

I Présentation du texte

L'article dont nous nous apprêtons à rendre compte de manière critique est issu d'un ouvrage collectif datant de 2010, *Douleur animale, douleur humaine*, sous la direction de Jean-Luc Guichet et paru aux éditions **Quae**, dans lequel il occupe la place du chapitre 3 de la V^{ème} et dernière partie : *Implications et interrogations éthiques*. Le but de l'ouvrage est de faire le point sur la question de la douleur animale comparativement à la douleur humaine, en réunissant à la fois des données scientifiques et des perspectives anthropologiques, le tout en vue de répondre à des questions éthiques.

Dans cet article, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer entreprend une synthèse des différentes positions en éthique animale anglo-saxonne, à l'issue de laquelle il proposera une possibilité de concilier les divergences de cette éthique grâce au complément apporté par un autre champ disciplinaire que celui de la seule philosophie.

Mais avant d'en arriver là, il part de ce qui, pour lui, constitue le point de départ commun à toutes ces branches de l'éthique animale anglo-saxonne ; à savoir la souffrance. D'ailleurs, c'est justement la façon d'envisager cette souffrance, de la comprendre et de la définir, et la place que l'on choisit de lui accorder, qui constitue également le point de départ de la divergence de ces branches. Toutes sont toutefois d'accord pour dire que c'est là le critère ultime à prendre en considération pour faire une éthique animale, même s'ils ne le font pas de la même manière. Jeangène Vilmer va alors, à travers ce tour d'horizon de l'éthique animale, s'attaquer à la problématique de la souffrance. Est-ce vraiment, comme on le pense, le critère premier pour fonder une éthique animale ? Si oui, alors comment nous mettre d'accord sur le statut de ce critère ? Si non, quel autre critère pourrions-nous invoquer ?

Le critère de la souffrance est problématique en soi, indépendamment de son instrumentalisation, du fait même qu'elle se réfère à un vécu qui ne peut être autre que subjectif. Faut-il alors s'efforcer de trouver un critère moins problématique, plus objectif, ou tendre à objectiver ce critère, dans la mesure du possible ? La problématique que semble poser l'auteur pourrait s'exprimer ainsi : la souffrance étant un vécu subjectif, comment pouvons-nous l'attester objectivement chez autrui, surtout lorsqu'il s'agit d'individu qui ne sont pas de la même espèce et qui, de surcroît, ne possèdent pas la capacité au langage complexe qui permettrait de l'exprimer plus ou moins clairement, ou tout au moins de nous communiquer une sensation de souffrance ?

Peut-être ne faut-il pas, justement, s'arrêter à cette différence d'espèce, et plus encore, s'abstenir de la référence au langage, car c'est accentuer volontairement une différence homme/animal prônée par toute une tradition de la pensée. Or on sait que le langage ne s'arrête pas au langage sonore, et qu'il y a d'autres façons d'exprimer la souffrance que par des mots articulés ; on peut reconnaître à l'auteur une volonté de combattre cette antinomie hautaine instaurée par la tradition, qui n'a plus lieu d'être au temps où il s'agit pour les hommes de mettre en pratique une éthique animale. Il y a, à travers cette synthèse de l'éthique animale, une volonté, portée comme une conviction, de mettre fin à une vision anthropocentrique, jugée incompatible avec une bonne éthique animale. En ce sens, il ne s'agit pas d'une synthèse neutre, mais sur ce point, nous n'en blâmerons pas l'auteur.

Comme dans toute bonne introduction, il démarre par une définition de l'éthique animale. Il s'agit de donner un statut moral aux animaux – celui qui leur revient de droit – et d'agir envers eux ou de les traiter en fonction de ce statut ; c'est-à-dire en tant qu'êtres moraux, au même titre que nous, mais avec un statut moral qui leur est propre, selon l'espèce et les individus en question.

Il nous indique ensuite un bref historique de cette branche de la philosophie. L'homme a toujours vécu parmi les autres animaux, et dès que le développement de sa conscience réflexive le permit, la question de la place des animaux dans le monde et dans la société des hommes se posait ; c'est-à-dire depuis des millénaires, même si de façon simpliste pendant longtemps. Mais selon lui, ce n'est que depuis les années 1970-1980 que l'éthique animale s'est officiellement révélée une discipline à part entière ; cela se traduisant par sa présence croissante dans les milieux universitaires, notamment dans le monde anglo-saxon.

Il faut toutefois préciser pourquoi l'on dit que l'éthique animale s'intéresse aux animaux pris individuellement. D'abord, cela permet de différencier l'éthique animale de l'éthique environnementale, qui considère les choses comme un tout. Or si l'on veut attribuer un statut d'être moral à l'animal, il faut le considérer comme un sujet, c'est-à-dire dans toute son individualité. Si l'on convient à dire que l'animal éprouve des sensations au même titre que l'homme, y compris la

souffrance – c’est peut-être même celle qui nous unie tous en tant qu’êtres vivants – alors on convient également qu’il mérite un statut moral, et pour ce faire, on ne peut fondre les individus dans l’espèce, il faut procéder comme pour l’homme. Au fond, l’homme est un individu au sein de son espèce et chaque individu est unique, possède sa propre originalité, et donc ses propres souffrances. On observe facilement, notamment avec les animaux de compagnie, qu’il en va de même pour les animaux, car les individus de la même espèce manifestent des caractères très différents. Une éthique animale se doit donc de prendre les animaux individuellement.

La souffrance apparaît naturellement comme le point de départ de cette éthique, car comme nous l’explique l’auteur, s’il n’y avait aucune manifestation de la douleur chez les animaux, nous ne nous préoccuperions pas plus de leur sort que de celui des arbres ou des légumes. En fait, l’idée d’une éthique animale, en tant que distincte de l’éthique environnementale, ne nous serait même jamais venue à l’esprit. Il est donc clair que l’éthique animale se consacre à ce lien intrinsèque entre la considération morale et l’expression d’une souffrance. Cela fait appel à des présupposés philosophiques dont l’auteur ne fera mention que plus tard dans son développement. Ce lien intrinsèque n’est possible que parce que toute conscience possède la faculté d’empathie ; c’est-à-dire le fait de reconnaître la souffrance et de la partager en la transposant. Et pour aller dans le sens de l’auteur qui combat une vision anthropocentrique, nous conviendrons à dire que les animaux possèdent également cette faculté, car leur être moral n’est pas une différence de nature mais de degré. C’est pourquoi certains animaux possèdent la conscience réflexive – tels que ceux cités plus loin par l’auteur – et d’autres ont une conscience moindre. Des études scientifiques sur les rats tendent à montrer que les animaux possèdent effectivement l’empathie. Lorsqu’un rat est pris au piège, la situation de détresse est communiquée à son congénère, qui active le mécanisme de l’extérieur pour le délivrer, alors que cela ne lui apporte rien en propre.

Afin de combattre cette tradition anthropocentrique, l’auteur émet une autre précision. Il se refuse à faire une différence entre souffrance et douleur, l’une qui renverrait à un mal supérieur faisant référence à la psychè, voire à l’âme, tandis que l’autre ne renverrait qu’à un mal physique lié au corps. Autrement dit, accepter de faire cette différence, c’est créditer la croyance informelle dans ce langage que la souffrance est digne de l’homme tandis que les animaux n’ont que des douleurs. Cela dit, nous pourrions simplement appliquer la différence de « localisation » du mal aussi bien chez l’homme que chez l’animal, mais pour éviter toute confusion, l’auteur préfère, dans sa synthèse, prendre « souffrance » comme exact synonyme de « douleur », à l’instar du *Dictionnaire Historique de la Langue Française*.

Pour achever son introduction, l'auteur propose de formuler la problématique fondamentale de l'éthique animale. Il est clair que les animaux souffrent également, et c'est la raison d'être de l'éthique animale. Mais est-ce que tous les animaux souffrent, au même titre ? Que faut-il faire alors de la diversité des animaux et de la diversité des souffrances auxquelles ils se rapportent ? Comment juger de ces souffrances, sans omettre une espèce, pour bâtir une éthique juste ? Quels référents universels à la souffrance pouvons-nous invoquer ou rechercher ? En fait, ces questions ne se posent plus par les acteurs de l'éthique animale, car partant du principe évident que les animaux souffrent, on ne cherche plus à prouver cette souffrance, et donc on ne cherche pas à la mesurer. Ce qui fait que la principale préoccupation de l'éthique animale est plutôt de déterminer l'action à adopter en conséquence de ce fait ; c'est-à-dire les comportements qu'il est juste d'avoir envers les autres animaux. L'éthique animale est la prise de conscience de la responsabilité humaine sur le monde animal. Et s'il est une question de responsabilité, c'est parce que par son intelligence, l'homme est parvenu à se placer au sommet de la chaîne alimentaire. De ce fait, il n'a plus de prédateur naturel, c'est-à-dire qu'il est lui-même le régulateur de son espèce, qui semble pourtant croître au-delà du raisonnable et dont, en addition de cela, les modes de vies sont néfastes pour de nombreuses espèces animales ; allant même parfois jusqu'à en menacer certaines d'extinction. Il y a donc une responsabilité humaine à prendre sur une planète aux ressources finies, où nous devons apprendre à vivre justement avec toutes les espèces ; c'est le but ultime de l'éthique animale.

Dans une première partie, l'auteur nous propose un retour aux racines philosophiques qui ont permis l'éclosion de l'éthique animale, notamment anglo-saxonne. Dans une deuxième partie, il examine les différentes branches actuelles de cette éthique animale et la question du statut accordé à la souffrance. Enfin dans une troisième partie, il nous délivre un développement suggérant que les hommes et les animaux sont bien plus proches qu'on ne veut bien nous le faire croire, par le simple fait qu'ils sont des êtres vivants. Puis il conclura en proposant l'inclusion du champ sociologique à celui de la philosophie pour résoudre la multiplicité théorique de l'éthique animale, qui peut la freiner dans son application concrète.

II Première partie : la souffrance comme critère de statut moral ?

Il y a une spécificité de l'éthique animale anglo-saxonne, c'est le fait d'opérer un retournement par rapport à la tradition. Ce retournement est incarné par le fait que la souffrance devient le critère

pour une considération morale, ce qui fait que les hommes ne sont dorénavant plus les seuls êtres moraux. Non pas qu'ils le fussent, mais qu'ils pensaient l'être. Ce que l'auteur appelle « l'anthropocentrisme moral », issu de la tradition de la pensée, consistait à confondre les critères du statut du patient moral avec ceux dont l'homme s'est toujours servi pour se différencier de l'animal. Tout s'est passé comme si nous avions voulu réserver à l'homme ce statut de patient moral en ne prenant comme critère, puisque nous sommes des sujets moraux, que ceux qui nous définissent en tant qu'espèce. Cette tradition morale est donc anti-éthique, puisqu'elle considère que cela n'a pas de sens d'établir une justice pour des êtres qui ne sont pas en mesure de la comprendre. Mais prenons le problème à l'envers pour comprendre toute l'injustice de cette tradition morale. Si les animaux n'ont pas la capacité intellectuelle de comprendre la justice, c'est peut-être parce qu'elle leur est inutile à l'état de nature ; mais s'il y a la possibilité d'une justice, c'est bien parce que l'homme, au cours de son évolution, a commis et continue de commettre des injustices envers les animaux. Cela est manifeste si on analyse les choses en pensant les espèces égales en droit, comme nous l'avons fait pour les droits de l'homme. Au fond, l'éthique est culturelle, et elle est là pour réparer un accident non naturel. Ce n'est pas parce que les animaux ne peuvent comprendre la justice que nous ne devons pas leur en accorder le droit, surtout parce que c'est de notre fait et non de leur nature que cette justice se fait sentir. Autrement dit, cette morale traditionnelle reviendrait à dire qu'un mal ignoré est un mal acceptable. C'est là que l'éthique animale anglo-saxonne opère un retournement : seul un mal nécessaire, voire utile, est un mal acceptable. Pour le reste, il faut remplacer le mal par un bien.

L'auteur attribue l'origine du fondement de cette éthique animale anglo-saxonne non pas à Bentham, mais à Rousseau. Cet argument de Rousseau n'est autre que sa définition de l'homme comme animal empathique. Si je ne dois pas faire du mal à mon semblable, ce n'est pas parce que c'est un être doué de raison, mais parce que c'est un être sensible. Cela signifie que ce qui importe dans la considération morale d'autrui, ce n'est pas sa capacité à comprendre le mal qu'il peut lui être fait, mais sa capacité à le ressentir. Et à ce titre, dès 1755, Rousseau est en avance sur son temps puisqu'il en conclut qu'en terme de sensation, les animaux sont au même niveau que les hommes. Ainsi, même si l'homme en plus d'être sensible est doué de raison, l'animal devrait au moins avoir le droit à ne pas souffrir inutilement. Deux termes sont intéressants dans cet extrait que l'auteur a choisi de rapporter. D'abord le terme « droit », qui inscrit cette réflexion philosophique comme la racine d'une éthique animale avant l'heure. Puis le terme « inutilement », qui nous fait penser que Rousseau aurait probablement opté pour la branche utilitariste de l'éthique animale. C'est d'ailleurs soigneusement choisi, puisque nous verrons que l'auteur aura tendance, dans sa synthèse, à favoriser cette branche au détriment des autres. Ainsi l'homme reste supérieur à l'animal tout de même, et si le mal qu'il inflige s'avère utile, il est en droit de le commettre. Reste à savoir, dans cette perspective,

si c'est utile pour l'espèce humaine ou pour l'ensemble des espèces ? Pour une éthique animale non ambiguë, c'est une question à laquelle la branche utilitariste devra répondre.

La référence à Bentham, plus connue et plus retenue, nous apprend que la considération morale n'est pas une question d'espèce. En effet, nous conviendrons tous qu'un nourrisson humain possède bien moins de raison qu'un grand mammifère adulte. De sorte que ce n'est pas la raison qui compte, mais bien la sensibilité. Car pourtant, parce qu'il est humain, nous ne ferons pas de mal à un nourrisson, alors même qu'il est moins en mesure de le comprendre que ne le serait un gorille. Mais même s'il ne peut exprimer la souffrance mieux qu'un animal, on sait qu'il peut la ressentir. Or l'erreur est de penser que l'on doit traiter dignement un nourrisson parce qu'il est humain. En fait cette comparaison entre le nourrisson et les animaux nous permet de comprendre qu'il nous faudrait adopter la même attitude respectueuse envers les animaux, car rien ne s'y oppose en droit. Au fond, peu importe les capacités de telle ou telle espèce, puisque la seule question qui demeure est : peut-il souffrir ? Et si oui, alors il a un droit naturel à la considération morale. Ce que l'on en retient aujourd'hui, notamment à travers la référence de l'auteur à Sidgwick, c'est que les êtres vivants, tant qu'ils sont sensibles, sont égaux en droits. La capacité à souffrir n'est pas mesurable en corrélation des capacités rationnelles ; ce sont deux choses complètement différentes, et si c'est la raison qui permet à l'homme de penser une éthique animale, il n'en demeure pas moins vrai que seule la sensibilité est à prendre en considération pour fonder les lois d'une éthique animale juste.

III Deuxième partie : la souffrance, quel statut pour ce critère ?

Le critère de la souffrance est ce qui différencie l'éthique animale de l'éthique environnementale. Pourtant, certains auteurs semblent penser, d'après l'auteur, que ce critère n'est pas nécessaire pour les animaux. Analysons l'argument de Martha Nussbaum.

D'après elle, la souffrance ne peut constituer une vision complète pour l'éthique animale, car encore une fois, elle est pensée de manière anthropocentrique ; c'est-à-dire que ne sont envisagés comme types de souffrance que celles qui peuvent se retrouver chez l'homme. Or par définition, si nous sommes d'espèce différente, c'est bien que les réalités cachées derrière les concepts peuvent varier par nature même, et c'est là toute la difficulté que d'élever son point de vue à celui de la nature au lieu de l'espèce. L'éthique est à vocation universelle. Il y a donc une nécessité d'envisager, en fonction des spécificités de l'espèces, toutes les formes de souffrance, y compris celles que Nussbaum

appelle « dommages », même si celles-ci échappent à la possibilité d'être une souffrance humaine. Prenons par exemple une étoile de mer. Les biologistes conviennent à la classer parmi les formes vivantes animales, pourtant on sait qu'elle est dépourvue de système cérébral, et donc de système nerveux. A priori, l'étoile de mer ne devrait pas posséder la sensibilité et donc ne pas être en capacité de souffrir, au sens où on l'entend. Pourtant elle possède un corps et elle est capable de se déplacer. C'est donc qu'elle est capable de se référer et de réagir à des stimuli, nécessairement rapportés par le corps. Finalement, elle posséderait une forme de sensibilité, même si elle ne ressemble pas à la nôtre. De sorte que, si l'on retirait son environnement naturel favori à l'étoile de mer, comment pourrions-nous affirmer qu'elle n'en souffre pas, d'une certaine manière ? De fait, cela aura nécessairement des répercussions sur son corps. Donc ce que Nussbaum propose, pour davantage de justice envers les animaux, c'est d'étendre la définition de « souffrance » à celle de « dommage », car il faut que nous soyons capables de concevoir qu'il est des souffrances qui ne sont pas humaines.

En fait cet argument de Nussbaum est en continuité avec la critique de l'auteur envers la différence instituée par la tradition de la pensée entre l'homme et l'animal, lui-même en accord avec le retournement de la morale traditionnelle par l'éthique animale anglo-saxonne. Les hommes et les animaux sont certes égaux en droit, mais il ne faut pas oublier qu'ils diffèrent par nature, et n'appliquer que les critères humains, encore une fois, pour déterminer s'il y a souffrance ou non demeure une forme d'anthropocentrisme. Jeangène Vilmer a sans doute le tort de nous faire croire que l'argument de Nussbaum discute la nécessité de la souffrance comme ultime critère pour une éthique animale, alors qu'il semble plutôt qu'elle veuille étendre le concept de « souffrance », en fonction des espèces, mais qu'au fond, cette nécessité demeure. L'auteur commet semble-t-il une erreur en affirmant que Nussbaum fait de la capacité de souffrir un critère parmi d'autre, car l'énumération qu'il présente constitue en fait l'exemple des questions qu'il faudrait se poser pour déterminer ce qui peut être une forme de souffrance chez un être vivant. Il en suffit d'une seule pour lui accorder, de facto, le statut de patient moral. Une étoile de mer par exemple n'a manifestement pas la capacité de ressentir plaisir et douleur, ni celle d'éprouver des émotions ou de l'attachement, ni la capacité de raisonner ; car tout ceci est cérébral. Et pourtant elle se déplace. On est en droit de penser que si elle n'avait plus la capacité de se déplacer, elle souffrirait. L'étoile de mer est donc une créature à statut moral. Il ne faut pas tomber dans le piège de ne considérer que ce qui nous apparaît immédiatement comme de la souffrance, mais prendre du recul.

La sensibilité apparaît sans conteste nécessaire pour Jeangène Vilmer, car même si elle n'est pas le critère unique, elle est celui qui domine tous les autres en se retrouvant au fondement de toutes les autres formes possibles des conditions pour une considération morale. Mais est-elle suffisante ? Et

c'est à partir de cette question que l'auteur va nous présenter les deux branches principales de l'éthique animale anglo-saxonne, à savoir celle des utilitaristes face à celle des déontologistes.

Pour les utilitaristes, la sensibilité est le critère nécessaire et suffisant. Nous pouvons considérer que Nussbaum fait partie des utilitaristes. L'acteur le plus connu étant Peter Singer, leur courant se nomme l'« animal welfare ». L'idée est de maximiser le bien-être animal en minimisant toute souffrance jugée inutile. C'est sans doute le courant le plus représenté de l'éthique animale actuelle.

Pour les déontologistes ce critère n'est pas suffisant, ils y ajoutent le critère du « subject-of-a-life ». C'est-à-dire que toutes les espèces animales ne sont pas dignes d'une considération morale, mais seulement celles qui disposent d'un certain degré de conscience qui permet un lot de capacité que Jeangène Vilmer liste dans la bouche de Tom Regan. Cependant, d'après ce que la science tient pour acquis sur les études des animaux, il n'y aurait pour l'auteur que six espèces animales, autres que l'homme, à disposer, de droit, d'une considération morale pour les déontologistes.

A travers cette présentation qui nous est faite des deux branches principales de l'éthique animale anglo-saxonne par l'auteur, il nous semble devoir émettre quelques remarques. Tout d'abord, nous pourrions nous demander si l'utilitarisme est vraiment compatible avec l'éthique ? Cela semble contre-intuitif, car si l'action juste est celle qui est la plus utile à l'intérêt général, alors le bien de cette éthique n'est plus un bien en soi mais un bien pour soi. Or c'est bien le problème, car si l'on n'autorise pas seulement le mal nécessaire, mais également le mal utile, alors toute la question est de savoir à qui profite cet utile. Mais si on envisage cet utile du point de vue de l'humanité, alors l'intérêt général est en fait l'intérêt de l'homme, et l'éthique animale n'est pas juste en soi, car elle raisonnera seulement en bien pour l'homme. Si l'on reprend l'argument de Rousseau, sa thèse de l'empathie était désintéressée, il n'y avait l'idée de tirer une utilité de cette action. C'est-à-dire que chez Rousseau, que l'auteur nous présente comme à l'origine de l'éthique animale en philosophie, le comportement éthique surgit naturellement grâce à notre capacité à l'empathie, il n'est intellectualisé qu'a posteriori. Pourtant, à la façon dont Jeangène Vilmer nous présente les choses, nous avons le sentiment qu'il prend parti pour les utilitaristes en les mettant en valeur au détriment des déontologistes. D'après l'interprétation que fait l'auteur de Nussbaum, il la classerait parmi les déontologistes, car selon sa définition, elle estime effectivement que le critère de souffrance n'est pas suffisant ; et pourtant, au lieu de rétrécir le champ des créatures disposant d'une considération morale, tel que l'auteur nous le présente dans la conception des déontologistes, elle l'élargirait plutôt, comme nous l'avons vu avec l'exemple de l'étoile de mer. La question que l'auteur feint d'ignorer est la suivante : si on dit que le critère de souffrance ne suffit pas, est-ce pour rétrécir ou pour élargir le champ des statuts moraux ?

L'auteur ne retranscrit ici que la parole des déontologistes qui veulent rétrécir ce champ, comme s'il voulait ainsi favoriser la branche des utilitaristes. Et lorsqu'il s'agit de définir cette branche, il ajoute une petite note en bas de page qui fait référence à l'origine kantienne dont se réclamerait cette pensée. Mais pourquoi laisser penser, en ressortant un kantisme de base pour représenter les déontologistes, où il y aurait un bien et un mal en soi, indépendamment des sujets et des conséquences, que cette branche, au fond, s'appuierait sur une philosophie qui n'aurait vu aucune évolution de sa pensée au cours des siècles qui ont suivi ? Ne pourrait-on pas concevoir une déontologie néo-kantienne qui ne serait pas basée sur l'existence objective et a priori de certaines obligations morales ? Dans la déontologie, le raisonnement en termes de loi, de droit et de devoir nous semble intéressant et plus conforme à l'idée d'une éthique. Car l'existence d'une souffrance animale causée par les activités humaines n'est pas un mal posé a priori, il est advenu au cours de l'évolution et en ce sens il est contingent. Mais ce n'est pas pour autant que la possibilité d'adapter nos comportements en faveur du bien-être de toute espèce disposant d'un statut moral ne constitue pas un devoir. Dans les faits, c'est la branche utilitariste et le courant de l'« animal welfare » qui se rapproche pourtant plus d'une éthique animale juste. A travers cette article synthétique, il aurait peut-être fallu se poser la question de savoir comment concilier ces deux grandes branches qui, au lieu de s'opposer, semblent apporter chacune un élément de réponse complémentaire à la question d'une éthique animale idéale.

A l'issue de cette deuxième partie, il nous apparaît que le critère de souffrance est nécessaire et devrait être, semble-t-il, suffisant. Mais peut-être qu'au-delà du critère de sensibilité, c'est la définition de forme de vie, d'être vivant qu'il faudrait prendre en compte, et non pas ses capacités. En ce sens, l'éthique animale devrait s'élargir à l'éthique végétale et se différencier, dans ses considérations et ses applications, de l'éthique environnementale et abiotique, qui ne possède pas de sensibilité en soi mais dont l'« être » va affecter la nôtre en tant qu'être vivant. C'est-à-dire qu'il faudrait voir là deux éthiques : celle des êtres vivants, qui est désintéressée et qui constitue un devoir d'abord pour l'être lui-même, en tant qu'individu ; puis celle des choses en soi, telles que les environnements géographiques naturelles (fleuve, montagne, désert, caverne, mangrove, jungle...), en tant qu'elles ont un impact positif ou négatif sur les êtres vivants, pris dans leur globalité (une espèce n'a pas, de droit, a valoir plus qu'une autre). Donc il apparaît que s'il est une éthique animale, elle se doit d'être déontologiste, tandis que l'éthique environnementale doit être, presque naturellement, utilitariste. De telle sorte qu'au final, pour déterminer les choses qui doivent disposer d'un statut moral, il faudra, après la philosophie, s'en remettre à la science. Une fois que les conditions sont posées, seule la biologie sera à même de différencier l'être vivant de l'abiotique.

IV Troisième partie : hommes et animaux, une union ultime dans la souffrance ?

C'est dans cette troisième partie que nous remarquons vraiment que pour l'auteur, il est important de casser définitivement ce schéma issu de la tradition de la pensée, Antique puis Moderne, notamment renforcée par le cartésianisme, qui tend à nous faire croire que l'homme n'est pas un animal, ou que tout du moins, s'il en est un, il est l'animal supérieur aux autres animaux. Mais qui a dit que les capacités intellectuelles, résumées par l'auteur et sur lesquelles s'appuie cette tradition, devaient justement être le critère pour juger de la supériorité ou non d'une espèce ? Au fond, cette question nous ramène un peu à celle de savoir s'il est juste de comparer les modèles culturels (dignes de ce nom s'entend) entre eux, s'il est normal d'en faire une hiérarchie ? Devons-nous vraiment établir une hiérarchie des espèces ? Quel sens cela a-t-il ? De quel droit pouvons-nous établir ce jugement, puisqu'étant nous-mêmes une de ces espèces, nous violons le principe d'impartialité ? Il y a conflit d'intérêt puisque nous sommes nos propres juges, à partir des critères que nous avons-nous-mêmes établis. Peut-être faudrait-il reprendre l'argument des anthropologues humanistes qui considèrent que dans leur développement, les cultures ont chacune leur raison d'être et qu'elles n'ont pas à être comparées dans leurs normes et valeurs, parce qu'au fond, il ne s'agit pas d'une différence de degré mais d'une différence de nature. Or cela n'a pas de sens de comparer deux choses qui diffèrent par nature, parce qu'elles ne répondent pas aux mêmes critères de référence. En effet, l'argument semble s'appliquer ici aussi : les espèces diffèrent par nature et non par degré. Pourquoi alors ne pas plutôt nous considérer d'un point de vue égalitaire, c'est-à-dire tous semblables en tant que forme de vie, et par définition, doués de sensibilité dans son sens large ¹ ?

L'éthique implique tout de même de faire une différence entre l'homme et l'animal, car si elle n'existe pas a priori et qu'aucune de ses lois ne préexiste dans la nature, c'est bien parce que ce sont les modes de vies humains qui impactent grandement et négativement la vie animale. En ce sens, l'animal est démuni face à l'homme, et c'est là la raison d'être de l'éthique : le devoir de rétablir une égalité de droit qui s'est perdue dans les faits. En effet, l'être humain n'a pas à être plus important qu'une autre espèce, et son mode de vie doit s'adapter aux autres espèces, plutôt qu'il, ne considérant que son point de vue propre, ne doit menacer certaines jusqu'à l'extinction pour son seul profit. L'égalité des espèces en éthique, c'est le fait que les modes de vies ne doivent pas se faire au détriment d'une espèce. Et là nous retrouvons un peu du kantisme, avec cet argument qui s'appliquait à définir

¹ Celle qui se situe même au-delà de tout système cérébral, celle qui entraîne une action, telle que le mouvement ou la croissance. Nous supposons qu'à partir du moment où il y a sensibilité, la souffrance peut toujours s'opposer au bien-être.

la liberté au sein de la société humaine : la liberté des uns s'arrête où commence celle des autres. Finalement, et c'est ce qui est grand avec Kant, l'argument qui valait au sein de l'espèce vaut également à l'échelle supérieure de la Nature. Mais ce n'est pas parce que l'utilitarisme a raison de dire qu'en tant qu'être vivant, nous sommes égaux par nature et que donc nous disposons tous d'un statut moral, que le déontologisme a tort en instituant des degrés de traitement. On voit bien qu'une éthique qui proposerait un traitement égal à toutes les espèces, qui porterait autant d'attention au bien-être d'une plante qu'à celui d'un dauphin, serait impossible à mettre en place, serait invivable. Dès lors, quasiment aucune activité humaine serait encore possible. Chaque espèce se fait sa place dans le monde, le tout est de veiller à le faire justement. Ainsi nous aurions une éthique basée sur un principe déontologique mais qui, dans les faits, devrait fonctionner à 3 ou 4 vitesses. C'est le fait de convenir que tout être vivant mérite un statut moral, mais que le statut moral d'une espèce à l'autre ne se vaut pas en terme de degré de développement ; ce qui doit impliquer, pour être juste, une différence de traitement. Ainsi, plus le statut moral sera élevé, et plus les lois seront développées. Prenons par exemple les animaux cités par l'auteur pour illustrer les déontologistes. Ces animaux qui disposent même d'une conscience réflexive seront presque traités comme des êtres humains. Ce serait là la première vitesse. La deuxième serait l'ensemble des autres animaux, à conscience minimale ou sans conscience. La troisième serait l'ensemble des insectes, et la quatrième serait l'ensemble des végétaux. Moins le statut moral est développé et plus petite est la considération morale juste. Une étoile de mer n'a besoin que d'un milieu environnemental sain et d'une liberté de mouvement, voire la possibilité d'interagir avec des congénères et des espèces voisines. Pour ce qui est du bien-être d'un dauphin, c'est déjà plus compliqué, surtout s'il est en captivité.

D'ailleurs, on peut se demander si la captivité, ou, autrement dit, la possession d'un animal, est vraiment compatible avec une éthique animale ? La liberté n'est-elle pas une condition au bien-être du dauphin ? De même, lorsque l'on sait qu'à l'état naturel un tigre de Sibérie possède un territoire de chasse qui peut s'étendre jusqu'à 400 km², comment pouvons-nous concevoir que l'espace qui lui est accordé dans un zoo ne constitue pas une souffrance ? De ce fait, il apparaît un dilemme avec les zoos. En allant au zoo, nous cautionnons ce système anthropocentrique qui rend esclave les animaux, déracinés loin de leur terre natale et privés de leur liberté, y compris de leur possibilité d'interaction avec les autres espèces ; puisque nous avons généralement un enclos par espèce, ce qui n'est absolument pas naturel. D'un autre côté, on nous dit aujourd'hui qu'ils y sont bien traités, qu'ils y vivent plus longtemps que dans leur milieu naturel et que les bénéfices du zoo permettent de sauvegarder des espèces en voie de disparition, voire de les réintroduire dans leur milieu naturel. Mais on pourra se demander pour quelle raison autre que le profit les zoos entretiennent des espèces non naturelles, telles que le tigre blanc, né d'une anomalie génétique, où

la consanguinité due à la prolifération contrôlée des individus provoque certains handicaps. Alors, faut-il aller au zoo ? Il semble qu'il y ait davantage de raison de ne pas y aller, et qu'il faille préférer, pour ce qui est de la sauvegarde et de la réintroduction, le développement de réserves naturelles protégées. Si toutefois c'est la curiosité qui nous y pousse, sachons qu'il n'a jamais été aussi facile de voyager qu'aujourd'hui et qu'il existe de très bons documentaires animaliers, de toutes sortes. Toujours est-il que si, dans une éthique animale idéale, il faut d'abord prendre en compte le statut moral de l'espèce en question, il ne faut pas oublier qu'en tant que sujet moral, c'est en tant qu'individu particulier qu'il faut, in fine, traiter l'animal.

D'après Singer, il n'y a aucun argument moral pour justifier le fait que, à quantité égale, la douleur d'un animal soit jugée moins importante que celle d'un homme. L'auteur va dans ce sens et indique que s'il y a une égalité dans la souffrance, elle doit s'accompagner d'une égalité de considération. De là, il nous dit qu'il faut éviter deux confusions. Voyons de quoi il est question.

La première confusion concerne le fait qu'une égalité de considération ne s'accompagne pas d'une égalité de traitement. L'éthique a-t-elle vocation à supplanter la nature ? Qu'un homme ne cherche pas inutilement à blesser un animal, nous conviendrons tous que cela est éthique. Mais prenons le cas d'un animal qui se blesse dans son environnement naturel. Devons-nous lui apporter les mêmes soins que nous le ferions à un être humain (anesthésie, opération), comme le font les soigneurs d'une réserve naturelle, ou devons-nous laisser la nature faire son ouvrage, sans intervenir, puisqu'après tout, l'homme n'est pas responsable de cette blessure ? Dans un cas nous aidons l'animal en le considérant comme l'un des nôtres et ce faisant, nous dérogeons en quelque sorte aux lois naturelles et ce en raison de notre empathie ; dans l'autre cas, nous n'appliquerions qu'une éthique minimale où il s'agirait de prévenir les nuisances de l'homme ou de les réparer, mais pas plus. La difficulté serait alors de bien déterminer si la cause du mal est effectivement humaine ou non. Donc, l'éthique a-t-elle vocation d'humaniser la nature en prenant l'empathie comme passion directrice dans le traitement de la vie animale ? Est-ce que cela est bien ?

Singer ne répond pas à cette question, mais ce qu'il dit est plein de bon sens : puisque les espèces sont différentes par nature, dans leur forme externe, ils n'ont pas les mêmes besoins, et donc il s'en suit qu'un traitement juste n'est pas un traitement égal dans les faits mais un traitement adapté ; seule la considération se doit d'être égale, en raison de notre égalité de statut moral dans notre forme interne naturelle, à degré variable.

La seconde confusion est le fait qu'une égalité de considération n'entraîne pas non plus une égalité des vies. Autrement dit, les vies des espèces ne se valent pas. Ici nous voyons que la branche utilitariste de l'éthique contient une forme de pragmatisme. C'est le problème de l'égalité des vies, ou

plutôt de la hiérarchie des uns par rapport aux autres. Préférer la vie humaine n'est-il pas contradictoire avec le présupposé égalitaire de l'éthique ? Cynisme, nihilisme et penseurs à anthropologie négative² pourront aller dans le sens inverse. Dans l'absolu, pourquoi serait-ce plus important de sauver un humain qu'un cochon, puisque rien n'est éternel ? On comprend que cela le soit à nos yeux, mais quel bien pour la planète, l'univers ? Si on change de point de vue, cela devient tout de suite plus litigieux, voire même injustifié. Aux yeux de la nature, le choix est impossible, car dans l'absolu une vie est égale à une vie. Mais du point de vue humain, de notre civilisation, de notre histoire, de la capacité de bâtir des projets et d'envisager l'avenir, on considérera naturellement qu'il faut toujours sauver l'homme (normal s'entend) face au cochon. Finalement, c'est toujours l'espèce au sommet de la chaîne alimentaire qui établit la loi, mais il ne faut pas croire pour autant que c'est là une vérité éternelle. Au fond, cette façon de voir les choses n'a du sens que pour nous, et c'est tant mieux pour nous que les cochons ne puissent pas exprimer leur point de vue sur la question. Modifions l'exemple et prenons deux formes de vie intelligentes mais qui ne sont pas de la même espèce : un homme face à un alien. Qui sauverons-nous s'il fallait choisir ? Il faudra tout d'abord un juge impartial, c'est-à-dire qui n'appartient ni à l'une ni à l'autre de ces espèces. Il est probable que le pragmatisme l'emporte et que nous choisissons le plus intelligent, celui qui aura donc le plus de potentialités à faire de grandes choses au cours de son existence. De même, s'il fallait choisir entre deux hommes, nous prendrions le plus jeune, car l'estimation de sa durée de vie naturelle lui laisse davantage de potentiel. Tout se passe comme si la vie, du point de vue de ses formes intelligentes, est plus importante dès lors qu'elle ne se limite pas à sa seule existence, mais qu'elle s'applique à tout un éventuel devenir. Ce qui, en soi, est pourtant tout à fait contingent. Maintenant prenons l'exemple inverse : s'il fallait choisir entre deux espèces animales ? Le choix serait impossible ou égal. Mais comme il faut toujours une raison au choix, on finira par analyser les intérêts que cela représente, non pas pour eux mais pour nous, de garder l'un ou l'autre en vie. Ce qui revient à dire qu'il n'y a plus rien d'éthique dans ce choix ; ou tout du moins, de déontologiquement éthique.

Ici on pose une question importante à l'éthique : est-ce la vie en elle-même qui est précieuse, ou les potentialités spécifiques qu'elle incarne ? Il y a un paradoxe, car si on sait que pour les déontologistes c'est la vie en soi qui suffit à sa valeur, tandis que pour les utilitaristes, ce sont aussi ses potentialités, tous conviendront pourtant qu'il est préférable de sauver un homme plutôt qu'un animal s'il fallait choisir. C'est l'éthique qui se protège elle-même. Car l'homme peut faire preuve d'éthique, pas l'animal.

² Pensées basées sur l'idée que la nature humaine est mauvaise, telles que celles de Schopenhauer et de Hobbes.

L'auteur entreprend une critique des déontologistes, en disant que le fait de considérer que la vie est précieuse en soi et que cela suffit à constituer un devoir à la respecter et à la protéger, condamne en même temps l'avortement et l'euthanasie. Mais ne peut-on pas considérer qu'un embryon qui n'est pas encore né n'est pas encore une vie ? Ou qu'un état physique qui n'aurait pas survécu dans la nature, c'est-à-dire sans soins médicaux, et qui n'a plus d'avenir raisonnable de guérison est une vie épuisée qui devrait s'en retourner à la nature d'où elle est issue ? Ces postures, dans l'absolu, ne semblent pas être contradictoires avec la déontologie, même si l'auteur le présente comme tel, toujours en sélectionnant les déontologistes qui vont dans ce sens.

Il y a un paradoxe entre le fondement théorique et la pratique qui paraît insurmontable : la vie est précieuse en soi, et toutes formes de vie devrait avoir les mêmes droits à exister, à être considérés. Mais en même temps, une forme de vie capable d'évoluer par projet est toujours jugée plus « sauvegardable » que les autres, si en tout cas il fallait choisir.

L'auteur aborde ensuite la question du meurtre sans douleur. L'éthique animale implique-t-elle nécessairement le végétalisme, voire le véganisme ? Parce que l'homme est omnivore, il se nourrit, entre autre, des animaux. A cette fin, il commet des meurtres et met en place des élevages à seule fin de l'abattage. Cela est-il compatible avec l'éthique animale ? Est-ce le fait de manger de la viande qu'il faut tout à fait remettre en question ? Si on reprend l'argument de Singer sur l'égalité de souffrance entraînant une égalité de considération, on est en droit de penser que certains élevages en batteries, où les animaux ne disposent pas d'un espace vital naturel et ne voient pas la lumière du jour, sont comparables pour ces espèces à ce qu'ont été les camps de concentration pour les juifs. Cela apparaît donc cruellement contraire à toute éthique animale. Imagine-t-on, inversement, que cela soit éthique si une espèce d'alien plus intelligente que nous et qui se nourrit de nous mette en place des élevages pour se nourrir tout en nous abattant sans douleur ? Cela nous paraîtrait bien sûr inacceptable ; alors pourquoi trouverions-nous éthique de le faire avec les animaux ? Une forme de vie ne peut, de droit, en posséder une autre. C'est pourquoi les élevages en vue de l'abattage, développés par notre société de consommation de masse, sont finalement contraires à l'éthique.

Mais est-ce la consommation de la viande en soi qu'il faut remettre en question, ou le mode de consommation ? Prenons la chasse comme exemple. L'animal qui est chassé a vécu toute sa vie dans son environnement naturel et généralement, ce sont les individus adultes qui sont visés. Ce mode de prélèvement directement dans la nature constitue un meurtre beaucoup moins cruel que celui de l'élevage, d'autant que le gibier fait l'objet du repas dominical et qu'il ne s'agit pas, par conséquent, d'une consommation de masse. Mais est-ce tout de même compatible avec l'éthique animale ?

Nous sommes pourtant bien omnivores, la viande reste dans notre régime. Ce n'est pas parce l'abattage n'est pas éthique que cette dernière implique nécessairement le végétalisme. En fait, le prélèvement de la viande en milieu naturel, comme le fait la chasse, serait bien plus éthique. Nous aurions une consommation plus raisonnée, l'animal aura vécu normalement dans son milieu naturel, sans aucune peur préalable de la mort. Au fond, si l'alien était notre prédateur naturel, la chasse nous laisse une chance que l'élevage, qui n'a plus rien de naturel, nous retire. En ce sens, c'est bien plus acceptable. L'élevage (en vue de l'abattage), ce n'est rien d'autre que chosifier l'animal et donc lui retirer son statut d'être vivant. C'est en cela que l'éthique se doit de le condamner. Mais puisque la chasse en masse ne serait pas concevable non plus, il faut maintenant envisager de nouvelles façons de se nourrir, sans toutefois nous interdire définitivement de manger de la viande. C'est ce que l'on appelle une consommation raisonnée de la viande. En faire un repas une fois par semaine suffit à nos besoins selon les nutritionnistes, et si tous les hommes observaient ce régime, l'élevage en vue de l'abattage ne serait plus nécessaire. Un autre choix est celui du végétalisme, même si la tâche de se nourrir correctement par ce biais apparaît, encore aujourd'hui, plus complexe. Finalement, c'est peut-être cela la spécificité d'être omnivore : ce n'est pas le fait de devoir manger de tout, mais bien plutôt la capacité de choisir. Alors faisons le choix éthique.

L'auteur nous explique enfin que l'utilitarisme et le déontologisme sont les deux branches principales de l'éthique animale anglo-saxonne parce qu'elles sont rationnelles. Mais elles ne sont pas les seules, car il existe deux autres branches, l'intuitionnisme et l'éthique de la sollicitude, au succès beaucoup plus controversé parce qu'étant basées sur l'émotionnel, elles sont jugées plus simplistes et donc moins à même de répondre aux réels besoins d'une éthique animale aujourd'hui. Cependant, ces deux dernières posent la question de savoir si la sympathie envers l'animal est naturelle, c'est-à-dire universellement partagée ?

L'éthique animale anglo-saxonne est-elle celle qui, pour l'auteur, parviendra à allier le spécisme des déontologistes au véganisme des utilitaristes, qui ne semblent être incompatibles qu'en apparence ?

V Conclusion : la nécessité d'une approche sociologique (pour sortir des théories inconciliables)

Selon Jeangène Vilmer, la réflexion philosophique souffre d'une dépendance inconsciente de la façon dont est présentée la souffrance animale. C'est-à-dire que dans notre société informationnelle et médiatisée en masse, il y a une façon, peut-être instrumentalisée mais en tout cas qui n'est pas neutre, de représenter le problème de la souffrance animale. Or là où la philosophie pense opérer une réflexion théorique abstraite objective, il se trouve que cette réflexion est influencée par ces images, ces représentations, même si c'est indirect ou informel. Il y a une conséquence de la représentation indirecte de la souffrance animale dans la réflexion, c'est le fait de la déneutraliser. La réflexion va dépendre de ce que l'on voit ou de ce que l'on sait. D'où la nécessité, selon l'auteur, de bâtir une éthique sur le terrain, où théorie et pratique seront interdépendantes et se construiront l'une avec l'autre. Du fait de l'impact de l'image où la souffrance animale est médiatisée et de la nécessité de réfléchir in vivo pour bâtir les lois de l'éthique animale, l'auteur pense que si l'on veut qu'elle soit opérationnelle de façon satisfaisante, la philosophie doit conjuguer ses efforts avec une autre grande discipline en la matière, à savoir la sociologie.

Il profite de cette référence à l'image pour, au détour de sa conclusion, féliciter l'éthique de la sollicitude, qui y réagit directement. Mais selon lui, il faut se méfier de ne se contenter que de cette éthique, car elle s'arrête à ce que l'on choisit de nous montrer. Or ces stratégies du contrôle de l'image de la souffrance animale répondent à trois stratagèmes qui vont, bien sûr, contre l'éthique animale³. C'est donc pour dénoncer ces stratégies que l'auteur nous les détaille dans sa conclusion. Il y a la négation de la souffrance animale par dissimulation, le découpage des responsabilités qui égare la possibilité de l'empathie, et la dévalorisation de la sympathie pour les animaux par un phénomène de société qui, à l'image de la tyrannie de la division des genres (féminin/masculin) exercée sur la liberté d'image sexuée des individus, dévalorise tout mouvement « animaliste » en le rendant irrationnel du point de vue de l'homme.

³ Ceci car les médias sont des appareils idéologiques d'Etat, au sens bourdieusien, et puisque les systèmes économiques qui vont dans l'intérêt des politiques sont favorisés par un mode de production et de consommation qui sont néfastes aux animaux, ils s'attachent, pour leur propre survie, à diminuer la nécessité d'une éthique animale en dissimulant ou en minimisant autant que possible les souffrances animales causées par ce système. Or l'oligarchie qui défend ses propres intérêts n'a pas, politiquement, de nécessité d'être. C'est pourquoi conjointement, la réflexion philosophique en éthique animale nous pousse aussi à penser qu'il y a d'autres modèles possible pour la vie humaine.

Pour l'auteur, ce rapide tour d'horizon nous permet de prendre conscience que l'éthique animale risque de tergiverser encore longtemps si elle s'acharne à batailler ses branches les unes contre les autres sur le seul plan théorique. La conception sociologique du problème doit se mêler à la conception philosophique, bien que cette dernière lui a été prépondérante. L'auteur défend une réflexion sociologique et philosophique commune, dans le but de mettre au jour une communauté corporelle entre l'homme et l'animal par une souffrance reconnue, ce qui constituera la base d'une éthique « bonne » et unie. C'est ce que l'éthique animale anglo-saxonne aurait le mérite de contenir en germe. Mais dans la donnée plurivoque de la souffrance animale, la plurité des théories morales semblent renvoyer à une autre plurité inconciliable sociologique, celle des choix concrets, qui ne sont autres que politiques. L'auteur ne va peut-être pas assez loin. Ne faudrait-il pas, en la matière, également faire appel à la science, notamment à la biologie ?