques, Paris, 2011.
- GRAY Jeffrey, « Brain systems that mediate both emotion and cognition », *Cognition and Emotion*, 4, 3, 1990, 269-288.
- GRAY John, « In defence of speciesism », *Behavioral and brain science*, 13, 1, 1990, 22-23.
- GREENE Joshua, *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, Atlantic books, New York, 2013, 2015.
- GREENPEACE, *Comment les lobbies de la viande nous manipulent*, Rapport de janvier 2022 par Laure Ducos, https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2022/01/Lobbies-de-la-viande_Greenpeace2022.pdf.
- , « Élevage et déforestation, quel est le lien ? », <https://www.greenpeace.fr/lien-elevage-deforestation/>.
- , « Pourquoi moins de 230g de viande et 1/2 litre de lait par semaine ? », <https://www.greenpeace.fr/de-230g-de-viande-12-litre-de-lait-semaine/>.
- , « Que fait Greenpeace pour les baleines ? », <https://www.greenpeace.fr/que-fait-greenpeace-pour-les-baleines/>.
- , « Quelle est la position de Greenpeace sur le végétarisme ? », <https://www.greenpeace.fr/quelle-est-la-position-de-greenpeace-sur-le-vegetarisme>.
- , « Quelle est la position de Greenpeace sur l'élevage ? », <https://www.greenpeace.fr/pense-greenpeace-conditions-delevage-industriel>.
- GREGORY Alex, « Hedonism », in *The Routledge Handbook of philosophy of well-being*, G. Fletcher (ed), Routledge, 2015.
- GREY William, « Last man arguments », in *The encyclopedia of environmental ethics and philosophy*, vol. 2, J. B. Callicott and R. Frodeman, Macmillan Reference, 2009.
- GRIFFIN Donald, *Animal minds: beyond cognition to consciousness*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- GRIFFIN James, *Well-being*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- , *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*, Oxford University Press, 1988.
- GRIFFITHS Paul, « Functional analysis and proper functions », *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, 3, 1993, 409-422, reproduit dans *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.

- GROSENICK Logan, CLEMENT Tricia and FERNALD Russell, « Fish can infer social rank by observation alone », *Nature*, 445, 7126, 2007, 429-432.
- GRUEN Lori, *Ethics and animals, an introduction*, Cambridge University Press, 2011.
- , « Conscious animals and the value of experience », in *The Oxford handbook of environmental ethics*, Gardiner and Thompson (eds) Oxford University Press, 2017.
- GUHA Ramachandra, « Radical american environmentalism and wilderness perservation: a third world critique », *Environmental Ethics*, 11, 1, 1989, 71-83.
- , « Deep ecology revisited », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson, University of Georgia Press, 1998.
- GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste*, Folio essais, Gallimard, Paris, 2002.
- GUILLIBERT Paul, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Amsterdam, 2021.
- GUILLOT Marie, « Conscience », *L'Encyclopédie philosophique*, (en ligne), M. Kristanek (ed), 2016, <https://encyclo-phil.fr/conscience-gp>.
- GUINCHARD Serge et DEBARD Thierry (eds), *Lexique des termes juridiques 2019-2020*, Dalloz, Paris, 2019.
- GUPTA Anil, « Definitions », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed), Summer 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>.
- HACKING Ian, *The social construction of what ?*, Harvard University Press, 1999.
- HADLEY JOHN, « The duty to aid nonhuman animals in dire need », *Journal of Applied Philosophy*, 23, 4, 2006, 445-451.
- HADOT Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, nrf, Gallimard, Paris, 2004.
- HAGIHARA Takuma, MANO Hiroaki, MIURA Tomohiro, HASEBE Mitsuyasu and TOYOTA Masatsugu, « Calcium-mediated rapid movements defend against herbivorous insects in *Mimosa pudica* », *Nature Communications*, 13, 1, 2022.
- HAIDT Jonathan, *The happiness hypothesis. Finding modern truth in ancient wisdom*, Arrow books, 2006, traduit en français, *L'hypothèse du bonheur*, Wavre, Mardaga, 2010.
- HAIDT Jonathan and KELTNER Dacher, « Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion », *Cognition and Emotion*, 17, 2, 2003, 297-314.
- HALL Matthew, « Plant autonomy and human-plant ethics », *Environmental Ethics*, 31, 2, 2009.
- , *Plants as persons: a philosophical botany*, SUNY Press, New York, 2011.
- HALLÉ Francis, *Éloge de la plante*, Points sciences, Seuil, Paris, 1999.
- HAMMOND Michael and HOLLAND Alan, « Ecosystem health: some prognostications », *Environmental Values*, 4, 4, 1995, 283-286.
- HANSEN LOVE Laurence, KAHN Pierre, CLEMENT Elisabeth, DEMONQUE Chantal et FOESSEL Michaël, « Personne », in *La philosophie de A à Z*, Hatier, 2020.
- HANSER Matthew, « The metaphysics of harm », *Philosophy and Phenomenological Research*, 77, 2, 2008, 421-450.
- , « The wrongness of killing and the badness of death », in *The Oxford Handbook of philosophy of death*, B. Bradley, F. Feldman and J. Johansson (eds), Oxford University Press, 2012, 391-408.
- , « Harm », in *The international encyclopedia of ethics*, 2013.
- HARCHI Kaoutar, *Ainsi l'animal et nous*, Actes Sud, 2024.
- HARE Richard M., « Why I am only a demi-vegetarian », in *Essays on bioethics*, Oxford University Press, 1993.
- HARGROVE Eugene C., *Foundations of environmental ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.
- (ed), *The animal rights/environmental ethics debate: the environmental perspective*, SUNY Press, New York, 1992.
- , « Weak anthropocentric intrinsic value », *The Monist*, 75, 2, 1992, 183-207.

- HARPER John, « Terrestrial ecology », in *Changing Scenes in the natural sciences, 1776-1976*, C. E. Goulden (ed), Diane Publishing Company, 2008.
- HARRIS John, *The value of life. An introduction to medical ethics*, Routledge, 2003.
- HARRISON Ruth, *Animals machine*, CABI, 1964, 2013.
- HART Herbert L. A., « Death and utility », *The New York Review of Books*, XXVII, 15 may 1980.
- HAWKINS Jennifer, « The experience machine and the experience requirement », in *The Routledge Handbook of philosophy of well-being*, G. Fletcher (ed), Routledge, 2016.
- HAYWARD Tim, « Anthropocentrism: a misunderstood problem », *Environmental Values*, 6, 1, 1997.
- HEATHWOOD Chris, « Desire satisfactionism and hedonism », *Philosophical Studies*, 128, 3, 2006, 539-563.
- , « Desire-Fulfillment Theory », in *The Routledge Handbook of philosophy of well-being*, G. Fletcher (ed), Routledge, 2016.
- , « Which desires are relevant to well-being ? », *Noûs*, 53, 3, 2019, 664-688.
- , *Happiness and well-being*, Cambridge University Press, 2021.
- HEMPEL Carl, *Éléments d'épistémologie*, Armand Colin, 1966, 2012.
- HENDLIN Yogi Hale, « From Terra Nullius to Terra Communis: reconsidering wild land in an era of conservation and indigenous rights », *Environmental Philosophy*, 11, 2, 2014, 141-174.
- HENRION Roger, « Des origines du mot familia », *L'antiquité classique*, 11, 2, 1942.
- HERB Brodie, BIRON Suzanne and KIDD Michael, « Courtship by subordinate male siamese fighting fish, Betta Splendens: their response to eavesdropping and naive females », *Behaviour*, 140, 2003, 71-78.
- HESS Gerald, *Éthiques de la nature*, Puf, Paris, 2013.
- HESSLOW Germund, « Do we need a concept of disease ? », *Theoretical Medicine*, 14, 1, 1993, 1-14, traduit en français : « Avons-nous besoin d'un concept de maladie ? », in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés en philosophie de la médecine, vol. 2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012.
- HETTINGER Ned, « Valuing predation in Rolston's environmental ethics: bambi lovers versus tree huggers », *Environmental Ethics*, 16, 1, 1994, 3-20.
- , « Naturalness, wild-animal suffering, and Palmer on laissez-faire », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.
- HEWITT Sharon, « What do our intuitions about the experience machine really tell us about hedonism ? », *Philosophical Studies*, 151, 3, 2010, 331-349.
- HIERNAUX Quentin, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, Éditions Quæ, Versailles, 2020.
- (ed), *Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie*, Textes clés de philosophie du végétal, Vrin, Paris, 2021.
- HILL Thomas E., « Ideals of human excellence and preserving natural environments », *Environmental Ethics*, 5, 3, 1983, 211-224.
- HINCHMAN Lewis, « Is environmentalism a humanism? », *Environmental Values*, 13, 1, 2004, 3-29.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Folio, Gallimard, 1651, 2000.
- HOHFELD Wesley Newcomb, *Fundamental Legal conceptions as applied in judicial reasoning*, Lawbook exchange, 1919, 1964.
- , « Rights and jural relations », in *Philosophy of law*, 3rd edition, J. Feinberg and H. Gross (eds), Belmont, Wadsworth Publishing company, 1986.
- HOLLAND Alan, « On behalf of a moderate speciesism », *Journal of Applied Philosophy*, 1, 2, 1984, 281-291.
- HOLM Sune, « Teleology and biocentrism », *Synthese*, 194, 4, Special issue on teleological organisation, 2017, 1075-1087.

- HOOKE Brad, « The elements of well-being », *Journal of Practical Ethics*, 3, 1, 2015, 15-35.
- HOOLEY Dan, « Wild animal protectorates », *Environmental Ethics*, 44, 4, 2022, 313-330.
- HORN John, « Some thoughts about intelligence », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. Sternberg and D. Detterman (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- HOROWITZ K.A., LEWIS D.C. and GASTEIGER E.L., « Plant "primary perception": electrophysiological unresponsiveness to brine shrimp killing », *Science*, 189, 4201, 1975, 478-480.
- HORTA Oscar, « What is speciesism ? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 3, 2010, 243-266.
- , « The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature », *Between the Species*, 13, 10, 2010, 163-187.
- , « Zoopolis, interventions and the state of nature », *Law, Ethics and Philosophy*, 1 2015, Universitat Pompeu Fabra, Spain, 113-125.
- , « Animal suffering in nature, the case for intervention », *Environmental Ethics*, 39, 3, 2017, 261-279.
- , « The idea of moral personhood under fire », in *From minds to persons*, S. Miguens, C. Morando and R. Viera Da Cunha (eds), Porto, FLUP, 2017.
- , « Why the concept of moral status should be abandoned », *Ethical Theory and Moral Practice*, 20, 4, 2017, 899-910.
- , « Concern for wild animal suffering and environmental ethics: what are the limits of the disagreement ? », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 85-100.
- HORTA Oscar and ALBERSMEIER Frauke, « Defining speciesism », *Philosophy Compass*, 15, 11, 2020.
- HRIBAL Jason, *Fear of the animal planet: the hidden history of animal resistance*, 2nd edition, Ak Press, 2011.
- HUEMER Michael, *Dialogue entre un carnivore et un végétarien*, Albin Michel, Paris, 2020.
- HULL David, « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (I) », *The British journal of philosophy of science*, 15, 60, 1965, 314-326.
- , « The effect of essentialism on taxonomy: two thousand years of stasis (II) », *The British journal of philosophy of science*, 16, 61, 1965, 1-18.
- , « Are species really individuals ? », *Systematic Biology*, 25, 2, 1976, 174-191.
- , « On human nature », in *The philosophy of biology*, D. Hull and M. Ruse (eds), Oxford University Press, 1998.
- , « A matter of individuality », *Philosophy of Science*, 45, 3, 1978, 335-360, traduit en français : « Une question d'individualité », in *Philosophie de la biologie. Évolution, environnement, diversité biologique*, vol.2, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- HULL David and RUSE Michael, *The philosophy of biology*, Oxford University Press, New York, 1998.
- HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduit par M. Beyssade, GF Flammarion, Paris, 1748, 2006.
- , *Enquête sur les principes de la morale*, traduit par P. Baranger, GF Flammarion, Paris, 1751, 1991.
- HUNEMAN Philippe, « Fonction et adaptation : une démarcation conceptuelle, entreprise à partir de cas-limites pour la théorie étiologique », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J ; Gayon et A. De Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- , « Sélection », in *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, vol. 1, T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre et M. Silberstein (eds), Éditions Matériologiques, Paris, 2011.
- HUNEMAN Philippe et MACHERY Edouard, « La psychologie évolutionniste : enjeux, résultats,

- débats », in *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, vol. 2, T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre et M. Silberstein (eds), Éditions Matériologiques, Paris, 2011.
- HURKA, Thomas, *Perfectionism*, Oxford University Press, 1993.
- INGEN Ronald, « Orientalist construction of India », *Modern Asian Studies*, 20, 1986.
- IVANHOE Philip, « Of geese and eggs: in what sense should we value nature as a system? », *Environmental ethics*, 32, 1, 2010, 67-78.
- INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE 2023, *Climate Change 2023, Synthesis Rapport*, Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.), Geneva, Switzerland.
- JABLONKA Ivan, *Des hommes justes. Du patriarcat aux nouvelles masculinités*, Seuil, Paris, 2019.
- JACQUIER Claude, « Qu'est-ce qu'une communauté? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui ? », *Vie sociale*, 2, 2, 2011.
- JALAGANIA Beka, « Wild animal suffering and the laissez-faire intuition », *Between the Species*, 24, 1, 2021, 39-50.
- JALUZOT Laurence, MALAVAL Fabien et RATEAU Guillaume, « En 2015, les prix dans les DOM restent plus élevés qu'en métropole », *Insee Première*, avril 2016, <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1908158>.
- JAMES Simon P., *Environmental philosophy: an introduction*, Polity Press, 2015, 2019.
- , « Nature's indifference », *Environmental Ethics*, 41, 2, 2019, 115-128.
- JAMIESON Dale, « Killing persons and other beings », *Ethics and Animals*, H. B. Miller and W. H. Williams, Humana Press, Totowa, 1983.
- , « Rights, justice, and duties to provide assistance: a critique of Regan's theory of rights », *Ethics*, 100, 2, 1990, 349-362.
- (ed), *Singer and his critics*, Blackwell Publishers, 1999.
- , *A companion to environmental philosophy*, Blackwell Publishers, 2001.
- , *Morality's progress: essays on humans, other animals, and the rest of nature*, Oxford University Press, 2002.
- , « Animal liberation is an environmental ethics », in *Morality's progress: essays on humans, other animals, and the rest of nature*, Oxford University Press, 2002.
- , « Wild/Captive and other suspect dualisms », in *Morality's progress: essays on humans, other animals, and the rest of nature*, Oxford University Press, 2002.
- , « Ecosystem health: some preventive medicine », in *Morality's progress: essays on humans, other animals, and the rest of nature*, Oxford University Press, 2002.
- , « Climate change, responsibility, and justice », *Science and Engineering Ethics*, 16, 3, 2010, 431-445.
- , « Ethics and intentional climate change », *Climatic Change*, 33, 3, 1996, 323-336.
- , *Ethics and the environment: an introduction*, Cambridge University Press, 2008.
- , « The rights of animals and the demands of nature », *Environmental Values*, 17, 2, 2008, 181-200.
- JAQUET François, « Mickey Mauss à la ferme », *Veganes, revue contreculturelle*, 1, 2017, 178.
- , « Spécisme », *L'encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek, (ed), 2017, <https://encyclo-philos.fr/specisme-a>.
- , « Is speciesism wrong by definition ? », *Journal of agricultural et environmental ethics*, 32, 3, 2019, 447-458.
- , « Lire Paul Ariès sans culpabiliser : à propos de Paul Ariès, Lettre ouverte aux mangeurs de viande qui souhaitent le rester sans culpabiliser », *L'Amorce, revue contre le spécisme*, 2019, <https://lamorce.co/lire-paul-aries-sans-culpabiliser-a-propos-de-paul-aries-lettre-ouverte-aux->

- [mangeurs-de-viande-qui-souhaitent-le-rester-sans-culpabiliser-2019/](#).
- , « Faut-il-intervenir-dans-la-nature ? », *Antispéciste*, 3 octobre 2019, <https://www.antispeciste.ch/post/faut-il-intervenir-dans-la-nature>.
- , « Non, les animaux n'ont pas de devoirs moraux », *The Conversation*, 24 mai 2022, <https://theconversation.com/non-les-animaux-nont-pas-de-devoirs-moraux-177782>.
- , *Le pire des maux, éthique et ontologie du spécisme*, Eliott, 2024.
- , « Indirect defences of speciesism make no sense », *Pacific Philosophical Quarterly*, 105, 2024, 308-327.
- JAUQUET François et COVA, Florian, « Internalisme et externalisme : le problème de la motivation morale », in *Manuel de Métaéthique*, O. Desmons, S. Lemaire et P. Turmel (eds), Hermann, 2019.
- JAUQUET François et NAAR Hichem, *Qui peut sauver la morale? Essai de métaéthique*, Ithaque, 2019.
- JAX Kurt, « Function and "functioning" in ecology: what does it mean ? », *Oikos*, 111, 3, 2005, 641-648.
- , *Ecosystem Functioning*, Cambridge University Press, 2010.
- JAX Kurt, JONES Clive and PICKETT Steward, « The self-identity of ecological units », *Oikos*, 82, 2, 1998, 253-264.
- JEANGENE-VILMER Jean-Baptiste, *Éthique animale, Éthique et philosophie morale*, Puf, Paris, 2008.
- , *Anthologie d'éthique animale : apologie des bêtes*, Puf, Paris, 2011.
- JENSEN Arthur, « Intelligence: "definition", measurement and future research », in *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. Sternberg and D. Detterman, Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- JOHANNSEN Kyle, *Wild animal ethics: the moral and political problem of wild animal suffering*, Routledge, 2020.
- JOHNS David, « The relevance of deep ecology to the third world », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson, University of Georgia Press, 1998.
- JOHNSON Edward, *Species and morality*, Dissertation, Princeton University, 1976.
- , « Animal liberation versus the land ethic », *Environmental Ethics*, 3, 3, 1981, 265-273.
- , « Life, death, and animals », *Ethics and Animals*, H. B. Miller and W. H. Williams (eds), Humana Press, Totowa, 1983.
- JOHNSON Jeff, « Humanely killed ? », *Journal of animal ethics*, 5, 2, 2015, 123-125.
- JOHNSON Lawrence E., « Humanity, holism, and environmental ethics », *Environmental Ethics*, 5, 4, 1983, 345-354.
- , *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*, Cambridge University Press, 1991, paperback 1993.
- , « Toward the moral considerability of species and ecosystems », *Environmental Ethics*, 14, 2, 1992, 145-157.
- JONAS Hans, *Le principe de responsabilité*, Champs essais, Flammarion, Paris, 1979, 2013.
- , *Une éthique pour la nature*, Arthaud poche, Flammarion, 2017.
- JONES Terry, « Apartheid ecology in America : on building the segregated society », *Blackworld*, 24, 7, 1975, 4-17.
- JORDAN Carl, « Do ecosystems exist ? », *The american naturalist*, 118, 2, 1981, 284-287.
- JOUGLA Audrey, *Profession : animal de laboratoire*, Éditions Autrement, Paris, 2015.
- JOUVENTIN Pierre, « Cultures et traditions animales », in *Révolutions animales*, K. L. Matignon (ed), Les liens qui libèrent, 2016.
- , « Solidarité et morale chez les animaux », in *Révolutions animales*, K. L. Matignon (ed), Les liens qui libèrent, 2016.
- JOY Melanie, *Introduction au carnisme. Pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*, L'âge d'homme, Lausanne, 2016.

- , *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, Conari Press, 2010.
- JOYE Yannick and DE BLOCK Andreas, « Nature and I are two »: a critical examination of the biophilia hypothesis », *Environmental Values*, 20, 2, 2011, 189-215.
- KAGAN Shelly, « The limits of well-being », *Social Philosophy and Policy*, 9, 2, 1992, 169-189.
- , « Me and My Life », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94, 1, 1994, 309-324.
- , *Normative Ethics*, Routledge, New York, 1998.
- , « Singer on killing animals », in *The ethics of killing animals*, R. Garner and T. Visak (eds), Oxford University Press, 2015.
- , « What's wrong with speciesism ? », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016.
- , *How to count animals, more or less*, Oxford University Press, 2019.
- KAHNEMAN Daniel, *Système 1, système 2 : les deux vitesses de la pensée*, Champs, Flammarion, Paris, 2016.
- KANT Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Vrin, Poche, 1798, 1994.
- , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Delbos, Le livre de Poche, 1785, 1993.
- , *Métaphysique des mœurs II*, traduit par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1797, 1994.
- , *Traité de pédagogie*, Hachette, 1803, 1981.
- KANTOR Joy E., « The "interests" of natural objects », *Environmental Ethics*, 2, 2, 1980, 163-171.
- KAPLAN Rachel and KAPLAN Stephen, *The experience of nature: a psychological perspective*, Cambridge University Press, 1989.
- KARAKI Samah, *Le talent est une fiction*, JC Lattès, 2023.
- KARBAN Richard, « Plant behaviour and communication », *Ecology Letters*, 11, 7, 2008, 727-739.
- KARBAN Richard, YANG Louie and EDWARDS Kyle, « Volatile communication between plants that affects herbivory: a meta-analysis », *Ecology Letters*, 17, 1, 2014, 44-52.
- KASPERBAUER T. J., « Naturalizing sentimentalism for environmental ethics », *Environmental Ethics*, 37, 2, 2015, 221-237.
- KASPERBAUER T. J. and SANDOE Peter, « Killing as a welfare issue », in *The ethics of killing animals*, R. Garner and T. Visak (eds), Oxford University Press, 2015.
- KATZ Eric, « Is there a place for animals in the moral consideration of nature ? » (1983), in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , « Organism, community, and the "substitution problem" », *Environmental Ethics*, 7, 3, 1985.
- , « The big lie: human restoration of nature » (1992), in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , « A pragmatic reconsideration of anthropocentrism », *Environmental Ethics*, 21, 1999.
- , « The liberation of humanity and nature », *Environmental Values*, 11, 4, 2002, 397-405.
- KATZ Eric and LIGHT Andrew, *Environmental pragmatism*, Routledge, 1996.
- KAWAI Masao, « Newly-acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima islet », *Primates*, 6, 1, 1965, 1-30.
- KAWALL Jason, « The experience machine and mental state theories of well-being », *The Journal of Value Inquiry*, 33, 3, 1999, 381-387.
- , « On behalf of biocentric individualism; a response to Victoria Davion », *Environmental Ethics*, 30, 1, 2008, 69-88.
- KEELING Paul, « Wilderness, people, and the false charge of misanthropy », *Environmental Ethics*, 35, 2013, 387-405.
- KELLER David (ed), *Environmental ethics: the big questions*, Wiley-Blackwell, 2010.

- KELLY Daniel R., *Yuck! The nature and moral significance of disgust*, MIT Press, paperback edition 2013.
- KESSLER Christian, HOLLER Sophie, JOY Sebastian, DHRUVA Anand, MICHALSEN, Andreas, DOBOS Gustave and al., « Personality profiles, values and empathy: differences between lacto-ovo-vegetarians and vegans », *Forsch Komplementmed*, 23, 2, 2016, 95-102.
- KEY Brian, « Why fish do not feel pain », *Animal Sentience: an Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 1, 1, 2016.
- KHEEL Marti, « The liberation of nature: a circular affair », *Environmental Ethics*, 7, 2, 1985, 135-149.
- KIDNER David, « Fabricating nature: a critique of the social construction of nature », *Environmental Ethics*, 22, 2000, 339-357.
- KIM Jaegwon, *L'esprit dans un monde physique*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois, 2014.
- , *Philosophie de l'Esprit*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois, 2008.
- KING Barbara, *Le chagrin des animaux*, Le Livre de Poche, 2014.
- , « Le respect des morts », in *Révolutions animales*, K. L. Matignon (ed), Les liens qui libèrent, 2016.
- KING Roger, « Environmental ethics and the case for hunting », *Environmental Ethics*, 13, 1, 1991, 59-85.
- KIRKPATRICK Sale, *L'art d'habiter la Terre*, Éditions Wildproject, 2020.
- KITCHER Philip, « Species », *Philosophy of Science*, 51, 2, 1984, 308-333.
- , « Function and design », *Midwest Studies in Philosophy*, 18, 1, 1993.
- , « Essence and perfection », *Ethics*, 110, 1, 1999, 59-83.
- KLEIN R. D. and NACCARATO S., « Broadcast news portrayal of minorities - accuracy in reporting », *American Behavioral Scientist*, 46, 2003, 1611-1616.
- KLEINING John, *Valuing Life*, Princeton University Press, 1991.
- KLOCKSIEG Justin, « A defense of the counterfactual comparative account of harm », *American Philosophical Quarterly*, 49, 4, 2012, 285-300.
- KLUGE Arnold, « Species as historical individuals », *Biology and Philosophy*, 5, 4, 1990, 417-431.
- KMETZ John, « A study of primary perception in plants and animal life », *Journal of the American Society for Psychical Research*, 71, 2, 1977, 157-170.
- , « Plant primary perception, the other side of the leaf », *The skeptical inquirer*, 2, 2, 1978, 57-61.
- KNIGHT Kathryn, « Cuttlefish embryos learn before hatching », *Journal of Experimental Biology*, 215, 23, 2012.
- KOHDA Masanori, HOTTA Takashi, TAKEYAMA Tomohiro, AWATA Satoshi, TANAKA Hirokazu, ASAI Jun-ya and al., « If a fish can pass the mark test, what are the implications for consciousness and self-awareness testing in animals ? », *PLOS Biology*, 17, 2019.
- KORMAN Daniel Z., « Debunking arguments », *Philosophy Compass*, 14, 12, 2019.
- KORSGAARD Christine, *Fellow creatures: our obligations to the other animals*, Oxford University Press, 2018.
- KOSTYRKA Gladys, « Vivant », *L'encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek (ed), 2016, <https://encyclo-philo.fr/vivant-gp>.
- KRAMER Matthew, « Rights without trimmings », in *A debate over rights*, M. Kramer, N. Simmonds and H. Steiner (eds), Oxford University Press, 1998, 2002.
- KREMER-LECOINTRE Annabelle et LECOINTRE Guillaume, *Démystifier le vivant*, Belin, Paris, 2023.
- KROHS Ulrich, « Dys-, Mal-, and Non-: the other side of functionality », in *Functions: from organisms to artefacts*, J. Gayon, A. De Ricqlès et A. Dussault (eds), vol. 32, Springer International Publishing, 2023.
- KYMLICKA Will et DONALDSON Sue, *Zoopolis, une théorie politique des droits des animaux*, Alma

- Editeur, Paris, 2011, 2015.
- LAFOLLETTE Hugh and SHANKS Niall, « The Origin of Speciesism », *Philosophy*, 71, 275, 21, 1996.
- LAMB Roger, « The Last Man », *Australasian Journal of Logic*, 15, 2, 2018, 513-591.
- LANGAN Mark, *Neo-Colonialism and the Poverty of "Development" in Africa*, Palgrave Macmillan, 2018.
- LANGHI Vivien, « Crise : du grec krisis ? », *Tracés, revue des sciences humaines* (en ligne), 44, 2023.
- LARRÈRE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Puf, Paris, 1997.
- , *Les inégalités environnementales*, Puf, Paris, 2017.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, « Le contrat domestique », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, 30, avril 1997, 5-17.
- , *Du bon usage de la nature*, Champs essais, Flammarion, Paris, 1997.
- , « Animal rearing as a contract ? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12, 1, 2000, 51-58.
- , « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps Modernes*, 630-631, 2-3, 2005, 143-163.
- , « Éthique animale ou éthique environnementale : les principaux courants en éthique animale », in *La question animale, entre science, littérature et philosophie*, G. Chapouthier et G. Engelibert (eds), Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- , *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, La Découverte, Paris, 2015.
- LARUE Renan, *Le végétarisme et ses ennemis*, Puf, Paris, 2015.
- LATOURET Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991, 1997.
- , « Qui a la parole ? Anti- ou multi-spécistes ? », *Le monde*, 1 mars 2018, https://www.lemonde.fr/livres/article/2018/03/01/qui-a-la-parole-anti-ou-multi-specistes_5264044_3260.html.
- , *Face à Gaia, Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.
- LATOURET Bruno et TRUONG Nicolas, *Comment habiter la terre ?*, Les liens qui libèrent, 2022.
- LAUGIER Sandra (ed), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Petite bibliothèque Payot, Payot et Rivages, Paris, 2012.
- LAURENT Agathe, « Stop au massacre des rats », *Paris Animaux Zoopolis*, <https://zoopolis.fr/stop-au-massacre-des-rats/>.
- LAURENT Bernard, « Une stratégie pour contrer les anti-viandes », *Paysan Breton, hebdomadaire technique agricole*, 10 mars 2017, <https://www.paysan-breton.fr/2017/03/une-strategie-pour-contrer-les-anti-viandes/>.
- LE NAIRE Olivier, *Pierre Rabhi, semeur d'espoirs : entretiens*, Actes sud, 2016.
- LE VAN QUYEN Michel, *Cerveau et nature*, Champs, Flammarion, Paris, 2024.
- LEAHY Michael, *Against liberation: putting animals in perspective*, Routledge, 1991.
- LEBIDAN Marion et FOREST Denis, « Présentation du texte de Lennart Nordenfelt "Action, capacité et santé", in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés de philosophie de la médecine, vol.2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012, 259-264.
- LEE Keekok, « Instrumentalism and the last person argument », *Environmental Ethics*, 15, 4, 1993.
- , « The source and locus of intrinsic value », *Environmental Ethics*, 18, 3, 1996, 297-309.
- LEE Michael and WOLSAN Mieczyslaw, « Integration, individuality and species concepts », *Biology and Philosophy*, 17, 5, 2002, 651-660.
- LEFEBVRE Louis, « The opening of milk bottles by birds: Evidence for accelerating learning rates, but against the wave-of-advance model of cultural transmission », *Behavioural Processes*, 34, 1, 1995, 43-53.
- LENNOX James, « Darwin was a teleologist », *Biology and Philosophy*, 8, 4, 1993, 409-421.
- LENOBLE Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969.
- LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, traduit par Anna Gibson, GF Flammarion, Paris,

- 2000.
- LEPELTIER Thomas, *L'imposture intellectuelle des carnivores*, Max Milo, Paris, 2017.
- , *Faut-il sauver l'ours blanc ?*, Puf, Paris, 2023.
- LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Champs, Flammarion, Paris, 2003.
- , *Apologie des carnivores*, Fayard, 2011.
- LEVÊQUE Christian, *Érosion de la biodiversité, enjeux et débats*, ISTE Editions, 2022.
- LEVIN Simon, *Fragile dominion : complexity and the commons*, Perseus books, Reading, 1999.
- LEVI-STRAUSS Claude et ERIBON Didier, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris, 1988.
- LEVY Sanford, « The biophilia hypothesis and anthropocentric environmentalism », *Environmental Ethics*, 25, 3, 2003, 227-246.
- LEWIS Janet, « The psychics impacts of chronic climate change stress », *Climate Psychiatry Alliance*, <https://www.climatepsychiatry.org/major-topics-in-climate-psychiatry/the-psychic-impacts-of-chronic-climate-change-stress>.
- LEWONTIN Richard, « Les unités de sélection », *Philosophie de la biologie. Evolution, développement, diversité biologique*, Textes clés en philosophie de la biologie, vol.2, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- LIGHT Andrew, « Callicott and Naess on pluralism », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), University of New York Press, 2002.
- , « Contemporary environmental ethics: from metaethics to public philosophy », *Metaphilosophy*, 33, 2002.
- , « The case for a practical pluralism », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell publishing, 2003.
- , « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », in *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, H-S. Afeissa (ed), Editions MF, 2009.
- LIGHT Andrew and ROLSTON III Holmes (eds), *Environmental ethics: an anthology*, Blackwell Publishing, 2003.
- LIHOREAU Mathieu, *À quoi pensent les abeilles*, humenSciences, Paris, 2022.
- LIN Eden, « How to use the experience machine », *Utilitas*, 28, 3, 2016, 314-332.
- LINVILLE Patricia, FISCHER Gregory and SALOVEY Peter, « Perceived distributions of the characteristics of in-group and out-group members: empirical evidence and a computer simulation », *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 2, 1989, 165-188.
- LO, Y. S., « A humean argument for the land ethic ? », *Environmental Values*, 10, 2001, 523-539.
- LOCHAK Danièle, « La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme », *Les usages sociaux du droit*, 1989, 252-285.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, traduit par J-M. Vienne, Vrin, Paris, 1690, 2001.
- , *Second traité du gouvernement civil*, GF Flammarion, Paris, 1689, 1992.
- LOCKWOOD Michael, « Singer on killing and the preference for life », *Inquiry*, 22, 1-4, 1979, 157-170.
- LOISEAU Grégoire, « Pour un droit des choses », in *Recueil Dalloz*, 2006, 3015.
- , « Des droits humains pour personnes non-humaines », in *Recueil Dalloz*, 2011, 2558.
- LOMBARDI Louis, « Inherent worth, respect, and rights », *Environmental Ethics*, 5, 3, 1983, 257-270.
- LONGY Françoise, « Ce qu'explique une explication fonctionnelle, le cas exemplaire des bio-artefacts », *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J. Gayon et A. De Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- LONGY Françoise et DEMAZEUX Steeves, « Présentation : explications fonctionnelles et attributions fonctionnelles », in *Philosophie de la biologie. Explication biologique, hérédité, développement*, Textes clés de philosophie de la biologie, vol.1, J. Gayon et T. Pradeu (eds), , Vrin, Paris, 2021.

- LOUGHNAN Steve, HASLAM Nick and BASTIAN Brock, « The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals », *Appetite*, 55, 1, 2010, 156-159.
- LOVELOCK James, *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaia*, Champs sciences, Flammarion, Paris, 2010.
- LOVELOCK James and MARGULIS Lynn, « Atmospheric homeostasis for and by the biosphere: the Gaia hypothesis », *Tellus*, 26, 1-2, 1974, 2-10.
- LUPER Steven, « Death », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (eds), fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/>.
- MACDONALD Linda, PASULKA Diana, « What is a person ? », in *Posthumanism: the future of homo sapiens*, M. Bess (ed), Schirmer Books, 2018.
- MACKIE John L., *Ethics: inventing right and wrong*, Penguin, 1977.
- MACLAURIN James and STERELNY Kim, *What is Biodiversity ?*, University of Chicago Press, 2008.
- MADÉLIN Pierre, *La tentation écofasciste, écologie et extrême droite*, Éditions Écosociété, 2023.
- MAHER Chauncey, *Plant minds: a philosophical defense*, Routledge, New York, 2017.
- MALLAT Jon, BLATT Michael, DIAGUHN Andreas, ROBINSON David and TAIZ Lincoln, « Debunking a myth: plant consciousness », *Protoplasma*, 258, 2021, 459-476.
- MANCUSO Stefano et VIOLA Alessandra, *L'intelligence des plantes*, Albin Michel, Paris, 2018.
- MANI Anandi, MULLAINATHAN Sendhil, SHAFIR Eldar and ZHAO Jiaying, « Poverty impedes cognitive function », *Science*, 341, 6149, 2013, 976-98.
- MARDER Michael, « Plant-soul: the elusive meanings of vegetative life », *Environmental Philosophy*, 8, 1, 2011.
- , « Is plant liberation on the menu ? », *The New York Times*, 2012, <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2012/05/08/is-plant-liberation-on-the-menu/>.
- , « Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence », *Plant Signaling & Behavior*, 7, 11, 2012, 1365-1372.
- , « Is it ethical to eat plants ? », *Parallax*, 19, 1, 2013, 29-37.
- MARGUÉNAUD Jean-Pierre, « La femelle chimpanzé Cécilia, premier animal reconnu comme une personne juridique non-humaine », *Revue semestrielle de droit animalier*, 2, 2016, 15-26.
- , « La personnalité juridique des animaux », in *Recueil Dalloz*, 1998.
- , « La personnalité juridique des animaux en France, une lumière calédonienne », *Revue semestrielle de droit animalier*, 2, 2017.
- MARGUÉNAUD Jean-Pierre et BURGAT Florence, « La personnalité animale », in *Recueil Dalloz*, 2020.
- MARGUÉNAUD Jean-Pierre, BURGAT Florence et LEROY Jacques, *Le droit animalier*, Puf, 2016.
- MARIETTA Don E., « Environmental holism and individuals », *Environmental Ethics*, 10, 3, 1988, 251-258.
- MARIS Virginie, « Protection de la biodiversité et pragmatisme : pour une philosophie de terrain », in *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, H-S. Afeissa (ed), 2009.
- , *Philosophie de la biodiversité*, Buchet Chastel, Paris, 2016.
- , *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Anthropocène, Seuil, 2018.
- MARIS Virginie et HUCHARD Élise, « Interventionnisme et faune sauvage », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 115-142.
- MARISCAL Carlos, « Life », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta and U. Nodelman (eds), 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/life/>.
- MARSOLIER Marie-Claude, *Le mépris des "bêtes" : un lexique de la ségrégation animale*, Puf, Paris, 2020.
- MARTENS Johannes et MERLIN Francesca, « Présentation : unités de sélection », in *Philosophie de*

- la biologie. *Évolution, environnement, diversité biologique*, Textes clés en philosophie de la biologie, vol.2, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- MARTIN Thierry (ed), *Le tout et les parties dans les systèmes naturels : écologie, biologie, médecine, astronomie, physique et chimie*, Vuibert, Paris, 2007.
- MASON H. E., *Moral dilemmas and moral theory*, Oxford University Press, 1996.
- MATHER Jennifer, « An invertebrate perspective on pain », *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 1, 12, 2016.
- MATHEVON Nicolas, *Les animaux parlent, sachons les écouter*, humenSciences, Paris, 2021.
- MATIGNON, Karine Lou (ed), *Révolutions animales, comment les animaux sont devenus intelligents*, Les liens qui libèrent, 2016.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris, 1950.
- MAYDEN R., « On biological species, species concepts and individuation in the natural world », *Fish and fisheries*, 3, 3, 2002, 171-196.
- MAYR Ernst, *Systematics and the origin of species*, Harvard University Press, 1999.
- , « The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology », *Biology and Philosophy*, 2, 2, 1987, 145-166.
- MCAVAY Haley, « How durable are ethnoracial segregation and spatial disadvantage? Intergenerational contextual mobility in France », *Demography*, 55, 2018, 4, 1507-1545.
- MCCAMMON Christopher, « Domination », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed) 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/domination/>.
- MCCLOSKEY H. J., « Moral rights and animals », *Inquiry*, 22, 1979, 23-54.
- , « The moral case for experimentation on animals », *The monist*, 70, 1, 1987.
- MCCOMB Karen, CHANNON Graeme, SAYIALEL Katito and MOSS Cynthia, « Elephants can determine ethnicity, gender, and age from acoustic cues in human voices », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111, 2014.
- MCCONNELL Terrance, « Moral dilemmas and consistency in ethics », *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 2, 1978.
- , « Moral residue and dilemmas », in *Moral dilemmas and moral theory*, H. E. Mason (ed), Oxford University Press, 1996.
- , « Moral Dilemmas », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta and U. Nodelman, Spring 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/moral-dilemmas/>.
- MCDOWELL John, « Values and secondary qualities », in *Essays on moral realism*, G. Sayre-McCord (ed), Cornell University, Ithaca & London, 1988.
- MCGRATH Sean, « In defense of the human difference », *Environmental Philosophy*, 15, 1, 2018, 101-115.
- MCGUIRE William and MCGUIRE Claire, « Content and process in the experience of Self », *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 21, Academic Press, 1988.
- McKIBBEN Bill, *The end of nature*, Random House, New York, 1989.
- MCLAUGHLIN Andrew, « The heart of deep ecology », in *Deep Ecology for the 21st century: readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*, G. Sessions (ed), Shambhala Publications, Boston, 1995.
- MCMAHAN Jeff, « Death and the value of life », *Ethics*, 99, 1, 1988, 32-61.
- , *The ethics of killing: problems at the margins of life*, Oxford University Press, 2002.
- , « Our fellow creatures », *The journal of ethics*, 9, 2005, 353-380.
- , « The Meat Eaters », *New York Times*, 19 september 2010, <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>.
- , « The comparative badness for animals of suffering and death », in *The ethics of killing animals*, R. Garner and T. Visak (eds), Oxford University Press, 2015.

- , « The moral problem of predation », in *Philosophy comes to dinner: arguments about the ethics of eating*, A. Chignell, T. Cuneo and M. C. Halteman (eds), Routledge, 2015.
- , « On "modal personism" », *Journal of applied philosophy*, 33, 1, 2016.
- McSHANE Katie, « Ecosystem Health », *Environmental Ethics*, 26, 3, 2004, 227-245.
- , « Anthropocentrism vs nonanthropocentrism: why should we care ? », *Environmental Values*, 16, 2, 2007.
- , « Why environmental ethics shouldn't give up on intrinsic value », *Environmental Ethics*, 29, 1, 2007.
- , « Neosentimentalism and environmental ethics », *Environmental Ethics*, 33, 1, 2011, 5-23.
- , « Individualist biocentrism vs holism revisited », *Les ateliers de l'éthique*, 9, 2, 2014, 130-148.
- , « Is biodiversity intrinsically valuable ? », in *The Routledge handbook of philosophy of biodiversity*, J. Garson, A. Plutynski and S. Sarkar (eds) Routledge, 2017.
- , « Why animal welfare is not biodiversity, ecosystem services, or human welfare: toward a more complete assessment of climate impacts », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.
- , « L'anthropocentrisme dans l'éthique et la politique climatiques », in *Philosophie du changement climatique*, M. Bourban, L. Broussois et A. Fragnière (eds), Vrin, Paris, 2023.
- McWILLIAMS James, *The modern savage, our unthinking decision to eat animals*, Thomas Dunne Books, New York, 2015.
- MEADOWS Dennis, MEADOWS Donella and RANDERS Jorgen, *Les limites à la croissance (dans un monde fini) : le Rapport Meadows, 30 ans après*, Rue de l'échiquier, 2022.
- MEIJER Eva, *Les animaux et leurs langages*, Presses de la cité, 2019.
- , *When animals speak, towards an interspecies democracy*, New York University Press, 2019.
- MELDEN A. I., *Rights and persons*, University of California Press, 1992.
- MERCHANT Carolyn, « Shades of darkness : race and environmental history », *Environmental History*, 8, 3, 2003, 380-394.
- , *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*, HarperCollins, New York, 1980, 1989, extraits repris dans « Feminism and the philosophy of nature », in *Environmental ethics, the big questions*, D. Keller (ed), Wiley-Blackwell, 2010, 291-300.
- MERMANS Ely, « Changements climatiques, autonomie de la nature et souffrance animale : repenser les frontières entre l'éthique animale et l'éthique environnementale, introduction », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.
- MERMANS Ely and DUSSAULT Antoine, *Protéger l'environnement : de la science à l'action*, Éditions Matériologiques, Paris, 2021.
- METHOT Pierre-Olivier, « Présentation de l'article de Randolph Nesse », in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés en philosophie de la médecine, vol.2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012.
- MIDGLEY Mary, *Animals and why they matter*, University of Georgia Press, 1984, 1998.
- , « Persons and non-persons », in *In defense of animals*, P. Singer (ed), Basil Blackwell, 1985, 52-62.
- , « A problem of concern », in *Animal welfare and the environment*, R. Ryder (ed), RSPCA Duckworth, 1992.
- , « Is a dolphin a person ? », *Utopias, dolphins and computers: problems of philosophical plumbing*, Routledge, New York, 1996.
- MIES Maria and SHIVA Vandana, « Introduction to Ecofeminism », in *Environmental ethics, convergence and divergence*, R. Botzler and S. Armstrong (eds), 2nd edition, 1998, 481-489.
- , *Ecoféminisme*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- MIKKELSON Gregory, « Convergence and divergence between ecocentrism and sentientism concerning net value », *Les Ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018, 101-114.

- MIKKELSON Gregory and CHAPMAN Colin, « Individualistic environmental ethics : a *reductio ad extinctum* ? », *Environmental Ethics*, 36, 3, 2014.
- MILL John Stuart, *De la liberté*, Gallimard, Paris, 1859, 1990.
- , *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*. Champs, Flammarion, Paris, 1863, 1988.
- , *Nature*, La Découverte, Paris, 1874, 2003.
- , « The amoral status of Nature », in *Environmental ethics: the big questions*, David Keller (ed), Wiley-Blackwell, 2010.
- MILLER Alexander, *Contemporary metaethics, an introduction*, 2nd edition, Polity Press, Cambridge, 2013.
- MILLER Harlan B., « A terminological proposal », *Society for the Study of Ethics and Animals*, Newsletter, 2002.
- MILLER Harlan B. and WILLIAMS William H. (eds), *Ethics and animals*, Humana Press, Totowa, 1983.
- MILLIKAN Ruth Garrett, « In defense of proper functions », *Philosophy of Science*, 56, 2, 1989, 288-302.
- , « Proper functions », in *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- , « An ambiguity in the notion "function" », in *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- MINTEER Ben, « Environmental ethics, sustainability science, and the recovery of pragmatism », in *The Oxford handbook of Environmental Ethics*, S. Gardiner and A. Thompson (eds), Oxford University Press, 2017.
- MINTEER Ben and MANNING Robert E., « Pragmatism in environmental ethics: democracy, pluralism and the management of nature », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishers, 2003.
- MISHLER Brent D. and BRANDON Robert N., « Individuality, pluralism, and the phylogenetic species concept », *Biology and Philosophy*, 2, 4, 1987, 397-414, reproduit dans *The Philosophy of Biology*, D. Hull and M. Ruse (eds), Oxford University Press, 1998.
- MOEN Ole Martin, « The ethics of wild animal suffering », *Etikk I Praksis - Nordic Journal of Applied Ethics*, 1, 1, 2016, 91-104.
- MOLINE Jon, « Aldo Leopold and the moral community », *Environmental Ethics*, 8, 2, 1986, 99-120.
- MONOD Jacques, *Le Hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.
- MONTAIGNE Michel de, *Les essais*, vol.2, Folio classique, Gallimard, Paris, 1580, 2009.
- MONVOISIN Richard et Thimoté Gallen, « L'espèce est morte ? Vive le flux spécien. Enjeu épistémologiques et éthiques de la notion d'espèce », *L'Amorce, revue contre le spécisme*, mai 2020.
- MOOD A., and BROOKE P., « Estimating the number of fish caught in global fishing each year », *Fishcount*, 2010, <https://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>.
- MOORE Eric, « The case for unequal animal rights », *Environmental Ethics*, 24, 3, 2002.
- MOORE George Edward, *Principia ethica*, Dover Publications, 1903, 2004, reprinted from the 1959 edition.
- , « A reply to my critics », in *The philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schlipp (ed), Tudor Publishing, New York, 1942, 1952.
- MOORE John Howard, *Better-world philosophy: a sociological synthesis*, The Ward Waugh company, Chicago, 1899.
- , *The universal Kinship*, Georges Bell & sons, London, 1906.
- MORGAN C. L., *An introduction to comparative psychology*, 2nd edition, W. Scott, London, 1903.
- MORIARTY Paul, « Nature naturalized: a darwinian defense of the nature/culture distinction »,

- Environmental Ethics*, 29, 3, 2007, 227-246.
- MORIN Edgar, « Pour une crisologie », in *Communications, La notion de crise*, A. Béjin et E. Morin (eds), 1976, 149-163.
- MORITO Bruce, « Value, metaphysics, and anthropocentrism », *Environmental Values*, 4, 1, 1995, 31-47.
- , « Intrinsic value: a modern albatross for the ecological approach », *Environmental Values*, 12, 2003.
- MORIZOT Baptiste, *Les diplomates*, Éditions Wildproject, 2016.
- , *Manières d'être vivant*, Babel, La Découverte, Paris, 2020.
- , *Raviver les braises du vivant*, Actes sud, 2020.
- , *L'inexploré*, Éditions Wildproject, 2023.
- MORLOT Emile, *Droit romain : les Comices électoraux sous la république romaine. Droit français : de la capacité électorale*, thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris, 1884.
- MORO Sébastien et BENABID Layla, *Les cerveaux de la ferme*, Éditions La plage, 2021.
- MORO Sébastien et VAUCHER Fanny, *Les paupières des poissons*, Éditions La plage, 2018.
- MORTON Thomas, HORNSEY Matthew et POSTMES Tom, « Shifting ground: the variable use of essentialism in contexts of inclusion and exclusion », *British Journal of Social Psychology*, 48, 1, 2009, 35-59.
- MOSER Paul and CARSON Thomas (eds), *Moral relativism, a reader*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2001.
- MOSSIO Matteo, SABORIDO Cristian and MORENO Alvaro, « An organizational account of biological functions », *British Journal for the Philosophy of Science*, 60, 4, 2009.
- , « Fonctions : normativité, téléologie et organisation », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J. Gayon et A. De Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- MOTTET Anne, DE HAAN Cees, FALCUSSI Alessandra, TEMPIO Giuseppe and GERBER Pierre, « Livestock: On our plates or eating at our table? A new analysis of the feed/food debate », *Global food security*, 14, 2017.
- MOUSIE Joshua, « Global environmental justice and postcolonial critique », *Environmental Philosophy*, 9, 2, 2012, 21-45.
- MULHALL Stephen, « Fearful thoughts », *London review of book*, 24, 16, 2002.
- MURPHY Dominic, « Concepts of disease and health », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta and U. Nodelman (eds), Fall 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/health-disease/>.
- MYLIUS Ben, « Three type of anthropocentrism », *Environmental Philosophy*, 15, 2, 2018, 159-194.
- NAESS Arne, « The deep ecology "eight points" revisited » (1984), in *Deep Ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), Shambhala Publications, 1995.
- , « The deep ecological movement: some philosophical aspects » (1986), in *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, M. Zimmerman and T. Regan (eds), 2nd edition, Prentice Hall, 1998.
- , « Deep ecology and lifestyle », in *Deep Ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), Shambhala Publications, 1995.
- , « Equality, sameness, and rights », in *Deep Ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), Shambhala Publications, 1995.
- , « Self-realization: an ecological approach to being in the world », in *Deep Ecology for the 21st century*, G. Sessions (ed), Shambhala Publications, 1995.
- , « Le mouvement d'écologie superficiel et le mouvement d'écologie profonde longue portée. Une introduction », *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes clés en éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007.

- , « The third world, wilderness and deep ecology », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 1998.
- , *Vers l'écologie profonde*, Éditions Wildproject, Marseille, 2009.
- , *L'écologie profonde*, Puf, Paris, 2021.
- NAGEL Thomas, « Death », *Noûs*, 4, 1, 1970, 73-80.
- , « What is it like to be a bat ? », *Philosophical Review*, 83, 4, 1974, 435-450.
- , *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 2012.
- NAKOS Jean, « Albert Schweitzer et l'éthique envers les animaux », *Les cahiers antispécistes*, 2008.
- NARVESON Jan, « Animal rights », *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 1, 1976, 161-178.
- , « A defense of meat eating », *Animal rights and human obligations*, T. Regan and P. Singer (eds), 2nd edition, Prentice-hall, Englewood Cliffs, 1989.
- , « A case against animal rights », in *Advances in Animal Welfare Science 1986/87*, M. W. Fox and L. D. Mickley (eds), Springer Netherlands, Dordrecht, 1987, 191-204.
- NEANDER Karen, « Functions as selected effects: the conceptual analyst's defense », *Philosophy of Science*, 58, 2, 1991, 168-184.
- , « The teleological notion of function », *Australasian Journal of Philosophy*, 69, 4, 1991, 454-468, traduit en français dans « La notion téléologique de fonction », in *Philosophie de la biologie. Explication biologique, hérédité, développement*, Textes clés de philosophie de la biologie, J. Gayon et T. Pradeu (eds), vol.1, Vrin, Paris, 2021.
- , « Misrepresenting and malfunctioning », *Philosophical Studies*, 79, 2, 1995, 109-41.
- , « Malfunctioning », in *Function, selection, and design*, SUNY Press, New York, 1999.
- , « Comment les traits sont-ils typés dans le but de leur attribuer des fonctions ? », *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J. Gayon et A. De Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- NEISSER U., BOODOO G., BOUCHARD T. J. Jr., BOYKIN A. W., BRODY N., CECI S. J. et al., « Intelligence: knowns and unknowns », *American psychologist*, 51, 2, 1996.
- NELSON Leonard, *System of Ethics*, traduit en anglais par Norbert Guterman, Yale University Press, New Haven, 1956.
- NELSON Michael P., « A defense of environmental ethics: a reply to Janna Thompson », *Environmental Ethics*, 15, 3, 1993.
- , « Holists and fascists and paper tigers...Oh My! », *Ethics and the Environment*, 1, 2, 1996, 103-117.
- , « Teaching holism in environmental ethics », *Environmental Ethics*, 32, 1, 2010, 33-49.
- NESPOLO Massimo, « Protéines, table rase sur les mythes », *Alternatives végétariennes*, 119, 2018, 18-27.
- NESSE Randolph, « On the difficulty of defining disease: a darwinian perspective », *Medicine, Health Care and Philosophy*, 4, 1, 2001, 37-46, traduit en français dans « À propos de la difficulté de définir la maladie : une perspective darwinienne », in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés de philosophie de la médecine, vol.2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012.
- NEWMAN Jonathan, VARNER Gary and LINQUIST Stefan, *Defending biodiversity: environmental science and ethics*, Cambridge University Press, 2017.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, traduit par Cornélius Heim, Folio essais, Gallimard, Paris, 1886, 1971.
- NOBIS Nathan, « Carl Cohen's "kind" arguments for animal rights and against human rights », *Journal of applied philosophy*, 21, 1, 2004, 43-59.
- NOBIS Nathan and GROB Kristina, *Penser l'avortement*, traduit par François Jaquet, Eliott, 2023.
- NOLT John, « Anthropocentrism and egoism », *Environmental Values*, 22, 4, 2013, 441-459.
- , « Comparing suffering across species », *Between the species*, 16, 1, 2013, 86-104.

- NORCROSS Alastair, « Puppies, pigs and people: eating meat and marginal cases », *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, 229-245.
- NORDENFELT Lennart, *Action, ability and health: essays in the philosophy of action and welfare*, Springer, 2000.
- , « Action, capacité et santé », *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés en philosophie de la médecine, vol.2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012.
- NORTON Bryan G., « Environmental ethics and non-human rights » (1982), in *The animal rights/environmental ethics debate: the environmental perspective*, E. C. Hargrove (ed), SUNY Press, 1992.
- , « Ecological health and sustainable resource management », in *Ecological economics: the science and management of sustainability*, R. Costanza (ed), Columbia University Press, New York, 1991.
- , « Environmental ethics and weak anthropocentrism », *Environmental Ethics*, 6, 2, 1984, 131-148, traduction française, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés d'éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007.
- , *Toward unity among environmentalists*, Oxford University Press, 1991.
- , « Why I am not an nonanthropocentrist: Callicott and the failure of monistic inherentism », *Environmental Ethics*, 17, 4, 1995, 341-358.
- , « Epistemology and environmental values », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, New York, 2002.
- NOZICK Robert, *Anarchie, État et utopie*, 2nd édition, Quadrige, Puf, 1974, 2008.
- , « About mammals and people », *New York Times Book Review*, 27 november 1983.
- NUNES-NETO Nei, MORENO Alvaro and EL-HANI Charbel, « Function in ecology: an organizational approach », *Biology and Philosophy*, 29, 1, 2014, 123-141.
- NUROCK Vanessa, *Sommes-nous naturellement moraux?*, Puf, Paris, 2011.
- NUSSBAUM Martha C., *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, The Tanner Lectures on Human Values, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- , *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, Princeton University Press, 2006.
- ODENBAUGH Jay, « On the very idea of an ecosystem », in *New waves in metaphysics*, A. Hazlett (ed), Palgrave Macmillan, London, 2010.
- OGIEN Ruwen, *Le réalisme moral*, Puf, Paris, 1999.
- , *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, L'éclat, Paris-Tel Aviv, 2003.
- , *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Gallimard, Paris, 2007.
- , *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Le livre de poche, Grasset, 2011.
- OGIEN Ruwen et TAPPOLET Christine, *Les concepts de l'éthique : faut-il être conséquentialiste ?*, Hermann, 2009.
- OKASHA Samir, « Darwinian metaphysics : species and the question of essentialism », *Synthese*, 131, 2, 2002, 191-213.
- OLIVIER David, « Qu'est-ce que le spécisme? », *Les cahiers antisécistes*, 5, 1992, <http://www.cahiers-antisecistes.org/quest-ce-que-le-specisme>.
- , « Pourquoi je ne suis pas écologiste », *Les cahiers antisécistes*, 7, 1993, <https://www.cahiers-antisecistes.org/pourquoi-je-ne-suis-pas-ecologiste/>.
- , « Les espèces non plus n'existent pas », in *La révolution antiséciste*, Y. Bonnardel, T. Lepeltier et P. Sigler (eds), Puf, Paris, 2018.
- OLSON Eric T, « Personal identity », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta et U. Nodelman (eds), Fall 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/identity->

[personal/](#).

- O'NEIL Rick, « Intrinsic value, moral standing and species », *Environmental Ethics*, 19, 1, 1997.
- , « Animal liberation versus environmentalism : the care solution », *Environmental Ethics*, 22, 2, 2000, 183-190.
- O'NEILL John, « The varieties of intrinsic value » (1992), in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*, Routledge, 1993
- , « Wilderness, cultivation and appropriation », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- O'NEILL Onora, « Environmental values, anthropocentrism and speciesism », *Environmental Values*, 6, 2, 1997, 127-142.
- ORR David, « The not-so-great wilderness debate », *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- OSTROM Thomas M. and SEDIKIDES Constantine, « Out-group homogeneity effects in natural and minimal groups », *Psychological Bulletin*, 112, 3, 1992, 536-552.
- O'SULLIVAN Siobhan and GARNER Robert (eds), *The political turn in animal ethics*, Rowman & Littlefield, 2016.
- OUASSAK Fatima, *Pour une écologie pirate*, Points, La Découverte, Paris, 2023.
- OUDEKIRK Wayne, « Introduction: Callicott and environmental philosophy », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, New York, 2002, 1-18.
- , « On wilderness and people », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- OUDEKIRK Wayne and HILL Jim (eds), *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, SUNY Press, New York, 2002.
- PALMER Clare, « An overview of environmental ethics », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell publishing, 2003.
- , *Animal ethics in context*, Columbia University Press, 2010.
- , « The idea of the domesticated animal contract », *Environmental Values*, 6, 4, special issue: animals, 1997, 411-425.
- , « Le contrat domestique », in *Philosophie animale. Différence, éthique, communauté*, H-S. Afeissa et J-B. Jeangène-Vilmer (eds), Vrin, Paris, 2010, 333-373.
- , « Living individuals, biocentrism in environmental ethics », in *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, S. Gardiner and A. Thompson (eds), Oxford University Press, 2017.
- , « Conservation strategies in a changing climate: moving beyond an "animal liberation/environmental ethics" divide », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.
- , « La nature compte-t-elle ? La place du non-humain dans l'éthique du changement climatique », in *Philosophie du changement climatique*, M. Bourban, L. Broussois et A. Fragnière (eds), Vrin, Paris, 2023.
- PALMER Margaret and FEBRIA Catherine, « Ecology, the heartbeat of ecosystems », *Science*, 336, 6087, 2012.
- PANKSEPP Jaak, *Affective neuroscience*, Oxford University Press, 1998.
- PARFIT Derek, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, reprinted in 1987.
- PARK Bernadette and JUDD Charles, « Measures and models of perceived group variability », *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 2, 1990, 173-191.
- PARTRIDGE Ernest, « Ecological morality and nonmoral sentiments », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, New York, 2002.

- PASSMORE John, *Man's responsibility for nature: ecological problems and Western traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.
- PATERSON Anna, « Environmental ethics and the social construction of nature », *Environmental Ethics*, 21, 4, 1999, 339-357.
- PATTERSON Charles, *Un éternel Treblinka*, Calmann-Lévy, 2008.
- PATTERSON Francine and GORDON Wendy, « The case for personhood of gorillas », in *The great ape project, equality beyond humanity*, P. Cavalieri and P. Singer (eds), St Martin's Press, New York, 1991.
- PAZ-Y-MINO Guillermo, BOND Alan, KAMIL Alan and BALDA Russell, « Pinyon jays use transitive inference to predict social dominance », *Nature*, 430, 7001, 2004, 778-781.
- PELLET François, « Maladie », in *L'Encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek (ed), 2017, <https://encyclo-phil.fr/maladie-gp>.
- PELLETIER Philippe, « Écologisme – Écofascisme », in *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, CNRS Éditions, Paris, 2020.
- PELLICER André, *Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Montpellier, Puf, Paris, 1966.
- PELLOW David Naguib, *What is critical environmental justice ?*, Polity Press, 2018.
- PELT Jean-Marie et STEFFAN Franck, *Les langages secrets de la nature : la communication chez les animaux et les plantes*, Fayard, 1996.
- PEPPER Angie, « Delimiting justice : animal, vegetable, ecosystems ? », *Les ateliers de l'éthique*, 13, 1, 2018.
- PEPPERBERG Irene, « Conversation avec un perroquet », in *Révolutions animales*, K. L. Matignon (ed), Les liens qui libèrent, 2016.
- PERELMAN Chaïm, *Éthique et droit*, 2^{ème} édition, UB Lire, Éditions Université Bruxelles, 1990.
- PERREAULT Stéphane et BOURHIS Richard, « Ethnocentrism, social identification, and discrimination », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 1, 1999, 92-103.
- PERRY Ralph B., *General theory of value*, Longman, Green and Co., 1926.
- PETTIGREW Thomas, « The ultimate attribution error: extending Allport's cognitive analysis of prejudice », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 5, 4, 1979, 461-476.
- PIATTI Marie-Christine, « Droit, éthique et condition animale. Réflexions sur la nature des choses », in *LPA*, 60, 1995.
- PICQ Pascal, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », in *Qui sont les animaux ?*, J. Birnbaum (ed), Folio essais, Gallimard, Paris, 2010.
- , *Sapiens face à sapiens*, Champs, Flammarion, Paris, 2021.
- PINKER Steven, *The blank slate: the modern denial of human nature*, Penguin Books, 2002.
- , *La part d'ange en nous : histoire de la violence et son déclin*, Les Arènes, 2017.
- PLATON, *Gorgias*, GF Flammarion, Paris, 1967.
- PLAYOUST-BRAURE Axelle, « Publisécisme : décryptage d'un outil au service de l'exploitation animale », Conférence lors du Festival Végane de Montréal, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=xxflgJuHE5U>.
- PLUHAR Evelyn, « On replaceability », *Ethics and Animals*, 3, 4, 1982.
- , « The justification of an environmental ethic », *Environmental Ethics*, 5, 1, 1983.
- , « Moral agent and moral patient », *Between the species*, 4, 1, 1988, 32-45.
- , *Beyond prejudice: the moral significance of human and nonhuman animals*, Duke University Press, Durham & London, 1995.
- PLUMWOOD Val, « Ethics and instrumentalism: a response to Janna Thompson », *Environmental Ethics*, 13, 2, 1991, 139-149.
- , « Nature, self and gender: feminism, environmental philosophy, and the critique of

- rationalism » (1991), in *Environmental ethics, the big questions*, David Keller (ed), Wiley-Blackwell, 2010, 300-310.
- , « Wilderness skepticism and wilderness dualism », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 1998, 655-689.
- , *Le féminisme et la maîtrise de la nature*, Editions dehors, 1993, 2025.
- , *La crise écologique de la raison*, Puf, Paris, 2001, 2024.
- , *Dans l'œil du crocodile*, "domaine sauvage", Editions Wildproject, 2012, 2021.
- , « Les animaux et l'écologie. Pour une meilleure entente », in *Dans l'œil du crocodile*, "domaine sauvage", Editions Wildproject, 2012, 2021.
- PLUTARQUE, *Manger de la chair*, traduit par Jean-François Pradeau, Puf, Paris, 2024.
- POLLAN Michael, « The intelligent plant », *The Newyorker*, 23 december 2013.
- , *The omnivore's dilemma: a natural history of four meals*, Penguin Press, 2006.
- PORCHER Jocelyne, *Cause animale, cause du capital*, Le Bord De L'eau, 2019.
- , *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*, La Découverte, Poche, Paris, 2014.
- PORPHYRE, *Sur la piété*, in *De l'abstinence*, vol.2, livre III, §25-26, traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, Les Belles Lettres, 2003.
- PORTORARO Frederic, « Automated Reasoning », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta and U. Nodelman (eds), spring 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/reasoning-automated/>.
- POST Stephen G., « The emergence of species impartiality: a medical critique of biocentrism », *Perspectives in Biology and Medecine*, 36, 2, 1993, 289-300.
- POTUS Marie, *L'institution de l'humain. Réflexion critique sur la Summa divisio personne/chose au XXIème siècle*, thèse pour le doctorat, Faculté de Droit de l'Université de Lyon 3, 2023.
- POUTEAU Sylvie, « Par-delà de "seconds animaux" : donner sens à une éthique pour les plantes », in *Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie*, Q. Hiernaux (ed), Vrin, Paris, 2021.
- POUYDEBAT Emmanuelle, *L'Intelligence animale: cerveau d'oiseau et mémoire d'éléphant*, Odile Jacob, Paris, 2017.
- PRADEU Thomas, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in *L'individu, perspectives contemporaines*, P. Ludwig et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2007.
- , « Peut-on attribuer une fonction au système immunitaire ? », in *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, J. Gayon et A. De Ricqlès (eds), Puf, Paris, 2010.
- , « Philosophie de la biologie », in *Précis de Philosophie des Sciences*, A. Barberousse, D. Bonnay et M. Cozic (eds), Vuibert, Paris, 2011.
- PRINZ Jesse, *The emotional construction of morals*, Oxford University Press, 2009.
- PROUST Joëlle, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, nrf essais, Gallimard, Paris, 1997.
- , *Les animaux pensent-ils ?*, Le temps d'une question, Bayard, 2010.
- PULIDO Laura, « Geographies of race and ethnicity II : Environmental racism, racial, capitalism and state-sanctionned violence », *Progress in Human Geography*, 41, 4, 2016, 524-533.
- PUTMAN Nathan, LOHMANN Kenneth, PUTMAN Emily Miller, QUINN Thomas, KLIMLEY Peter and NOAKES David, « Evidence for geomagnetic imprinting as a homing mechanism in pacific salmon », *Current Biology*, 23, 2013, 312-316.
- RACHELS James, *Can ethics provide answers? And other essays in moral philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.
- , « Do animals have rights ? », in *Can ethics provide answers? And other essays in moral philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.
- , « Moral philosophy as a subversive activity », in *Can ethics provide answers? And other essays in moral philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 1997.

- , *Created from animals: the moral implications of darwinism*, Oxford University Press, 1999.
- , *The legacy of Socrates : essays in moral philosophy*, S. Rachels (ed), Columbia University Press, New York, 2007.
- , « Drawing lines », in *The legacy of Socrates, essays in moral philosophy*, S. Rachels (ed), Columbia University Press, New York, 2007.
- , « The value of human life », in *The legacy of Socrates, essays in moral philosophy*, S. Rachels (ed), Columbia University Press, New York, 2007.
- , « Lives and liberty », in *The legacy of Socrates, essays in moral philosophy*, S. Rachels (ed), Columbia University Press, New York, 2007.
- , *The elements of moral philosophy*, McGraw-Hill Education, 2009.
- , « The challenge of cultural relativism », in *Moral relativism, a reader*, P. Moser and T. Carson (eds), Oxford University Press, New York, 2001.
- RACINE Jonathan, « Le problème de la délimitation des concepts psychologiques chez Wittgenstein », *Sciences humaines combinées*, en ligne, 2010.
- RAIBLEY J. R., « Happiness is not well-being », *Journal of happiness studies*, 13, 6, 2012, 1105-1129.
- RAPPORT David, « Evaluating ecosystem health », *Journal of Aquatic Ecosystem Health*, 1, 1, 1992, 15-24.
- , « Ecosystem health: more than a metaphor ? », *Environmental Values*, 4, 4, 1995, 287-309.
- , « What constitutes ecosystem health ? », *Perspectives in Biology and Medecine*, 33, 1, 1998, 120-132.
- RAPPORT D., BÖHM G., BUCKINGHAM D., CAIRNS J., COSTANZA R., KARR J. R. and al., « Ecosystem health: the concept, the ISEH, and the important tasks ahead », *Ecosystem Health*, 5, 2, 1999, 82-90.
- RAPPORT D., COSTANZA R. and MCMICHAEL A., « Assessing ecosystem health », *Trends in Ecology & Evolution*, 13, 10, 1998, 397-402.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Points essais, Seuil, Paris, 1971, 1997.
- REGAD Caroline, « Les avancées de la personnalité juridique de l'animal dans les Iles Loyauté (Nouvelle-Calédonie, France) », *Droit & Animal*, 2023.
- REGAN Tom and SINGER Peter (eds), *Animal rights and human obligations*, 2nd edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1978.
- REGAN Tom, « McCloskey on why animals cannot have rights », *The philosophical quarterly*, 26, 104, 1976, 251-257.
- , « Utilitarianism, vegetarianism and animal rights », in *All that dwell therein, animal rights and environmental ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , « One argument concerning animal rights », in *All that dwell therein, animal rights and environmental ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , « The moral basis for vegetarianism », in *All that dwell therein, animal rights and environmental ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , *All that dwell therein, animal rights and environmental ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , *The case for animal rights*, 3rd edition, University of California Press, Berkeley, 1983, 2004, traduit en français par Enrique Utria, *Les droits des animaux*, Hermann, 2013.
- , « Animal rights: what's in a name ? », in *Animal welfare and the environment*, R. Ryder (ed), RSPCA Duckworth, 1992.
- (ed), *Matters of life and death: new introductory essays in moral philosophy*, 3rd edition, McGraw-Hill, 1993.
- , « The more things change », *Between the species*, 7, 2, 1991.

- REHM Hubert and GRADMANN Dietrich, « Plant neurobiology, intelligent plants or stupid studies », *Labtimes*, 3, 2010, 30-32.
- REITAN Eric, « Deep ecology and the irrelevance of morality », *Environmental Ethics*, 18, 4, 1996, 411-424.
- REUS Estiva, « Sentience ! », *Les Cahiers antispécistes*, 32, 2005, <http://www.cahiers-antispecistes.org/sentience/>.
- , « Le paradoxe de la viande. Comment peut-on ne pas être végétarien ? », *Les cahiers antispécistes*, 35, 2012, <http://www.cahiers-antispecistes.org/le-paradoxe-de-la-viande/>.
- REYDON Thomas, « Species are individuals or are they ? », *Philosophy of Science*, 70, 1, 2003, 49-56.
- , « On the nature of the species problem and the four meanings of "species" », *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, 1, 2005, traduit en français: « De la nature du problème de l'espèce et des quatre sens du mot "espèce" », in *Philosophie de la biologie. Évolution, environnement, diversité biologique*, Textes clés en philosophie de la biologie, vol. 2, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- REYNAUD Valentine, « Innéité », *L'Encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek (ed), 2016, <https://encyclo-phil.fr/inneite-a>.
- RHOADES David, « Responses of alder and willow to attack by tent caterpillars and webworms: evidence for pheromonal sensitivity of willows », in *Plant Resistance to Insects*, vol. 208, P. Hedin (ed), ACS Symposium Series, American chemical society, 1983, 55-68.
- RIBEROLLES Gautier, « Les insectes sont-ils sentients ? », *Droit, éthique et science*, 116, hiver 2023.
- RICHARD Sébastien, « Ontologie », *L'Encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek (ed), 2021, <https://encyclo-phil.fr/>.
- RIEPEL Olivier, « New essentialism in biology », *Philosophy of Science*, 77, 5, 2010, 662-673.
- RIGAUX Pierre, *Pas de fusils dans la nature*, humenSciences, Paris, 2019.
- , *L'androsace et le cochon*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2025.
- RITVO Harriet, « Animal problems: book review of Miller and Williams *Ethics and Animals* », *Science, Technology & Human Values*, 10, 3, 1985, 87-91.
- ROCCAS Sonia and BREWER Marilyn, « Social identity complexity », *Personality and Social Psychology Review*, 6, 2, 2002, 88-106.
- RODMAN John, « The liberation of nature ? », *Inquiry*, 20, 1-4, 1977, 83-131.
- ROELOFS Luke, « There is no biotic community », *Environmental philosophy*, 8, 2, 69-94.
- ROLLIN Bernard, « Thought without language », in *Animal rights and human obligations*, 2nd edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989.
- , *The unheeded cry: animal consciousness, animal pain, and science*, Oxford University Press, 1989.
- , *Animal rights and human morality*, Prometheus Books, revised edition, 1992.
- ROLSTON III Holmes, *Environmental ethics, duties to and values in the natural world*, Temple University Press, Philadelphia US, 1988.
- , « La valeur dans la nature et la nature de la valeur », in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés en éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007.
- , « Treating animals naturally ? », *Between the Species*, 5, 3, 1989, 131-137.
- , *Philosophy gone wild: environmental ethics*, 2nd edition, Prometheus, 1989.
- , « Nature for real: is nature a social construct ? », in *The philosophy of the environment*, T. Chappell (ed), University of Georgia Press, 1997, 38-64.
- , « The wilderness idea reaffirmed », in *The great new wilderness debate*, J. B. Callicott and M. P. Nelson, University of Georgia Press, 1998.
- ROSCH Eleanor, « Principle of categorization », in *Cognition and categorization*, E. Boyd and B.

- Rosch (eds), Lawrence Erlbaum, 1978.
- ROSENBERG Alex and MCSHEA Daniel, « Fonction, homologie et homoplasie », in *Philosophie de la biologie. Explication biologique, hérédité, développement*, vol.1, J. Gayon et T. Pradeu (eds), Vrin, Paris, 2021.
- ROSENBERG Alex, « Why does the nature of species matter ? Comments on Ghiselin and Mayr », *Biology and Philosophy*, 2, 1987, 192-197.
- ROSS David, *Aristote*, traduit par Jean Samuel, Éditions des archives contemporaines, Paris, 2000.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris, 1755, 1992.
- , *Du contrat social*, Classiques Garnier, Garnier Frères, 1762, 1962.
- ROUTLEY Richard, « Is there a need for a new, an environmental, ethic ? », *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1, 1973, 205-210, reproduit dans *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, M. Zimmerman and J. B. Callicott (eds), Prentice Hall, 2nd edition, 1998.
- , « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés d'éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007 et dans *Aux origines de l'éthique environnementale*, H-S. Afeissa (ed), Puf, Paris, 2019.
- ROUTLEY R., MANNISON, D. and MCROBBIE M. (eds), *Environmental philosophy*, Australian National University, 1980.
- ROUTLEY Richard and ROUTLEY Val, « Against the inevitability of human chauvinism », in *Ethics and the problems of 21st century*, K. Goodpaster and K. Sayre (eds), University of Notre Dame Press, 1979.
- , « Human chauvinism and environmental ethics », in *Environmental Philosophy*, R. Routley, D. Mannison and M. McRobbie (eds), Australian National University, 1980, 96-189.
- ROWLANDS Mark, « Contractarianism and animal rights », *Journal of Applied Philosophy*, 14, 3, 1997, 235-247.
- , *Animals like us*, Verso Books, 2002, traduit en français par Sophie Taam, *Des animaux comme nous*, Decrescenzo Éditions, 2021.
- , *Animal rights, moral theory and practice*, 2nd edition, Palgrave Macmillan, 2009.
- , *Can animals be moral ?*, Oxford University Press, 2012.
- , *Can animals be persons ?*, Oxford University Press, 2019.
- ROYET Mathilde, « Penser la domination. Rôles et limites de l'analogie sexisme-racisme-spécisme dans le discours antiséciste », *Revue Traits d'Union*, 2021, 60-72.
- RUSE Michael, « Are there laws in biology ? », *Australasian Journal of Philosophy*, 48, 2, 1970, 234-246.
- , « Biological species: natural kinds, individuals, or what ? », *British Journal for the Philosophy of Science*, 38, 2, 1987, 225-242.
- RUSSELL Bertrand, *Problèmes de philosophie*, traduit par François Rivenc, Payot, 1910, 1989.
- RUSSOW Lilly-Marlene, « Why do species matter ? », *Environmental Ethics*, 3, 2, 1981, 106-112.
- , « Animals in the original position », *Between the species*, 8, 4, 1992.
- , « Ecosystem health: an objective evaluation ? », *Environmental Values*, 4, 4, 1995, 363-369.
- RYDER Richard (ed), *Animal welfare and the environment*, Duckworth London in association with the RSPCA, 1992.
- , « Painism : the ethics of animal rights and the environment », in *Animal welfare and the environment*, Duckworth London in association with the RSPCA, 1992.
- , « Speciesism », in M. Bekoff and C. Meaney (eds), *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*, Chicago, Routledge, 1998.

- , *The political animal, the conquest of speciesism*, McFarland & Company Publishers, 1998.
- SACHSE Christian, *Philosophie de la biologie: enjeux et perspectives*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2011.
- SAGAN Carl, *The dragons of eden: speculations on the evolution of human intelligence*, Random House, New York, 1977.
- SAGOFF Mark, « Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce », *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 2, 1984, 297-307.
- SALT Henry, *Animals' right, considered in relation to social progress*, Alicia Editions, 2019.
- SALTHE Stanley and SALTHE Barbara, « Ecosystem moral considerability: a reply to Cahen », *Environmental Ethics*, 11, 4, 1989, 355-361.
- SAMUELSSON Lars, « On the possibility of evidence for intrinsic value in nature », *Ethics and the Environment*, 18, 2, 2013.
- , « Reasons and values in environmental ethics », *Environmental Values*, 19, 4, 2010, 517-535.
- , « On the demarcation problem and the possibility of an environmental ethics: a refutation of "A refutation of environmental ethics" », *Environmental Ethics*, 32, 3, 2010, 247-265.
- , « The cost of denying intrinsic value in nature », *Environmental Ethics*, 44, 3, 2022, 267-288.
- SANDLER Ronald and CRANE Judith, « On the moral considerability of Homo sapiens and other species », *Environmental Values*, 15, 1, 2006, 69-84.
- SAPONTZIS Steve, « Moral community and animal rights », *American Philosophical Quarterly*, 22, 3, 1985, 251-257.
- , « The evolution of animals in moral philosophy », *Between the species*, 3, 2, 1987.
- , *Morals, reason, and animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987.
- , « Speciesism », *Between the species*, 4, 2, 1988, 97-99.
- , « Response: autonomy as an excuse for all-too-human chauvinism », *Between the Species*, 8, 1, 1992, 30-33.
- , « Environmental ethics and the locus of value », *Between the Species*, 6, 1, 1990.
- (ed), *Food for thought. The debate over eating meat*, Prometheus Books, New York, 2004.
- SARKAR Sahotra, « Wilderness preservation and biodiversity conservation », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, Athens, Georgia, 2008.
- SAUER Hanno, *Debunking arguments in ethics*, Cambridge University Press, 2018.
- SAYRE-MCCORD Geoffrey, *Essays on moral realism*, Cornell University, Ithaca & London, 1988.
- SCANLON Thomas, *What we owe to each other*, Harvard University Press, 1988.
- SCARR Sandra, « Intelligence revisited », in *What is intelligence ? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, R. Sternberg and D. Detterman (eds), Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- SCHADRON Georges, « Déterminabilité sociale et essentialisme psychologique : quand une conception essentialiste renforce la confirmation des attentes stéréotypiques », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 67-68, 3-4, 2005, 77-84.
- SCHEPPACH Joseph, *La conscience des plantes*, Marabout, 2018.
- SCHMIDTZ David, « Are all species equal ? », *Journal of Applied Philosophy*, 15, 1, 1998.
- , « Respect for everything », *Ethics, Policy and Environment*, 14, 2, 2011, 127-138.
- SCHNEIDER S. H. and BOSTON P. J., *Scientists on Gaia*, MIT Press, 1992.
- SCHUSTER Stefan, ROSSEL Samuel, SCHMIDTMANN Annette, JAGER Ilonka and PORALLA Julia, « Archer fish learn to compensate for complex optical distortions to determine the absolute size of their aerial prey », *Current Biology*, 14, 17, 2004, 1565-1568.
- SCHWEITZER Albert, *La civilisation et l'éthique*, Alsatia, Colmar, 1976.
- , *Respect et responsabilité pour la vie*, Les fondamentaux de l'écologie, Arthaud, 2019.

- SCRUTON Roger, *Animal rights and wrongs*, Demos, London, 1996.
- SEDGWICK Peter, *Psycho Politics*, Pluto Press, 1982.
- SESSIONS George, « Deep ecology, an introduction », in *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, 2nd edition, M. Zimmerman and J. B. Callicott (eds), Prentice Hall, 1998.
- , *Deep Ecology for the 21st century: readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*, Shambhala Publications, 1995.
- SEVE, Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, La dispute, Paris, 2006.
- SHRADER-FRECHETTE Kristin, « Individualism, holism, and environmental ethics », *Ethics and the Environment*, 1, 1, 1996, 55-69.
- , *Environmental justice: creating equality, reclaiming democracy*, Oxford University Press, 2002.
- , « Biocentrism, biological science and ethical theory », in *Land, value, community: Callicott and environmental philosophy*, W. Ouderkirk and J. Hill (eds), SUNY Press, New York, 2002.
- SIDANIUS Jim and PRATTO Felicia, *Social dominance: an intergroup theory of social hierarchy and oppression*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- SIDGWICK Henry, *Methods of ethics*, 7th edition, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1981.
- SIMMONS Aaron, « A critique of Mary Anne Warren weak animal rights view », *Environmental Ethics*, 29, 3, 2007.
- , « Animals, predators, the right to life, and the duty to save lives », *Ethics and the Environment*, 14, 1, 2009, 15-27.
- , « Do animals have an interest in continued life? In defense of desire-based approach », *Environmental Ethics*, 31, 4, 2009, 375-392.
- , « Two arguments against biological interests », *Environmental Ethics*, 32, 3, 2010, 229-245.
- SIMPSON Goerge G., *Principles of animal taxonomy*, Columbia University Press, 1961.
- SINAÏ Agnès, *Réhabiter le monde : pour une politique des biorégions*, Anthropocène, Seuil, Paris, 2023.
- SINGER Marcus G., « Moral skepticism », in *Skepticism and moral principles*, C. L. Carter (ed), New University Press, 1973.
- SINGER Peter, *La libération animale*, Payot et Rivages, Paris, 1975, 2012.
- , « The significance of animal suffering », *Behavioral and brain science*, 13, 1, 1990.
- , *Practical ethics*, 2nd edition, Cambridge University Press, New York, 1993.
- , *Practical ethics*, 3rd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- , *The expanding circle*, Princeton University Press, 2011.
- , « Why speciesism is wrong: a response to Kagan », *Journal of Applied Philosophy*, 33, 1, 2016.
- SINNOTT-ARMSTRONG Walter, *Moral Dilemmas*, Blackwell, New York, 1988.
- SLATER Matthew, « Natural kindness », *The British journal of philosophy of science*, 66, 2, 2015, 375-411.
- SMITH Andrew, *A critique of the moral defense of vegetarianism*, Palgrave Macmillan, 2016.
- SMITH Kimberley, « What is Africa to me ? », in *The wilderness debate rages on*, J. B. Callicott and M. P. Nelson (eds), University of Georgia Press, 2008.
- SMITH Michael, LEWIS David and JOHNSTONE Mark, « Dispositional theories of value », *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 63, 1, 1989, 89-174.
- SMOLKIN Doran, « Kagan on speciesism and modal personism », *Journal of applied philosophy*, 36, 1, 2019.
- SNEDDON Lynne, « Evolution of nociception in vertebrates: comparative analysis of lower vertebrates », *Nociception in Vertebrates Brain Research Reviews*, 46, 2, Special issue:

- Nociception in Vertebrates, 2004, 123-130.
- , « Pain perception in fish: indicators and endpoints », *ILAR journal*, 50, 4, 2009, 338-342.
- SNEDDON Lynne, LOPEZ-LUNA Javier, WOLFENDEN David, LEACH Matthew, VALENTIN Ana Maria, STEENBERGEN Peter and al., « Fish sentience denial: Muddying the waters », *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 3, 2018, 1-11.
- SOBER Elliott, « Evolution, population thinking and essentialism », *Philosophy of Science*, 47, 3, 1980, 350-383.
- , « Sets, species, and evolution: comments on Philip Kitcher's "Species" », *Philosophy of Science*, 51, 2, 1984, 334-341.
- SOMMER Sheryl, BEITZEL Timothy, OSURI Pamela and ROSFELD Erin, « Reducing language bias in nursing education: equipping educators », *Teaching and Learning in Nursing*, 14, 1, 2019, 30-34.
- SOULÉ Michael, « What is conservation biology ? », *BioScience*, 35, 11, 1985.
- SPIEGEL Marjorie, *The dreaded comparison: human and animal slavery*, Mirror Books division of I.D.E.A., 1988.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, traduit par Charles Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1677, 1965.
- , *Traité théologico-politique*, Épipiméthée, Puf, Paris, 1670, 1999.
- STANESCU Vasile, « Green eggs and ham? The myth of sustainable meat and the danger of the local », *Journal of critical animal studies*, 7, 2009, 18-55.
- STARN Randolph, « Métamorphose d'une notion, les historiens et la "crise" », *Communications*, 25, La notion de crise, A. Béjin et E. Morin (eds), 25, 1976, 4-18.
- STEG Linda et DE GROOT Judith (eds), *Environmental psychology, an introduction*, 2nd edition, Wiley, 2019.
- STEINBOCK Bonnie, « Speciesism and the idea of equality », *Philosophy*, 53, 204, 1978, 247-256.
- STEINFELD H., GERBER P., CASTEL Vincent and WASSENAAR Tom, *Livestock's long shadow, environmental issues and options*, FAO, 2006.
- STERBA James, « Reconciling anthropocentric and nonanthropocentric environmental ethic », *Environmental Value*, 3, 3, 1994, 229-244.
- , « From biocentric individualism to biocentric pluralism », *Environmental Ethics*, 17, 2, 1995, 191-207.
- , « Reconciliation reaffirmed: a reply to Steverson », *Environmental Values*, 5, 4, 1996, 363-368.
- , « A biocentrist strikes back », *Environmental Ethics*, 20, 4, 1998, 361-376.
- STERELNY Kim, *Gould vs Dawkins: Survival of the fittest*, Icon Books, 2002.
- STERNBERG Robert, *Beyond IQ: a triarchic theory of human intelligence*, Cambridge University Press, New York, 1985.
- STERNBERG Robert and DETTERMAN Douglas (eds), *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, New Jersey, 1986.
- STEVERSON Brian, « On the reconciliation of anthropocentric and nonanthropocentric environmental ethics », *Environmental Values*, 5, 1996, 349-361.
- STONE Christopher, « Should trees have standing ? Towards legal rights for natural objects », *Southern California Law Review*, 45, 1972, 405-501.
- , *Earth and other ethics: the case for moral pluralism*, Harper & Row, 1988.
- , « Moral pluralism and the course of environmental ethics », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, Champs essais, Flammarion, Paris, 1986.
- STRAWSON Peter, *Les individus*, traduit par A. Shalom et P. Drong, Seuil, Paris, 1973.
- STRIEDTER Georg, « Lack of neocortex does not imply fish cannot feel pain », *Animal Sentience: An*

- Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 1, 15, 2016.
- STRUIK Paul, YIN Xinyou and MEINKE Holger, « Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense », *Journal of the Science of Food and Agriculture*, 88, 2008, 363-370.
- SUGY Paul, « Paul Ariès : "Le véganisme est le Cheval de Troie des biotechnologies alimentaires" », *Le Figaro*, 18 janvier 2019, <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/2019/01/18/31003-20190118ARTFIG00249-paul-aries-le-veganisme-est-le-cheval-de-troie-des-biotechnologies-alimentaires.php>.
- , *L'extinction de l'homme: le projet fou des antispécistes*, Tallandier, 2021.
- SUMNER Leonard Wayne, « A matter of life and death », *Noûs*, 10, 2, 1976.
- , *The moral foundation of rights*, Clarendon Press, Oxford, 1987, 1990.
- , *Welfare, happiness, and ethics*, Oxford University Press, 1999.
- SUTER Glenn, « A critique of ecosystem health concepts and indexes », *Environmental Toxicology and Chemistry*, 12, 1993, 1533-1539.
- SVOBODA Toby, « Why there is no evidence for the intrinsic value of non-humans », *Ethics and the environment*, 16, 2, 2011, 25-36.
- SWAN Suzanne and WYER Robert, « Gender stereotypes and social identity: how being in the minority affects judgments of self and others », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 12, 1997, 1265-1276.
- SYLVAN Richard and BENNETT David, *The greening of ethics*, White Horse Press, 1994.
- SYLVAN (ROUTLEY) Richard, « A critique of deep ecology », *Radical Philosophy*, 40-41, 10, 1985.
- SZTYBEL David, « Can the treatment of animals be compared to the holocaust ? », *Ethics & the Environment*, 11, 2006.
- , « The rights of animal persons », *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 4, 2006.
- , « Animals as persons », in *Animal subjects: an ethics reader in a posthuman world*, C. Castricano (ed), Wilfried Laurier University Press, 2008.
- TAIZ Lincoln, ALKON Daniel, DRAGUHN Andreas, MURPHY Angus, BLATT Michael, HAWES Chris and al., « Plants neither possess nor require consciousness », *Trends in Plant Science*, 24, 8, 2019, 677-687.
- TAJFEL Henri, BILLIG M. G., BUNDY R. P. and FLAMENT Claude, « Social categorization and intergroup behaviour », *European Journal of Social Psychology*, 1, 2, 1971, 149-178.
- TANNER Julia, « Marginal humans, the argument from kinds and, the similarity argument », *Facta Universitatis*, 5, 1, 2006, 47-63.
- , « The argument from marginal cases and the slippery slope objection », *Environmental Values*, 18, 2009, 51-66.
- , « The argument from marginal cases: is species a relevant difference », *Croatian Journal of Philosophy*, 11, 2011, 225-235.
- TANSLEY Arthur G., « The use and abuse of vegetational concepts and terms », *Ecology*, 16, 3, 1935, 284-307.
- TAPPOLET Christine, « Dilemmes moraux », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (ed), Puf, Paris, 2004.
- TASSIN Jacques, *À quoi pensent les plantes ?*, Odile Jacob, Paris, 2016.
- , « Espèce invasive/envahissante », in *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, CNRS Éditions, 2020, 376-378.
- , *Penser comme un arbre*, Odile Jacob, poche, Paris, 2020.
- TAYLOR Paul W., « The ethics of respect for nature », *Environmental Ethics*, 3, 3, 1981, traduction française : « L'éthique du respect de la nature », in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Textes clés de l'éthique de l'environnement, H-S. Afeissa (ed), Vrin, Paris, 2007.

- , « Are humans superior to animals and plants ? », *Environmental Ethics*, 6, 2, 1984.
- , *Respect for nature: a theory of environmental ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.
- TEBBICH S., BSHARY R. and GRUTTER A. S., « Cleaner fish *Labroides dimidiatus* recognise familiar clients », *Animal Cognition*, 5, 3, 2002, 139-145.
- TENEN Levi, « No intrinsic value? No problem : why nature can still be valuable for its own sake », *Environmental Ethics*, 42, 2020, 119-133.
- TEVANIAN Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Raisons d'agir, 2005.
- , *La mécanique raciste*, La Découverte, Paris, 2017.
- THOM René, « Crise et catastrophe », *Communications*, 25, La notion de crise, A. Béjin et E. Morin (eds), 1976, 34-38.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, traduit par Vincent Aubin, Flammarion, Paris, 1999.
- THOMPSON Allen, « Anthropocentrism: humanity as peril and promise », in *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, S. Gardiner and A. Thompson (eds), Oxford University Press, 2017.
- THOMPSON Janna, « A refutation of environmental ethics », *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990, 147-160.
- THOMSON Judith Jarvis, *The realm of rights*, Harvard University Press, 1990.
- , « More on the metaphysics of harm », *Philosophy and Phenomenological Research*, 82, 2, 2011, 436-458.
- THURSTONE Louis Leon, « Multiple factor analysis », *Psychological review*, 38, 1931, 406-427.
- TOOLEY Michael, « Abortion and infanticide », *Philosophy and Public Affairs*, 2, 1, 1972.
- , *Abortion: three perspectives*, Oxford University Press, 2009.
- TOURME-JOUANNET Emmanuelle, *Un nouveau droit international écologique – habiter autrement la Terre*, Bruylant, 2024.
- TOWNLEY Cynthia, « Animals as friends », *Between the species*, 13, 10, 2010
- TOWNSEND Aubrey, « Radical vegetarians », *The australasian journal of philosophy*, 57, 1, 1979, 85-93.
- TREWAVAS Anthony, « Aspects of plant intelligence », *Annals of Botany*, 92, 1, 2003, 1-20.
- , « Green plants as intelligent organisms », *Trends in Plant Science*, 10, 9, 2005, 413-419.
- , « Response to Alpi et al.: Plant neurobiology - all metaphors have value », *Trends in plant science*, 12, 2007, 231-233.
- , *Plant behaviour and intelligence*, Oxford University Press, 2014.
- , « Intelligence, cognition, and language of green plants », *Frontiers in Psychology*, 7, 2016.
- , « Le comportement et l'intelligence des plantes », in *Philosophie du végétal. Botanique, épistémologie, ontologie*, Q. Hiernaux (ed), Vrin, Paris, 2021.
- TRUONG Nicolas, *Les penseurs du vivant*, Actes sud, 2023.
- TURNER J. C. and OAKES P. J., « Self-categorization theory and social influence », in *Psychology of group influence*, P. B. Paulus (ed), Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1989, 233-275.
- UTRIA Enrique, *Droits des animaux, théories d'un mouvement*, Droits des animaux, Paris, 2007.
- , « Théorie de la valeur et éthique animale », in *L'animal*, J-Y. Goffi et M. Jouan (eds), Recherches sur la philosophie et le langage, Vrin, Paris, 2016.
- VAN CAUWALAERT Didier, *Les émotions cachées des plantes*, Plon, 2018.
- VAN DE VIVJER F. J. R. and POORTINGA Y. H., « Towards an integrated analysis of bias in cross-cultural assessment », *European Journal of Psychological Assessment*, 13, 1, 1997, 29-37.
- VAN REYBROUCK David, *Against elections, the case for democracy*, Penguin Random House, 2016.
- VANDERHEIDEN Steve, « Rousseau, Cronon, and the wilderness idea », *Environmental Ethics*, 24, 2002, 169-188.

- VANDEVEER Donald, « Interspecific Justice », *Inquiry*, 22, 1-2, 1979, 55-70.
- , « Of beasts, persons, and the original position », *The Monist*, 62, 3, 1979, 368-377.
- VANDEVEER Donald and PIERCE Christine (eds), *People, penguins, and plastic trees: basic issues in environmental ethics*, Wadsworth Publishing company, 1986.
- VARNER Gary, « Do species have standing ? », *Environmental Ethics*, 9, 1, 1987, 57-72.
- , « No holism without pluralism », *Environmental Ethics*, 13, 2, 1991, 175-179.
- , « Sentientism », in *A companion to environmental philosophy*, D. Jamieson (ed), Blackwell Publishers, 2001.
- , *In nature's interests? Interests, animal rights, and environmental ethics*, Oxford University Press, 1998.
- , « Can animal rights activists be environmentalists ? », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003.
- , « Environmental ethics, hunting, and the place of animals », in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, T. Beauchamp and R. G. Frey (eds), Oxford University Press, 2011.
- VINDAS Marco, JOHANSEN Ida, FOLKEDAL Ole, HOGLAND Erik, GORISSEN Marnix, FLIK Gert and al., « Brain serotonergic activation in growth-stunted farmed salmon: adaption versus pathology », *Royal Society Open Science*, 3, 5, 2016.
- VOGEL Steven, « The nature of artifacts », *Environmental Ethics*, 25, 2, 2003.
- VOLTAIRE François-Marie Arouet, « Bêtes », in *Dictionnaire philosophique*, GF Flammarion, Paris, 1764, 1993.
- WACHBROIT Robert, « Normality as a biological concept », *Philosophy of Science*, 61, 4, 1994, 579-591.
- , « Distinguishing genetic disease and genetic susceptibility », *American Journal of Medical Genetics*, 53, 3, 1994, 236-240.
- WAGNER Pierre, « Définition (A) », in *L'Encyclopédie philosophique*, en ligne, M. Kristanek (ed), 2017, <https://encyclo-phil.fr/definition-a>.
- WAKEFIELD Jérôme, « Le concept de trouble mental : à la frontière entre faits biologiques et valeurs sociales », in *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Textes clés en philosophie de la médecine, vol.2, E. Giroux et M. Lemoine (eds), Vrin, Paris, 2012.
- WALDRON Jeremy, *Theories of rights*, Oxford University Press, 1984.
- WALKER Gordon, *Environmental justice: concepts, evidence and politics*, Routledge, 2012.
- WALSH Denis M., « Fitness and function », *The British journal of philosophy of science*, 47, 4, 1996, 553-574.
- WALSH Denis M. and ARIEW André, « A taxonomy of functions », in *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- WALTER Gérard, *La révolution française vue par ses journaux*, Tardy, 1948.
- WALVIN James, *Histoire du sucre, histoire du monde*, La Découverte, Paris, 2020.
- WARNOCK Jeremy, *The object of morality*, Methuen & Co, London, 1971.
- WARREN Karen J., « The power and promise of ecological feminism », *Environmental ethics*, 12, 2, 1990, 125-146, repris dans *Environmental ethics, the big questions*, D. Keller (ed), Wiley-Blackwell, 2010, 281-291.
- WARREN Karen J. and CHENEY Jim, « Ecological feminism and ecosystem ecology », in *Environmental ethics, an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell Publishing, 2003, 294-305.
- WARREN Mary Anne, « On the moral and legal status of abortion », *The Monist*, 57, 1, 1973, 43-61.
- , « The rights of the nonhuman world », in *Environmental philosophy: a collection of readings*, R. Elliot and A. Gare (eds), Pennsylvania State University Press, 1983, également reproduit dans *The animal rights/environmental ethics debate: the environmental perspective*, E. C.

- Hargrove (ed), SUNY Press, New York, 1992.
- , *Moral status: obligations to persons and other living things*, Oxford University Press, 2000.
- WATSON Richard, « Self-consciousness and the rights of nonhuman animals and nature », *Environmental Ethics*, 1, 2, 1979.
- , « A critique of anti-anthropocentric biocentrism », *Environmental Ethics*, 5, 3, 1983, 245-256.
- , « A note on deep ecology », *Environmental ethics*, 6, 4, 1984, 377-379.
- WECHKIN Stanley, MASSERMAN Jules and TERRIS William, « Shock to a conspecific as an aversive stimulus », *Psychonomic Science*, 1, 2, 1964, 47-48.
- WEISS Roslyn, « The perils of personhood », *Ethics*, 89, 1, 1978, 66-75.
- WELCHMAN Jennifer, « Xenografting, species loyalty and human solidarity », *Journal of social philosophy*, 34, 2, 2003, 244-255.
- WELLMAN Carl, *Real rights*, Oxford University Press, New York, 1995.
- WENZ Peter, *Environmental Justice*, SUNY Press, New York, 1988.
- , « Treating animals naturally », *Between the Species*, 5, 1, 1989.
- , « Minimal, moderate, and extreme moral pluralism », in *Environmental ethics: an anthology*, A. Light and H. Rolston III (eds), Blackwell publishing, 2003.
- WESTON Anthony, « Beyond intrinsic value : pragmatism in environmental ethics », *Environmental Ethics*, 7, 4, 1985, 321-339.
- WESTRA Laura, « Ecology and animals: is there a joint ethic of respect ? », *Environmental Ethics*, 11, 3, 1989, 215-230.
- WHEELER Gregory, « Bounded Rationality », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bounded-rationality/>.
- WHITE Alan, « Why animals cannot have rights », *Animal rights and human obligations*, T. Regan and P. Singer (eds), 2nd edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.
- WHITE James, « Are sentient beings replaceable ? », *Ethics and Animals*, 3, 4, 1982.
- WHITE JR. Lynn, *Les racines historiques de notre crise écologique*, Puf, Paris, 2019.
- WHITE Thomas, *In defense of dolphins. The new moral frontier*, Blackwell Publishing, 2007.
- WHITLEY Bernard and KITE Mary, *Psychologie des préjugés et de la discrimination*, De Boeck Supérieur, Bruxelles, 2013.
- WICKLUM D. and DAVIES Ronald, « Ecosystem health and integrity ? », *Canadian Journal of Botany*, 73, 7, 1995, 997-1000.
- WILKINS D. A., « Assessing ecosystem health », *Trends in Ecology & Evolution*, 14, 2, 1999, 69.
- WILLIAMS Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, nrf essais, Gallimard, Paris, 1990.
- , *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Puf, Paris, 1994.
- , « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, Puf, Paris, 1994.
- , « The Human prejudice », in *Philosophy as a humanistic discipline*, Princeton University Press, 2006.
- WILSON Edward O., *Biophilie*, Corti, 2012.
- WILSON Edward O. and KELLERT Stephen R (eds), *The biophilia hypothesis*, Island Press, 1995.
- WILSON R., BARKER M. and BRIGANDT I., « When traditional essentialism fails: biological natural kinds », *Philosophical topics*, 35, 2007, 189-215.
- WIMPENNY Joanna, WEIR Alex, CLAYTON L., RUTZ Christian and KACELNIK Alex, « Cognitive processes associated with sequential tool use in New Caledonian crows », *PloS ONE*, 4, 8, 2009.
- WISE Steven M., *Tant qu'il y aura des cages. Vers les droits fondamentaux des animaux*, Presses Universitaires du Septentrion, 2016.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit par Guy Durand, nrf, Gallimard, 1965.

- , *Recherches philosophiques*, tel, Gallimard, 2014.
- WOHLLEBEN Peter, *La vie secrète des arbres*, Les Arènes, 2017.
- WOLFF Francis, *50 raisons de défendre la corrida*, Mille et une nuits, 2010.
- , « Libérer les animaux, un slogan immoral et absurde », in *Qui sont les animaux ?*, J. Birnbaum (ed), Folio essais, Gallimard, Paris, 2010.
- , *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010.
- , « L'homme n'est pas un animal comme les autres », *Le Figaro*, 16 août 2016.
- , « La mode végane, nouvelle utopie d'une jeunesse urbaine désorientée », *Le Figaro*, 14 décembre 2017.
- , « Nous, humains, ne savons plus trop qui nous sommes », *Philosophie magazine*, novembre 2017, 114, <https://www.philomag.com/articles/francis-wolff-nous-humains-ne-savons-plus-trop-qui-nous-sommes>.
- , « Peut-on encore être humaniste ? », conférence au Rencontres Philosophiques d'Uriage, octobre 2018, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLGPiWZxg8wBmMwAHZm2psObodTL3xLryu>.
- , *Trois utopies contemporaines*, Fayard, 2017.
- WOODWARD Christopher, « Classifying theories of welfare », *Philosophical Studies*, 165, 3, 2013, 787-803.
- WOTLING Patrick, *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Champs essais, Flammarion, Paris, 2008.
- WOUTERS Arno, « The function debate in philosophy », *Acta Biotheoretica*, 53, 2, 2005, 123-151.
- WREEN Michael, « In defense of speciesism », *Ethics and Animals*, 5, 3, 1984.
- WRIGHT Larry, « Functions », *Philosophical Review*, 82, 2, 1973, 139-168, reproduit dans *Function, selection, and design*, D. Buller (ed), SUNY Press, New York, 1999.
- YERLY- BRAULT François, « De l'ontologie au politique. Une philosophie écocentrée », in Arne Naess, *L'écologie profonde*, Puf, Paris, 2021.
- YOON Carol Kaesuk, « No face, but plants like life too », *The New York Times*, 2011, <https://www.nytimes.com/2011/03/15/science/15food.html>.
- YOUNG Thomas, « The morality of killing animals: four arguments », *Ethics and Animals*, 5, 4, 1984.
- ZAMIR Tzachi, « Veganism », *The Journal of Social Philosophy*, 35, 3, 2004, 367-379.
- ZIELINSKA Anna, *Métaéthique*, Textes clés de métaéthique, Vrin, Paris, 2013.
- ZIMMERMAN Michael, CALLICOTT John Baird, SESSIONS Georges, WARREN Karren and CLARK John (eds), *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, Prentice Hall, 2nd edition, 1998.
- ZIMMERMAN Michael, *The nature of intrinsic value*, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

Index des noms

A

Aaltola 61, 203, 217, 219, 237, 240, 768, 770, 771
 Afeissa 3-6, 271, 279, 281, 333, 343, 410, 426, 440,
 453, 464, 500, 593, 605, 624, 724-726, 774, 776,
 795
 Agar 476, 491, 499, 593
 Albersmeier 26, 29-31, 39
 Albrecht 620
 Alpi 543-545, 555
 Andrews et al. 214, 215, 220, 237
 Ariès 121, 172, 176, 429, 436
 Ariew 680-690
 Aristote 43-46, 57, 70, 71, 84, 87, 141, 195, 221,
 289, 290, 322, 347, 510, 516, 517, 582
 Attfield 15, 263, 271, 277, 285, 288, 290, 405, 410,
 411, 464-466, 472, 475, 476, 482, 488, 490-494,
 499, 503-509, 525, 526, 534, 605, 616, 660, 787,
 793

B

Baber 309, 317
 Backster 537-541
 Baier Annette 173-175
 Baier Kurt 12
 Bailey 98, 118, 185
 Baker 217, 225, 238
 Baluska 540-545, 556, 559, 570
 Bandura 256
 Barbault 650, 692, 703, 707
 Barrau 395
 Basl 499, 503, 507-510, 519
 Beauchamp 37, 185, 199, 217, 239, 423
 Becker 144, 146, 147, 152-154, 158, 161-164
 Belshaw 530
 Benn 126, 135
 Bentham 14, 58, 73, 116, 117, 174, 334, 335, 484,
 751
 Bergson 78, 201, 707, 708
 Bernays 179
 Berns 102, 108
 Bernstein 61, 66, 74, 137, 144, 147-153, 157, 160,
 164, 166, 306, 307, 310-319, 322, 328, 510, 512,
 513, 528, 529, 533, 534, 618, 619, 703, 708
 Bigelow 683, 693-695
 Bimbenet 87, 104, 113-116, 139, 140, 170
 Birch 725
 Bird 99, 536, 538-541

Blanc 385-387
 Blandin 435, 696, 699, 701
 Bloom 256
 Boghossian 365-369
 Bonnardel 27, 30, 172, 176
 Boorse 662-673, 682, 683, 690, 702, 711
 Bouchard 90, 660, 683, 688-699
 Brandon 628-632, 638, 696
 Braunstein 121, 172, 176
 Brennan 274, 346, 356, 358, 413, 417, 479, 503,
 512, 721, 725, 764, 782
 Brenner 540-545, 556
 Brothier 209
 Budiansky 764, 780
 Buller 666, 677-686, 700
 Burgat 61, 80, 108, 109, 117, 141, 171, 188, 191-
 194, 228, 401, 436, 459, 515, 554, 569, 570, 574,
 577, 585, 591, 776, 779-782

C

Cahen 704-707
 Callicott 6, 9, 11, 22, 264, 266, 269-290, 294, 342,
 345, 355, 359-365, 371-376, 382-385, 401, 413,
 414, 416, 422-426, 433, 439, 440, 442, 445, 448,
 459, 463, 481, 495, 593-613, 643, 650-659, 669,
 702, 704, 720-738, 743-768, 781, 783-787
 Calow 652, 655, 658
 Calvo 540-544, 567
 Campbell 406, 408, 448, 450, 460
 Canguilhem 666, 667
 Carruthers 74, 119, 122, 124, 243
 Carson 3, 431, 617, 783
 Carter 12, 534, 623
 Cavalieri 27, 28, 61, 82, 84, 117, 232, 237, 297
 Chamowitz 537, 540-543, 559-565, 572, 574, 578
 Chan 202, 203, 205, 213, 217, 231, 239, 240
 Chancel 14, 377, 379
 Chapouthier 102, 424
 Chappell 31, 215, 216, 365
 Chauvet 105, 106, 110, 175, 186, 238
 Chauvier 217, 218, 222, 226, 227, 238, 239
 Christen 98-103, 246, 253, 258, 261, 358
 Cigman 74
 Claudel 209
 Clements 657, 701
 Coccia 540, 588-590
 Cochrane 61, 63, 64, 193
 Cohen 31, 73, 75, 120, 126, 127, 217
 Condorcet 345

Coren 293
 Costanza 650-658
 Côte-Boudreau 61, 75, 142, 222, 247, 589-591
 Crane 644
 Crisp 320, 441, 442, 446, 448
 Cronon 361, 370-372, 376, 382, 384, 388
 Cummins 666, 678, 681, 682, 685-689, 698
 Cumstock 442
 Cushing 66, 218, 219, 236

D

Damasio 312, 552, 566, 568, 569, 578
 Darwall 712, 713, 715
 Darwin 26, 81, 86, 112, 113, 115, 359, 524, 542, 543, 555, 556, 559, 637, 682, 728-731, 752
 Daugey 536, 556, 559, 566, 580-583, 587
 Dawkins 82, 83, 524, 696, 697, 792
 De Queiroz 628, 632, 636
 De Waal 95, 98, 104, 103, 109
 DeGrazia 29, 61, 69, 74, 137, 138, 148, 159, 160, 174, 196, 199, 200, 209, 210, 216, 218, 219, 231, 251, 260, 267, 335, 535, 549
 Delon 186, 214
 Demeritt 365, 368, 370, 405
 Dennett 217, 222-225, 238, 243
 Derrida 587
 Descartes 57, 71, 73, 116, 141, 221, 350, 351, 352, 360, 361, 552, 553, 590
 Descola 208, 209, 370, 371, 383
 Despret 95
 Devall 784
 Dewey 279, 287
 Diamond 112, 144, 155, 158, 166, 326
 Digard 36, 176, 429
 Dombrowski 61, 117, 118, 120, 123
 Domskey 748, 751, 763, 764
 Donoghue 628, 632, 636
 Dorsey 322-329
 Dretske 551
 Ducarme 341, 345, 346, 350-353, 375, 376, 435
 Dunayer 29, 38
 Dunbar 84
 Dussault 373, 499, 503, 510, 511, 648-663, 669, 671, 673, 676, 683, 688-699, 708-711, 715, 720, 794
 Dworkin 52

E

Elliot 9, 88, 362, 363, 471, 507, 605, 608, 609, 613, 614, 617, 645
 Emerson 352
 Engelhardt 117, 221, 657, 664, 671
 Enthoven 175

Ereshefsky 80-88, 638, 664, 668, 671-676
 Everett 441, 721, 771, 772

F

Feinberg Joel 4, 52-54, 64, 65, 116, 134-138, 169, 268, 330, 331.
 Ferdinand 14, 167, 377-385
 Ferry 99, 591
 Finnis 126
 Finsen 396, 439-444, 449, 450
 Firm 543, 555, 558, 571, 574, 584, 585
 Fjellstrom 26, 27, 30
 Fletcher Guy 306-309, 313, 317-329
 Foreman 372, 376, 385, 598
 Fox M. A. 158, 286, 407, 426, 459
 Fox Warwick 775, 778, 779
 Francione 38, 42, 50, 53, 60-62, 108, 141, 169, 177, 186, 191-194, 203, 217, 236, 249, 250, 277, 299, 303, 304, 336, 411, 429, 590, 591, 771
 Frankena 12, 43-49, 54, 61, 64, 120, 123, 174, 264, 340, 402, 471-473, 753, 763, 795
 Frankfurt 206, 217, 222, 225, 243, 247
 French 210, 236, 237, 489, 490, 491
 Freud 172
 Frey 28, 37, 73, 74, 119-126, 172, 205, 217, 259, 330, 423
 Frontier 650, 669, 703, 707

G

Gagliano 540, 567, 568, 571
 Gardiner 280, 281, 296, 299, 359, 465, 643
 Gardner 90-93
 Garner 63, 472, 530
 Garnot 209
 Gayon 79, 81, 524, 626-640, 677-688, 696, 700
 Gendin 450, 460
 Ghiselin 78, 81, 88, 626-633, 638, 639
 Gibert 61, 178, 180, 182, 304, 342
 Giroux Valéry 27-30, 34, 40, 56, 59-70, 74, 75, 139, 179, 203, 204, 217, 236, 331, 336, 337, 341
 Giroux Élodie 665-667, 671, 673, 675
 Gleason 701
 Godfrey-Smith 104, 679-686, 690, 711
 Goffi 50-54, 56, 71, 221, 250, 269, 330, 331, 464, 503
 Gomez 217, 237, 382, 383
 Goodpaster 5, 6, 78, 104, 277, 278, 333, 462, 464, 466, 472, 475, 477, 482, 483, 491, 499, 513, 523, 533, 738, 763
 Gordon 14, 72, 101, 177, 232, 233
 Gould 76, 88, 91, 93, 112, 113, 524, 525, 697
 Gradmann 543, 580
 Graft 29, 66
 Gray 31, 144, 147, 149, 158

Greene 176, 202, 613
 Grey 604-608
 Griffin 104-106, 111, 238, 250, 307, 522
 Griffiths 88, 677, 679-681, 686
 Gruen 61, 299, 768
 Guha 371, 374, 376, 379, 382, 384-389

H

Hacking 365-369
 Haidt 176, 234, 315, 622, 716, 794
 Hall 8, 43, 408, 540, 542, 569, 572-574, 579, 587-590
 Hallé 553, 554, 564, 570, 580, 584-586
 Hargrove 7, 9, 38, 276, 289, 292, 294-296, 342, 413, 416, 439, 442, 444, 729, 764
 Harris 126, 202, 203, 205, 213, 217, 219, 231, 232, 239, 240
 Harrison R. 4
 Hayward 37, 38, 40
 Heidegger 587
 Hempel 553, 678
 Hendlin 382
 Hess 272, 275, 367, 763
 Hesslow 675, 676
 Hettinger 418-420, 770
 Hiernaux 540-552, 557, 560, 564-577, 585-590
 Hinchman 292
 Hohfeld 53, 54, 485
 Holm 503, 507-509
 Horta 26, 29-33, 38, 39, 61, 66, 76, 117, 163, 177, 187, 214, 239, 441, 459, 744, 769-773, 783
 Huemer 61
 Hull 78-88, 626-639, 668, 690, 696
 Hume 244, 245, 351, 516, 728, 730-732, 749-756, 762
 Huneman 525, 685
 Hurka 321-326
 Hutcheson 116

J

James Simon 264, 472, 473
 Jamieson 61, 73, 362, 363, 390, 440, 441, 446, 448, 619, 656, 718, 719, 771, 795
 Jaquet 26-34, 61, 66, 69, 75, 76, 117, 136, 144, 148, 152, 154, 158, 159, 162, 176, 186, 234, 426, 753, 754
 Jax 656, 658, 700-702, 708
 Jeangène-Vilmer 26, 42, 61, 73, 116, 178, 209
 Jensen 93
 Johanssen 769
 Johns 376, 385
 Johnson Lawrence 491, 520, 602, 617, 625, 626, 631, 638, 639, 641, 642, 643, 646, 722
 Johnson Edward 299, 424, 425, 472, 521, 597

Jonas 14, 292
 Joy 39, 61, 72, 178, 179, 256, 304

K

Kagan 31, 61, 68, 133-138, 184, 209, 217, 219, 233, 277, 278, 300-302, 309, 313, 334-336, 771
 Kant 11, 39, 51, 55, 57, 71, 141, 146, 186, 198, 203, 204, 217, 219-222, 230, 244, 249, 250, 252, 264, 269, 276, 288, 290, 351, 357, 443, 509, 528, 751
 Karban 564
 Kasperbauer 794
 Katz 283, 342, 355-358, 362, 410-414, 445, 507, 770
 Kennedy 105, 185, 217
 Kidner 370, 372
 Kim 110, 111, 689
 Kleinig 529, 618
 Korsgaard 61, 249, 251, 252, 273, 302, 336, 337, 504-507, 514, 644, 646, 770, 771
 Kramer 64
 Kremer-Lecointre 501, 502, 524, 559, 570, 579
 Krohs 700
 Kymlicka et Donaldson 50, 56, 61, 63, 148, 172, 181, 194, 217, 235, 248, 336, 337, 389, 411, 412, 515, 600, 748, 761, 772, 776, 803

L

LaFollette et Shanks 66, 69, 159, 160
 Lamb 606-609, 613, 615, 619
 Larrère 14, 285, 286, 350-352, 356, 357, 362, 363, 370, 373-384, 390-394, 401, 416, 423-426, 459, 600, 657, 658, 732, 734, 748, 765-769, 773, 776, 778-783
 Larue 14, 40, 61, 73
 Latour 261, 364, 368, 395, 400, 402
 Leahy 74
 Lee Michael 626, 638
 Lee Keekok 272, 607
 Lenoble 346, 350
 Leopold 14, 22, 352, 413, 422-426, 442, 449, 459, 596-598, 602, 650-654, 728-735, 738, 743, 752, 754-756
 Lepeltier 61, 172, 176, 408, 640, 645, 646, 768-773, 783
 Lespine 73
 Lestel 176, 358
 Lévêque 1, 645, 646, 705, 706
 Levinas 221, 255, 587
 Lévi-Strauss 364
 Light 16, 38, 270, 272, 276, 279-285, 289, 341, 355, 360, 362, 383, 410, 412, 439, 494, 704, 722, 724, 725
 Linzey 61

Lo 274, 346, 356, 358, 413, 417, 479, 512, 721,
752, 764, 782
Locke 51, 209, 217, 228-231, 242, 252, 383, 611
Lombardi 476, 477, 491, 493

M

Mackie 272, 273, 286, 608-612
Maher 515, 540, 544-548, 550, 552, 557, 559, 569,
572, 577
Mallat 537, 552, 555, 558, 562, 564, 568, 571, 580,
583, 592
Mancuso 536, 538-545, 555, 556, 559-562, 566,
567, 572-587
Marder 540-544, 558, 569-573, 585, 587-590
Marguénaud 188-191, 194
Margulis 738, 783, 792
Maris 20, 190, 192, 280, 285, 292, 294, 361-363,
368, 371, 377, 390-394, 399, 464, 481, 491, 494-
496, 499, 523, 531, 532, 593, 596, 597, 602, 604,
653, 722, 725, 732, 744, 769-771, 794
Marsolier 80, 257, 258
Marx 57, 351
Mauss 176, 184, 197, 198
Mayr 81, 88, 632-634, 638
McCloskey 133, 138
McDowell 551, 611, 612
McKibben 361, 372, 373
McLaughlin 785
McMahan 61, 62, 66, 126-132, 136, 137, 144, 151,
154-157, 323, 334, 335, 336, 769-772
McShane 281, 286, 288, 393, 394, 406, 409, 528,
649, 660, 676, 708-715
Midgley 144, 147, 154-164, 205, 219, 440, 441,
444, 445, 459, 729-733
Mikkelsen 769
Mill 11, 12, 52, 174, 310, 334, 335, 353, 356, 429
Miller 49, 117, 123, 174
Millikan 679-684, 687, 711
Mishler 628, 631, 632, 638
Monod 504
Montaigne 14, 58, 72, 73
Monvoisin 82, 84
Moore George E. 34, 290, 607, 608
Moore John H. 26, 299
Moriarty 359, 360
Morin 403, 404
Morizot 20, 395-402, 419, 426-433, 459
Mossio 508, 690-692
Muir 351, 352, 384, 391
Mulhall 154, 155, 326
Murphy 716, 717
Mylius 37

N

Naess 3-5, 22, 114, 278, 385, 399, 416, 459, 463,
476, 489, 725, 728, 784-792
Nagel 243, 309, 552, 678
Narveson 74, 117, 119-123, 276
Neander 677, 679-687, 699, 700, 711, 714
Nelson Michael 602
Nelson Leonard 116, 117, 184, 236, 274, 294,
331, 533
Nesse 675, 676
Nietzsche 78, 171, 201, 276, 352, 587
Nobis 61, 120, 127, 131, 260
Nordenfelt 659, 665, 675, 676
Norton 10, 16, 275, 276, 279-291, 295, 414, 416,
442, 650, 651, 657
Nozick 144, 307
Nunes-Neto 692
Nussbaum 61, 132, 771, 794

O

O'Neill John 12, 264, 267, 268, 270, 282, 290, 293,
345, 365, 371, 383
Odenbaugh 689, 690, 701, 709
Ogien 11, 12, 146, 244, 288, 773
Ouderkirk 272, 285, 286, 360, 362, 372, 383, 601,
722, 725, 735, 748

P

Palmer 61, 270, 279, 341, 412, 413, 440, 441, 445,
446, 465, 494, 526, 643, 651, 771, 774-781
Parfit 306, 317, 522, 534, 774
Pargetter 683, 693-695
Passmore 15, 276, 290-294, 481, 618, 747
Paterson 368, 371, 372, 385
Patterson 232, 233
Peirce 287
Pellicer 346-350
Pelluchon 61
Perelman 43
Piatti 190
Pinchot 293, 391
Pinker 255, 256
Pluhar 32, 61, 119-124, 127, 136-140, 148, 205,
214, 219, 238, 333, 337, 593
Plumwood 361, 362, 372, 383-385, 391, 430, 450-
459, 498, 602, 606
Plutarque 14, 73
Pollan 539, 555, 568, 571, 574, 587
Porcher 114, 172, 176, 416, 429, 435, 436, 780,
783
Porphyre 14, 72
Post 144, 147, 158, 160
Pouteau 540, 586, 588, 590
Pouydebat 95-104, 436

Pradeu 79, 81, 626-631, 635, 677, 680, 696

R

Rachels 26-29, 39, 57-62, 66, 123, 127, 129, 130, 132, 174, 196, 197, 243, 431, 471, 472
Rapport David 650-658
Rawls 47, 55-57, 137, 217, 336, 471, 472
Regan 4, 5, 7, 8, 42, 47, 48, 50-54, 59-62, 71-74, 111, 117, 119, 123-127, 134, 137, 139, 144, 177, 193, 230, 259, 264-267, 277, 303, 330-332, 336, 342, 411, 414, 416, 424, 441-447, 475, 476, 481, 497, 512, 519, 548-553, 570, 593, 596, 599, 645, 734, 767-769, 771, 787
Reydon 635-637
Rhoades 563
Rodman 7, 299, 613, 784
Roelofs 749
Rollin 61, 74, 238
Rolston 5, 7, 9, 38, 264, 269-274, 279, 280, 288, 293, 341, 342, 353-362, 365, 372, 376, 383, 399, 410-428, 433, 439, 459, 491, 494, 500-504, 507, 517, 518, 529, 593, 601-605, 610, 612, 638, 641, 704, 719-725, 738, 745-747, 766, 770, 783
Rousseau 14, 31, 44, 58, 73, 351, 357, 376
Routley 3, 5, 7, 15, 22, 40, 78, 104, 122, 139, 214, 269, 281, 293, 342, 416, 463, 498, 499, 525, 593, 602, 605-609, 613-619, 622, 645, 783, 787, 789, 790
Rowlands 61, 74, 106, 135, 185, 186, 202-205, 217, 218, 224, 228, 242-244, 248-254, 277, 334, 335, 471, 492, 549-551
Ruse 81, 627, 628, 632, 637, 690, 696
Russell 106, 546
Russow 472, 644, 645, 647, 654, 657, 663
Ryder 4, 25, 28, 61, 416, 439-442

S

Sagan 143
Sagoff 8, 408, 410, 439, 446
Salt 26, 73
Samuelsson 285, 293
Sandler 499, 503, 507-510, 519, 644
Sapontzis 7, 61, 74, 121, 139, 186, 196, 204, 274, 277, 304, 305, 331, 332, 418, 482, 503, 521, 771-773, 792, 793
Sarkar 375
Scanlon 47, 126, 127, 144
Schmidt 476, 491
Schweitzer 467-473, 491
Scruton 217
Sessions 784-792
Sève 187, 196, 200, 215, 219, 221
Shrader-Frechette 599, 748-750
Sidgwick 12, 43, 751

Simmons 272, 332, 513, 771
Singer 4-8, 25-29, 35, 37, 42, 44, 47, 49, 58-62, 68, 73, 74, 82, 84, 108, 117-129, 132, 135, 144, 158, 172, 173, 177, 198, 217-219, 232, 233, 241, 243, 259, 277, 299, 303, 314, 330, 334, 335, 411, 428-430, 446, 447, 467, 507, 508, 512, 514, 515, 549, 596, 617, 645, 730, 767, 771, 797
Slovic 256
Smart 627
Smith Andrew 541, 542, 567, 589-592
Smolkin 136, 137, 138
Socrate 170, 209
Soulé 393
Spearman 90, 93
Spinoza 57, 155, 312, 348, 350, 352, 353, 360, 402, 519
Steinbock 65
Sterba 440, 441, 443, 490, 491, 602, 722
Sternberg 90-94, 97
Stone 3, 190, 713, 716-718
Strauss 51
Strawson 217, 224, 236
Struik 543-545, 555, 557
Sumner 51-53, 307, 309, 317, 320, 322, 499, 508, 510, 511, 660, 661
Suter 654-658
Svoboda 293
Sylvan (Routley) 3, 498, 607, 613, 789-791
Szttybel 217, 236

T

Taiz 537, 543, 552, 555, 558, 562, 564, 567, 568, 570, 571, 574, 575, 580, 583
Tanner 61, 69, 73, 117-122, 124, 127
Tansley 701
Tassin 412, 536, 565, 569
Taylor 6, 55, 264, 266, 267, 277, 322, 329, 330, 415, 464-466, 472-493, 499, 502-504, 507-515, 519, 520, 625, 660, 738
Thom 403, 404
Thomas d'Aquin 57, 71, 221
Thompson Allen 37, 40, 281, 296
Thompson Janna 7, 342, 510, 614
Thomson 52, 593, 602
Thoreau 14, 352
Thurstone 90
Tompkins 536, 538, 540, 541
Tooley 217, 222, 225
Townsend 119, 122, 124
Trewavas 539-545, 555-558, 567, 570-574, 577, 585

U

Utria 52, 53, 61, 169

V

Vanderheiden 376
 VanDeVeer 9, 471, 476, 494
 Varner 9, 226, 282, 330, 423, 439, 440, 444, 466,
 476, 482, 491-493, 504, 507, 513, 519, 520, 522,
 654, 721-727, 736, 793
 Vogel 357-359, 538
 Voltaire 14, 73

W

Wachbroit 668
 Wakefield 657, 664, 672-674, 677, 681, 690
 Waldron 52, 53
 Walsh 680, 682, 684-687, 690
 Warren 9, 208, 210, 230, 238, 240, 439, 440, 444,
 445, 459, 462, 472, 481, 510, 512, 532, 605, 725,
 726, 729, 784, 787
 Welchman 147, 157, 164, 167

Wenz 9, 278, 421, 422, 479, 489, 490, 519, 593,
 605, 620, 622, 720-727, 730, 733-735, 747, 748,
 758-761, 763

Weston 10, 16, 276, 279, 281, 283, 286-290
 White Alan 3, 74, 126
 White Thomas 217, 219, 233, 234, 240-242
 Wilkins 580, 653
 William James 287
 Williams 69, 123, 174
 Wilson Edward O. 620, 794
 Wilson R. 88
 Wise 61, 241
 Wittgenstein 79, 201, 249, 550
 Wohlleben 536, 564, 591
 Wolff 74, 75, 87, 113-116, 134, 139, 140, 170-172,
 176, 195, 429, 783
 Wreen 31, 74, 120, 137, 144
 Wright 101, 673, 677-682, 710, 711, 714

Y

Young 74, 123

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iiv
Sommaire	v
Introduction	1
<i>L'éthique environnementale</i>	3
<i>La révolution animaliste</i>	4
<i>Précision sur les termes utilisés</i>	5
<i>Rupture</i>	6
<i>Vers une conciliation ?</i>	9
<i>La position du problème</i>	10
<i>Pourquoi être écologiste ? Une question morale</i>	11
<i>La question des justifications morales</i>	14
<i>La valeur intrinsèque de la nature</i>	15
<i>Un écologisme non animaliste est-il possible ?</i>	16
<i>Plan de la thèse</i>	17
<i>Première partie</i>	17
<i>Seconde partie</i>	21
<i>Remarques sur la finalité, la méthode et les limites de l'enquête</i>	22
 PARTIE I - EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DE L'ÉTHIQUE ANIMALISTE	 24
Chapitre 1 - Le spécisme est-il moralement justifiable ?	25
Section 1 - Qu'est-ce que le spécisme ?	26
1. Définitions	26
<i>Définition large et étroite du spécisme : spécisme direct et indirect</i>	28
<i>Un concept descriptif ou évaluatif : le spécisme est-il injuste par définition ?</i>	30
<i>De l'utilité du concept de spécisme</i>	35
2. Quelques confusions au sujet du spécisme et de l'antispécisme	35
3. Spécisme, anthropocentrisme et antispécisme	37
<i>Qu'est-ce que l'anthropocentrisme ?</i>	37
<i>Spécisme et anthropocentrisme</i>	38
<i>L'antispécisme</i>	40
4. De l'existence du spécisme	41
Section 2 - Principe de justice et principe d'égalité	42

1. Le principe formel de justice	42
2. Egalité de fait et égalité de droit.....	44
3. Les inégalités de fait peuvent-elles justifier des inégalités de droit ?	44
<i>Les théories inégalitaristes</i>	<i>45</i>
<i>Les théories égalitaristes</i>	<i>48</i>
4. L'égalité n'implique pas un traitement absolument identique.....	49
5. Qu'est-ce qu'avoir un droit ?	50
<i>Droit moral et droit légal.....</i>	<i>50</i>
<i>Ce qu'est avoir un droit</i>	<i>51</i>
<i>La corrélativité des droits et des devoirs</i>	<i>54</i>
6. Qu'appelle-t-on les droits fondamentaux ?	55
7. Comment déterminer qui a un droit à quelque chose ?	57
<i>Les propriétés pertinentes.....</i>	<i>57</i>
<i>Méthodologie</i>	<i>58</i>
<i>Individualisme moral</i>	<i>62</i>
8. Remarques et perspectives sur la question des droits	63
<i>Quels intérêts pour quels droits ?</i>	<i>63</i>
<i>Qu'implique la reconnaissance d'un droit fondamental ?</i>	<i>64</i>
<i>Conflits de droits et droits différenciés.....</i>	<i>65</i>
Section 3 - Les défenses absolues du spécisme	65
<i>Les différentes justifications du spécisme</i>	<i>66</i>
1. Les défenses directes et absolues du spécisme (1.a)	68
2. Les défenses indirectes et absolues du spécisme	69
<i>Des propriétés distinctives.....</i>	<i>70</i>
<i>Spécisme ou capacitisme ?.....</i>	<i>75</i>
<i>Deux questions.....</i>	<i>76</i>
3. L'argument des cas marginaux et le problème de la coextensivité	77
A. Les apories d'une définition d' <i>homo sapiens</i> : le problème de l'espèce et des définitions essentialistes.....	78
B. La révolution éthologique et la mise à mal de l'idée de « propre de l'homme »	89
<i>Remarques sur le concept d'intelligence</i>	<i>89</i>
<i>Données éthologiques</i>	<i>98</i>
<i>L'accusation d'anthropomorphisme</i>	<i>104</i>
<i>Continuité et discontinuité : la signifiante de la révolution darwinienne.....</i>	<i>111</i>
C. L'argument des cas marginaux contre les défenses indirectes absolues du spécisme	116
<i>Formulation et fonction de l'argument.....</i>	<i>118</i>
<i>Réponse 1 : l'argument de la valorisation extrinsèque</i>	<i>122</i>
<i>Réponse 2 : l'argument de la norme spécifique (ANS).....</i>	<i>126</i>
<i>Objections à l'argument de la norme spécifique</i>	<i>127</i>
<i>Conclusions sur l'argument de la norme spécifique.....</i>	<i>132</i>
<i>Réponse 3 : l'argument de la potentialité et de la personnalité modale</i>	<i>133</i>
<i>Difficultés de l'argument de la potentialité et de la personnalité modale</i>	<i>135</i>

<i>Conclusions sur l'argument de la personnalité modale et potentielle</i>	138
<i>Conclusion générale sur l'argument des cas marginaux</i>	139
4. La question de la pertinence des critères	141
<i>L'intelligence est-elle un critère moralement pertinent ?</i>	141
<i>L'argument de la variation intraspécifique</i>	142
<i>Conclusions de la section 3</i>	143
Section 4 - Les défenses indexicales du spécisme	144
1. Idée générale des défenses indexicales	144
<i>Le partialisme moral</i>	145
<i>Quelle est la portée de l'argument ?</i>	147
2. L'argument de la loyauté envers la famille humaine	149
<i>L'espèce comme famille ?</i>	150
3. L'argument de la proximité relationnelle	152
<i>La proximité comme relation interpersonnelle concrète</i>	152
<i>La proximité comme interaction potentielle source d'épanouissement</i>	154
<i>Difficultés et limites de l'argument de la proximité</i>	156
4. L'argument de la tendance naturelle au favoritisme pro-espèce	158
<i>Objection 1 : le problème de la justification</i>	159
<i>Objection 2 : une légitimation du racisme dans l'angle mort ?</i>	160
5. L'argument de la solidarité spécifique	164
<i>Objections à l'argument de la solidarité spécifique</i>	166
<i>Résumé et conclusions sur les défenses indexicales du spécisme</i>	167
Section 5 - Les biais spécistes dans la réflexion morale	169
1. Le dogmatisme des philosophes	170
2. De l'intérêt à bénéficier d'un système d'oppression : la partialité dans la réflexion morale	172
3. Les biais psychologiques et la dissonance cognitive	176
4. Pourquoi le spécisme n'est-il pas perçu comme une discrimination ?	178
<i>Conclusion générale du chapitre 1</i>	181
Chapitre 2 - Les animaux sont-ils des personnes ?	183
Section 1 - Sens et fonction du concept de personne	184
1. Les différents concepts de personne	184
<i>La personnalité morale</i>	184
<i>La personnalité juridique</i>	187
<i>Le statut juridique des animaux</i>	188
<i>La question de la personnalité juridique des animaux</i>	190
<i>La personnalité ontologique (métaphysique)</i>	194
<i>Le concept de personne ontologique est-il descriptif ou normatif ?</i>	196
<i>La relation entre les différents concepts</i>	197
2. De la nécessité du concept de personne	199

<i>A-t-on besoin du concept de personne pour argumenter en morale ?</i>	199
<i>Faut-il éliminer le concept de personne ?</i>	199
<i>Quels sont les enjeux moraux du fait d'être une personne ?</i>	203
Section 2 - Le personnalisme humaniste	205
1. Deux intuitions contradictoires	205
2. La conception classique	206
3. Le personnalisme humaniste direct : <i>personne</i> et <i>humain</i> sont-ils synonymes ?	208
4. Le personnalisme humaniste indirect : les concepts de <i>personne</i> et d'<i>humains</i> sont-ils coextensifs ?	214
<i>Les critères de la personnalités couramment avancés</i>	217
<i>Est-on plus ou moins une personne ? La question du gradualisme</i>	218
5. Le personnalisme rationaliste et les conceptions restrictives	221
<i>La conception kantienne</i>	221
<i>Les conceptions restrictives</i>	223
<i>Conclusion sur le personnalisme humaniste</i>	228
Section 3 - La personnalité animale	228
1. La conception lockéenne de la personnalité	228
2. Les conceptions inclusives	230
<i>Premiers pas vers un élargissement de la catégorie de personne</i>	230
<i>La sentience comme critère de la personnalité</i>	235
3. Les biais anthropocentriques dans les réflexions sur la personnalité	238
4. La conception élargie de Rowlands	242
<i>La conscience</i>	243
<i>La rationalité</i>	244
<i>De la rationalité à l'autonomie</i>	247
<i>La conscience de soi</i>	248
<i>La conscience des autres</i>	253
Conclusion du chapitre 2 : y a-t-il une raison de rejeter l'extension de la personnalité aux animaux ?	255
<i>Tout être sentient est une personne</i>	255
<i>Le visage de l'altérité et sa négation</i>	255
<i>Essentialisation et déni de l'individualité animale</i>	258
<i>Avantages de la conception élargie</i>	259
Chapitre 3 - Valeur intrinsèque et considérabilité morale : prolégomènes à une typologie éthique	262
Section 1 - Valeur intrinsèque et considérabilité morale	262
1. Valeur intrinsèque, valeur extrinsèque et valeur instrumentale	263
2. Valeur intrinsèque et statut moral	266
3. Devoirs directs et devoirs indirects	268
4. La question de la source de la valeur intrinsèque	269

<i>L'objectivisme et ses problèmes pour une éthique environnementaliste</i>	271
<i>Le subjectivisme et ses problèmes pour une éthique environnementaliste</i>	273
5. Quelle est la localisation de la valeur intrinsèque ?	275
Section 2 - A-t-on vraiment besoin du concept de valeur intrinsèque ?	279
1. Les critiques pragmatistes de la valeur intrinsèque	279
<i>Bryan Norton et le pragmatisme anthropocentriste</i>	280
<i>Le pragmatisme méthodologique de Light.....</i>	282
<i>Réponses aux critiques pragmatistes</i>	283
<i>La valeur intrinsèque comme propriété suspecte</i>	286
2. Peut-on vraiment faire l'économie du concept de valeur intrinsèque ?	288
<i>Une preuve de l'existence de la valeur intrinsèque</i>	290
<i>La critique des droits moraux de Norton.....</i>	290
Section 3 – Les approches anthropocentristes en éthique environnementale	292
<i>Passmore et l'éthique de l'usage de la nature.....</i>	292
<i>Hargrove et la protection de la nature du point de vue esthétique.....</i>	294
<i>Conclusions sur les écologismes anthropocentristes.....</i>	297
<i>Conclusion du chapitre 3 : de la nécessité d'une réflexion sur la valeur intrinsèque</i>	297
Chapitre 4 – Le sentientisme	299
<i>Qu'est-ce que le sentientisme ?.....</i>	299
<i>Sentience, désirs et expérience</i>	300
<i>Quels êtres sont sentients ?.....</i>	302
Section 1 – Les justifications du sentientisme	303
1. L'argument des justifications morales ordinaires	304
2. Les théories du bien plaident pour le sentientisme.....	305
<i>Trois types de théories du bien</i>	305
<i>L'hédonisme ou l'expérientialisme</i>	306
<i>Le préférentialisme ou les théories de la satisfaction des désirs (TSD)</i>	313
<i>Les théories objectivistes du bien : la théorie des listes objectives</i>	320
<i>Les théories objectivistes du bien : le perfectionnisme.....</i>	321
<i>Théorie de la nature humaine</i>	323
<i>Objections au perfectionnisme.....</i>	326
<i>Conclusions générales sur les théories de la valeur.....</i>	329
3. L'argument de la cohérence avec l'idée de personne étendue.....	329
4. La sentience est une condition nécessaire pour avoir des intérêts	330
<i>Avoir un intérêt</i>	330
<i>Les intérêts des êtres sentients.....</i>	331
5. L'insuffisance des théories rivales.....	332
Section 2 – Sentientisme hiérarchiste et égalitarisme, un bref aperçu.....	333
<i>Conclusion du chapitre 4 sur le sentientisme</i>	337

Chapitre 5 – À la recherche d'un fondement moral à l'écologisme : animalisme et environnementalisme sont-ils conciliables ?	338
<i>Écologie, écologisme, éthique environnementale et environnementalisme</i>	<i>339</i>
<i>Pourquoi être écologiste ? Les principales justifications de l'écologisme.....</i>	<i>343</i>
Section 1 – Protéger la nature ?.....	345
1. Définitions et sens pertinents pour la question écologique	345
<i>Brève histoire du concept de nature</i>	<i>345</i>
<i>Sens 1. La nature comme totalité du réel.....</i>	<i>353</i>
<i>Sens 2. La nature comme essence</i>	<i>353</i>
<i>Sens 3. Nature/naturel comme inné, biologique et spontané.....</i>	<i>354</i>
<i>Sens 4. La nature comme ce qui existe indépendamment des activités humaines</i>	<i>355</i>
2. Sept problèmes avec le concept de nature.....	357
<i>#1 Une définition arbitraire ou autoréfutante</i>	<i>357</i>
<i>#2 Un dualisme intenable</i>	<i>358</i>
<i>#3 La nature n'existe pas et n'est qu'une catégorie de la pensée</i>	<i>364</i>
<i>#4 Une définition incapable de répondre à tous les défis environnementaux</i>	<i>373</i>
<i>#5 De l'intrication du "naturel" et du "social".....</i>	<i>377</i>
<i>#6 Une définition ethnocentriste et colonialiste</i>	<i>382</i>
<i>Le néocolonialisme vert.....</i>	<i>383</i>
<i>#7 Une définition anthropocentriste</i>	<i>389</i>
3. Pourquoi protéger la biodiversité ?	391
4. Faut-il protéger le vivant ?	395
5. Repenser l'idée de crise écologique.....	403
<i>Conclusion de la section.....</i>	<i>406</i>
Section 2 – L'environnementalisme et l'animalisme sont-ils conciliables ?	406
1. Rupture et incompatibilité entre animalisme et environnementalisme	406
A. Rupture théorique	409
<i>Le biocentrisme et l'animalisme</i>	<i>415</i>
B. Le statut des animaux dans la pensée environnementaliste : rupture pratique	415
<i>Le traitement des animaux chez les philosophes environnementalistes.....</i>	<i>416</i>
<i>Holmes Rolston III.....</i>	<i>417</i>
<i>Aldo Leopold et John Baird Callicott</i>	<i>423</i>
<i>Baptiste Morizot et l'antispécisme.....</i>	<i>427</i>
<i>Les associations écologistes et l'exploitation animale</i>	<i>433</i>
<i>Quel est le statut moral des animaux dans la littérature écologiste ?.....</i>	<i>435</i>
<i>L'opinion commune sur la protection de la nature et des animaux.....</i>	<i>437</i>
2. Environnementalisme et animalisme sont-ils vraiment inconciliables ?	439
<i>L'éthique communautaire comme théorie morale unificatrice.....</i>	<i>440</i>
<i>L'argument de la convergence normative</i>	<i>440</i>
<i>L'argument de la modération</i>	<i>444</i>
<i>L'argument du déplacement de la ligne de fracture</i>	<i>446</i>

<i>L'animalisme est un environnementalisme</i>	448
<i>L'argument évolutionniste</i>	449
<i>Holisme de l'acte et holisme de la règle</i>	450
<i>L'animalisme écologique de Val Plumwood</i>	450
Conclusion du chapitre 5	460

PARTIE II : EXAMEN DES FONDEMENTS MORAUX DES ÉTHIQUES

ENVIRONNEMENTALISTES 462

Chapitre 1 – Le biocentrisme 464

<i>Une logique extensionniste individualiste</i>	464
<i>La vie comme critère de considérabilité morale</i>	465
<i>Qu'est-ce qu'être vivant ?</i>	465
<i>Quelle théorie normative pour le biocentrisme ?</i>	466

Section 1 - Le biocentrisme égalitariste 467

1. Le caractère sacré de la vie (Albert Schweitzer)..... 467

<i>L'éthique du respect pour la vie</i>	467
<i>Difficultés de l'éthique du respect pour la vie</i>	470

2. Le biocentrisme égalitariste de Taylor 472

<i>Une axiologie perfectionniste</i>	475
<i>Le biocentrisme égalitariste</i>	476
<i>Principes du biocentrisme de Taylor</i>	477
<i>Règles de priorisation des principes au sein de l'éthique environnementale</i>	478
<i>Une double éthique, humaine et environnementaliste</i>	479
<i>L'objection de l'impraticabilité du biocentrisme égalitariste</i>	481
<i>Droits des personnes et égalitarisme biocentrisme sont-ils compatibles ?</i>	483
<i>Difficulté de l'égalitarisme : qui sauveriez-vous entre un humain et une salade ?</i>	488
<i>Conclusion sur le bioégalitarisme</i>	490

Section 2 - Vers un biocentrisme hiérarchiste 490

<i>La thèse hiérarchiste de Varner</i>	491
<i>Le biocentrisme hiérarchique de Robin Attfield et Louis Lombardi</i>	493
<i>Le biocentrisme de Maris</i>	494
<i>Une difficulté d'un utilitarisme biocentrisme hiérarchique</i>	496

Section 3 - Les arguments en faveur du biocentrisme 498

1. L'argument téléologique 498

<i>La variante de Rolston</i>	500
<i>L'argument du langage ordinaire</i>	502
<i>Téléologie et biocentrisme</i>	507
<i>La téléologie des organes</i>	509
<i>Les critiques de Bernstein et de Sumner</i>	510
<i>Objection : le problème de la justification du critère de la vie</i>	512

<i>De quels êtres peut-on prendre le point de vue ?</i>	514
<i>Une justification du critère de la sentience</i>	516
2. L'argument de la valorisation instrumentale	517
3. L'argument des intérêts sans intéressement	519
<i>Quelle est la portée de l'argument ?</i>	520
<i>Objection : non-sequitur</i>	521
4. L'argument du caractère instrumental de la souffrance	522
<i>Objection : non-sequitur et raisonnement panglossien</i>	523
<i>Conclusions sur les principaux arguments en faveur du biocentrisme</i>	525
<i>Biocentrisme et préservation de l'environnement</i>	526
Section 4 – Objections supplémentaires au biocentrisme	527
1. La finalité des êtres vivants et leur potentiel biologique	527
2. La mort ne délivre jamais une plante d'un mal	530
3. La nécessaire prise en compte du vécu dans l'évaluation du bien	531
4. Critique de l'accusation d'anthropocentrisme contre le sentientisme	531
5. Le problème épistémique de la connaissance des intérêts des êtres vivants	533
<i>Conclusions sur le biocentrisme</i>	534
Chapitre 2 – L'éthique végétale : l'intelligence et la sentience des plantes	536
Section 1 – Le mouvement de l'intelligence des plantes	537
<i>La première vague de la thèse de la sentience des plantes</i>	537
<i>La nouvelle école de l'intelligence végétale</i>	539
Section 2 – Les arguments pour la sentience et l'intelligence des plantes	542
<i>L'intelligence des plantes comme métaphore heuristique</i>	543
1. L'argument analogique	544
<i>Formulation de l'argument analogique</i>	545
<i>La valeur de l'argument analogique</i>	547
<i>L'argument analogique et le problème des autres esprits</i>	548
<i>Les autres arguments en faveur de l'existence et la connaissance des autres esprits</i>	550
<i>Critiques de l'argument analogique en défense de la conscience des plantes</i>	551
<i>Des différences entre les plantes et les animaux</i>	553
2. Les propriétés des plantes en question	556
<i>L'intelligence des plantes</i>	556
<i>La perception et la sensibilité</i>	559
<i>Le double sens de « sensibilité »</i>	561
<i>Perception et communication</i>	563
<i>Equivocité et détournement de sens du mot « communication »</i>	564
<i>L'argument de l'appel à l'ignorance</i>	567
<i>Critique de la sentience des plantes</i>	567
<i>Théorie de l'évolution et conscience</i>	569
<i>La conscience de soi et des autres</i>	570

<i>Mémoire et apprentissage</i>	571
<i>Choix et intentionnalité</i>	572
3. Les arguments subsidiaires pour l'intelligence ou la sentience des plantes	574
<i>L'argument du cerveau chimique</i>	575
<i>L'argument phylogénétique</i>	575
<i>L'argument de la domination</i>	576
Section 3 – Objections générales à la sentience et à l'intelligence des plantes	577
1. L'équivoque et le problème du sens des termes	577
<i>Un travail de redéfinition conceptuelle</i>	577
2. La méthode scientifique et le problème de l'interprétation et de l'extrapolation	579
<i>Cas d'extrapolations</i>	580
3. Le problème des interprétations finalistes et intentionnelles	582
<i>L'intentionnalité des plantes au niveau individuel</i>	582
<i>L'intentionnalité au niveau des espèces</i>	583
4. Le problème de l'individualité des végétaux	584
Section 4 - Quelle éthique pour les plantes ?	586
<i>Une absence de réflexion éthique précise</i>	586
<i>L'obscurité du discours des philosophes du végétal</i>	587
<i>À quoi sert l'intelligence des plantes ?</i>	589
<i>La légitimation de la consommation d'animaux</i>	590
<i>Conclusion sur l'éthique végétale</i>	592
Chapitre 3 – L'écocentrisme (Partie I) : l'écophilisme pur et les théories mixtes	593
<i>Sur une pétition de principe dans la critique écocentriste des éthiques individualistes</i>	593
<i>Principes de l'écocentrisme</i>	594
Section 1 – L'écocentrisme pur	595
<i>La place des individus dans l'écocentrisme pur</i>	596
<i>Principes de l'éthique de la terre</i>	597
<i>Objection à l'écocentrisme pur : le problème de l'écofascisme</i>	599
Section 2 - Les théories mixtes : un écocentrisme pluraliste	602
1. Le problème de la justification de la valeur intrinsèque des totalités	603
<i>La question de la source de la valeur</i>	603
2. L'argument du dernier humain et ses variantes	605
<i>Quelle théorie de la valeur pour l'argument du dernier humain ?</i>	608
<i>Une théorie dispositionnelle de la valeur</i>	610
<i>L'écocentrisme mixte des Routley</i>	613
3. Problèmes et limites de l'argument	615
<i>L'argument réfute-t-il l'anthropocentrisme ?</i>	615
<i>Objection 1 : une possible réponse sentientiste</i>	616
<i>Objection 2 : une pétition de principe</i>	616

<i>Objection 3 : l'argument ne fait qu'exposer une intuition.....</i>	617
<i>Explication 1 : la désapprobation du vandalisme</i>	618
<i>Explication 2 : le vandalisme comme révélateur de traits de caractère.....</i>	619
<i>Explication 3 : solastalgie et répulsion face à la destruction.....</i>	620
<i>Explication 4 : biais et incapacité à nous abstraire du réel</i>	622
<i>Explication 5 : l'influence de nos jugements esthétiques</i>	623
<i>Conclusion sur l'argument du dernier humain.....</i>	623
4. L'argument du telos des espèces.....	624
<i>Les espèces sont-elles des classes ou des individus ?</i>	625
A. La thèse de l'individualité des espèces	626
B. Objections à la thèse de l'individualité des espèces	631
<i>Objection 1 : le manque de cohésion interne de l'espèce.....</i>	631
<i>Objection 2 : manque de concordance avec la définition classique de l'individu.....</i>	632
<i>Objection 3 : le manque de concrétude de l'espèce.....</i>	633
<i>Objection 4 : les humains ne sont pas des parties d'homo sapiens</i>	633
<i>Objection 5 : le caractère flou des limites de l'espèce</i>	634
<i>Objection 6 : Le caractère indéfini des espèces</i>	635
<i>L'espèce, par-delà l'opposition entre classe et individu</i>	635
<i>Les espèces et les écosystèmes sont-ils des êtres vivants ?.....</i>	638
<i>Quels sont les intérêts d'une espèce ?</i>	641
<i>Pourquoi préserver les espèces ?</i>	644
<i>La rareté confère-t-elle une valeur particulière aux espèces menacées ?.....</i>	647
5. L'argument de la santé des écosystèmes	648
A. L'argument de la santé écosystémique	648
B. Les écosystèmes peuvent-ils être en bonne ou mauvaise santé ?.....	649
<i>La santé écosystémique comme métaphore</i>	653
<i>Problèmes de l'usage métaphorique de la santé</i>	654
<i>L'objection du relativisme et de l'impuissance normative</i>	656
<i>Objection de la santé comme propriété des organismes et simple métaphore</i>	657
<i>Objection du caractère incohérent ou superflu de la santé écosystémique</i>	658
<i>Remarque sur l'argument de l'application du concept de santé à des entités abstraites.....</i>	659
C. Une défense d'un concept littéral de santé écosystémique	659
<i>L'argument de la santé de Dussault</i>	660
D. Les théories de la santé s'appliquent-elles aux écosystèmes ?	664
<i>Les principales théories de la santé.....</i>	664
<i>La théorie objectiviste de Christopher Boorse</i>	664
<i>Objections</i>	667
<i>Applicabilité aux écosystèmes.....</i>	668
<i>La théorie normativiste d'Engelhardt.....</i>	671
<i>Applicabilité aux écosystèmes.....</i>	672
<i>La théorie hybride de Wakefield.....</i>	673
<i>Applicabilité aux écosystèmes.....</i>	674

<i>Approches alternatives de la santé et la pathologie</i>	675
<i>Conclusion</i>	676
E. Les écosystèmes ont-ils des parties fonctionnelles ?	676
<i>Le concept de fonction</i>	677
<i>La conception étiologique de la fonction</i>	679
<i>La théorie propensionniste de la fonction</i>	683
<i>La conception systémique de la fonction</i>	685
<i>Applicabilité de la conception étiologique de la fonction aux écosystèmes</i>	687
<i>Applicabilité de la conception systémique de la fonction aux écosystèmes</i>	688
<i>La théorie organisationnelle peut-elle sauver l'idée de fonction écologique ?</i>	690
<i>Applicabilité aux écosystèmes</i>	691
<i>La théorie propensionniste réinterprétée par Dussault et Bouchard</i>	693
<i>Critiques</i>	694
<i>Conclusion sur l'application des théories de la fonction aux écosystèmes</i>	699
<i>Les écosystèmes sont-ils des systèmes téléologiques avec des parties fonctionnelles ?</i> .	700
F. L'argumentation de McShane en faveur de la santé écosystémique.....	708
<i>La théorie de la santé de McShane</i>	709
<i>Structure</i>	709
<i>Fonction</i>	710
<i>Bien-être</i>	711
<i>Problèmes</i>	712
<i>Cette théorie de la santé s'applique-t-elle aux écosystèmes ?</i>	713
<i>Conclusion sur la thèse de McShane</i>	715
G. Santé et bien propre : la santé confère-t-elle une valeur intrinsèque ?.....	715
<i>Conclusion sur l'argument de la santé</i>	719
<i>Résumé et état des lieux</i>	719
6. L'argument de la valeur systémique des écosystèmes	719
Section 3 - Le problème du pluralisme écocentrisme	722
<i>La défense du pluralisme</i>	723
<i>La critique du pluralisme</i>	726
Chapitre 4 – L'écocentrisme (Partie II) : l'éthique communautaire et l'écologie profonde	728
Section 1 - La théorie communautaire des cercles concentriques	728
1. La théorie communautaire	729
<i>Élément 1 : la psychologie morale de Hume</i>	730
<i>Élément 2 : l'explication évolutionniste de Darwin</i>	731
<i>Élément 3 : Leopold et l'écologie</i>	731
<i>Élément 4 : l'éthique de Midgley</i>	732
<i>L'éthique de la terre</i>	732
<i>Système de priorisation</i>	735
<i>De l'éthique de la terre à l'éthique de la Terre</i>	737

2. Sept problèmes pour la théorie des cercles concentriques.....	738
A. La communauté biotique existe-t-elle ?.....	738
<i>La notion de communauté.....</i>	738
<i>L'idée de communauté humaine</i>	743
<i>L'idée de communauté biotique.....</i>	743
B. La confusion du descriptif et du normatif.....	749
<i>Une réponse humienne et la menace relativiste.....</i>	751
<i>Difficultés.....</i>	755
C. L'éthique communautaire peut-elle éviter de fournir un support au racisme et au nationalisme ?	756
<i>Ancienneté et proximité des relations</i>	757
<i>Un support à une éthique raciste ?.....</i>	758
D. A-t-on besoin de l'éthique communautaire pour penser des devoirs différenciés ?	759
E. Avons-nous réellement des devoirs envers la communauté ?.....	762
F. Quels devoirs envers des vies extraterrestres ?.....	763
G. Comment déterminer l'importance d'un enjeu ?	764
Section 2 - La communauté mixte et le statut des animaux domestiques dans l'éthique de la terre.....	765
1. Le contrat domestique.....	765
2. Arguments en défense du contrat domestique et objections à l'animalisme.....	767
<i>L'argument de l'absurdité de l'intervention dans la nature.....</i>	768
<i>L'argument du bénéfice de la domestication et le paradoxe de la libération animale... ..</i>	773
3. Les critiques du contrat domestique.....	775
Conclusion sur l'éthique communautaire	782
Section 3 - L'écologie profonde.....	783
<i>La plateforme.....</i>	785
<i>L'écosophie de Naess.....</i>	787
<i>Que faire de la deep ecology ?</i>	789
<i>Conclusion sur la deep ecology et sur Gaïa</i>	792
Conclusion générale sur l'écocentrisme (I et II).....	792
<i>Une critique généalogique de l'environnementalisme pour conclure</i>	793
Conclusion – Pour un écologisme sentientiste.....	796
<i>Résumé de notre étude</i>	797
<i>La solution sentientiste au problème de la source et de la localisation de la valeur</i>	799
<i>Pour un écologisme sentientiste.....</i>	799
<i>Intuitions morales et environnementalisme</i>	800
<i>Difficultés, limites et perspectives.....</i>	801
Annexe	804
Bibliographie.....	805

Index des noms.....	857
Table des matières	863

Discipline : Philosophie

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

UFR de Philosophie (UFR 10)
17 rue de la Sorbonne
75005 Paris

École doctorale de Philosophie (ED 280)
1 rue d'Ulm
75005 Paris

ISJPS, Institut des sciences juridiques et philosophiques de la Sorbonne (UMR 8103)
1 rue de la glacière
75013 Paris